



La formación de un
francotirador solitario
*Lecturas filosóficas
de Louis Althusser (1945-1965)*

Pedro Benítez Martín



Prensas Universitarias de Zaragoza

*LA FORMACIÓN
DE UN FRANCOOTIRADOR SOLITARIO
Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*

*LA FORMACIÓN
DE UN FRANCOOTIRADOR SOLITARIO
Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*

Pedro Benítez Martín



Prensas Universitarias de Zaragoza

FICHA CATALOGRÁFICA

BENÍTEZ MARTÍN, Pedro

La formación de un francotirador solitario : lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965) / Pedro Benítez Martín. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007

237 p. ; 22 cm. — (Humanidades ; 60)

ISBN 978-84-7733-890-1

1. Althusser, Louis—Crítica e interpretación. I. Prensas Universitarias de Zaragoza. II. Título. III. Serie: Humanidades (Prensas Universitarias de Zaragoza) ; 60

1 Althusser, Louis

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© Pedro Benítez Martín

© De la presente edición, Prensas Universitarias de Zaragoza

1.ª edición, 2007

Ilustración de la cubierta: José Luis Cano

Colección Humanidades, n.º 60

Directora de la colección: Rosa Pellicer Domingo

Prensas Universitarias de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza

D.L.: Z-1655-2007

A mi padre, en su memoria

*A mis hijos, Nerea y Jorge, con la
esperanza de conquistar el último sueño
althusseriano, «islas de comunismo»*

Le hasard a donc sur notre éducation une influence nécessaire et considérable. Les événements de notre vie sont souvent le produit des plus petits hasards. Je sais que cet aveu répugne à notre vanité. Elle suppose toujours de grandes causes à des effets qu'elle regarde comme grands. C'est pour détruire les illusions de l'orgueil, qu'empruntant le secours des faits, je prouverai que c'est aux plus petits accidents que les citoyens les plus illustres ont été quelquefois redevables de leurs talents [...]

Le hasard a et il aura donc toujours part à notre éducation, et surtout à celle des hommes de génie.

Helvétius: *De l'homme*

PRÓLOGO

ESTAMPA VELADA DE L. ALTHUSSER

Las fotografías antiguas se endulzan con la nostalgia o terminan por congelar una impresión fantasmal de lo irremediablemente perdido. Es difícil resituarse en la atmósfera de ese panorama que la niebla del tiempo envuelve con su terquedad. Pero es preciso retornar a los mausoleos habitados por el pasado-muerte. Tarea imprescindible y trágica que nadie reivindicara con tanto empeño mesiánico como Benjamin. Debe reconocerse. Althusser es una fotografía en el páramo de los muertos, una presencia que apenas está yéndose, ya ida, y que, sin embargo, reaparece. Imprudente y oscuro resultaría recordar que él estaba. A quién puede importar la evocación de su intromisión en nuestras vidas. Lo constatable es que su texto —su fotografía— tiene sentido en tanto una de las aventuras intelectuales más grávidas de la segunda mitad de ese siglo que estuvo orlado por la certificación de la barbarie y la estupidez, por el avinagrado sabor provocado por la solicitud de que, en el infierno de la perdición absoluta, el desvarío y el combate era la mañana y, al fin, como neurosis de la resistencia, por la aceptación de que la filosofía podría irrumpir como el hada maligna para reorganizar el orden de las disciplinas y potenciar el disturbio en la servidumbre. Su tarea era la de invitar al desescombros y la eficacia teórica.

Derrida habla... En el texto leído en el funeral de Althusser certifié algo que parecía obvio en aquel tiempo tan alejado: «nuestra pertenencia a esta época, y creo poder hablar por todos los que están aquí, estuvo profundamente marcada por él, por lo que él buscó, experimentó, arriesgó, por todos los gestos concretos o esbozados, autoritarios y rebeldes a la vez, contradictorios, consecuentes o compulsivos, de aquella extraordinaria pasión que tuvo y no le dejó ningún respiro, ni le aborrió nada —con sus gestos teatrales, sus desiertos, sus grandes espacios de silencio, las retiradas vertiginosas, aquellas impresionantes

interrupciones interrumpidas a su vez por demostraciones, por reforzamientos, por poderosas erupciones de las que cada uno de sus libros conserva el recuerdo todavía humeante de haber transformado un paisaje alrededor de un volcán», escribía en ese homenaje recogido en ese desfile de fantasmas que es el blanco testimonio que resulta Cada vez única, el fin del mundo. Y Derrida se confesaba: «lo que más me gusta de él, sin duda porque era algo que le definía, lo que me fascinaba, que otros sin duda han conocido mejor y de más cerca, era su sentido y su afición a la grandeza, a cierta grandeza, al gran teatro de la tragedia política allí donde la desmesura compromete, desorienta o rompe sin piedad el cuerpo privado de sus actores».

Así, resultará extraño, aunque calificar de esta manera a los procesos teóricos y de recepción ideológica sea mera retórica, que la fotografía de Althusser comenzara a amarillear tan pronto. Temprano, muy temprano. Balibar, quien estuvo a su vera en las primeras y rotundas luces, se extrañaba en Le non-contemporain, texto leído en septiembre de 1988 en la State University de Nueva York, de que, mientras en Inglaterra, Alemania o Italia, la obra de Althusser era atendida, «dans son propre pays le nom de cet homme et la signification de ses écrits font aujourd'hui l'objet d'un complet refoulement, ils son quasi tabou». Balibar omite la mínima referencia al horizonte español. Extraño olvido cuando, a decir verdad, en la nerviosa desorientación final de los años sesenta y de la siguiente década, acaso la más prodigiosa de la modernidad tardía, la fotografía de Althusser exigía su reconocimiento en los altares de la filosofía que comenzaba a apolillarse. Cuando se lleve a cabo una verídica historia de aquel entonces —en el caso de que lo verosímil pueda aproximarse a lo real y no se transforma en lo real por ser dicho o recordado!— se constatará que muchos de los que entonces pretendían convertir su oficio en pensamiento libre respiraban aceptando el magisterio o atendiendo a las provocaciones de Althusser. Recuerdo, sumergido acaso en la ensoñación de lo preferible, las primeras intervenciones de M. Cruz —sumamente crítico en su prólogo al colectivo Contra Althusser, pero conocedor y polémico—, de J. M. Bermudo, de G. Albiac —seguro y cortante, preciso hasta la extenuación— o de J. C. Rodríguez, que es con toda seguridad quien ha preservado entre nosotros con más esfuerzo la devoción hacia alguna de las más cabales propuestas althusserianas.

Y, muy pronto, olvido, producción académica de un distanciamiento que se ha legitimado ocasionalmente por el desvarío de Althusser y, en el Maels-trom, por el cataclismo atómico que significó la caída del Muro de Berlín y la sonrisa paródica de Fukuyama.

Podemos preguntarnos con inquietud qué rasgó con fuerza una de las presencias más exigentes de la filosofía de los años sesenta. La lectura, que estremece, de El porvenir es largo, añadiría una razón convencional y escasamente meditada: «si hablo de esta extraña condición es porque la he vivido y, hasta cierto punto, la vivo aún hoy. Incluso después de liberado, al cabo de dos años de confinamiento psiquiátrico, soy, para una opinión que conoce mi nombre, un desaparecido. Ni muerto ni vivo, no sepultado aún pero “sin obra”, esa magnífica expresión de Foucault para designar la locura: desaparecido». Ni mort ni vivant, non encore enterré mais «sans œuvre»... Desaparecido. En verdad, la fotografía comenzaba a deteriorarse... Hay un retrato premonitorio conservado en los fondos del IMEC: un Althusser ojeroso, sosteniendo en su mano izquierda el eterno cigarrillo, mira turbado y ausente, la cabeza ligeramente inclinada, la elegancia marchita.

Sin embargo, nosotros hemos crecido entre locos y exiliados de nuestra proximidad: Hölderlin, Nietzsche, Artaud... No es la «desaparición» de Althusser el hecho que avala su ausencia. No. Lo que ha terminado por hacer insoportable su texto, lo que ha reaparecido para convertirle en inaudible, es la constancia de que dos Althusser grávidos de salud y entusiasmo teórico se hermanaban en una misma escritura, se desplegaban como la luz y la noche en el interior de la misma jornada que es el discurso. Sí, dos Althusser... ¿Y cómo hablar de lo que reniega de sí mismo? ¿Cómo hablar de la ineludible necesidad del proceso histórico cuando se reconocen los mecanismos aleatorios que sorprenden o se admite —como lo hiciera en Pour Marx— que la claridad dinámica de las determinaciones es la absoluta excepción? ¿Cómo conceder un grato tributo a la teoría cuando se acepta, a un tiempo, la grandeza de un Partido cuyo afán se orienta, estrictamente, a la aniquilación del mínimo esfuerzo teórico y filosófico?

Un Althusser —el primero, el más celebrado— esgrimía la sonoridad de tesis afiladas como escalpelos. Quebraba la normalidad filosófica, incluso la de aquellos alimentados por el adoctrinamiento marxista. La filosofía «en última instancia» es lucha de clases en la teoría: «intentaba conciliar aquella crítica radical de la filosofía como impostura ideológica [...] con mi experiencia de la práctica filosófica [...]: la filosofía es “en última instancia” lucha de clases en la teoría. Sigo manteniéndome firme como una roca en esta última fórmula que, naturalmente, provocó escándalo», recuerda en El porvenir... Desplazamiento de la filosofía hacia el terreno vacío de lo ideológico y reivindicación paralela del nuevo saber global y omnicompreensivo —la ciencia de la histo-

ria— sobre el fondo de un resucitar de la praxis filosófica misma. Lázaro resucitando entre las sombras del féretro mal sellado... Reivindicación de la praxis teórica... Leemos estas palabras de la conferencia pronunciada en Granada el 26 de marzo de 1976: «me parece, en efecto, que no se puede comprender la tarea determinante en última instancia de la filosofía más que en relación con las exigencias de la lucha de clases en la ideología, o sea, la cuestión central de la hegemonía, de la constitución de la ideología dominante ante todo». Esforzada defensa por precisar el sentido del marxismo como un antihumanismo teórico. Y todo ello escrito con la tonalidad árida y quirúrgica de quien se sabía escuchado e idolatrado, productor de una forma de escritura que procedía llevando a cabo distinciones, animado paradójicamente por el manual cartesiano que recomienda diferenciar hasta donde sea posible.

Pero había otro Althusser. El que desmentía con una crueldad que podría exhibirse como signo inequívoco e inusual de la imprescindible justeza intelectual en *Éléments d'autocritique*: he reconocido que Pour Marx y Lire Le Capital «étaient affectés par une tendance erronée. J'ai indiqué l'existence de cette erreur, y je lui ai donné un nom: théoricisme». Althusser nos hablaba sentado en el lugar hospitalario del analista. Resulta sorprendente. La confesión alimentó el entusiasmo. Otro Althusser. El que escribía liberado de las transferencias exigidas por su laberinto intelectual y biográfico, el que pensaba en la soledad de la École, el que se retorció en los intervalos de su deteriorada salud —que era su imperio en la república de la multitud adecentada de la izquierda mayoritaria—. Otro Althusser, cuyo humor supuraría en los últimos años de su vida, y que deconstruía, desvanecido y alegre, que remitía lo último que apenas se había traslucido en sus obras canónicas. Otro Althusser: el que en su aproximación a Feuerbach reconocía que éste «s'adresse a l'Humanité», reivindicando un humanismo político que no parecía encajar en sus presupuestos. Apunto.

Una quiebra: contra la académica hermeneusis del materialismo, Althusser vino a reivindicar la calidad del materialismo aleatorio, llevando hasta el extremo la categoría engelsiana de «en última instancia» —bálsamo de Fierabrás que introduce lo absoluto de la aleatoriedad para impedir hablar, estrictamente, de nada como no sea aceptando la función mera y puramente literaria de todo discurso—. Los efectos teóricos de tal posicionamiento son extraordinarios. Negri los ha sintetizado en «Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser» —aparecido en *Futur antérieur*, 1993—: «la dialectique n'est en effet rien d'autre qu'une figure de l'idéalisme, l'historicisme rien d'autre qu'un travestissement du relativisme».

¿Se trataba del «dernier Althusser»? Me atrevo a disentir con prudencia de la opinión de Negri. Más bien me inclino a pensar que el materialismo aleatorio que se hace potente en los últimos escritos estaba latente en las primeras obras —muy especialmente en algunas recomendaciones del Pour Marx—, si bien oculto, escindido, como herida sangrante en la vida y proyecto teórico de Althusser. Y creo igualmente que es este conflicto el que sitúa a Althusser, desde entonces, como ilocalizable, como un hecho filosófico que no tiene lugar, que puede ser desmerecido. Así comenzó a velarse la fotografía de Althusser.

Porque no resulta inútil preservar la verdad de las fotografías es por lo que la obra de Pedro Benítez, resultado de una tesis doctoral defendida hace años en la Universidad de Zaragoza, está llamada a convertirse en ineludible referencia en la historiografía althusseriana. El supremo interés de su obra radica en que se sumerge en los años previos a la explosión teórica del autor de Pour Marx. Se trata de un período de formación desconocido, marginado, pero que viene a responder en verdad a gran parte de las alteraciones y desajustes que invaden la obra althusseriana: situándose en el horizonte de la lectura sintomática, Pedro Benítez advierte desde el inicio mismo del libro que ya es posible rastrear una coyuntura problemática en las páginas de Pour Marx. He aludido previamente al asunto.

Estas páginas se presentan como un concienzudo análisis genealógico de las décadas desconocidas de Althusser. Tan sólo el requerimiento de las voces secretas y de las pasiones ocultas de Althusser garantiza una aproximación certera a esa obra que estuvo atravesada por el conflicto entre el origen y lo renovado, y cuyo desenlace se inclinó abiertamente hacia el peso de las vivencias ideológicas y políticas que culminan su maduración en la década de los sesenta. Pero esto no implica que la presencia del origen se desvaneciera. Es más, aparece con frecuencia, inspira las sorpresas más potentes de su escritura, que habían de desembocar en el materialismo aleatorio que, aunque esforzándose por encontrar amparo en la muy engelsiana referencia de la «última instancia», desmembra el rigor científico del materialismo histórico en sus versiones más eclesiásticas.

Pedro Benítez ha guiado su reflexión con inteligencia y apasionamiento, descubriendo y remarcando lecturas silenciadas o no suficientemente vertidas en el propio texto althusseriano: de Maquiavelo al materialismo del XVIII —especialmente centrado en Helvétius—, de Condorcet a la irrupción incuestionable

de Hegel. La fortaleza de los «petits accidents» encumbrados por Helvétius gana terreno a la determinación científica, y la subjetividad maquiaveliana, asentada como «fortuna» en el campo de la praxis socio-histórica, se impone sobre la identidad esclerotizada de los colectivos sociales. Y, sobre todos, la alargada sombra de Espinosa, siempre esquivado por Althusser, pero, como ha venido a demostrarse, la presencia más densa a lo largo de su obra.

Entiendo que el libro de Pedro Benítez merece con absoluta justicia incorporarse a la historiografía althusseriana como una intervención clave e imprescindible. No solamente arroja una prodigiosa luz sobre los años oscurecidos del autor de Lire Le Capital, sino que ayuda a entender los desajustes advertidos en las obras canónicas, en los textos breves, en las intervenciones políticas de esa figura cuyo rostro comenzó a ensombrecerse a lo largo de los años setenta. Ya era una sombra de sí mismo, un modélico brío que luchaba contra sí mismo para hacerse otro cuando sabía, en su interioridad fragmentada y débil, que es imposible ser otro cuando el peso del origen es insuperable.

Ahora, al fin, la fotografía de Althusser comienza a aclararse.

J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA

INTRODUCCIÓN

Leer a Althusser, tarea difícil que exige, en primer lugar, ser conscientes de que nos encontramos ante una obra de combate que, por eso mismo, está necesariamente sometida a los vaivenes de la lucha política, de la correlación de fuerzas que impone la coyuntura. Esta consideración, que en sentido estricto es aplicable a toda filosofía, con mayor razón debe aplicarse a quien hiciera de Marx el verdadero objeto de su obra. Althusser lo sabía, como el PCF, los «maos», los trotskistas o, en general, todos los marxistas y/o comunistas. Además, su lectura de Marx encierra, pese a quien pese, una verdadera herejía, pues, lo apunta J.-M. Vincent, la lectura althusseriana

hace descender a Marx del pedestal al que equivocadamente se le había subido haciéndolo inaccesible y, por consiguiente, inutilizable. Esta lectura restituye un Marx falible, que se equivoca en cuestiones de importancia. Lo hace de este modo accesible y utilizable (Vincent, 1993, pp. 102-103).

Y fue ese acto liberador, que colocaba a Althusser en el centro de la batalla política en el interior del marxismo, el que obligó a todo participante en el debate teórico a tomar partido con o contra Althusser.

Lo extraordinario, sin embargo, es que la obra de Althusser presenta unos pliegues, unos giros, cuya comprensión se hace del todo imposible desde el análisis de los sorprendentemente escasos textos publicados en vida. De hecho, al abordar el discurso de Althusser, nos encontramos con una obra ciertamente fragmentaria y, hasta cierto punto, hermética. Hasta hace pocos años, disponíamos de pocos elementos de juicio para explicar tanto la emergencia del althusserismo como su autocrítica permanente. Así, desconocíamos por completo la «prehistoria» althusseriana, que el

propio Althusser guardó bien en secreto, siendo por ello incapaces de rastrear más allá de un muy general reconocimiento de su procedencia cristiana. Ignorábamos también su formación filosófica. Apenas sabíamos que era militante comunista, de formación, por lo tanto, presumiblemente marxista, y *caïman*¹ de la *rue d'Ulm*. Pero si su «prehistoria» era desconocida, no menos lo era su «historia». Quizás este desconocimiento tuviera poca importancia cuando lo que se dilucidaba era un combate político (desde la teoría) que dejaba en segundo plano todo lo demás. Esta situación explica la permanente tentación de elegir entre los textos «epistemológicos» o los posteriores textos «políticos» en la que se movían sus lectores, por más que «su interés por la epistemología haya estado siempre subordinada únicamente a su opción de filósofo materialista» (Raymond, 1976, p. 138). Mas ¿cómo explicarlo a partir de los escasos textos publicados por Althusser?

Hoy la situación ha cambiado. Por un lado, el escenario político —y no entro a valorarlo—, es completamente distinto: con el siglo XX ha quedado atrás el mundo nacido en 1917, punto de referencia inexcusable para comprender la obra de Althusser. Sin duda, esta nueva situación permite una reflexión más sosegada y tranquila —que no neutral o inocente— de la obra de Althusser. Pero hay algo más; como ha ocurrido en otros muchos casos, su muerte física ha posibilitado colmar los silencios de su obra: las miles de páginas que dormían en los archivos del filósofo francés y que pueden ser consultados en el IMEC de París nos muestran un Althusser desconocido. Yann Moulier, autor de la biografía de Althusser, decía:

con la publicación de los textos filosóficos de todos los períodos se llegará a reinterpretar completamente a Althusser; quiero decir, que *Lire le Capital* y *Pour Marx* deben ser releídos [...]. Será necesario hacer la historia de estos textos, mostrar la parte aleatoria, la parte profundamente marcada por una época, [...] (Moulier Boutang, 1993).

En este punto preciso se inscribe la presente obra. Nuestra intención, de alguna manera, es dar cuenta del acontecimiento histórico «Althusser», quiero decir, de comprender la emergencia del althusserismo; ejercicio, por lo tanto, filosófico o, cabría decir, de historia de la filosofía, de histo-

1 Nombre con el que se conoce a los profesores agregados de la École Normale Supérieure.

ria materialista cuyo significado apenas va más allá del reconocimiento de que la filosofía no tiene historia o, si se quiere, que la filosofía no tiene sustantividad propia, estando determinada por la formación social de la que emerge: «Si la filosofía no tiene historia, es precisamente porque ella es el campo de juego de la historia en el ámbito del discurso», porque «la filosofía no está en la historia, es la historia misma (en el discurso)» (Albiac, 1979, pp. 162 y 188). Asumo por ello enteramente la crítica que José Luis Rodríguez García lanzara hace ya más de dos décadas a quienes se dejaban seducir por «el espejismo de la grafía»: «nos creemos libres para disputar sin percibir que no somos libres para elegir el Objeto de la disputa» (Rodríguez García, 1979, p. 26).

Hemos de acudir a la historia, a una historia muy concreta que, a grandes rasgos, está caracterizada, en el caso que nos ocupa, por la Segunda Guerra Mundial —y todo lo que ésta significa—, la ocupación y posterior liberación de Francia y la división del mundo en dos bloques con el subsiguiente enfrentamiento entre ambos en la llamada «guerra fría». Pero esta caracterización general, idéntica para toda una generación de filósofos, no explica en sí misma la emergencia del althusserismo. Se trata tan sólo del telón de fondo, de la base material última en la que puede emerger el pensamiento althusseriano, debiendo por ello hacer referencia a la situación de Althusser en la peculiar coyuntura política y teórica que se vive en Francia. Y digo coyuntura política, pero también teórica; pues, si hablamos de un filósofo, de la emergencia de un discurso filosófico, debemos comprender que los materiales mismos a partir de los cuales este discurso es posible, deben ser también filosóficos; es preciso, por lo tanto, apelar a la filosofía, a las lecturas filosóficas a partir de las cuales el sujeto Althusser va a convertirse en el filósofo comunista que en 1965 sorprendiera al mundo con su «Prefacio: hoy». Así, el hilo conductor que hemos seguido han sido las lecturas que, de la historia de la filosofía, lleva a cabo Althusser y que van a definir las diferentes vías de acceso a Marx desde su original formación católica: Hegel primeramente, Feuerbach y, finalmente, la filosofía política francesa del siglo XVIII. Lecturas, recordémoslo, mediadas por una coyuntura teórico-política concreta. No hemos pretendido por ello analizar la «epistemología» althusseriana —por lo demás, la parte más conocida de la obra de Althusser—, sino hacer su historia, esto es, explicar cómo y por qué la obra althusseriana adoptó en 1965 esa forma «epistemológica». Hemos intentado por ello dar cuenta de esos

«petits hasards» de los que habla Helvétius, de esos «petits accidents» que explican el devenir althusseriano. Por esta razón nos hemos movido permanentemente en la confluencia —«rencontre» diría Althusser—, de diferentes determinaciones. Sólo a partir de un análisis que contemple simultáneamente la historia y el universo teórico en el que se mueve Althusser, pero desde los ojos del individuo Althusser, se hace posible reconstruir la hermosa escritura althusseriana. La estructura de la obra que presentamos es, al respecto, sintomática.

En primer lugar, hemos tratado de presentar el universo althusseriano de juventud, el responsable —siguiendo la terminología helvetiana— de su «primera educación». No hemos profundizado demasiado, se trataba simplemente de comprender sobre qué «materia prima» —la expresión es de Althusser— va a inscribirse la «segunda educación» que se inicia con la irrupción simultánea de la Liberación (de Althusser y de toda Francia) y de la obra hegeliana. Es la subjetividad althusseriana, formada por el catolicismo y moldeada por la escuela del *Stalag*, la que permite comprender la muy particular recepción de Hegel, ajena por completo al Sistema de Berlín.

Hegel, el joven Hegel en sentido estricto, es el intermediario privilegiado de su acceso a Marx, a cierto Marx. Althusser se descubre a sí mismo en el discurso hegeliano, descubre su historia reciente, seduciéndolo por ello en extremo. De este modo, Hegel va a convertirse en su guía particular hacia Marx, el primero de otros que le seguirán, para presentarnos una primera lectura, profundamente hegeliana, muy diferente de la que tendrá lugar en los años sesenta. Sin embargo, esta primera lectura se cierra con unos interrogantes que anuncian la necesidad de un nuevo acercamiento, a Marx por otras vías, Feuerbach en primer lugar.

Ahora bien, lo que en principio debería limitarse a una profundización en la obra de Marx, se convertirá en una nueva y muy diferente lectura. La insatisfacción de su primera lectura hegeliana se revela de forma meridiana. Por mediación de Feuerbach, Althusser comienza además a descubrir la insuficiencia de Marx, el tono contradictorio de sus escritos. Así, se perfila la existencia de un joven Marx incapaz de ir más allá de un Feuerbach que, desde muy pronto, se muestra insuficiente a sus ojos. La lectura de Feuerbach es, de este modo, capital para comprender la deriva althusseriana, porque no sólo le permite atisbar la existencia de una

ruptura en el interior del discurso marxiano, sino que, además, va a permitirle descubrir de forma consecutiva: primero, el ateísmo como verdadera apuesta moral; segundo, la debilidad del humanismo en tanto que mantiene en su interior un sentido trascendente similar al de la religión. En consecuencia, Althusser se verá impelido a buscar soluciones en otro lugar, fuera de la filosofía alemana: la filosofía política francesa del siglo XVIII.

Feuerbach y la filosofía política francesa del siglo XVIII fueron leídos simultáneamente. En este punto ha sido preciso alterar en parte la cronología para dar cuenta de la formación de Althusser: la lectura de la filosofía dieciochesca se hace en clave antihumanista y atea. Ha sido, por lo tanto, imprescindible que Althusser rompiera previamente con el humanismo, cuyo paradigma encuentra en Feuerbach. Tras la lectura de la filosofía política francesa del siglo XVIII, con una relevancia especial de Helvétius, Althusser tiene ya claramente asentados los pilares sobre los que construirá su interpretación de Marx: el antihumanismo teórico, el reconocimiento del indudable papel que desempeña la ideología en la historia y, consecuentemente, en la práctica política; la idea de que existe una ruptura —caracterizada en términos parecidos a como lo hará tras las auto-críticas que se inician en 1967— entre Marx y las filosofías de la historia hasta entonces elaboradas; la idea de sobredeterminación o existencia de múltiples determinaciones...; en última instancia, encontramos incluso las bases del último rechazo de la dialéctica y de toda pretensión de cientificidad del marxismo.

Los años cincuenta son, en este sentido, capitales, pues asistimos en ellos a la verdadera formación de Althusser. A su término, llega el momento de salir a la plaza pública. Althusser, filósofo comunista, ha aprendido no obstante que también el Partido Comunista es un aparato de poder y dominación que es preciso reformar. Pero sabe también, por propia experiencia, el valor de las apariencias en un mundo opaco. De ahí su cautela:

A pesar de que el Partido Comunista Francés era marcadamente estalinista y actuaba con dureza —escribió Althusser—, pude hacerlo porque Marx era sagrado para ellos. Procedí un poco —toda proporción guardada— a la manera de Spinoza quien, para criticar la filosofía idealista de Descartes y de los filósofos escolásticos «partía de Dios mismo». Comenzaba sus demostraciones de la *Ética* por la sustancia absoluta, es decir, Dios, tendiendo así una trampa a sus adversarios quienes, desde ese momento, quedaban colocados en una posición de impotencia, imposibilitados para rechazar cualquier intervención filo-

sófica que invocara la omnipotencia de Dios, por reconocerla como un artículo de fe y como una «evidencia» para todos ellos, incluyendo a Descartes. Se trataba de la Verdad fundamental iluminada por la luz natural (1988, p. 23).

Althusser apareció así en público bajo el paraguas protector de Marx. Sus cálculos fueron, sin embargo, erróneos, encontrándose entre los «suyos» en un medio mucho más hostil del imaginado. Se impone por ello un cambio de orientación. Lo abordamos en la tercera parte.

El capítulo 5 está concebido un poco a la manera de capítulo de transición. Por un lado, hemos planteado que durante los primeros años sesenta la problemática althusseriana coincide exactamente con la esbozada a finales de la década de los cincuenta, con la diferencia de que, por fin, Althusser aborda directamente a Marx. Hemos insistido en la orientación política que guía a Althusser: la presencia de Mao y Maquiavelo son al respecto elocuentes. También hemos pretendido mostrar que sólo la intransigencia comunista —y dado que en la guerra, como en el amor, todo está permitido— empujó a Althusser por nuevos derroteros al encontrar como potenciales aliados a Lacan y a la tradición epistemológica francesa. La utilización de expresiones propias del ajedrez para encabezar los distintos apartados del capítulo insisten justamente en esa lógica de guerra en la que Althusser se adentra. Althusser procede entonces al modo que ha aprendido de Mao: contradicción principal, aspecto principal de la contradicción, etc.; lo que quiere decir: definición del enemigo principal y de la consiguiente política de alianzas. Hemos pretendido dar cuenta de estas alianzas, de las razones políticas que inducen a Althusser a apoyarse, al descubrir vías teóricas paralelas, en Lacan, Bachelard o Canguilhem.

Al operar así, hemos cuestionado la hasta ahora incuestionada unidad de *Pour Marx*, observando en su interior el deslizamiento desde una preocupación histórica centrada en el análisis de la coyuntura, a la búsqueda de una fundamentación epistemológica del marxismo. Como consecuencia, hace su aparición la filosofía en su función de «garantía». No nos hemos detenido en esta cuestión. Nos hemos limitado a analizar cómo los nuevos aliados descubiertos por Althusser son utilizados como verdaderos proveedores de herramientas con las que embarcarse en la nueva tarea de justificar la cientificidad del marxismo.

Sólo en el capítulo 6 nos hemos detenido en la «epistemología althusseriana», pero no tanto con el objeto de estudiarla en profundidad, cuan-

to de mostrar cómo esta lectura se hace contra los presupuestos iniciales desde los que Althusser acomete esta tarea. En este sentido, nos hemos detenido en un texto muchas veces pasado por alto, «Problèmes étudiants», ejemplo característico de cómo la lógica epistemológica que adopta Althusser lo arroja fuera de la tradición materialista que reivindica, alejándose además del modo de proceder de uno de los maestros reivindicados, Canguilhem.

Este capítulo actúa también a modo de conclusión, pero conclusión concebida como verdadero punto de partida de necesarias investigaciones que han de llevarse a cabo:

- a) Un análisis en profundidad del período 1966-1968, en el que se inician ambiciosos proyectos colectivos jamás llevados a término por una sencilla razón: la rigurosa epistemología althusseriana, construida alrededor del concepto *práctica teórica*, no puede de ningún modo asumir la presencia —cuya necesidad es, sin embargo, aceptada— de la política.
- b) El estudio del desconocido Althusser de finales de los años setenta: las nuevas vías de análisis desde las que habilitar una nueva política revolucionaria una vez que Althusser abandona —tras las enseñanzas de numerosos fracasos: Revolución de los Claveles, revolución cultural china, derrota de *l'Union de la Gauche*— el hasta entonces incuestionado marxismo-leninismo y, por lo tanto, el infructuoso proyecto de reformar la «religión» comunista.

Pero son aspectos que quedan fuera de esta obra.

Hemos querido terminar con un «a modo de epílogo» en el que me detengo muy brevemente para hablar de un autor cuya ausencia puede resultar paradójica. Me refiero a Spinoza. Conscientemente no lo he abordado. No existe en el IMEC rastro alguno de la lectura althusseriana de Spinoza. El filósofo judío aparece casi por primera vez, y sólo al modo de «lo mismo para Spinoza», en el inédito *Curso de 1962* sobre Maquiavelo, siendo muy contadas (pese a su indudable importancia) las referencias al filósofo judío hasta la publicación de los *Éléments d'autocritique*.

Querría hacer dos últimas observaciones necesarias:

Primera. Nuestra atención no se ha dirigido a los autores que Althusser ha leído, sino a la propia lectura althusseriana. Hemos leído a Althusser,

con especial atención a sus textos inéditos. Hemos leído las obras de los diferentes autores que Althusser ha leído, pero no hemos entrado a valorar la corrección o no de las lecturas althusserianas, sino el modo en que estas lecturas han incidido en el posterior desarrollo de su obra.

Segunda. Los textos consultados en el IMEC no siempre llevan fecha; de hecho, no son pocas las ocasiones en las que apenas sospechamos la fecha de su redacción. Se trata, además, de documentos de muy diferente orden (fichas, borradores, notas, textos desarrollados...) por lo general agrupados en carpetas. Por esta razón, en la bibliografía, damos una referencia abierta (1950-1959, por ejemplo) para la carpeta en su conjunto, añadiendo a continuación una letra y/o número para identificar el documento en cuestión.

La primera redacción de la obra que presentamos fue la tesis doctoral presentada y defendida en Zaragoza en el año 2000. Quiero desde aquí agradecer a los miembros del Tribunal encargado de valorarla, presidido por Manuel Cruz, su positiva acogida, así como las críticas y sugerencias que me hicieron; con una mención especial a Eugenio Frutos, que además me enseñó hace ya muchos años «otro» Parménides y me habló del Círculo de Pericles, siendo quizás el primero en introducirme verdaderamente en el terreno de la filosofía materialista. Por otro lado, y muy especialmente, mi agradecimiento a José Luis Rodríguez, director de la tesis pero, sobre todo, verdadero maestro y amigo, y último responsable de mi definitiva orientación a la filosofía.

Agradezco también el apoyo y la atención dispensados por el *Institut mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC) de París, muy especialmente a Olivier Corpet, director, y a François Matheron, encargado de los «Fonds Althusser», sin cuya ayuda esta obra jamás habría podido ver la luz. No puedo olvidar tampoco a Yann Moulier, autor de la biografía de Althusser, ni a Yoshihiko Ichida, filósofo japonés con el que coincidí durante mi estancia en el IMEC de París. Ambos me prestaron desinteresadamente su ayuda y llamaron mi atención sobre textos cuya existencia yo ignoraba. Por último, por lo que respecta a París, y al margen de mi estancia en el IMEC, quiero recordar a algunos compañeros del Colegio de España en París, especialmente a Carmen, Oriol o Lluís, con quienes conviví unos meses para descubrir no sólo una ciudad hermosa, sino también que era posible pensar colectivamente.

No quiero dejar de mencionar a Gabriel Albiac. Son varios los motivos de mi agradecimiento: porque fue su obra la que seguí inicialmente al adentrarme en el pensamiento de Althusser, porque en las contadas ocasiones en las que nos hemos encontrado no ha dejado de animarme y porque de alguna manera actuó como mi mentor ante el IMEC, especialmente tras el coloquio sobre Althusser celebrado en la *rue d'Ulm* en octubre de 1995. Finalmente porque, pese a las profundas discrepancias que puedo mantener hoy con él, su intervención supone un reto para la izquierda, especialmente marxista y comunista, para analizar y replantearse algunas cuestiones que, desde siempre, han formado parte de su patrimonio sin ni siquiera, en muchos casos, haber sido analizadas.

No puedo olvidar a quienes me han acompañado en esta aventura, a mis amigos de la «vieja» *Riff-Raff*, con especial cariño a Arantxa, Emilio y David; por último, a mi amigo Juan Manuel Aragüés, verdadero *alter ego* durante los largos y extraordinarios años de mi vida en Zaragoza.

Primera parte
LA JUVENTUD DE ALTHUSSER:
EL CATOLICISMO

CAPÍTULO 1

DEL LYCÉE DU PARC AL STALAG

Roman de l'Impersonnel à écrire. Ou le désadapté, manque de contact avec le monde et avec les hommes. Une vie qui commence avec un accord inconscient, où la conscience introduit un désaccord passif, et qui finit par une lutte diabolique avec les êtres et le monde. Une violence et une solitude qui viennent de ce que le contact est pénible, et demande un effort: toutes les forces d'âme et d'amour épuisées à rétablir artificiellement cet accord, ce mouvement qui fait naturellement défaut. Non pas timidité, non pas faiblesse, mais sorte de prédestination à l'isolement!

Conte de l'homme qui nie. Refus du monde et de soi-même. Quand il voit clair, tout ce qu'il refuse s'éloigne et le quitte. Effrayante solitude d'un être qui marche sur la route déserte et, devenu fou, répète le même refus.

Althusser: *Journal de captivité*.

París, julio de 1939, un joven *cagneux* lionés camina hacia ese templo de la inteligencia francesa situado en la *rue d'Ulm: l'École Normale Supérieure*.¹

París, octubre de 1945, el mismo hombre, ya envejecido, transita por el mismo lugar; y ahora, seis años más tarde, cruza por vez primera el umbral de la Escuela tras cuyos muros maquinará no pocas veces la subversión del poder intelectual de Francia y fraguará una de las más hermosas y seductoras escrituras de la segunda mitad del siglo XX.

1 En adelante nos referiremos a ella como ENS. *Cagneux*: alumno de la *cagne*, que prepara el ingreso en la ENS.

Misma ciudad, mismos parajes, mismo hombre, ¿retraso, pues, tan sólo, como el mismo Louis Althusser sugiere (cf. 1985*a*, p. 214)? Son seis años, seis largos años que habían cambiado todo, seis años donde, lo señaló Camus, «hemos visto mentir, envilecer, matar, deportar, torturar»; seis años en los que «el largo diálogo entre los hombres acaba de detenerse» (Camus, 1950, pp. 146-147). Francia había cambiado, como Occidente, cuya mala conciencia estaría marcada desde entonces por Auschwitz; y, en medio de toda esta tragedia, toda una generación de hombres que envejecieron sin apenas haber conocido la juventud.

Althusser no pertenece, como Sartre, a esa generación que luchó contra el fascismo, sino a esa otra generación más joven y doblemente perdida, que debió sufrir hasta cinco años de cautividad y que fue «privada» de la guerra. Existe ciertamente alguna semejanza con esa generación mayor que, de alguna forma, encontró en el campo de prisioneros «una forma de vida colectiva» (Cohen-Solal, 1985, p. 212); pero los cinco años que Althusser pasó preso cobraron muy alta factura. Sensación de juventud que se pierde sin remedio, vida sin historia. Los diarios de cautividad, cuyo valor histórico y literario es inestimable, son al respecto inequívocos. «El tiempo apremia, inquietud de este tiempo que se pierde, vida que escapa irremediadamente», anotaba Althusser el 5 de mayo de 1941. Conciencia atormentada por la pérdida de una juventud no vivida, muerte, desolación, «angustia extrema, imposibilidad de vivir que conocemos bien. Siento —escribía Althusser el 11 de octubre de 1941— la justeza de las palabras de Gide sobre la oruga que nunca llegaría a ser mariposa...» ¿Vida inútil, por lo tanto, estos seis años? En absoluto. Estos años de cautividad han transformado por completo al joven Louis Althusser, ante cuya evidencia parece rendirse él mismo:

Postal de Many esta tarde, que me pone furioso contra mí mismo. «No digáis que estáis lejos de vuestro pasado; ahora nada puede ser para nadie como antes» (6 de mayo de 1941) (Althusser, 1941-1945*a*, pp. 57 y 71).

Althusser experimentó un cambio radical estos años. «Los monárquicos —escribe Yann Moulier— lo encontraron marxista; los *talas*, llenos de reserva» (Moulier Boutang, 1992, p. 175).² Jean Guitton, uno de sus maestros de

² *Tala* es el término que se utiliza para denominar a los grupos cristianos, esto es, a aquellos que «vont-t-à la messe».

Lyon, es categórico: «Vino la guerra. Althusser estuvo prisionero durante cinco años, como yo. Volví a verlo en Avignon en 1947. Había cambiado» (Guitton, 1988, p. 83). Y, efectivamente, en estos cinco años asistimos a un cambio en sus posiciones políticas, pero también a una verdadera maduración intelectual.

Habremos, pues, de explicarnos qué aconteció en el campo de prisioneros, el *Stalag XA*, no por un interés puramente biográfico, sino porque tras estos años veremos emerger al filósofo Louis Althusser cuyos escritos, que cautivaron a toda una generación comunista y revolucionaria de los años sesenta y setenta, encuentran no pocas claves para su comprensión en estos duros años, y porque los pliegues que encontraremos en el Althusser comunista se encuentran ya allí, en el *Stalag*, e incluso en los años inmediatamente anteriores a la guerra. Retrocedamos, pues, en el tiempo para detenernos en ese paréntesis de seis años que separa la superación del curso de entrada en la ENS, de la entrada efectiva en ella, y, un poco más atrás, en ese período inmediatamente anterior de Lyon y del *Lycée du Parc*.

1.1. Los maestros de Lyon

El joven Althusser es, ante todo, católico. En un medio católico, y monárquico por más señas, Althusser recibió la influencia de sus tres maestros de Lyon, Guitton, Lacroix y Hours.

Jean Guitton, que «respiraba bondad, inteligencia y suavidad, pero también una especie de malicia que —decía Althusser— siempre [los] cogía en falso», ejerció su magisterio sobre el joven Althusser desde el primer momento, transmitiendo a su joven alumno

dos virtudes propiamente universitarias [...]: primero la más extrema claridad de escritura, seguida del arte (siempre un artificio) de escribir y redactar sobre no importa qué tema, a priori y como por deducción, una disertación que se aguante y que convenza (Althusser, 1985a, pp. 124 y 127).

Artificio, reparemos en ello, pues se hace realmente difícil separar este «artificio» de la práctica filosófica althusseriana. No fue una enseñanza menor. En los años setenta, cuando la política irrumpa con nuevos bríos en su filosofía, cuando Althusser defina la filosofía como, «en última instancia, lucha de clases en la teoría» (1973a), Althusser aún reconocería las deudas con su maestro:

usted —escribía Althusser a su maestro en 1974— no me ha enseñado mucha filosofía [...], ¿se puede enseñar filosofía? Pero me habéis enseñado a escribir y hablar como filósofo, los giros de las frases, el modulado de las preguntas, la interrogación, el asombro fingido, la falsa conclusión, en pocas palabras, todas las reglas que hacen la retórica «teórica», las reglas, o sus artificios (un poco de rigor, un poco de arte de «persuadir», apoyándose ocasionalmente el uno en el otro) [...] Quizás haya aprendido de usted a tomar la filosofía como un teatro, y el deseo de mirar un poco como entre bastidores (citado en Guittou, 1988, pp. 86-87).

Las enseñanzas de Guittou estuvieron siempre presentes en su filosofía; sólo así pudo desplegar un combate desde la sombra, a cubierto, con las manos limpias, alejado de todo compromiso «práctico» que lo pusiera en evidencia ante unos «enemigos» a los que no podía atacar de frente. Era la astucia, la enseñanza que muchos años después reconocería en Maquiavelo. Pero esto será mucho tiempo después; de momento Althusser, ajeno todavía a todo compromiso político, no podía imaginar, ni de lejos, el enorme valor de esta enseñanza apenas concebida en esas fechas como un buen método para acceder a la ENS. Su admiración por Guittou no apuntaba, sin embargo, sólo ni principalmente al filósofo, sino al filósofo *cristiano* que había descubierto en él a un «apóstol» (cf. Moulier Boutang, 1992, pp. 143-144). Althusser aprendió a amar la filosofía como cristiano. Cree de hecho que «la filosofía es quizás la mayor fuente de la fe que exista, porque obliga al hombre a pensar su religión, a poner de nuevo todo en cuestión» (Althusser, 1936-1937, IV, 27 de julio de 1937, citado en Moulier Boutang, 1992, p. 146). Aquí observamos por primera vez lo que será una constante en Althusser, la estrecha ligazón entre filosofía y religión —política posteriormente—, pero también esta valoración intrínseca a la filosofía que más allá de dogmas cristianos y/o comunistas ansía buscar la verdad.

Bajo la autoridad moral de Guittou comienzan a aparecer los primeros pliegues religiosos, inextricablemente unidos a su evolución política y a los cambios de acento intelectuales. De la religión a la filosofía, de la religión también a la política. La fe en el centro de todo, fe acompañada de crisis, de misticismo, de dudas acerca de su ser desde temprana edad atormentado. Sus diarios de la *cagne* lo recogen. A finales de 1936, Althusser se quejaba de que el desarrollo de su espíritu se hiciese en detrimento «del corazón y de la vida». Apenas seis meses más tarde esta contradicción se adivina dramática: «Mi Fe es clara, razonada, nítida y sólida, bien fuerte e

inquebrantable. Pero el amor y la esperanza no la acompañan siempre. Como decía hace ya tiempo, la Fe ha matado en mí al Amor». Una solución, cierto, comienza a perfilarse: «Para mí, Cristo es más el hombre histórico cuya aparición sobre la tierra y la preparación mesiánica me apasionan, que el cuerpo sufriente sobre la cruz». El sutil lazo entre política y religión aparece. Althusser denuncia «el error de los filósofos antiguos en general [...] de pensar sin vivir o de pensar como si no vivieran» (Althusser, 1936-1937, citado en Moulier Boutang, 1992, pp. 111, 112 y 130). Fue en esa época cuando Althusser transmitió al padre Varillon su deseo de crear un grupo de la *Jeunesse étudiante chrétienne* (JEC), su primera «célula política» (cf. Althusser, 1976f, p. 404). Compromiso, no obstante, desde la fe católica.

Una nueva crisis, y ésta mucho más profunda, viene a producirse en 1938. Su envergadura fue grande, tanto como para disuadirlo de presentarse al concurso de entrada en la ENS. Una carta del 11 de julio de 1938 a su maestro Jean Guitton testimonia el alcance de esta primera grave crisis:

Quizás he cambiado mucho este año y, sin duda, he perdido mucho. A menudo me siento menos puro y más frío y menos abierto a la gracia que antes. A veces tengo la impresión de algo que no sabe si muere y no quiere confesarlo, de una especie de desaparición e indiferencia. Quizás yo sea semejante a ese hombre del que hablaba O. Wilde y que, a fuerza de enseñar el Perfecto Conocimiento de Dios, había perdido el Perfecto Amor de Dios. [...] Demasiado a menudo he sentido la vanidad de nuestras reuniones entre *talas* para no pensar en otra cosa. Y pienso que, si puedo, el próximo año [...] me comprometeré en un Equipo social, para [...] reencontrar la Vida... (citado en Moulier Boutang, 1992, pp. 151-152).

No se trata de una crisis aislada, sino de la primera de las periódicas crisis que conocerá su vida tan fácilmente limitada desde el desconocimiento de sus críticos —y aún de sus amigos— al encierro voluntario de un hombre en la *rue d'Ulm*. No se trata de una crisis pasajera, de un paréntesis, sino de «la primera noche de otras más largas» (Moulier Boutang, 1992, p. 153).

Algo ha sucedido. Althusser ha cobrado conciencia de la falsedad de una vida cristiana reducida a los ritos del círculo *tala*. En este momento, dos nuevos maestros irrumpen en su vida determinándola profundamente: Jean Lacroix y Joseph Hours.

1.2. Lacroix y Hours, una mediación política necesaria

A diferencia de la de Guitton, la influencia de estos dos hombres no fue inmediata. Jean Lacroix, uno de los fundadores de *Esprit*, despertaba cierta curiosidad entre los *cagneux*. No obstante, y pese a ser calificado por Althusser como un «tipo prodigioso» (1939-1941, p. 24), se hallaban muy lejos el uno del otro. Sólo la convulsión provocada por la guerra convertiría a este «hombre muy valiente, que luchó con la Resistencia y apoyó después de la guerra todas las causas generosas» (Althusser, 1985a, p. 128), en su verdadero mentor, en tanto verdadero depositario del honor perdido del catolicismo.

Tampoco Joseph Hours pareció entusiasmarle en un primer momento, aunque ya en cautividad lo reconocería como el más cercano de sus maestros (cf. Althusser, 1941-1945b, p. 316). De la mano de Hours, Althusser se enfrentó por primera vez a la Historia y muy específicamente al problema de la formación de la nación y del Estado franceses. Bajo su autoridad, Althusser comenzó a zambullirse en unas fuentes históricas que lo arrastraron por primera vez hacia la política. Los análisis de Hours proporcionaron sin duda al joven Althusser algunas importantes lecciones de táctica política. La correspondencia entre ambos no deja lugar a dudas: si el 13 de febrero de 1940 Hours transmite a Althusser su convencimiento de que «más que nunca [...] la suerte de [su] país está en las clases populares», unos días más tarde, el 17 de febrero, su joven alumno muestra su preocupación no tanto por la guerra cuanto por el futuro de la paz, por el día después, quizás no ajeno a las reflexiones de *Hyperion*, el drama de una paz imposible bajo la dirección de unos hombres preparados para la guerra:

¿Quién será capaz de ocuparse de Francia, de proponer un fin y alcanzarlo? No se ven los hombres de los tiempos de paz, el generalísimo o los generales de los tiempos de paz. ¿No encuentra esto dramático? Los gobiernos, los hombres, prevén la guerra; si no pueden prevenirla, prevén una ordenación especial para el tiempo de guerra, una fuerza para hacerla, escuelas para enseñarla, un hombre para dirigirla, una movilización general. Pero nadie sueña con la paz [...] ¿y cómo concebir, después de una guerra, una federación (suponiendo que fuera realizable) que no restaure la hegemonía del vencedor de una u otra forma? (citado en Moulier Boutang, 1992, p. 183).

Preguntas cuyas respuestas había adelantado ya su maestro, apuntando la necesidad de un «grupo homogéneo que haya recibido la misma edu-

cación política, [que esté] unido por su concepción del mundo, por los sentimientos y renovado acorde a los tiempos» (citado en Moulier Boutang, 1992, p. 185); características éstas que, la guerra lo dirá, sólo cumpliría el Partido Comunista.

Althusser no es, sin embargo, ni de lejos, comunista, y mucho menos marxista. Su evolución, sin embargo, es incontestable, pues se desmarca del petainismo y el tono de sus referencias a Guitton cambia. Un giro hacia la «izquierda» se detecta ya en las Navidades de 1943 en un artículo publicado en el n.º 17 de *Le Lien*, periódico del *Stalag XA*. Algunas enseñanzas de Hours han sido asumidas literalmente:

He aquí que la burguesía cede a su vez, o mejor ya ha cedido. Que milagrosamente se recupera, es la salvación, para ella. Si no se recupera (no creo que pueda hacerlo), la salvación vendrá de otro sitio. Podemos esperar mucho de la experiencia y la fuerza campesina sin duda, pero sobre todo de la juventud y vitalidad del mundo obrero.

La esperanza de Francia es renovarse. Cuando el Rey flaqueó, tuvo a Juana de Arco. Cuando la nobleza terrateniente dudó de Francia, la burguesía creyó en ella. Si una parte de la burguesía cede, he aquí la otra parte, y el mundo obrero, joven y confiado... La juventud de Francia radica en que, incluso en los tiempos de duda general, los franceses (no siempre los mismos) han creído en ella... (Althusser, 1943, p. 352).

1.3. Crisis en el *Stalag*

Su diario constituye un documento de primer orden para reconstruir las lecturas de este período. Éstas son numerosas, especialmente de literatura, de Maupasant o Goethe a Giono pasando por Gide o incluso Nizan, cuya obra *La conspiration* leyó en los días que iban a anteceder a la más calumniosa campaña de difamación que los comunistas emprendieran contra uno de los suyos. En estas lecturas, la preocupación moral —íntimamente ligada a la religiosa— domina por completo a cualesquiera otras; y, junto a ésta, multitud de reflexiones sobre la soledad, la muerte, la comunidad, la vida sencilla, la duplicidad, la ambigüedad, la transparencia... Sabemos que en estos años Althusser no tuvo acceso a Rousseau y, sin embargo, sus reflexiones se hallan muy cerca del ginebrino. En 1941 se multiplican las reflexiones sobre el tema de la falta de transparencia de las relaciones humanas, sobre el valor moral de las cosas simples, de la simplicidad de las relaciones sociales, de la vida sencilla encontrada en el tra-

bajo físico de los más humildes, de los viejos campesinos con los que Althusser traba contacto:

Valor estético del trabajo simple: forma un todo, perfectamente finito, cerrado, como un poema musical, como una tragedia. Amplitud del progreso, grave, regular, majestuoso como progresa el género musical más perfecto. Carácter extraño a la vida del espíritu que regula la acción intelectual jamás acabada, sin término. Seguridad y necesidad del trabajo simple, dominio del hombre, medida del hombre, etc..., etc... cuanto más se complica el trabajo, menor valor estético; cuanto más valor intelectual, más cálculo, más presencia de la inteligencia, más reflexión y distancia, menos santidad [...] Valor estético elevado del trabajo simple, valía transintelectual semejante a la simplicidad maravillosa y transparente de Schubert, niño sin ciencia (1941-1945a, 10 de octubre de 1941, p. 68).

Alejado de la ciencia, del trabajo intelectual, del artificio que tan queridamente había aprendido de su maestro Guitton, la filosofía, el interés por ella, había desaparecido. Sólo el hombre interesa, le obsesiona, como indica claramente la presencia repetida en su diario de las palabras de *Fedra*, «no son los árboles lo que importan, sino el hombre»; pero el hombre en su plenitud de cuerpo y espíritu, un cuerpo que se sabe débil y por el que Althusser recibe la humillación de sus propios compañeros. «He tocado el fondo de la humillación», escribe en su diario el 12 de abril de 1942. Su cuerpo le obsesiona, de ahí la alegría con la que cuenta a su amigo Paul Mathias su prodigiosa actuación en un partido de fútbol organizado en el *Stalag*. Tras una descripción emocionada, Althusser concluye:

Os escribo esto, que puede pareceros extraño en semejantes condiciones y en tiempos tan graves, no sólo porque ha sido la forma de distraernos hoy, sino también porque, para mí, la seguridad física es un precioso auxilio, y porque no me disgusta sentirme firme sobre mis piernas; la vida jamás es tan leve como cuando la resistencia física cede. Esta liberación del cuerpo por el cuerpo es en el fondo un bien precioso y la primera invitación a la libertad de espíritu (1941-1945b, pp. 253-254).

Seguridad física que experimenta, libertad de espíritu que crece; ese año de 1942 aparecen entre sus lecturas nuevos autores que, sin olvidar las preocupaciones precedentes, le permiten abordarlas de distinta manera; encontramos aquí nuevamente un pliegue similar al manifestado en la carta que escribiera a Guitton en julio de 1938.

Tres lecturas destacan sobre las demás: Péguy, Claudel y Rilke. Curiosamente con ellos va a cerrarse el año 1942, tras el cual va a iniciarse la larga

noche de la crisis de 1943. «Claudel —escribe Althusser el 25 de noviembre— me obsesiona [...] Esplendor intacto de las *Cinco Grandes Odas*, y sin confesarlo, ese estruendo profundo, en las raíces, de una voz reconciliada consigo misma». Mientras, Péguy, este escritor *normalien* (alumno de la Normale, de la ENS) y cristiano de tendencia socialista, es leído por Althusser «con alegría»: «Todo está maduro para todas las capitulaciones. Una capitulación es esencialmente una operación en la que se dan explicaciones en lugar de actuar. Y los cobardes son gente que rebosa explicaciones». Finalmente Rilke, cuyas historias sobre el Buen Dios son leídas con placer por Althusser, y cuya sola presencia emerge justo en medio del largo silencio de nueve meses que se extiende entre el 7 de enero y el 5 de octubre del año 1943: «Contacto profundo con Rilke; asombro y alegría del descubrimiento. Eco de las palabras en la zona más secreta del alma [...] Rilke que inquieta». (1941-1945a, pp. 109, 102, 116 y 123-124, respectivamente).

Junto a ellos una primera referencia (21 de agosto de 1942) a Pascal, que acompañará a estos autores en las escasas cartas que Althusser redacta durante estos largos meses de silencio, momento en el que escribe, nuevamente sobre Péguy, para concluir con un «nada está claro en mí» (25 de julio de 1943). Dudas. Igual que ocurriera en 1938, sólo en la fe encontrará Althusser la claridad necesaria, las respuestas a esta nueva crisis. «¿Dónde estará la calma?», se pregunta Althusser, para responder: «En todo, que se haga la voluntad de Dios. Sólo paz interior, verdaderamente grande cuando extingue el inmenso ruido del mundo en guerra. Todo lo demás es querella» (25 de junio de 1943). Paz interior, retiro voluntario, como Pascal en Port Royal que desde aquí es evocado, «¡qué juventud en el pensamiento y qué escritor!». Con Pascal y los moralistas franceses transitará Althusser esta noche para no abandonarlos en el tiempo que resta de cautividad. A su lado descubre de nuevo el gusto por la vida, consciente de que ésta ya no será más la misma vida «joven y sin conciencia» (12 de septiembre de 1943). Althusser habrá perdido definitivamente la juventud, como evoca en una hermosa carta del 17 de octubre de 1943, pérdida acompañada, sin embargo, de un nuevo gusto por la filosofía una vez alcanzada la «plena forma física y moral para abordar los nuevos tiempos» (11 de diciembre de 1943) (1941-1945b, pp. 314, 310, 313, 315 y 258, respectivamente).

La crisis se adivinaba ya en sus lecturas de 1942, incluso es apuntada como de forma casual a mediados de ese año a raíz de una charla sobre el Antiguo Testamento que le exige, como en el 38, mayor autenticidad en su fe:

Reflexión accidental y simplificada sobre la conversión y la única vía racional que a ella nos conduce: la crítica y la comparación que descarta, que despeja, que restablece lo semejante a lo semejante para, un poco experimentalmente por el método de la diferencia que delimita lo irreductible, descubrir la presencia de lo inexplicado. La preparación del asombro, el reconocimiento de lo inauténtico recobra la reflexión histórica y crítica. La fe apropia lo auténtico. Nuevo y perpetuo retorno sobre sí, o lo trágico de la simplicidad. Palabras del niño que aún perdura en mí; ¿riqueza de perder toda riqueza? Lo creo en el fondo, pero temo confundir simplicidad y simplismo (1941-1945a, p. 96).

El camino se encuentra aquí trazado hacia lo que será una crisis anunciada en todas sus letras el mismo día tras el cual el silencio, el 7 de enero de 1943:

¡Habría tanto que decir! Desde *Sparkenbroke* hasta todo lo que proporciona este gusto repentino de vivir, este trabajo ligero, este diario, este retomar la vida entre las manos, este tiempo en el que finalmente dejo de reflexionar, ¡a Dios gracias!, sobre mí mismo, en el que encuentro una razón para vivir, estos proyectos, todo lo que es frágil y duda de ser, ¡Dios mío, qué alegría saberlo! He aquí que la espera va a tener su fruto. Que no es totalmente en vano que respiro. Que hay bendición en la perseverancia. ¡Oh Dios, con este silencio al final que será largo si todo va bien, el mejor signo de que no hay necesidad de hablar para comprenderse! (1941-1945a, pp. 122-123).

Silencio, silencio largo y, si todo va bien, fecundo. «La noche que cae. El tiempo llegado en el que no existe distancia entre el tiempo exterior y el tiempo interior» (1941-1945a, pp. 124-125), así se abre nuevamente el diario el 5 de octubre. La noche ha sido fecunda, una noche de crisis y conversión que se observa en las escasas cartas que durante su retiro envía a sus amigos. Conversión, pero no pérdida de fe: «“Tu conversión es mi tarea; no temas, y ruega con confianza como por mí”. El Cristo de Pascal». Althusser anotaba esta reflexión pascaliana el 16 de octubre para repetirlo nuevamente el día de Navidad de ese año 1943 (Pascal, 1996, § 918, p. 273).

La conversión, decimos, estaba apuntada ya desde mediados del año anterior. Difícil saber su resultado, pero cualquiera que éste fuera no estaría al margen de Dios, del Cristo que respondía «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por mí. Si me conocéis, conoceréis también a mi Padre, y desde ahora lo conocéis y lo habéis visto» (Jn XIV, 5, 8) (citado por Althusser en 1941-1945a, pp. 131-132). Althusser sigue su camino, pero guiado por los moralistas, por Pascal y san Juan de la Cruz, con cuya *Ascensión al Monte Carmelo* atraviesa la *Noche oscura* (véase Althusser, 1941-1945a, pp. 138 y 140-141).

Pero Pascal domina sobre todos, el Pascal de Port Royal que abandona sus estudios científicos para aislarse del mundo sólo con Cristo.

La huella de Pascal será profunda, será un primer pliegue filosófico que, operando desde el lugar seguro e inalcanzable del inconsciente de Althusser, actuará en el Althusser posterior, incluso en la labor subversiva que desplegará contra el PCF desde su interior; como Pascal desde la soledad de Port Royal contra una Iglesia a la que juraba fidelidad mientras exclamaba «¡qué fácil sería hacer degenerar esto en tiranía!», denunciando el «formalismo» de ésta y reivindicando como la «mayor de las virtudes cristianas [...] el amor a la verdad» (Pascal, 1996, § 569, 367 y 979, pp. 193, 116-117 y 308, respectivamente).

Pero es un pliegue olvidado, inconsciente, cuya acción se hace difícil de valorar hasta el punto de que Pascal estará prácticamente ausente en lo que será el althusserismo. Apenas una insignificante alusión, por ejemplo, en su *petit Montesquieu* (1959, p. 93), para (re)aparecer tras 1966 en dos obras capitales de Althusser: tímidamente en el ensayo sobre los «Aparatos ideológicos de Estado» al evocar «sus argumentos de lucha ideológica en el seno del Aparato Ideológico de Estado religioso de su tiempo» (1970a, p. 109); con más claridad en el *Curso de filosofía para científicos*, reconociendo en él, más allá de sus propósitos religiosos, «un sorprendente filósofo de la práctica científica, casi materialista» (1974a, p. 84).

Debemos, sin embargo, identificar la presencia esencial de Pascal en aquellos años de cautividad en un punto importante: situarse en el límite; pensar el límite como la condición absoluta de todo pensamiento y de toda acción. Un pensar en el límite que une a ambos autores en su aspecto trágico: «no vivimos nunca, pero esperamos vivir» (Pascal, 1996, § 47, p. 35), escribía Althusser el 21 de agosto de 1944.

Nada le es tan insoportable al hombre como estar en pleno reposo, sin pasiones, sin quehaceres, sin divertimento, sin aplicación. Siente, entonces, su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío. Irresistiblemente surgirá del fondo de su alma el tedio, la maldad, la tristeza, la pesadumbre, el despecho, la desesperación (Pascal, 1996, § 622, p. 204).

Desesperación, siempre presente en Althusser hasta su emergencia dramática a finales de los años setenta para culminar con el desenlace fatal de la muerte de Hélène. De momento, sin embargo, Pascal ha mostrado a Althusser una vía de superación:

Eco de la apuesta de Pascal, apuesta en sí, o justo al lado, poco importa. No por eso queda menos la conciencia aguda desde hace muchos días de este *salto* que es la *fê* que se acepta. Apostad, esto quiere decir, «intentadlo, ningún criterio os abrirá las puertas, entrad en la casa. Corred este riesgo de entrar en la casa. Veréis bien lo que os dará. ¿Qué tenéis que perder por intentar el salto? Nada...» (Althusser, 1941-1945*a*, 25 de abril de 1944, pp. 159-160. Véase Pascal, § 418, pp. 128-130).

CAPÍTULO 2

ENTRE CRISTO Y MARX. HEGEL MEDIADOR

Se puede decir que es de la traición del cristianismo de donde ha nacido el comunismo, y que el comunismo ni siquiera hubiera tenido razón de ser de no haber fracasado el cristianismo.

E. Mounier

1948. El diálogo con los comunistas ha terminado. En Francia, en toda Europa, asistimos al nacimiento de la guerra fría. Zhdanov arenga desde 1947 a los intelectuales comunistas con su teoría de las dos ciencias. Los comunistas franceses son especialmente sensibles y receptivos; así, *La Nouvelle Critique*, «punta de la ofensiva que el PCF lanza contra la cultura “burguesa”» (Boschetti, 1984, p. 244), no dudará en presentar a Stalin como la más alta autoridad científica del mundo (cf. Cohen, 1950, p. 62).

Althusser describiría con una perspicacia y claridad asombrosa esa situación en uno de los momentos cumbres del althusserismo, en el momento mismo de su nacimiento y presentación pública, el «Prefacio: hoy» de 1965:

En nuestra memoria política, ese tiempo permanece como el tiempo de las grandes huelgas y de las manifestaciones de masa, el tiempo del llamado de Estocolmo y del Movimiento por la Paz, aquel en que fracasaron las inmensas esperanzas nacidas de la Resistencia y empezó la amarga y larga lucha que debía hacer retroceder al horizonte de la guerra fría, rechazada por innumerables brazos humanos, la sombra de la catástrofe. En nuestra memoria filosófica, ese tiempo permanece como el tiempo de los intelectuales armados, combatiendo el error en todas sus guaridas, aquel de los filósofos sin obras, nosotros mismos, pero que hacían política de toda obra, y dividían el mundo (artes, literaturas, filosofías y ciencias), utilizando un solo corte: el despiadado

corte de las clases. Tiempo cuya caricatura puede resumirse en una frase: bandera izada que flamea en el vacío: «ciencia burguesa, ciencia proletaria» (1965*b*, p. 14).

Pero el texto es, como digo, de 1965. Hablamos de 1948, fecha en la que nuestro «joven» filósofo ingresó en el PCF para sufrir también él, como los mejores espíritus de la época, el «encantamiento» estalinista.

La dedicación profesional de Althusser se había decantado abiertamente ya, y para siempre, por la filosofía; si bien su interés filosófico parecía especialmente obsesionado por la historia, por el Sentido de la Historia. El Partido Comunista se frotaba las manos al contar entre sus miembros con otro prometedor filósofo situado además en el centro mismo de la inteligencia francesa, en la *rue d'Ulm*, desde cuya sombra lanzaba dardos envenenados contra una cultura burguesa decadente siguiendo fielmente sus consignas.

Era la época en la que la ortodoxia comunista «ordenó» destruir a Hegel o, para ser más exactos, destruir ese nuevo hegelianismo de cuño «imperialista» (cf. Lukács, 1970) que había transformado a Hegel en el nuevo héroe de la reacción anticomunista. Althusser se mantenía entonces agazapado, oculto en el anonimato, bajo seudónimo. Verdadero mecanismo de defensa. Ardid para desorientar a los manidos burgueses y mantenerse a salvo infiltrado entre las tropas enemigas. Oigámosle, cómo no, en *La Nouvelle Critique*, oculto tras la «Commission de Critique du Cercle des Philosophes Communistes» que firma el artículo:

Los temas que la filosofía burguesa «encuentra» en Hegel son, como por azar, los mitos de los que tiene necesidad la burguesía para armar y desarmar las conciencias en su lucha desesperada. [...] Esta Gran Vuelta a Hegel no es sino un recurso desesperado contra Marx, en la forma específica que toma el revisionismo en la crisis final del imperialismo: *un revisionismo de carácter fascista* (1950*a*, p. 256).

Como cabría esperar, Althusser no sólo suscribe la distinción engelsiana entre método y sistema, sino que reivindica la autoridad de Zhdanov para zanjar la compleja cuestión de la relación entre Hegel y Marx: «Hace ya mucho tiempo que la cuestión de Hegel está resuelta» (1950*a*, p. 243).

Cualquier interpretación interesada descubriría aquí la esencia de la más moderada y moderna exposición —ajustada a los tiempos de la desestalinización— que Althusser hiciera en los años sesenta acerca de la relación entre Marx y Hegel. Podría incluso suscribirse ahora, aún con mayor

razón, la idea que lanzara Colletti acerca del profundo desconocimiento de Althusser sobre Hegel, lo que habría obligado a Althusser a disimular su falta de rigor a través de extraños aderezos políticos y autoridades tan poco académicas como Mao (cf. Colletti, 1975, pp. 14-15). Y, sin embargo, tal interpretación ignoraría la extraña y profunda relación que Althusser entabló con Hegel justamente en los años inmediatamente posteriores a la guerra, en los que asistimos a un «doble tránsito: de Hegel a Marx y del catolicismo al comunismo» (Matheron, 1994, p. 12).

Un simple repaso de la lista de nombres citados en el artículo de 1950 nos permitiría reconocer a muchos de los autores que Althusser leyó con detenimiento y no poca simpatía durante los años 1946-1947: Kojève, Hyppolite, Jean Wahl, y también los textos del joven Hegel publicados por Nohl, la *Fenomenología*, la *Enciclopedia...* y algo, sólo algo, la *Ciencia de la Lógica*. No resulta, por lo tanto, extraño comprobar que, en 1947, Althusser acogiera favorablemente la aparición de la obra de Kojève, «libro provocativo y brillante que no reduce el mérito del pensamiento contemporáneo más que para devolver a Hegel una parte de su verdadera grandeza» (Althusser, 1947b, p. 242). Algo debió, pues, ocurrir en este breve intervalo de tiempo que separa 1947 de 1950, un «algo» que, a pesar de los profundos cambios formales que van a acontecer poco después, impregnó el espíritu althusseriano profundamente.

2.1. De la Liberación hacia el comunismo

1944. Liberación de París. Francia recupera parte del honor perdido en los tiempos de Vichy. Es el principio del fin para el III Reich. Los días de cautividad del joven Althusser están contados.

El 16 de octubre de 1945, Louis Althusser abandonaba el domicilio familiar para instalarse en la ENS de la *rue d'Ulm*. Francia, no sólo él, ha cambiado. Profundamente. H. Lottmann lo reflejó perfectamente:

nunca en la historia de Francia había parecido tan radical la transformación. Una nueva generación emergía literalmente de la sombra; hombres y mujeres jóvenes cuyos únicos títulos para entrar en el mundo literario eran un pasado de valentía y de militancia (Lottmann, 1985, p. 282).

La ENS, que va a convertirse para siempre en el verdadero domicilio de Althusser, también había cambiado, especialmente desde que, en 1945,

«el Partido se instala en la *rue d'Ulm*» (Eribon, 1991, p. 51). Además, otras dos corrientes socialistas, personalismo y existencialismo, compiten junto al comunismo por la hegemonía cultural. Althusser, que sigue siendo un *tala*, deberá aprender a vivir en este nuevo medio. Tanto el personalista Lacroix, el más cercano ahora de sus maestros de Lyon, como Merleau-Ponty, profesor de la ENS, actuarán como dos polos de referencia que no podrán impedir —más bien lo contrario— su deslizamiento paulatino hacia el comunismo. Así, el 22 de octubre de 1945, días después de las elecciones legislativas francesas, el joven Althusser manifestaba claramente su confianza en el PCF, partido al que «pertenece el futuro porque es el Victorioso, porque está en la oposición, porque sabe lo que quiere y se hace obedecer por sus miembros»; confianza que no desfallecería un año más tarde «pese a sus faltas, a la estrechez de algunos de sus jefes, a un reclutamiento demasiado abierto y a la pérdida de sus mejores cuadros en la lucha contra el ocupante» (citado en Moulhier Boutang, 1992, pp. 277 y 282).

Althusser, es verdad, sigue en el campo católico, al que no renuncia, pero se posiciona a favor de los comunistas en el interior de *Témoignage Chrétien*; además, por primera vez, y aunque situándose todavía fuera, lo hará teóricamente:

Por más que se quiera superar el marxismo, los marxistas no experimentan actualmente la necesidad de ser superados, ni siquiera [...] de superarse a sí mismos *sino desde el interior del marxismo, que es él mismo su propia superación* (1946a, p. 152).

Podemos por ello suponer que el ingreso en el Partido Comunista parecía el resultado lógico y necesario de un camino que, habiéndose iniciado tímidamente en el *Stalag*, se acelerará a partir del fracaso de la experiencia de los curas obreros y de la *Union de Chrétiens Progressistes*. Sus maestros «espirituales», que no son comunistas, no hacen sino ofrecer argumentos para este acercamiento. Ya en el *Stalag*, como vimos, Althusser recordaba las palabras de un profesor de historia —que presentaba todos los rasgos de Joseph Hours—, que situaba la esperanza francesa en un mundo obrero que, cada vez con mayor claridad, comienza a identificarse con el marxismo y con el Partido Comunista. Ahora, tras la guerra, Lacroix reconocía en el marxismo «la filosofía inmanente del proletariado» (Lacroix, 1951, p. 14), mientras Mounier denunciaba que,

en Francia, en 1946, el anticomunismo [sirve] para consolidar todo lo que muere y envenena el país con su demasiada larga agonía, y [es] sobre todo la fuerza de cristalización necesaria y suficiente de una vuelta al fascismo [...] lo más evidente es que en Francia, en 1946, el Partido Comunista goza de la confianza y de la fuerza de la inmensa mayoría y, sobre todo, de la parte más dinámica de la clase obrera (Mounier, 1973, p. 169).

Mounier es concluyente:

vemos a los mejores jóvenes franceses salidos de la Resistencia o vueltos de los campos de deportación inscribirse cada vez en mayor número en el único partido en que creen encontrar a la vez una disciplina viril, el sentido de la historia, la grandeza y la eficacia (Mounier, 1973, p. 173).

Louis Althusser se encontraba indudablemente entre estos últimos.

Por su parte Merleau, cuya polémica con Koestler siguió casi con toda seguridad Althusser, iba a aportar en *Humanisme et Terreur* la coartada ideológica para justificar su ingreso en el PCF al adelantarse unos años al radicalismo sartreano tan ejemplarmente sintetizado en su conocida sentencia «un anticomunista es un perro».

Pero existe otro hecho, éste eminentemente intelectual, que parecía también añadir un argumento más para el acercamiento al comunismo de muchos jóvenes intelectuales, incluido Althusser: el reencuentro —encuentro verdaderamente— con Hegel, autor totalmente despreciado por la Universidad francesa hasta 1945 —si exceptuamos la publicación en 1929 de *Le Malheur de la conscience* de Jean Wahl. Debemos, sin embargo, reconocer que, en un sentido, la introducción de Hegel no iba a significar un enriquecimiento del marxismo «oficial», por cuanto los temas privilegiados por las lecturas hegelianas de esos años apuntaban hacia otro lado. Así, los cursos de Kojève, a quien Pierre Macherey ha llamado «l'initiateur» (Macherey, 1991), eludían por lo general el tema de lo absoluto y olvidaban la lógica. Sus cursos apenas se limitaban al capítulo IV de la *Fenomenología* y, pese a ello, esta lectura no dejó de tener influencia sobre la lectura de Marx, sobre cierta lectura «existencialista-humanista» que abriría las puertas, lo crearía realmente, al joven Marx (cf. Chiodi, 1969, p. 170, y Zanardo, 1962). De aquí a la filiación comunista había sólo un paso. Philippe Mouchon ofrece este brevísimo diagnóstico para el caso concreto de los alumnos de la ENS: «Cómo me he hecho comunista [...] Primera etapa: descubrimiento de Hegel [...] Segunda etapa: descubrimien-

to de Marx» (Mouchon, 1993, p. 38). Y, ciertamente, ése es el caso de Althusser, que descubrió y leyó en estos años a Hegel para, poco después, descubrir a Marx y hacerse comunista.

La vía althusseriana hacia Marx parecería así perfectamente explicada. Ambiente político e intelectual apuntaban hacia un mismo resultado; pero ¿fue realmente así como se operó la conversión althusseriana? No debemos olvidar que el punto de partida es, ha sido, cristiano. De hecho, Althusser abraza el comunismo «en tanto que creyente», y lo deja entrever así en una carta caracterizada por un «estalinismo romántico y kojéviano» (Moulier Boutang, 1992, p. 242) que nos pondría inmediatamente en guardia ante la fácil tentación de interpretar su paso al comunismo como una «conversión», como un rechazo y abandono del catolicismo: «El cristiano que yo era no ha renegado en nada de los “valores” de su cristianismo, pero ahora los vivo [...], mientras que antaño aspiraba a vivirlos» (Althusser, 1949-1950, p. 309). Se trataba, Yann Moulier lo ha subrayado, no de un abandono, sino «de una realización» que, en sentido estricto, le ha sido revelada por Hegel.

2.2. El joven Hegel, una lectura desde el corazón y la «vida»

Durante 1946-1947, Althusser devora metódicamente a Hegel. Este último año presenta su *Mémoire de DES* que, como la de muchos otros *normaliens*,¹ está dedicada a Hegel. En todo caso, conviene recordar que la lectura de Hegel se inicia por los *Theologische Jugendschriften*. La preocupación althusseriana, acorde a los tiempos, es clara:

[...] Un poder vacío frente a una vida social vaciada de sentido, una legalidad muerta frente a una vida ilegal, tal es el espectáculo sobre el que medita Hegel para alcanzar la intuición de una totalidad orgánica que la ciudad griega le ofrecía como ejemplo. Esta intuición fundamental que se revela aquí negativamente es una constante del pensamiento de Hegel. La volveremos a encontrar en sus reflexiones sobre la religión [...] La meditación del problema religioso permite a Hegel profundizar en estas primeras reflexiones [...] (Althusser, 1947a, p. 74).

Estas primeras indicaciones nos muestran ya claramente que su lectura no va a dirigirse por los mismos derroteros que la autorizada (en círculos mar-

1 La *Mémoire de DES* es el equivalente a nuestra Tesis de Licenciatura o Tesina.

xistas) obra de Lukács, sino que se detiene en las desautorizadas lecturas de Dilthey y Nohl (cf. Althusser, 1949*b*), que presentan una profunda continuidad con las reflexiones de cautividad de un Althusser místico. Es por ello por lo que estas primeras reflexiones de Hegel, centradas primeramente en Grecia y en el cristianismo, van a ejercer en Althusser una influencia insospechada que habrá que explicar mediante el recurso a la historia: la de Hegel, por supuesto; pero también, y esto es más importante, la de Althusser.

En el *Stalag*, Althusser había descubierto el vacío. La obsesión por la soledad y la locura afloran en todas sus reflexiones de entonces, mostrándonos la inadvertida presencia de una subjetividad torturada en la obra del que hiciera famosa la tesis del «antihumanismo teórico». Se trata de la misma conciencia desgarrada que Althusser encuentra en el origen de las reflexiones hegelianas:

Quizás no existe mejor introducción a su pensamiento que su nacimiento, que para nosotros es ya, en un sentido, realización, pero que para la conciencia fenomenológica de Hegel al nivel del acontecimiento no es, en primer lugar, sino la experiencia y el horror del vacío (Althusser, 1947*a*, p. 68).

Althusser conocía el destino trágico de Hölderlin, cuya necesidad pretende conjurar con ayuda de Hegel. Pero la soledad y el vacío no son simples experiencias subjetivas. Althusser había descubierto que, como en el caso de Hegel, «este vacío no está solamente en ellos, sino ante ellos y a su alrededor; es un mundo vacío, sin profundidad» (Althusser, 1947*a*, p. 71). Las soluciones debían orientarse, por lo tanto, más allá de la mera subjetividad para intentar descubrirlas en la historia, único lugar donde es posible recuperar la libertad y dar al pensamiento la vida que necesita, esto es, su realidad.

La solución requiere así como primera exigencia tomar conciencia de ese momento:

Es de destacar —escribe Althusser— que Hegel haya tomado conciencia de este momento histórico, simultáneamente sobre los planos religioso, político y filosófico, como el momento de la vacuidad; [...].

El desasosiego político de Alemania quizás ha afectado al joven Hegel tanto como el formalismo de la vida religiosa; y, debemos advertir que sólo muy difícilmente podemos disociar la reflexión política de la reflexión religiosa en sus preocupaciones de juventud (1947*a*, pp. 71 y 73).

Althusser habla de Alemania, y de Francia; de Hegel, pero también de sí mismo (cf. Moulier Boutang, 1992, p. 257).

Conocemos el desgarramiento alemán. Hegel advirtió que era «imposible ya considerar a Alemania como un Estado», pues «si se prescinde de las tiranías, [...] ninguno tiene una Constitución más miserable que el Imperio alemán» (Hegel, 1978, p. 388). Sus reflexiones, que Althusser cita con gran cuidado, son extraordinariamente claras. Todo parece apuntar a una consecuencia necesaria de la desmesurada fe puesta en el *Aufklärung*. Mas ¿dónde reside este desgarramiento en la Francia contemporánea que Althusser ha identificado con extraordinaria celeridad con la Alemania de finales del siglo XVIII?

Recordemos la sensación de soledad y vacío que Althusser experimentó en el *Stalag*:

La noche a nuestro alrededor, la noche por doquier sobre el mundo. ¡Oh, las primeras cartas recibidas! ... Las leíamos buscando algún signo en ellas, alguna promesa de que la vida continuaba. Apenas un fulgor de cuando en cuando. La noche se cerraba. La noche sobre Francia, sobre el mundo. Sobre el mundo, era la noche: no sabíamos nada del mundo. Mas sobre Francia, era la noche, aún más profunda: no sabíamos nada de Francia salvo que estaba vencida, ocupada, herida en cuerpo y alma como nunca antes en su historia. Pienso nuevamente en aquel tiempo como el de la mayor desesperación. No solamente del cuerpo, que sabía que no resistiría tantas pruebas, sino del alma, rodeada de sombras, buscando la luz y encontrando sólo la noche. Y esta frase de Renan que me atormenta. «¡Joven, joven, Francia se muere, no turbes su agonía! ...», como la voz misma de la desesperación (1943, pp. 345-346).

Pero no se trata sólo de la impresión de un hombre preso, alejado de Francia y privado incluso de la Resistencia. El desgarramiento, que no se limitaba sólo ni principalmente a la ignominiosa dominación alemana, alcanzaba todas las conciencias. No se trataba de un desgarramiento político, sino moral; y tan profundamente arraigado que ni siquiera la Liberación podía hacerlo olvidar. Lo subrayó A. Chebel d'Appollonia:

La amplitud de la masacre —45 millones de víctimas—, el descubrimiento de los campos de exterminio, testimonian que la locura humana no tiene límites en absoluto; esta terrible acta propina un golpe fatal a los valores que fundamentaban las grandes civilizaciones contemporáneas (Chebel D'Appollonia, 1991, I, p. 38).

Althusser reparó por ello en unas palabras que Malraux pronunció en la Sorbona el 4 de noviembre de 1946:

Desde Nietzsche Dios está muerto, pero hace falta saber si, sí o no, en esta vieja Europa, el Hombre está igualmente muerto. La Europa de hoy no está más destrozada ni más ensangrentada que la figura del Hombre (Althusser, 1946b, p. 35).

La preocupación de Althusser seguía siendo fundamentalmente religiosa, pero las respuestas de antaño ya no sirven. Las nuevas respuestas se hallarán al final de este viaje, en 1948, que Althusser transitará con un extraño compañero de viaje, Hegel, cuya lectura presentará un extraordinario tono autobiográfico

2.3. Primera recepción de Hegel

2.3.1. *Primera reflexión: Grecia*

Las reflexiones de Hegel durante el llamado «período de juventud» parten del profundo desasosiego que experimenta ante la cruel realidad alemana. Primeramente este desasosiego va a expresarse como «la nostalgia de un tiempo originario en el que la Ciudad era la existencia real del derecho, en el que la vida pública y la vida civil estaban hechas de la misma sustancia». Althusser describe este momento como «la experiencia y el horror del vacío» (1947a, pp. 74 y 68).

En el primer capítulo tuvimos ocasión de ver cómo Althusser había experimentado en el *Stalag* la misma sensación. Allí hablábamos de vacío, de un vacío directamente relacionado con el cautiverio, que sobrepasaba, sin embargo, los estrechos límites de éste: «cautivo —escribía Althusser— no solamente de los que nos guardan, sino incluso de las leyes de estos tiempos, de las leyes de estos tiempos de sufrimiento» (1943, p. 337). La presencia en su tesina de Rousseau, sobre cuya presencia (ausente) advertimos ya entonces, viene a subrayar justamente esta sensación a través de la cual Althusser se identifica con Hegel: «Había en mí un vacío inexplicable que nada hubiera podido llenar» (Rousseau, Carta a Malesherbes del 26 de enero de 1762, citada en Althusser, 1947a, p. 71).

En este sentido aparece la evocación de la imagen griega, cuya presencia en la obra de Hegel ha explicado perfectamente Althusser en su *Mémoire*:

Esta noción de una religión total encarnada en el pueblo no puede comprenderse más que como la trasposición de una imagen de Grecia que obsesiona a Hegel y a sus amigos, y cuya traducción poética encontramos en los poemas de Hölderlin. El griego ignora la trascendencia de un Dios extranjero, no existe revelación ante él, ni moral fuera de él. La religión es el mismo ejercicio de la vida, y los dioses deambulan en un mundo familiar, como hombres entre los hombres.

Althusser evoca directamente aquí a Hölderlin: «wo jeder die Erde streifte wie ein Gott» (1947a, p. 75).

Esta imagen, verdadera «contraposición entre la positividad y la subjetividad moral», como nos recordara Lukács (1970, p. 53), es la misma que encontramos en Althusser preso. La extraña conciencia que sufre un cristiano ante el descubrimiento de un formalismo creciente en su religión (con las consecutivas crisis de fe), y la no menor conciencia del agravamiento de la situación política, inducen también a nuestro autor a refugiarse como Hegel en el sueño y en la evocación de la imagen griega: «Leo Electra y he aquí que repentinamente doy con la más bella imagen...» (Althusser, 1941-1945a, pp. 94-95).

Althusser ha vivido en estos años de cautiverio la aterradora diferencia entre aquel mundo y el suyo. Algunas de sus palabras nos recuerdan algunos pasajes hegelianos que Althusser aún no había leído, como si por adelantado hubiera aunado en un solo pensamiento aquellos momentos en los que Hegel lloraba el «despoblamiento» del cielo alemán, para evocar, desde el sentimiento de vacío que aparece en su «Diario de viaje por los Alpes berneses», la «leyenda de la libertad alemana»:

Aquí, indiferencia del mundo para aquello que no tiene luz, transparencia. Nos preguntamos cuál puede ser la pasión de estas arenas, con pocos árboles, sin montañas, apenas con el viento de los dos mares. Imagino al dios griego, este fervor, ese brillo de la mirada demasiado pura como para pensar en la tierra. «No son los árboles, Sócrates, los que me interesan, sino los hombres». Imagino el dios de Alemania central, los bosques, los valles y los grandes ríos, múltiple, oscuro ramaje como un viejo roble, pero ¿qué es lo [real] de estas arenas peladas y sombrías, de esta costa pobre, apenas transitada por el viento? Ausencia de la luz, ausencia de la tierra (Althusser, 1941-1945a, p. 46).

Lo extraordinario es que Althusser no conocía en el *Stalag* a Hegel. Había bebido, sin embargo, de las mismas fuentes. Si Hegel comenzó desde muy joven a leer a los clásicos griegos, así como a esa generación de escritores alemanes encabezada por Goethe y Schiller con cuya lectura presintió la insatisfacción de la *Moralitat kantiana* (cf. Kaufmann, 1968), Althusser no le iba a la zaga, pudiendo rastrear en el *Journal de captivité* la lectura de estas mismas obras: conocía *Antígona*, *Ifigenia en Táuride*, *Electra*...; pero también a los clásicos alemanes, especialmente a Goethe, cuya obra —*Fausto*, *Diván occidental oriental*, *Ifigenia*, etc.— leyó con profunda emoción: *Fausto*, «muy cerca del mundo intenso y supremo»:

Was der ganzen Menschheit zugeteilt ist will ich in meinen innern Selbstgeniessen mit meinem Geist das Höchste und Tiefste greifen. Ihr Wohl und Weh auf meinem Busen häufen. Und so mein eigen Selbst zu Ihrem selbst erweiten (Althusser, 1941-1945a, p. 61).

De ahí ese transcurrir paralelo de dos pensamientos que, a espaldas el uno del otro, van a transitar el mismo camino. Ejemplos de este transcurrir paralelo no faltan; la nostalgia por la imagen griega cobra una intensidad extrema: «Libertad de espíritu de los ciudadanos griegos, inconcebible con el trabajo duro. Esclavitud necesaria»; añadiendo, tras la lectura de *Ifigenia en Tauride* de Eurípides, «¡pero qué grandeza! Los cautivos tienen una aguda preconsciencia de su destino» (Althusser, 1941-1945a, pp. 48 y 65). Althusser repite en parecidos términos la reflexión hegeliana acerca de la extraordinaria diferencia entre un ciudadano griego y uno moderno. Ambos, además, cada uno en su época, han tomado conciencia de que se trata de un mundo definitivamente perdido cuya recuperación sólo será posible a través de un largo rodeo que debe iniciarse con la búsqueda de una religión verdadera. Esta religión será buscada en el cristianismo.

2.3.2. *El destino del cristianismo*

Resulta difícil concebir este salto, la búsqueda de la *Sittlichkeit* en el cristianismo que tantas y tan duras críticas había recibido por parte de la Ilustración. Y, sin embargo, esta solución está presente en ambos autores. Está claro en el Althusser místico que con Pascal y san Juan de la Cruz se refugió en Cristo como única mediación capaz de salvar la miseria humana, pero no menos claro está en un Hegel cuya valoración de Cristo es, no obstante, como sabemos, ambigua.

Si, por un lado, el cristianismo es visto como el responsable de la destrucción de la unidad feliz de los griegos; por otro, Jesús es descrito como el «maestro de una religión puramente moral, no positiva». Ahora bien, la doble naturaleza del Cristo que anunciaba un Reino de Dios fuera de este mundo, llevaba en sí la necesidad de su fracaso. Es por eso por lo que el cristianismo se convirtió «primero en secta y luego en una fe positiva», razón por la cual la Iglesia «fijó también las leyes según las cuales debemos pensar, sentir y querer. Así, los cristianos han vuelto allá donde estuvieron los judíos»: «la servidumbre más carente de sentido» (Hegel, 1978, pp. 76, 78, 131 y 304).

En el *Stalag*, Althusser había desarrollado por sí mismo estas reflexiones. Por un lado, algunas de las entradas de su diario denotan cómo Althusser había sospechado e incluso interiorizado este formalismo propio de las religiones de esclavos que el cristianismo venía a reproducir:

He leído los artículos del Sr. Guitton; me parece [...] más doctrinal que nunca, tengo la sensación de que una estancia prolongada en un campo [de prisioneros] me haría también doctrinal: en el fondo es la única solución posible que permite aceptar una existencia encerrada en estos estrechos límites» (1941-1945*b*, p. 255).

Sin embargo, Althusser luchaba ya desesperadamente contra ese legalismo y formalismo, contra esa «positividad» que separaba al hombre de la religión verdadera, de sí mismo en última instancia, y que sólo conducía al vacío y a la locura que tantas veces le asediara. «¿Qué vale mi intención —se preguntaba Althusser— cuando la siento extraña?» (1941-1945*a*, p. 99).

Mas decíamos que, para Hegel, el fracaso del cristianismo era necesario. Y Althusser, que sigue extraordinariamente de cerca a Hegel, ha reparado también en la «laguna heredada de Cristo» y en la imposibilidad de «realizar históricamente la reconciliación que anunciaba». Sin embargo, debemos hacer notar que el fracaso no ha sido absoluto pues, frente al judaísmo, el cristiano «piensa la división bajo la forma de la subjetividad» y, como señala Althusser, «esta toma de conciencia de la subjetividad como tal tiene un nombre en el pensamiento contemporáneo: el kantismo» (1947*a*, pp. 78 y 80-81).

2.3.3. *El encuentro con Kant*

Parece del todo lógico que los jóvenes revolucionarios de Tubinga, Hölderlin, Schelling y Hegel, abrazasen la causa de la Ilustración alemana (*Aufklärung*) contra el oscurantismo de una religión que había «enseñado [...] el desprecio del género humano» (Hegel, 1978, p. 61). Esto no impide que, a los ojos de Hegel, Kant mostrara también unos límites insuperables. Kant, incapaz de comprender la verdadera esencia del cristianismo, había ignorado el contenido moral de éste:

Jesús —escribe Hegel— no opuso a la servidumbre total bajo la ley de un Señor ajeno una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana, sino las virtudes sin dominación y sin sometimiento, [que son] modificaciones del amor (Hegel, 1978, p. 335).

Hegel sostiene entonces que «el elemento moral de la acción está en la elección». Aquí encontramos ya, de forma parcial si se quiere, una superación del kantismo. Hegel lo ha escrito con todas las letras:

La moralidad es la adecuación, la unificación con la ley de la vida; pero si esta ley *no es* la ley de la vida, sino que es —a su vez— una ley ajena, entonces se produce la máxima escisión; objetividad (Hegel, 1978, p. 269n.).

Es cierto que cuando Hegel escribe esto, aún no ha abordado concienzudamente a Kant; pese a ello, la ya insinuada superación del kantismo no pasa inadvertida a los ojos de Althusser, que denuncia entonces el «legalismo moral en el que la espontaneidad incapaz de alcanzar el ser se mantiene en el deber» (Althusser, 1947a, p. 90).

Althusser lo había vivido antes de conocer la reflexión hegeliana. Ya en el *Stalag* había intuido la moralidad de la elección en un mundo escindido y se había preguntado por ello, como tantas otras veces a lo largo de su vida, «qué hacer»: «Siempre el problema de saber si hay que dejar hacer a los hombres, las leyes frágiles entre los hombres o provocar, dirigir, obligar». Y, como en Hegel, observamos la misma conciencia de hallarse ante una cuestión moral por encima de todo:

Problema más moral que político. Así lo entiendo al menos, que la elección inicial es de orden moral. El resto es simple y, como la guerra napoleónica, simple ejecución. Primacía de la ética. Cuestión más urgente que nunca. En el fondo, horroroso heroísmo de la soledad moral; que todo se vuelve fácil cuando la soledad es abolida (Althusser, 1941-1945a, pp. 121-122).

Este mismo día, año nuevo de 1943, próximos ya los largos meses de silencio, escribe: «la revolución será moral o no será. ¡Cuántos rodeos para esta cosa tan simple!», y añade: «es preferible no decir nada y actuar realmente».

Althusser ha avanzado así sus reflexiones, en este punto concreto, hasta el límite infranqueable que le imponían el cautiverio y la rígida moral católica. Este límite no es otro que el descubrimiento del sentido trágico de la tercera antinomia kantiana, cuya resolución iba a convertirse en el problema central del idealismo alemán. Lo descubrimos en *Le Lien*, periódico del *Stalag*, en el número de las Navidades de 1943, pocos meses después de que, con *Antígona*, Althusser dejara atrás el largo período de silencio:

Existen dos actitudes posibles ante la Historia. O bien ésta es algo muerto para nosotros, o bien es una cosa viva. Si miro la historia como una cosa muerta para mí, salgo de la Noche, pero para caer en la desesperación. Si considero la historia de mi país, se presenta a mí como un libro abierto, una cosa inscrita, una cosa escrita. [...] Si al contrario miro la historia como una cosa viva para mí, permanezco en la Noche, pero al final del todo, como una pequeña luz, la esperanza. [...] Existe la necesidad: estaba escrito. Existe la vida, esto no está todavía escrito. Quien dice que está escrito, abandona. El que vive no lo dice. Si se hace la noche a su alrededor, ciertamente permanece en la noche; pero, confianza, confianza, existe para él una pequeña esperanza que brilla al fondo del todo... (1943, pp. 347-350).

La lectura de Hegel no ha caído en saco roto. La dolorosa experiencia de cautividad le ha permitido seguir a Hegel en sus reflexiones de juventud para descubrirse a sí mismo. Seguimos en un mundo escindido y, sin embargo, no podemos dejar de llamar la atención sobre el hecho de que Althusser tiene ya la consciencia aguda de haber descubierto en Hegel la intuición y el primer esbozo de la dialéctica: «El Amor —escribe Althusser— es *“Aufhebung”*»; para añadir a pie de página: «en este sentido entiende Hegel la palabra de san Pablo, sobre el amor, que es la realización de la ley, el término *Aufhebung*, retomando el $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ del texto griego» (1947a, pp. 77 y 220n.).

Su interpretación es exacta, *Aufhebung*, esto es,

superación que contiene los contrarios y expresa su verdad. Aquí aparece en Hegel por primera vez que la totalidad no es primitiva, sino última, que no puede estar en el origen, sino al final, y que es preciso superar la conciencia de vacío que no sería sino la conciencia de un contenido perdido para alcanzar la conciencia del vacío como de un contenido a conquistar.

Reconciliación, por lo tanto, en medio de un desgarramiento tan grande que encierra ya en sí el nacimiento de un nuevo pueblo. Aquí se encuentra «el gran y profundo grito de alegría de la *Fenomenología* sobre la estancia del espíritu en la muerte» (Althusser, 1947a, pp. 77-78).

Y, sin embargo, este descubrimiento no es sino la verdad de un sentimiento anterior e interior, de un hombre cautivo seducido por los clásicos alemanes, muy especialmente Goethe:

Palabras de Souleika al viento del Oeste.

Wiederfinden, donde Dios crea el mundo y a su grito los contrarios se separan, huye el uno del otro.

«Stumm war alles, still und öde
Einsam Gott zum erstenmal!»

Entonces creó la aurora que tuvo piedad de esta desolación, y pudo entonces nuevamente amarse lo que acababa de separarse (Althusser, 1941-1945a, p. 86).

2.4. La *Fenomenología*: el descubrimiento del Sistema

La *Fenomenología*, obra que «nos ofrece un pensamiento remarcablemente coherente» (Althusser, 1947a, p. 198), ha ido madurando en los textos publicados en la *Kritische Journal Philosophie*, sobre cuya importancia —*Fe y Saber* especialmente— ha llamado la atención Althusser, por cuanto tienen la virtud de presentar las tesis capitales sobre las que Hegel va a levantar el complejo edificio de la *Fenomenología*. A saber:

1. la negatividad, el desgarramiento, como principio motor del movimiento,
2. la identidad entre Ser y Saber, identidad, por lo tanto, entre historia y filosofía y, como consecuencia derivada de lo anterior,
3. la denuncia del criticismo como propedéutica para alcanzar el saber.

En su lectura, Althusser dirige a Kant los mismos reproches que anteriormente le dirigiera Hegel. Kant, escribe Althusser, es «el filósofo que quiere conocer el conocimiento antes de conocer, y que espera del conocimiento de su conocimiento el conocimiento de los límites de su conocimiento». La verdad del criticismo, continúa Althusser, es «su ignorancia, que adora como verdad» (1947a, pp. 82-83). En palabras de Hegel: «lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad» (Hegel, 1988a, p. 52).

Ahora bien, la crítica a Kant, como sabemos, va acompañada en Hegel de la crítica a Fichte y Schelling, a su pretensión de alcanzar la verdad intuitivamente. Aspecto que no olvida Althusser al subrayar que «no existe revelación inmediata de la verdad, lo universal es el don del rodeo» (Althusser, 1947a, p. 125). «Rodeo» que, consecuentemente, llevará adelante Althusser en pos de la verdad. En este caso, siguiendo muy de cerca la edición Véra de la *Enciclopedia*, donde las distintas determinaciones del contenido —como «dado», como «reflexión», y como «Sí»—, vienen en cierto modo a substituir los diferentes momentos —«Conciencia», «Autoconciencia» y «Razón»—, que aparecen en la *Fenomenología*.

En su desarrollo, llama la atención el recurso a una imagen que, aunque hegeliana, Althusser ya había utilizado en el *Stalag* (el 21 de septiembre de 1944), bien que desde una perspectiva distinta: la imagen del Paraíso perdido, pues de lo que se trata ahora es de subrayar la positividad de lo negativo. De ahí sus palabras:

Tal es la lección de la *Fenomenología*: el contenido dado se destruye en el mismo acto por el cual quiero tomarlo en posesión, pero no se me escapa como contenido, sino como dado, y el acto por el cual destruyo lo dado es el primer momento de una dialéctica al fin de la cual el contenido apuntado será restituído al conocimiento, ya no como un dado originario, sino como un resultado mediado.

No se trata, por lo tanto, de «una simple negación sin posterioridad, sino *Aufhebung*», ya se trate del primer momento o del segundo:

El Paraíso perdido —escribe Althusser— no es la vuelta al caos anterior a la creación, no es la instauración del vacío sobre el mundo, es el tránsito hacia el afuera. Eva conoce la verdad de la intimidad originaria en la que el gesto y el objeto tenían la misma edad, en el mismo momento en el que la pierde: la verdad del Paraíso es la de ser perdido. La huida de los primeros hombres no es sino la imagen de alguna forma geográfica de esta prueba: la verdad es en adelante el exilio, la verdad habita fuera, es el afuera (Althusser, 1947a, pp. 99-100, 102 y 109).

Aquí encontramos el error de Kant, que no comprendió la positividad de lo negativo, interpretando por ello como «una deficiencia de la razón» lo que para Hegel era «el ser mismo del contenido» (Althusser, 1947a, p. 115).

Ahora bien, Hegel —y con él Althusser—, habla de una circularidad que no tiene sentido al margen de la identidad entre realidad y verdad, identidad donde Hegel expresa «su pensamiento más profundo» (Althusser, 1947a, p. 200). De hecho, observamos cómo en la *Fenomenología* el Saber Absoluto no tiene lugar en el capítulo 5, dedicado a la Razón, por cuanto su realización exige que el proceso descrito en los capítulos precedentes se despliegue no sólo en la conciencia individual, sino en la Historia, «el devenir que sabe» (Hegel, 1988a, p. 472). La *Mémoire* althusseriana se abría con estas palabras: «El problema del contenido en la filosofía de Hegel es primeramente un problema de historia [...] En cierto sentido, la historia aporta al hegelianismo el momento que le falta, la prueba del para-sí» (1947a, p. 61). Y así es ciertamente.

La *Fenomenología*, como subrayara Kojève, «es más que una teoría del conocimiento» (1987, p. 47), y aunque «la *Fenomenología* es algo distinto de la historia del mundo», lo cierto es que «la historia del mundo se ha realizado» (Hyppolite, 1973, pp. 39 y 59); de modo que el uno y la otra no son extraños. Las palabras que cierran la *Fenomenología* son suficientemente explícitas:

Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente

*del cáliz de este reino de los espíritus
rebosa para él su infinitud*

(Hegel, 1988a, p. 473).

Historia y verdad. Relación expresiva. La realización de la una exige la realización de la otra. Entramos en la historia: proceso dialéctico idéntico.

El primer momento, el de la inmediatez, está representado por Ateñas, que en las páginas de la *Fenomenología* viene caracterizada como la «eticidad», la *Sittlichkeit* a la que nos hemos referido al hablar de los textos de juventud hegelianos. La desaparición de esta totalidad orgánica se caracterizaba, a nivel político, por el fin de la libertad griega; a nivel religioso, por la aparición y extensión del cristianismo. Éste es el segundo momento, que se corresponde en la *Fenomenología* con los pasajes dedicados a la «conciencia desventurada», «religiosa» dirá Kojève, «tema fundamental de la *Fenomenología*» (Hyppolite, 1973, p. 172).

La «conciencia desventurada», que más tarde adopta también la forma del «alma bella», aparece en la *Fenomenología* en el capítulo 4. En este capítulo Hegel analiza la dialéctica del Amo y del Esclavo, capaz de superar el callejón sin salida al que nos abocaba la tercera antinomia kantiana. Althusser se ha detenido en su análisis, y en su *Mémoire* resuena el eco de la obra de Kojève que, reproducida literalmente, cobra especial relevancia para comprender el tránsito hacia Marx:

la historia —nos dice Althusser— es la realización del individuo universal o del universal concreto en la lucha y el trabajo. Esta realización es larga y dolorosa, es «el trabajo de lo negativo... la seriedad, la paciencia y el dolor». Pues el hombre, que quiere en la lucha imponer directamente el reconocimiento de sí se enfrenta con la profundidad de su propia negatividad.

El hombre se encuentra ante distintas posibilidades,

si lucha, acepta el riesgo de morir [...]; si mata al adversario del que espera ser reconocido, mata su propia voluntad, se queda solo como antes [...]; si lo domeña y lo esclaviza, forzándolo al trabajo para su placer, es él mismo el que se esclaviza [...]; si es domeñado y esclavizado, helo obligado al trabajo por haber preferido su cuerpo a su muerte, en la sumisión consentida.

Y, sin embargo, Althusser observa cómo en este último caso,

[el esclavo] descubre poco a poco que el amo es el esclavo de su trabajo que lo alimenta, y que la naturaleza formada, laborada, forjada, se convierte en su libertad en acto, su reino y el medio de su liberación. Es por la mediación del trabajo [...]: la obra del esclavo es su propia liberación, es ésta la que le permite dominar no al amo, sino la dominación del amo, y realizar en la verdad de su contenido la totalidad humana.

Se trata de un proceso histórico, de la historia del desarrollo del Estado hasta «el advenimiento del Estado universal, en el que el ciudadano realiza la verdad del amo y el esclavo» (Althusser, 1947a, pp. 138-139).

Esto acontece sólo al final de esta historia. Sin quitarle mérito al genio de Hegel, habremos de reconocer, sin embargo, que esto ha sido posible porque el mismo desarrollo de la historia lo ha permitido,

verdad y realidad son *reconciliadas* en la totalidad histórica que Hegel vive [...] Este acuerdo concreto, gracias al cual Hegel ha abolido la filosofía y fundado la Ciencia, es por consiguiente fundamental, basta simplemente con buscarlo en los acontecimientos históricos de los que Hegel es contemporáneo: la Revolución francesa realiza el universal abstracto del *Aufklärung*, destruye la monarquía [...], instaura el otro extremo en la dictadura de la ley, cuya presencia, incluso en la intimidad de las conciencias, es el Terror [...] y por esta interiorización dramática realiza finalmente el reconocimiento universal. El Estado revolucionario, a cuya cabeza está Bonaparte, está dominado por la dialéctica simbólica de la libertad, la igualdad y la fraternidad [...] Este prodigioso espectáculo era para Hegel la Presencia Real de esta totalidad orgánica soñada en la Grecia de su juventud, y vanamente buscada en el mundo histórico e ideológico del *Aufklärung*. El último acto de este advenimiento milagroso explotaba finalmente con Napoleón extendiendo la Revolución a Europa y haciendo del mundo el universal concreto (Althusser, 1947a, pp. 201-202).

La retórica althusseriana para expresar esa extraña sensación de saberse reconciliado con la razón es extraordinaria:

Hegel es primeramente el ciudadano de un tiempo apocalíptico en el que las contradicciones son resueltas y los velos desgarrados. Hegel es un hombre afortunado, el cómplice involuntario del Advenimiento del Absoluto [...] No es sino la voz que anuncia el cumplimiento del Fin (1947a, p. 201).

Sin duda este hegelianismo sorprenderá a todos los que hemos visto erigirse el althusserismo sobre la crítica despiadada de Hegel y sobre la noción de *ruptura epistemológica*. Ni siquiera el hegeliano Lukács de *Historia y consciencia de clase* había llegado a tales extremos, retrasando la era del Advenimiento a la hora de la revolución proletaria. Sin embargo, para

este joven Althusser sojuzgado por la extraordinaria potencia del discurso hegeliano, la hora había llegado con Hegel o, por ser más exacto, con Napoleón —cuya entrada en Jena coincide literalmente con la redacción de las últimas páginas de la *Fenomenología*—, que viene a realizar aquel sueño de la *Sittlichkeit*, de la totalidad orgánica soñada en Grecia.

Descubrimos por fin la circularidad hegeliana, esto es, la adecuación del Pensamiento y del Ser; adecuación donde, paradójicamente, reside la causa de la decadencia hegeliana.

2.5. De Hegel a Marx

La Historia posibilitó su sistema. Justamente en esta realización de la historia, donde Hegel es la otra representación de Napoleón, radica la defensa extrema del sistema hegeliano que en las páginas de su *Mémoire* despliega Althusser contra las diversas objeciones dirigidas a Hegel.

Mas entonces, ¿cómo explicar y entender que la *Mémoire* althusseriana se abra constatando el desfallecimiento del sistema hegeliano? Porque, ciertamente

Hegel ha sobrevivido en el marxismo, los existencialismos y los fascismos, pero el cuerpo de la verdad hegeliana no es más que un cadáver en la historia que nos muestra su podredumbre como «una existencia privada del concepto», un contenido privado de la forma, un contenido abandonado por una forma extraña (Althusser, 1947a, p. 63).

Althusser está convencido, cuando menos, de haber demostrado «la validez del aspecto formal del sistema hegeliano, mostrando que la forma no es en absoluto extraña al contenido» (1947a, p. 165). Todo el capítulo segundo, titulado «Conocimiento del Concepto», está precisamente dedicado a ello. De ahí lo sorprendente de una decadencia que Althusser analizará en el tercer capítulo.

Desde las primeras páginas de su *Mémoire*, la pretensión althusseriana era descubrir la verdad de Hegel en su obra, en la circularidad de su sistema. Y ahora, al abordar su descomposición, sólo existe una línea de investigación legítima: comprobar «si la existencia empírica de la totalidad es la forma realizada, la negatividad en acto, la libertad real, si lo concreto es verdaderamente universal, si el contenido es conforme a su con-

cepto». Debemos, por lo tanto, analizar el Estado, «el reino en el que la Idea existe en su realidad empírica, donde el universal se da un cuerpo concreto». Y, al hacerlo, habremos de decir con Althusser que «ningún espíritu honesto podía aceptar sin malestar la bendición» que Hegel hace de la burocracia prusiana, que es «propuesta al mundo de la Santa Alianza ¡como la realización de la Idea divina!». Nos acercamos, por primera vez, a Marx; pero a un Marx cuyo mérito es el de «penetrar en el corazón de la contradicción hegeliana en nombre de Hegel». Marx, dice Althusser, «nos ha ayudado a tomar conciencia de la perversión del Estado hegeliano» (1947a, pp. 165 y 197).

Tras la lectura de su *Mémoire*, quedaremos sorprendidos al descubrir el lugar marginal que ocupa en toda la obra el Sistema de Berlín. Si en el primer capítulo descubriéramos en el Hegel de Berna y Fráncfort la primera exposición de la dialéctica hegeliana, en el segundo es el de Jena el que ocupa un lugar de privilegio, y sólo en el tercer capítulo, cuando Althusser analiza la decadencia hegeliana, la filosofía de Berlín pasa a ocupar el primer plano. En realidad habíamos sido ya advertidos por el propio Althusser, que reconocía haberse mantenido deliberadamente «al nivel de la *Fenomenología del Espíritu*». Modo de operar, en realidad, claramente consecuente con su insistencia en considerar a Hegel como un sujeto; pero también con el descubrimiento de la historia como verdadera fuente de sentido. No debe extrañarnos por ello que Althusser llame la atención sobre la fecha de redacción de la obra hegeliana. La *Fenomenología* es de 1806, «el año de Jena, [de] la expansión victoriosa del ejército napoleónico a través de Europa»; la *Filosofía del Derecho*, sin embargo, es de 1821, cuando «Europa se ha liberado no sólo del emperador, sino también de los franceses y de la Revolución». Podemos decir en realidad que el axioma hegeliano de 1821, «lo que es racional es real, y lo que es real es racional», encuentra «su sentido más profundo» en 1806, no cuando fue formulado, en 1821 (Althusser, 1947a, pp. 198 y 203). Y es el rigor de 1806, la extraordinaria fidelidad de Hegel hacia su sistema de 1806, la causa de la desdicha hegeliana. Châtelet observó de modo pertinente que «el “realismo” hegeliano se mantiene firme», que «el Estado, que realiza la libertad efectiva, es el Estado que existe» (Châtelet, 1973, pp. 217-218); y, como sostiene Althusser, Hegel ha aprendido «la fuerza del hecho consumado», por lo que «no sería fiel a sí mismo si no pensara el presente real de la historia». Es una razón poderosa, Hegel «no podía abandonar la

identidad de la verdad y de la realidad, condición absoluta de la coherencia del sistema, sin que el sistema cayera hecho pedazos» (Althusser, 1947a, pp. 198-199 y 203).

La posición de Hegel, preso de su propio sistema, es por este motivo trágica. ¿Acaso, se pregunta Althusser, «podía renunciar a su propio pensamiento y destruirlo con sus manos, o debía, incluso en la necesidad de esta destrucción, reconocer la presencia de su propia verdad, empujándolo a una muerte rigurosa en la que la razón al menos fuera suya?». Hegel se hallaba ante una difícil elección: «era necesario, o bien renunciar a la circularidad absoluta y someterse a la realidad presente, o bien renunciar al contenido presente y salvar a este precio el sistema de la verdad absoluta». La solución hegeliana apuntaba hacia el mantenimiento, en 1821, de la circularidad del sistema de 1806; ofreciendo al mundo una «impostura» que, como sostiene Althusser, «Marx la ha visto bien» (Althusser, 1947a, pp. 204-206).

No vamos, desde luego, a retener en profundidad ni la crítica de Marx ni el extenso desarrollo de ella que hace Althusser. Lo que nos interesa es llamar la atención sobre el hecho de que han sido los *Manuscritos del 42-43*, los que Althusser ha seguido de forma extraordinariamente fiel; pero Althusser, que no volverá jamás a utilizar como autoridad estos textos arrojados a la prehistoria ideológica marxista, no utiliza estos textos como ejemplo de la ruptura de Marx con Hegel, sino como la prueba palpable del hegelianismo de Marx, lo que aconsejará a Althusser mantener en el olvido este trabajo de juventud que no llegaron a conocer ni siquiera sus más cercanos discípulos.

Althusser se detiene en el análisis hegeliano del Estado, especialmente en el parágrafo 261, que, dice Marx, resume todo «el misterio de la *Filosofía del Derecho* y en general de la filosofía de Hegel». Comparte además con Marx la idea de que «a Hegel no hay que criticarle por describir la *esencia* del Estado moderno tal y como es, sino por hacer pasar lo que es por la *esencia del Estado*» (Marx, 1978a, pp. 10 y 80, respectivamente). En realidad, Althusser, que no deja de llamar la atención sobre el carácter hegeliano de los análisis de Marx, interpreta la crítica marxiana como «la verdadera concepción hegeliana del tercer término», permitiéndole por ello descubrir la verdadera causa de la impostura hegeliana: «la conversión hegeliana del sujeto en predicado» (1947a, pp. 174 y 178, respectivamente).

A partir de aquí comprenderemos la extraña inversión que se opera en la lectura althusseriana que, desde este momento, convierte a Marx en cautivo de Hegel.

Como ha observado Althusser, Hegel, que ha descubierto la identidad entre Historia y Verdad y ha reivindicado por ello el nombre de Científico, ha podido plantear la condición de posibilidad de que el pensamiento salga de la alienación y alcance tierra firme, algo que no ha podido alcanzar Marx que, como subraya Althusser, «habiendo denunciado la alienación del mundo burgués en el que vivía, pero no habiendo sino anunciado el fin de la alienación en la revolución venidera, no ha podido saltar por encima de su tiempo, y sus propias verdades se ven atrapadas por aquello que denuncian». En consecuencia, «Marx filósofo es cautivo de su tiempo y, por lo tanto, cautivo de Hegel, que ha denunciado por adelantado esta cautividad. [...] El error de Marx es el de no ser un Sabio» (1947a, p. 187).

La rotundidad de las afirmaciones de Althusser no tiene nada que ver con el adalid de la «ruptura epistemológica»: «Hegel es el rigor silencioso de Marx, [...] al pensamiento marxista le falta su para-sí» (1947a, p. 187). La necesidad hegeliana se halla por este motivo en todos los desarrollos «materialistas» de Marx sobre la historia. Se observa desde luego en el concepto de *trabajo*. Los *Manuscritos del 44*, ejemplares, muestran todos y cada uno de los momentos de la dialéctica hegeliana:

1. la unidad del trabajador y su producto, «todavía disimulada y, por así decirlo, abstracta»,
2. la escisión o alienación: «el producto se separa entonces del trabajador, el *para-sí* (producto) escapa al *en-sí* (productor) y se le opone en la alienación» y, por último,
3. la conquista de una nueva unidad, diferente de la originaria, como consecuencia necesaria de «lo extremo de la contradicción» (Althusser, 1947a, pp. 189 y 191-192).

«El trabajador —dice Althusser— realiza en cada instante el milagro de la Idea hegeliana» (1947a, p. 194). La negatividad, la escisión, el desgarramiento, la positividad misma de este desgarramiento, recorren los análisis marxistas hasta sus últimas consecuencias: el reconocimiento de la positividad del capitalismo, ya que

sin el capitalismo, es decir, sin una alienación extrema, el hombre no habría en absoluto logrado constituir su potencia material en universal ni, sobre todo,

recuperar lo universal de su esencia en la fraternidad humana. Sin el capitalismo, el hombre no sabría qué es el hombre y, sobre todo, no se habría hecho hombre. La alienación capitalista es el nacimiento de la humanidad (1947a, p. 193).

Debemos, por lo tanto, entender el capitalismo como «el hombre hecho naturaleza», esto es, como «la humanidad (el Espíritu) oculta que debe ser recuperada». Althusser habla de «una necesidad de la libertad». Nada que ver con el «antihumanismo teórico» que pronto descubrirá Althusser. De momento, si algo es afirmado, es que «el naturalismo marxista es un humanismo» (1947a, p. 195).

Hay, por lo tanto, una correspondencia poderosa entre el sistema de Marx y el de Hegel, correspondencia que no puede reducirse ni a un *flirt* ni a una pura relación instrumental. «La necesidad hegeliana —escribe Althusser— está demasiado presente en el corazón del pensamiento marxista como para haberse servido sólo ocasionalmente de las armas de Hegel para combatirlo» (1947a, p. 196). Esta presencia no se limita a los textos que pocos años más tarde identificará con el «joven Marx», también se encuentra en, por ejemplo, la *Ideología alemana*, donde «Marx lleva a cabo propiamente la inversión del sujeto en predicado que reprocha a Hegel» (1947a, p. 188).

En conclusión, el marxismo «que es real y fecundo, todavía no ha aprehendido su propia estructura, porque todavía no ha concebido claramente el lugar que la verdad hegeliana ocupa en su propia realidad» (1947a, p. 211). Cabe subrayar, no obstante, la presencia en Marx de algunas indicaciones precisas por las que orientarse y que, en puntos muy concretos, van a determinar por muchos años el carácter de sus investigaciones:

1. Que la totalidad histórica es una totalidad significativa, condición a priori de toda actividad humana, ya sea ésta práctica (la revolución) o teórica (la actividad científica); y que es dialéctica, «es decir, modificada por lo diverso que aquélla condiciona».
2. Que *El Capital*, definido por Althusser como «nuestra analítica trascendental», presenta la «tabla de las categorías humanas que gobiernan nuestra época», explica, por lo tanto, las razones de la escisión que se opera en el trabajador y ofrece las vías para reconquistar nuevamente esa unidad a través de la revolución (1947a, pp. 214-216).

Y, sin embargo, dado que las investigaciones de Marx se hallan en un estado «embrionario», ya ha sido planteada de forma explícita la necesidad

de llevar a cabo «un enorme trabajo de investigaciones epistemológicas» (1947a, p. 215).

No carece de importancia llamar la atención sobre el distanciamiento de Althusser —Hegel lo posibilitaba— respecto del marxismo vulgar, rechazando la distinción clásica entre método y sistema (1947a, p. 196). Además, Althusser adelanta en un punto concreto uno de los ejes capitales en los que descansará su interpretación de Marx de los años sesenta: la crítica del concepto de *inversión*, que ya en este texto es formulada de forma similar a la expresada en *Pour Marx* (1947a, p. 211, y 1961, p. 59).

Este camino será iniciado pronto, en 1950, a través de sus reflexiones sobre la filosofía política francesa del siglo XVIII y sobre Feuerbach. De momento, sin embargo, su primera actividad irá encaminada a la práctica, tales son las enseñanzas últimas de Marx, con las que Althusser cierra su *Mémoire*:

La acción revolucionaria puede concebir, al menos formalmente, el advenimiento de la totalidad reconciliada con su propia estructura. Sin embargo, sus significados no son reducibles a puras determinaciones en el elemento del pensamiento. No nos encontramos en la circularidad límpida de la verdad hegeliana, sino en un mundo concreto en el que los significados están envueltos en la realidad concreta. El movimiento marxista *es* su propio significado, aunque no es necesariamente el que presenta como suyo. La decadencia hegeliana es sensible hasta en la dificultad que la realidad encuentra para concebir su propia verdad. Si nosotros podemos intentar extraer la estructura espiritual de este mundo posthegeliano, no puede ser para establecer un esquema definitivo. El porvenir está para nosotros en los movimientos secretos del contenido presente. Estamos sometidos a una totalidad todavía oscura que nos tiene que conducir a la luz (1947a, p. 217).

2.6. El comunismo: superación del cristianismo

Habíamos partido del joven Hegel, de la añoranza de una totalidad griega perdida y de la búsqueda de la reconciliación a través del cristianismo. A partir de aquí, nos adentramos en el interior de un sistema cuyo rigor nos llevaba al mismo desfallecimiento que Marx había denunciado. Por último, a través de Marx, descubrimos en la acción revolucionaria del proletariado la posibilidad de retornar a la totalidad soñada. Pero, como hemos venido insistiendo desde el comienzo del capítulo, esta confrontación entre Hegel y Marx que desarrolla Althusser aparece inscrita «en el contexto ideológico del tránsito del catolicismo al comunismo» (Matheron, 1994, p. 15).

Althusser es cristiano, pero distinto al de antaño, habiendo madurado sin duda por los efectos de una historia dramática sin cuya presencia posiblemente hubiera evolucionado de forma distinta. Se trata de un cristianismo evangélico, consciente de la conversión de las enseñanzas de Cristo en fórmulas vacías por la actitud de una Iglesia absolutamente alejada del mundo. Su objetivo consistirá, por lo tanto, en recuperar el sentido vivo de aquellas enseñanzas. Pero no hablamos sólo de Althusser. Hablamos de *Esprit*, de *Dieu Vivant* y, sobre todo, de *Jeunesse de l'Église*, grupo al que pertenece Althusser. En realidad, la influencia hegeliano-marxista sólo ha operado en Althusser a través de la mediación de estos grupos, muy especialmente de *Jeunesse de l'Église* y de su animador, el padre Montuclard. Una carta del 12 de diciembre de 1948 de Georgette Althusser, cuya evolución es paralela a la de su hermano Louis, nos pone sobre aviso:

El padre Montuclard (y su equipo) —escribe Georgette— tienen la lucidez y el coraje de preguntarse *por qué* la forma actual de la vida religiosa no responde a las necesidades de los hombres [...] y, ¿cómo conseguir el acuerdo entre una vida cristiana profunda, en contacto directo con el materialismo? Es lo que busca *Jeunesse de l'Église*, un grupo muy pequeño y en continuas dificultades en su esfuerzo de verdad y de autenticidad con la jerarquía de la Iglesia parisina (!), que está anclada en siglos de rutina y prejuicios y que tiene miedo de esta inmersión en la vida que ve realizar al padre Montuclard. La Iglesia recula ante la vida vivida por los hombres, ante la colaboración que aportan los marxistas a *Jeunesse de l'Église*. El padre Montuclard intenta comprender y extirpar este terrible mal, esta imposibilidad de acuerdo que actualmente existe entre la Iglesia y el mundo (citado en Moulier Boutang, 1992, pp. 296-297).

La carta de Georgette tiene la virtud de hablar de la relación entre cristianos y marxistas en un momento en el que su hermano Louis acaba de ingresar en el PCF. Althusser, y no es el único (véase Bigo, 1953, pp. 140-141), ha entrelazado de forma extraordinaria los destinos cristiano y proletario. No debe causarnos, por lo tanto, extrañeza descubrir en un texto político contemporáneo en su redacción a la *Mémoire* una terminología más propia de la promesa evangélica que de la comunista:

No nos dejaremos imponer por el talento de estos novelistas [Marcel, Koestler...] convertidos en profetas, ni por el encuentro entre cristianos y no cristianos en un asunto común. Si Camus y Mauriac marchan al unísono, sabemos perfectamente que las palabras no tienen el mismo sentido para ellos; y, si son sinceros (lo creo), se engañan sin saberlo y nos engañan por añadidura. *Este falso fin del mundo está poblado de falsos profetas que anuncian al falso Cristo y definen el acontecimiento como el Advenimiento*. Sabemos por Cristo que debemos guardarnos de los falsos profetas y que éstos aparecen también cuando se aproxima el Fin (Althusser, 1946b, p. 44).

La redención proletaria hace su aparición; junto con ella, una concepción teológica-teleológica del comunismo:

la vía de la reconciliación del hombre con su destino es esencialmente la de la apropiación de los productos de su trabajo, de su acción en general y de su historia en cuanto obra suya. Esta reconciliación supone el tránsito al socialismo por la liberación del proletariado obrero que, por este acto, puede no solamente liberarse a sí mismo, sino liberar a la humanidad entera de su contradicción y, por añadidura, del terror apocalíptico que lo asedia. [...] *Esperamos el advenimiento de la condición humana y el fin del destino*. Pero sabemos el precio de este esfuerzo y la lucidez que requiere. (1946b, p. 49).

Su ya *fe* comunista es clara, pero es inconcebible como negación de la *fe* católica. El comunismo es la *realización* del cristianismo. Hegel sirve de puente entre ambos. Así, mientras Hegel reconocía que la enseñanza de Jesús

tuvo necesariamente gran aceptación no entre su pueblo, que poseía todavía demasiados elementos de un destino propio, sino en el mundo restante, entre hombres que ya no tenían parte alguna en el destino, que no tenían nada para defender o para sostener (Hegel, 1978, p. 303),

Althusser descubría ese pueblo en el proletariado que, como subrayaran Marx y Engels, «no tiene nada que perder, como no sea sus cadenas».

Existe, sin embargo, un problema al que indirectamente aludía Georgette Althusser en la carta que hemos citado y que hace referencia a la cuestión del ateísmo marxista, especialmente cuando el cristianismo no se ha abandonado como perspectiva. Podríamos desde luego afirmar con Mounier que «las dos posiciones no se excluyen a priori» (1973, p. 180). Althusser ha llegado más lejos, sosteniendo que la salvación misma de la Iglesia exige la intervención del proletariado comunista:

para que [la Iglesia] pueda recuperar una vida religiosa auténtica es preciso, por una parte, que se libere del dominio de las estructuras feudales y capitalistas; y, por otra, que esta liberación social vaya acompañada de una real reapropiación de la vida religiosa por los propios fieles; [...] en la situación actual únicamente el proletariado organizado (y sus aliados) está en condiciones de luchar, y lucha realmente, contra las mismas estructuras feudales y capitalistas que alienan a la Iglesia [...]. La lucha por la liberación social de la Iglesia coincide con la actual lucha del proletariado por la liberación humana (1949c, pp. 153-155).

De ahí la determinación de Althusser al defender con orgullo, en el medio católico, la mayor virtud moral del ateísmo mientras denunciaba

—como Hegel— el formalismo de una fe reducida a la «demostración pública» o a unos «signos exteriores» que convertían la moral en un «arte [...] capaz de ser aprendido» (Hegel, 1978, pp. 130 y 142, respectivamente).

Nos queda, sin embargo, una duda. Al explicar este compromiso comunista estamos utilizando a Hegel como argumento, pero Hegel concluía con el fracaso necesario de Cristo; y Kojève, cuya lectura ha seguido muy de cerca Althusser, recordaba explícitamente cómo Hegel había denunciado en la *Fenomenología* la pretensión de volver a la «simplicidad evangélica» (Kojève, 1987, p. 285), que es justamente el cristianismo con el que se compromete Althusser. ¿No existiría, por lo tanto, una contradicción, aunque fuera teórica, en el comportamiento de Althusser?

Responderemos recordando un pasaje de la *Mémoire* althusseriana a propósito del vacío:

Hegel lo ha vivido antes de conocerlo y ofrecernos la extraordinaria descripción de la *Fenomenología del Espíritu*. En sus obras de juventud, este vacío todavía no se ha convertido en objeto para él, es el elemento en el que las jóvenes generaciones románticas se sienten extrañas (Althusser, 1947a, p. 71).

Hegel había llamado, además, la atención sobre la *necesidad* que tiene *toda* conciencia de recorrer *todos* los pasos que conducen a la razón. Y Althusser, que había conocido el formalismo cristiano y había experimentado el desgarramiento producido por éste, nunca había tenido la ocasión de llevar adelante aquellas enseñanzas de Jesús donde Hegel reconocía la religión verdadera; por consiguiente, era necesario experimentar por sí mismo ese momento.

Su compromiso cristiano se mantendría, por lo tanto, firme mientras no constatará por propia experiencia su fracaso. No hará falta mucho tiempo, sobre todo por la actitud represiva de Roma; y entonces, las explicaciones althusserianas reproducirán nuevamente y de forma literal la explicación joven hegeliana. Ya no es posible la vuelta al cristianismo evangélico. Las razones son dos:

- 1.^a El extrañamiento de la Iglesia moderna que «ya no es escuchada en el mundo, su lenguaje no llega a los hombres de nuestro tiempo, prácticamente se ha convertido en una extraña para esas amplias masas humanas que son ya el presente y futuro de nues-

tro mundo»; además, «cuando observamos al pueblo que le es fiel cabe dudar de que la fidelidad de ese pueblo sea aún religiosa» (1949c, p. 141).

- 2.^a El fracaso del Amor, del esfuerzo tenaz de las pequeñas comunidades cristianas por superar el desgarramiento en un mundo escindido:

esos grupos son reducidos y están terriblemente solos en el inmenso mundo de la Iglesia. Actúan en el límite de la Iglesia, en medios ya suficientemente agitados por los acontecimientos de nuestra época; apenas pueden intervenir en otras partes, solamente en aquellas zonas humanas que están ya en vías de reducir la alienación capitalista [...] Además, el hecho de que actúen en las fronteras de la Iglesia les demuestra que no tienen suficiente fuerza, que no pueden pensar seriamente en transformar la Iglesia desde dentro sin que la Iglesia les amenace o les margine (1949c, pp. 156-157).

El fracaso de *Jeunesse de l'Église* marca, como Althusser mismo reconoció ante Yann Moulrier, «el comienzo efectivo de su ateísmo metodológico» (Moulrier Boutang, 1992, p. 340). A partir de entonces sólo quedará el proletariado, animado, eso sí, por el mismo espíritu teleológico. Su carta a Lacroix es un testimonio vivo de ello:

los hombres tienen hoy, quizás por primera vez, la posibilidad de tener la misma edad de una historia que hacen en lugar de sufrir [...]. Pues *el fin de la alienación según Marx, es devolver al hombre que hace la historia la parte entera de la historia que hace, es decir, su existencia histórica real, es decir, la posibilidad de desarrollarse y de poder hacer libremente, por su libre consentimiento esclarecido, la historia que hacía en la necesidad y en la noche* (1949-1950, pp. 279 y 293).

Con el proletariado puede hacerse realidad la circularidad hegeliana. Las últimas páginas de su larga carta están precisamente consagradas a describir con gran entusiasmo la conversión del marxismo en organización y teoría del proletariado; ya no se trata sólo de una filosofía inmanente, sino del descubrimiento de un partido «condenado a la verdad» (1949-1950, p. 312).

Aquí hallamos la explicación de su «abandono» del catolicismo, mas también la razón de una militancia comunista que ha soportado las peores pruebas políticas y personales. El estrecho paralelismo que Althusser ha establecido entre cristianismo y comunismo trasciende el lado positivo (la revelación-revolución) en el que Althusser había basado su conversión comunista para alcanzar rigurosamente el lado contrario, el del fracaso y

el retorno a la «mala positividad». Como en su cualidad de cristiano, Althusser intentará devolver a la Iglesia-Partido su verdadero espíritu, recuperar el carácter vivo de unas relaciones muertas que estaban basadas en el deber y que remitían la verdadera vida al más allá (Cielo-comunismo). Exactamente igual que en el seno de la Iglesia, Althusser buscará ese retorno a la «buena positividad» apoyándose en los pequeños grupos evangélicos-izquierdistas situados en los márgenes de la Iglesia-Partido. Pero no se atreverá a abandonar su militancia hasta que el peso de los hechos demuestre que el objetivo era imposible y, sobre todo, hasta la aparición de otra alternativa, de otro pueblo capaz de alcanzar el reino de la Providencia. De la Iglesia salió gracias al descubrimiento del proletariado, del Partido Comunista no lograría salir jamás. Sólo al final, y cuando terribles circunstancias personales le aconsejaron abandonar el partido, pudo descubrir un nuevo pueblo que no era un pueblo porque no tenía universalidad, se trataba apenas de pequeñas «islas» situadas en los márgenes del capitalismo que lo arrastrarían de nuevo al comunitarismo juvenil; privado, eso sí, de la confianza en el Saber con la que Hegel le subyugó. Esto, sin embargo, es otra historia. Retengamos de momento tan sólo este tránsito peculiar al comunismo a través de Hegel y de Cristo que Althusser siempre quiso guardar en secreto. El inconsciente, sin embargo, lo traicionaría y hoy estamos en condiciones de reconocer este pasado en las enigmáticas palabras que abren la obra althusseriana por excelencia, *Pour Marx*; una página, la de la dedicatoria, que nadie logró entender en la fecha de su redacción porque, para entenderla, hacía falta conocer su pasado:

Dedico estas páginas a la memoria de Jacques Martin, nuestro amigo, que en las peores pruebas, solo, descubrió la vía de acceso a la filosofía de Marx y me guió.

Segunda parte
ALTHUSSER FILÓSOFO:
EL REDESCUBRIMIENTO DE MARX

CAPÍTULO 3

LA LECTURA DE FEUERBACH: DEFINICIÓN DE UN PROYECTO

¡Avergonzaos, cristianos distinguidos y vulgares, instruidos e ignorantes: *avergonzaos* de que un anticristo tenga que mostraros la esencia del cristianismo en su forma verdadera y desnuda! Y a vosotros, teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo: liberaos de los conceptos y los prejuicios de vuestra filosofía especulativa actual, si queréis llegar, por lo demás, a las cosas tal como son, es decir, a la *verdad*. Y no hay para vosotros otro camino hacia la verdad y la libertad que a través del arroyo de fuego [Feuer-bach]. Feuerbach es el purgatorio del presente.

Kein Berliner [Un no berlinés]

Con Hegel, se cierra el período de juventud durante el cual Althusser habría arribado a Marx para convertirlo en el privilegiado objeto de estudio que, por más avatares que acontecieran en la historia, ya jamás abandonaría. Esta primera lectura no es ciertamente definitiva. No obstante, conviene resaltar, pese a los sucesivos cambios, la presencia —a partir de entonces perenne— de dos problemas que habrían de resultar capitales en su obra: el problema de la historia y el del conocimiento.

Por otra parte, como nuevo *caiman* de filosofía de la ENS, Althusser va a entregarse a su tarea con una dedicación asombrosa. Fueron numerosas las personalidades del mundo de la filosofía a las que Althusser invitó a la ENS, como numerosos fueron los autores que abordó en sus cursos (cf. Moulier Boutang, 1992, pp. 463 y 465). De entre las numerosas lec-

turas de esta época sobresalen especialmente dos, por cuanto van a delimitar, ya casi de forma definitiva, los presupuestos básicos de lo que constituirá en los años sesenta el althusserismo; me refiero a Feuerbach y a la filosofía política francesa del siglo XVIII. Ambas lecturas definirán dos nuevas vías de acceso a Marx muy diferentes de la asumida en su *Mémoire* sobre Hegel.

3.1. El encuentro con Feuerbach: Tiempos Modernos

Althusser descubrió a Marx bajo la estela y fascinación hegeliana. Feuerbach estaba ausente. Pese a ello, en 1958, Althusser entregaba a la prestigiosa *Presses Universitaires de France* una selección de textos feuerbachianos con la intención de permitir «una mejor comprensión de las obras de juventud de Marx» (Althusser, 1960*b*, p. 1). El camino seguido por Althusser es, sin embargo, inverso al que parecería imponer la lógica filosófica pues, como el propio Althusser afirma, «es el estudio de las obras de juventud de Marx lo que me condujo, en primer lugar, a la lectura de Feuerbach, y a la publicación de sus textos teóricos más importantes del período 34-45» (1960*a*, p. 23).

Las razones de este acercamiento parecen acordes a las conclusiones de su *Mémoire*. Se trataba de comprender «la crisis del movimiento joven-hegeliano» como «el lugar de nacimiento del pensamiento de Marx y Engels» (Althusser, 1960*b*, pp. 1 y 3). El encuentro se produce en 1949, año en el que Althusser comienza a traducir a Feuerbach a la par que proyecta escribir una obra sobre él que finalmente no llevó a término, pero cuyo rastro podemos seguir en sus archivos.

Lo primero que Althusser observa al analizar la obra feuerbachiana es la coyuntura histórica en la que aparece su obra. Así, en un breve texto manuscrito titulado «Thèmes à traiter», aparece un primer punto que reza: «la crisis contemporánea: una *nueva era* ha nacido», apuntando inmediatamente: «advenimiento del “*hombre*”» (1950-1959*c*-1, p. 1). El tema será abordado en un nuevo texto, «Les Temps Modernes ou le Règne de la Mensonge», en el que Althusser recoge literalmente muchas de las reflexiones feuerbachianas de *La necesidad de una reforma de la filosofía* que, recordemos, se abría así:

[...] una filosofía que surge en una era radicalmente nueva de la historia humana [...], una filosofía que responde a una necesidad de la humanidad [...], una filosofía que es inmediatamente historia de la humanidad. [Nos encontramos] en el umbral de una nueva era, de un período nuevo de la historia humana. [...] Sólo existe una reforma de la filosofía que pueda ser necesaria y verdadera: *la* que responde a la exigencia de la historia presente y de la humanidad (Feuerbach, 1960, pp. 96-97).

Althusser es, pues, plenamente consciente de la novedad de la situación histórica a la que se enfrenta Feuerbach, así como de las nuevas necesidades que ésta impone. Pero Althusser lee a Feuerbach, como antes hiciera con Hegel, en primera persona, convirtiéndose de hecho su lectura en una reflexión sobre el momento histórico que él, Louis Althusser, está viviendo.

Si en 1945 Althusser descubrió a Hegel e inmediatamente identificó las situaciones alemana de 1807 y francesa de 1945, ahora, cuatro años más tarde, de la mano de Feuerbach, Althusser vuelve a establecer un paralelismo extraordinario entre la situación alemana, ahora de 1840, y la francesa de 1949. En 1840, Alemania se enfrentaba a una crisis dramática representada por Federico Guillermo IV, aquel a quien creían liberal y que una vez en el poder se convirtió en déspota. No otra cosa encontramos en la Francia contemporánea a la reflexión althusseriana, cuando la reacción anticomunista venía a sustituir las esperanzas nacidas de la unidad antifascista. Althusser siente muy cercana la amenaza que, de alguna manera, transmite a sus alumnos: «cuando se comienzan a tomar medidas contra los comunistas —leemos en una carta de los alumnos comunistas de la ENS—, son todos los hombres honestos los que se encuentran amenazados» (citado en Moulier Boutang, 1992, p. 482).

Nos hallamos en realidad ante una «encrucijada» en la que es preciso tomar partido, pues, como escribe a su maestro Lacroix, «no puede haber amistad real en el crimen y en el error» (Althusser, 1949-1950, p. 279). La apreciación de Althusser es enteramente feuerbachiana, como si Althusser hubiera seguido fielmente las reflexiones del filósofo alemán, para quien «sólo posee la potencia de crear lo *nuevo* aquel que tiene el coraje para ser absolutamente negativo» (Feuerbach, 1960, p. 97). Althusser encuentra en Feuerbach la exposición teórica de lo que acaba de descubrir en la práctica, habiendo mostrado ese coraje necesario para entrar en el Partido Comunista en el mismo momento en el que éste es proscrito. Althusser,

además, toma esta decisión aventurando la misma esperanza feuerbachiana: «los hombres tienen hoy, quizás por primera vez, la posibilidad de tener la misma edad de una historia que hacen en lugar de sufrir» (Althusser, 1949-1950, p. 279).

La formulación misma es feuerbachiana, adquiriendo como en aquél el carácter de «verdaderas proclamas, el anuncio apasionado de [una] revelación teórica que va a liberar al hombre de sus cadenas» (Althusser, 1960a, p. 33). Como antaño para Feuerbach, la historia vuelve a colocar a sus protagonistas ante la necesidad de elegir entre el pasado y el presente, de elegir, dirá Althusser, «en la intolerable contradicción del presente» (1950-1959c-7, p. 1).

«Intolerable contradicción del presente». Las tesis feuerbachianas martillean sin cesar la mente y el corazón de Althusser que, como antes ocurriera con Hegel, se ve reflejado de forma extraordinaria. Feuerbach, y así lo constata Althusser, plantea la contradicción entre la vieja y rancia «teoría» y una nueva situación definida por «nuevas necesidades», un «nuevo espíritu» y una «nueva “práctica”»; pero, y aquí reside lo esencial de esta inicial comunión de ideas entre Althusser y Feuerbach, esta teoría caduca, vieja, no es otra que el cristianismo, un cristianismo «muerto», «muerto, pues no responde a la vida. Muerto porque ha sido vaciado de toda vida, porque no cumple su función social y ética primitiva, porque no responde a las necesidades de la vida» (Althusser, 1950-1959c-1, p. 1, y c-7, pp. 1-2).

Althusser habla efectivamente de Feuerbach, pero no podemos menos que llamar la atención sobre la similitud de las fórmulas empleadas por Althusser en «Una cuestión de hechos» donde habla, ahora sí, de Francia y del cristianismo contemporáneo: «la Iglesia ya no es escuchada en el mundo, su lenguaje no llega a los hombres de nuestro tiempo, prácticamente se ha convertido en una extraña para esas amplias masas humanas que son ya el presente y el futuro de nuestro mundo» (1949c, p. 141). Esta similitud viene a subrayar justamente la interiorización de una lectura hacia la que se dirige en busca de unas soluciones que se adivinan dramáticas; pues si, como sostiene Feuerbach, «el cristianismo se ha aliado con los enemigos de la necesidad fundamental de la humanidad presente, la necesidad de libertad política», la solución debería pasar por una filosofía «resueltamente acristiana» (Feuerbach, 1960, p. 99); en consecuencia, y dado que Althusser

parece seguir los pasos de Feuerbach, la inicial solución althusseriana (cristiano-hegeliano-marxista), debe ser sometida a revisión, sobre todo si recordamos que Althusser se acercó a Feuerbach —así lo reconoce el filósofo francés— desde el cristianismo: «Como había sido muy creyente, me interesé muy pronto por Feuerbach» (Althusser, 1985a, p. 277).

3.1.1. *Althusser ateo: la inversión del cristianismo*

La Iglesia, sostiene Althusser hablando ahora explícitamente de la Iglesia de su tiempo, «está aún profundamente atada a las estructuras feudales y capitalistas» (1949c, p. 142). Se comprende, pues, la reacción anticomunista de ésta: si en un primer momento el cardenal Suhard se limitaba a amenazar a la *Union des Chrétiens Progressistes*; más tarde, el 13 de julio de 1949, Roma desempolvaba el arma de la excomunión. Althusser vivió este momento intensamente. En sus archivos se encuentran algunas carpetas cuidadosamente preparadas con recortes de prensa sobre la evolución de unos acontecimientos que ciertamente le afectan, profundamente; tanto que deberá replantearse la inicial solución hegeliana que concebía el comunismo como la realización del cristianismo. Un dato resulta revelador: si en 1947 Althusser buscaba afanosamente el consejo de sus maestros, sometiéndose a sus criterios (Hours especialmente), en 1949 sus maestros se convierten —me refiero a Lacroix, el más cercano políticamente— en el blanco de sus críticas. Veamos algo más detenidamente este hecho.

El 27 de octubre de 1947, Althusser se dirige a Hours en los siguientes términos: «No creo que pueda aplazar por más tiempo mi ingreso en el PC, pese a sus exageraciones y a las majaderías de algunos de sus jefes. En cualquier caso, antes de comprometerme, me gustaría conocer vuestra opinión». La consulta, totalmente ceñida al mundo terreno, obtiene, sin embargo, una respuesta cuya premisa básica es la escisión entre las ciudades terrestre y divina; pues, para Hours, ingresar en el Partido Comunista no es sólo una decisión política, sino «religiosa»; de hecho, Hours le hace esta concesión a Althusser, no son las soluciones políticas las que separan a cristianos y comunistas, sino «la importancia atribuida a la acción política en la existencia», que impone a los comunistas «un estilo de vida que niega implícitamente y en la acción el cristianismo» (citado en Moulier Boutang, 1992, pp. 381-382). La respuesta de Hours se dejó sentir en Althusser, que aplazó durante un año, quizás buscando una solución, su ingreso en el Partido Comunista.

La evolución de los acontecimientos, sin embargo, hará insostenible este planteamiento, especialmente en «las vanguardias del catolicismo» donde se sitúa *Jeunesse de l'Église*, grupo al que pertenece Althusser.

Durante los domingos de los meses de mayo y junio de 1949, *Jeunesse de l'Église* organiza unas reuniones para abordar el problema del ateísmo. Althusser redactó dos páginas en las que sintetizaba con gran exactitud la disyuntiva ante la que se encontraban los católicos de izquierda, apuntando tres posibles alternativas:

1. «reconocer plenamente el valor de una existencia despojada de la idea de Dios. Esto nos lleva a renunciar al ropaje religioso»;
2. «permanecer en el interior de la religión y juzgar el ateísmo desde el exterior; por lo tanto, cualquiera que sea su honestidad, desconocerlo»;
3. «finalmente, reconoceremos con el mejor corazón el valor humano de una existencia sin Dios, [...] pero proclamaremos que los hombres que viven esta vida plenamente humana ignoran que es testimonio de Dios» (Althusser, 1949*d*, citado en Moulier Boutang, 1992, pp. 311-312).

Veremos la solución althusseriana y, sin embargo, podemos llamar ya la atención sobre el hecho de que, fuera cual fuera ésta, no sería el resultado de una reflexión individual, sino de la reflexión conjunta de la comunidad católica en cuyo seno se movía Althusser; se trata, por lo tanto, de una reflexión enraizada en las graves contradicciones que animaban a la izquierda católica. Y si *Jeunesse de l'Église*, a quien iba dirigida esta misiva, se ve orientada hacia la tercera solución que, siquiera ambiguamente, apuntaba a un Feuerbach invertido, el distanciamiento althusseriano respecto a ella aparece apuntalado en este mismo texto al preguntarse si no haría falta «ir hasta el final y definir el ateísmo como la forma contemporánea de la existencia religiosa», lo que traduciría perfectamente la tesis feuerbachiana: «El ateísmo es el misterio de la religión misma» (Feuerbach, 1975*a*, p. 41).

3.2. Feuerbach: la crítica de la religión, la inversión materialista

La crítica de la religión, «principio de todas las críticas» (Hook, 1974, p. 307), era una característica común de toda la «izquierda» hegeliana. Sin

embargo, la concepción feuerbachiana de la religión aparece dotada de unas características que la hacen muy diferente no sólo de la de sus contemporáneos Strauss o Bauer, como el propio Feuerbach se encargaría de subrayar (cf. 1975a, p. 41), sino también, como muy pertinentemente observara Althusser a la altura de 1960, de cualesquiera otras teorías anti-religiosas desde Epicuro a la filosofía ilustrada, pasando por Maquiavelo y Spinoza (cf. Althusser, 1950-1959c-8, pp. 2-3).

Desde las primeras líneas de *La esencia del cristianismo* descubrimos en qué consiste esta diferencia: «la esencia del hombre a diferencia de la del animal, es no sólo el fundamento de la religión sino su objeto» (Feuerbach, 1975a, p. 52). La tesis no deja de repetirse a lo largo de toda la obra cuyo objeto no es otro que demostrar dicha tesis a través de una serie de reducciones que, en última instancia, vienen a condensarse en la reducción antropológica. Se trata de una tesis radicalmente distinta a la de todos los críticos antirreligiosos porque, lo recordaba Althusser,

ni Hobbes, ni Spinoza, ni Helvetius, ni Condorcet, ni siquiera Rousseau buscan la verdad del hombre en la religión, donde encuentran su error radical. Éstos no comienzan por la religión, comienzan por el hombre, y teniendo su verdad, se arriesgan después a proclamar la religión o bien como un efecto necesario o como un producto contingente de su naturaleza y de sus circunstancias. Brevemente, explican en el mejor de los casos la religión a partir del hombre. Nunca intentan comprender al hombre en su religión» (Althusser, 1950-1959c-8, p. 2).

La religión no sería, pues, para Feuerbach un error que se ofrece como verdad, sino la verdad misma invertida que es preciso desvelar. Esta verdad es justamente la esencia del hombre, a cuyo «desvelamiento» dedicará Feuerbach su obra. Althusser la seguirá muy de cerca.

3.2.1. *El horizonte absoluto*

«Por qué los elefantes no tienen religión». Así titulaba Althusser el primero de los dos capítulos que redactó para el proyectado y nunca realizado libro sobre Feuerbach. Título enigmático, verdadera *boutade* para quien no conozca cómo se abre la «Introducción» de *La esencia del cristianismo*. Con este título, Althusser tan sólo quería subrayar, utilizando la propia expresión feuerbachiana, «la tesis maestra de Feuerbach: en la religión, el hombre adora su propia esencia» (Althusser, 1950-1959c-8, p. 1).

A partir de aquí, y siguiendo fielmente los desarrollos de Feuerbach, Althusser descubre el concepto de *objeto*, concepto «que sostiene todo el edificio de la teoría de Feuerbach» y que

designa una *adecuación perfecta* de principio entre, de una parte, la esencia de un sujeto o de un ser, y de otra parte su objeto *propio*; dicho objeto esencial le es propio en el sentido fuerte y positivo del término por la razón de que no es otra cosa que la *objetivación*, la exteriorización, la manifestación adecuada de este ser, de este sujeto (Althusser, 1967*i*, pp. 180-181).

Esta relación esencial define lo que Althusser ha denominado el «horizonte absoluto», esto es, «el campo absoluto de toda pretensión y de toda significación» (Althusser, 1950-1959*c-8*, p. 7).

Habremos de recordar que, para Feuerbach, todos los seres, por mínimos que sean, tienen un objeto, ya se trate de una oruga, un planeta o el hombre (Feuerbach, 1975*a*, pp. 54 y ss.); objeto que representa su mundo y que, en tanto que objeto, constituye una revelación de su esencia. Pero Feuerbach se exige a sí mismo distinguir entre aquellos que denomina objetos «exteriores» —propios de todos los seres, inanimados o no— e «interiores», que son específicos del hombre y definen una relación interior entre objeto y sujeto. Es verdad que, independientemente del objeto que tratemos, siempre nos encontramos con una «relation en miroir» o «relation *spéculaire*», pero la distinción feuerbachiana servirá a Feuerbach para «sostener [...] la teoría de la religión como objeto propio del hombre» (Althusser, 1967*i*, pp. 182 y 184) y, de ese modo, justificar que el hombre

puede llegar a liberarse de la inmediatez de la percepción y de la reacción para alcanzar la consciencia de este campo absoluto en el que se mueve [...] Sólo el hombre puede alcanzar la consciencia de sí, es decir, la consciencia de su esencia, de su especie, y por esta razón la consciencia de este horizonte absoluto del que vive y en el que vive (Althusser, 1950-1959*c-8*, p. 12).

Feuerbach nos ofrece un ejemplo que no deja lugar a dudas sobre el alcance radical de su tesis:

Imaginemos que a un ser pensante, habitante de un planeta, o de un cometa si se prefiere, se le presentaran unos cuantos párrafos de una Dogmática cristiana relativos a la existencia de Dios. ¿A qué conclusión llegaría? ¿A la de la existencia de un Dios conforme lo entiende una Dogmática cristiana? ¡No! Su única conclusión sería la de que también en la Tierra existen seres pensantes. En las definiciones de su propia esencia, por ejemplo, en la definición: Dios es espíritu, no vería más que la expresión y la prueba de su propio espí-

ritu. En resumen, de la esencia y las propiedades del *objeto* llegaría a la conclusión de la esencia y las propiedades del sujeto. Y tendría perfectamente razón: porque en el caso de este *objeto* la distinción entre lo que es el objeto *en sí mismo* y lo que es *para el hombre*, no existe» (Feuerbach, 1975b, pp. 18-19).

3.2.2. La Inversión como el fin de la alienación

Feuerbach, y el ejemplo citado es claro, pretende «demostrar que la contradicción entre lo divino y lo humano es ilusoria», que «el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos» (Feuerbach, 1975a, p. 63). El planteamiento es sencillo: si reconocemos que «en la religión el hombre se relaciona con Dios, con un ser dotado de propiedades, de atributos [...], con un ser exterior a él, trascendente» (Althusser, 1950-1959c-9, p. 6), podremos fácilmente distinguir entre: por un lado, un sujeto, Dios; y, por otro, un predicado, los atributos de Dios. Pues bien, desde esta perspectiva, y siguiendo los razonamientos de Feuerbach, podríamos convenir en afirmar que no es la religión la que constituye la esencia del hombre, sino esa región específica de la religión que son los atributos de Dios, esto es, del hombre, tal como ha recordado Althusser:

he aquí los atributos, que en realidad pertenecen al hombre, que en realidad son los del hombre, y permiten decir que en la religión es representada la esencia humana; pero, en la religión, estos atributos son relacionados a un sujeto distinto del hombre, a Dios. ¡Atributos disputados por dos sujetos! Como el niño que se disputaban las dos madres ante el Salomón de la epopeya. O mejor, atributos que son propiedad de su sujeto, el hombre, pero que, pese a este derecho, son confiados y abandonados a un tercero, que no tiene sobre ellos ningún derecho, que además no existe, o mejor, que no parece dotado de existencia sino para atribuirse todas las determinaciones del sujeto real (Althusser, 1950-1959c-9, pp. 8-9).

Todo se limita, por lo tanto, a un proceso de inversión en el que «lo que en la religión es predicado, lo podemos convertir [...] en sujeto, y lo que es sujeto en predicado» (Feuerbach, 1975a, p. 107). La inversión, por lo tanto, si leemos bien, no es sino «*un conflicto de atribución [...] es un conflicto de propietarios [...] ;Dios —escribe Althusser— es el ladrón!*» (Althusser, 1950-1959c-9, p. 9).

Sorprendente conclusión de la lectura de la obra feuerbachiana cuyas consecuencias no se harán esperar en la conciencia cristiano-comunista de Althusser, pero no menos en la ya apuntada preocupación epistemológica que algunos años más tarde convertirá la categoría de «inversión» en el blanco privilegiado de sus críticas en una de las más sangrientas batallas

teóricas del marxismo contemporáneo. Pero ciñámonos de momento exclusivamente al problema religioso.

Esta inversión, la radicalidad misma de la respuesta althusseriana, demuestra hasta qué punto los análisis feuerbachianos pueden haber contribuido a la consumación del ateísmo que Althusser aventuraba en 1949. El mismo borrador, «Thèmes à traiter», al que hemos hecho referencia, es texto extraordinario de ella, puesto que las dudas que aún albergaba Althusser y que se hacían explícitas a través de la distinción entre los cristianismos contemporáneo y primitivo, se desvanecen al reconocer que la solución feuerbachiana es correcta «en la medida en la que el cristianismo, incluso primitivo, es una alienación» (Althusser, 1950-1959c-1, p. 1). Althusser no se equivoca. Podemos aventurar incluso el modo en que esta lectura fue llevada a cabo, quizás a partir de los análisis feuerbachianos sobre el amor. Parece obvio, no sólo porque el amor «manifiesta la esencia oculta de la religión», sino porque, recordemos, es en el amor donde Althusser descubriera la superioridad del cristianismo en tanto que primera figura del *Aufhebung*. La alienación religiosa se muestra entonces diáfana, porque aunque el cristianismo «sanciona al mismo tiempo los actos que proceden del amor, y los actos que proceden de la fe sin amor», podemos sostener con Feuerbach que el cristianismo «no ha franqueado el amor; no se ha elevado hasta la altura de concebir el amor como un absoluto. No ha tenido esta libertad ni ha podido tenerla, porque es una religión; el amor es sometido a la dominación de la fe», disolviendo así «el lazo comunitario» (Feuerbach, 1975a, pp. 279 y 293).

Los límites del amor, la necesidad de su fracaso, no apuntan por ello tanto al necesario aislamiento de las comunidades cristianas cuanto a la escisión que se produce en ellas al remitir a un más allá el mismo principio que los define. De ahí que las conclusiones feuerbachianas señalen, en nombre mismo de la religión y del amor, hacia el ateísmo, operando una inversión materialista que Althusser abrazará en estos Tiempos Modernos, cuando

por primera vez en la historia se convierte en una necesidad de los hombres, una necesidad inmediata, consciente, mientras que en el pasado sólo había sido una necesidad inconsciente, figurada en una forma imaginaria en la persona de Dios-Hombre y de la Trinidad. Por esta razón la filosofía, que es el acta de defunción de la religión, debe ser al mismo tiempo su renacimiento. O debería decir incluso su nacimiento (Althusser, 1950-1959c-7, pp. 4-5).

Feuerbach será en realidad un pretexto, apenas el punto de partida materialista para plegarse definitivamente a la ciudad terrestre, única don-

de es posible encontrar la «comunidad efectiva de los hombres». Como consecuencia se hace necesario

consagrar en la teoría lo que la historia consagra en los hechos. Es necesario consagrar en la teoría la muerte del cristianismo. Y al mismo tiempo es necesario consagrar en la teoría la existencia efectiva del hombre práctico y de sus necesidades. Es necesario fundamentar teóricamente la muerte de Dios y la vida del hombre. Refutar el pasado, la teoría del pasado, y fundar la teoría del futuro (Althusser, 1950-1959c-7, p. 3).

Teoría del futuro, pero cuál. Sin duda esta teoría es el comunismo o, en su forma filosófica, el marxismo; pero..., no es Hegel quien aparece ahora como intermediario hacia Marx, sino Feuerbach, lo que, en buena lógica conlleva una nueva lectura, una relectura de Marx que se inicia en los análisis materialistas de Feuerbach. Por lo tanto... ¿nueva vía hacia Marx?

3.3. ¿Nueva vía hacia Marx?

Todo parece indicarlo, y, sin embargo, bastaría comparar las conclusiones que alcanzaba Althusser en su *Mémoire* con las que parece adoptar tras la recepción de Feuerbach para comprobar que casi seguimos en el mismo sitio. Mucho esfuerzo, demasiado; y, sin embargo, todo parece indicar que nos hallamos en el universo carrolliano, donde hay que correr a toda prisa para..., para seguir en el mismo sitio. Veamos.

Frente a toda la legión de filósofos «que se arrancan los sentidos para pensar», Feuerbach afirma haberse apoyado en «la actividad sensible» (1975a, p. 39). Su apuesta, al menos así lo cree, es claramente materialista: Feuerbach ha descubierto al Hombre como único configurador posible de sentido. De este modo, el humanismo encuentra en Feuerbach su fundamentación definitiva, y el Hombre adquiere con él el lugar que hasta ese momento le había arrebatado Dios. Como justamente dice Feuerbach en los *Principios de la Filosofía del Futuro*:

Únicamente un ser *real* y *total* puede tener por objeto lo *real* en su *realidad* y en su *totalidad*, que constituye en objeto de la *nueva* filosofía. Por ello la nueva filosofía toma como *principio de conocimiento* y por *sujeto*, *no el yo*, ni el *espíritu absoluto*, es decir, abstracto, ni, en una palabra, *la sola razón por sí*, sino el *ser real y total del hombre* [...] El hombre es la norma de la razón (Feuerbach, 1975b, p. 89).

Todo parece claro: profesión de fe materialista, método contrario a la especulación...; las enseñanzas de Feuerbach parecen ofrecer a Althusser el fundamento último necesario para justificar más si cabe las conclusiones que alcanzaba en su *Mémoire*: «el movimiento marxista es un materialismo, pues quiere la dominación de la materia, pero es también un humanismo, pues esta materia es una materia humana que lucha contra las formas inhumanas» (Althusser, 1947a, p. 217).

Algo, sin embargo, se quiebra. En su *Mémoire*, Althusser había esclarecido ya el lugar exacto dónde radicaba la impostura hegeliana: «la conversión hegeliana de sujeto en predicado» (1947a, p. 178). Feuerbach pretende haber vuelto a poner las cosas en su sitio, pues basta con «invertir la filosofía especulativa para tener la verdad revelada, la verdad pura y desnuda» (Feuerbach, 1960, p. 106). Observamos que la filosofía feuerbachiana se juega a una sola carta. Todo reposa en el concepto de *inversión*, por tanto su filosofía valdrá tanto como valga dicho concepto. Por aquí podemos comprender las vacilaciones de Althusser porque, ¿cuánto vale para él este concepto?

Recordemos nuevamente su *Mémoire*. Althusser mantenía allí que «las indicaciones marxistas se encuentran en estado embrionario», exigiendo por ello «llevar a cabo un enorme trabajo de investigaciones epistemológicas para establecer la tabla de las categorías científicas modernas». En este sentido podemos entender la búsqueda de soluciones en Feuerbach, ciertamente; pero Althusser había llegado más lejos, ya que al explicar que Marx «no ha concebido claramente el lugar de la verdad hegeliana en su propia realidad», había cuestionado justamente la «imagen» de la «inversión»; «imagen», pues, «¿qué puede ser una circularidad puesta sobre sus pies?» (1947a, pp. 215 y 211, respectivamente). Habremos de comprender que no se trata de simple retórica, sino de un problema teórico real que es preciso solucionar y sobre el que ya había llamado la atención, ¡en 1924!, Karl Korsh (véase Korsh, 1978, p. 181).

3.4. La ruptura con Feuerbach o el descubrimiento de un Marx no marxista

3.4.1. Dudas sobre la fundamentación antropológica

Las dudas althusserianas parecen iniciarse en el período de redacción de su *Mémoire* a propósito del tema de la «inversión». Existe, sin embar-

go, una duda anterior y más profunda que, semioculta durante su acercamiento a Marx, emergerá como problema tras el «desvelamiento» clarividente de Feuerbach. Me refiero al problema del hombre, porque, ¿es verdaderamente el hombre, como creía Feuerbach, «el más real de los seres» (1975a, p. 40)?

Nuevamente el pensamiento cristiano —ciertamente otra deriva— acudirá en su ayuda; un pensador cristiano que reconoce «la austeridad valiosa y fuerte del “cristianismo primitivo”», pero no para mofarse del, ciertamente en ocasiones, «dulzón y nebuloso» cristianismo actual (Lubac, 1949, p. 141). Me refiero a Henri de Lubac, cuya obra *El drama del humanismo ateo* es, en palabras de Yann Moulier, «capital para comprender cómo, para Althusser, no puede haber fundamento no religioso del humanismo» (1992, p. 248n.).

Althusser conoció parte de esta obra en el *Stalag* (véase Althusser, 1941-1945a, p. 199) y, sin duda, debió dejarle una profunda huella. Sólo así comprenderemos su presencia —ciertamente de manera crítica— en la presentación de los *Manifestes Philosophiques* y, sobre todo, en la ya tardía (1967) «Querelle sur l’humanisme», donde Althusser repite, en sentido invertido, la tesis central de la obra de Lubac: «*El Humanismo ateo* (todo humanismo ateo) no es otra cosa que una forma de ideología religiosa, la forma moderna de la religión, esta acusación afecta profundamente a Marx y a Engels» (1967e, p. 476).

No es para menos. Esta obra, publicada en 1944, tiene la virtud de describir perfectamente la situación dramática y contradictoria en la que se encontraban muchos cristianos como Althusser:

Entre los mejores de los que nos defraudamos de esta forma, alguno de los más clarividentes y espirituales se encuentran prisioneros entre dos sentimientos contrarios: se les ve seducidos por el Evangelio, cuyas enseñanzas se les aparecen llenas de fuerza y novedad; atraídos por la Iglesia, en la que presienten una realidad más que humana y la única institución capaz de dar, con el remedio a nuestros males, la solución al problema de nuestro destino. Pero he aquí que se detienen en el umbral: el espectáculo que les ofrecemos, nosotros, los cristianos de hoy, «la Iglesia que somos», este espectáculo, les repele. Llegan a pensar y «a decir que lo que queda del ideal evangélico en el mundo sobrevive fuera de nuestros campos» (Lubac, 1949, p. 142).

El pasaje refleja a la perfección la «vivencia» althusseriana. Su compromiso con *Jeunesse de l’Église* lo confirma; pero también algunos de los

análisis que encontramos en «Una cuestión de hechos». Y aunque Althusser se orientará hacia conclusiones teóricas diferentes, cabe, sin embargo, suponer que esta obra debió seducirle cuando menos por el tono no sectario de sus análisis con respecto al llamado «humanismo ateo» (Feuerbach, Marx y Nietzsche, principalmente), pese a que, como pareciera obvio, concluyera con una crítica a éstos:

¿A qué han quedado reducidas las altas ambiciones de este humanismo, no solamente en los hechos, sino en el pensamiento de sus adeptos? ¿Qué ha llegado a ser el hombre de este humanismo ateo? Un ser al cual no se atreve nadie a llamarlo ser. Una cosa que no tiene nada dentro, una célula sumergida completamente en una masa en «devenir». Hombre social e histórico, en el que no queda nada más que una pura abstracción, fuera de las relaciones sociales y de la situación en la temporalidad por la que es definido. [...] Este hombre está literalmente disuelto. En realidad no hay hombre, porque no hay nada que trascienda al hombre (Lubac, 1949, pp. 70-71).

Quizás el argumento de Lubac parezca hoy discutible, pero cuando menos debió sembrar en Althusser una duda lo suficientemente razonable sobre la fundamentación del humanismo ateo como para «continuar» siendo creyente hasta 1952, después de su conversión «teórica» al ateísmo. Yann Moulier ha escrito que «culturalmente Louis Althusser era católico, y la cultura, como la lengua materna, nunca se olvida del todo, pues se convierte en una segunda e inasignable naturaleza» (1992, p. 245). Pero si el apunte de Yann Moulier es a todas luces correcto, difícilmente podemos presentarla —y Yann Moulier no lo hace— como una solución satisfactoria, porque no se trata de que Althusser no pudiera desprenderse de esa segunda naturaleza, sino de que la solución humanista, desde antes incluso del descubrimiento de Feuerbach, no sólo no acababa de satisfacer las expectativas althusserianas, sino que apuntaba a la necesaria escisión entre la conciencia y las necesidades prácticas. Las dudas y vacilaciones datan en realidad de 1946, apenas un año después de la publicación del *Drama del humanismo ateo*, y aparecen claramente expresadas en «L'Internationale des bons sentiments». Althusser difiere desde luego de H. de Lubac, aunque sólo sea porque ya había comenzado su tránsito a Marx y porque, sin duda, en esta reconstrucción del camino seguido por Marx debió conocer —y en cierta manera asumir— la crítica «difícilmente refutable» de Stirner al humanismo feuerbachiano (Althusser, 1967e, pp. 475-476). En 1946 la crítica althusseriana se dirige a los defensores de «la condición humana» (Malraux, Koestler y compañía) con un argumento enteramen-

te político: «¿Qué hombre de sentido común, viendo perecer a la humanidad podría aún creer en la lucha de clases y en la revolución?». Lo extraordinario es que Althusser defendía simultáneamente, «como cristiano», la existencia de una verdadera «condición humana»: «creemos en la igualdad de todos los hombres ante Dios y ante su Juicio, pero no queremos que se nos escamotee ante nosotros el juicio de Dios» (1946*b*, pp. 38 y 43, respectivamente). Althusser reproduce aquí la escisión entre el cielo y la tierra, reconoce el valor del «humanismo», o de la «condición humana», ante Dios, pero advierte de los peligros de tal reconocimiento en la lucha política. Mas entonces, ¿es posible fundamentar en el hombre una filosofía que dé respuestas a los problemas de la sociedad contemporánea?

3.4.2. *Hombre-religión-mundo: una relación especular*

La teoría de la religión feuerbachiana tiene un alcance mucho mayor del aparente. Como Althusser observa, para el pensamiento feuerbachiano, «en el fondo, *la filosofía es la religión alienada*: en la filosofía no se sale de la esencia de la religión», lo que quiere decir que, «lejos de añadir algo a la religión, la filosofía libera a la religión no de una falta, sino de una máscara». La filosofía, podemos decir, «no hace sino decir lo que dice sin decirlo la religión» (Althusser, 1967*i*, pp. 178-179). Feuerbach lo expresó claramente: «lo que en la religión es predicado lo podemos convertir [...] en sujeto, y lo que es sujeto en predicado; de tal manera invertimos los oráculos de la religión que, en cierto modo, los concebimos como *contra-vérités* para alcanzar la verdad» (Feuerbach, 1975*a*, p. 107). El conocimiento, pues, no es otra cosa que des-velar la verdad velada en la religión. Aquí intervienen la filosofía y la ciencia, cuya tarea no es otra que la de «hacer *visible*, es decir *objetivo*, lo que el *ojo ordinario es incapaz de ver*» (Feuerbach, 1975*b*, p. 81).

Entendámonos. De lo que se trata es de «ver bien», de «saber ver», pero no se trata de un ver empírico, sino teórico, del ver de la razón, pues «el ojo es de naturaleza celestial» (Feuerbach, 1975*a*, p. 55). Althusser comprendió perfectamente, tras tanto artificio, el significado exacto de este «ver»: reconocernos en el objeto esencial, la religión, pues «la religión no es otra cosa, oh paradoja, que este gran libro, que ya no es la naturaleza de Galileo, este gran Libro abierto donde el hombre puede leer el secreto de su ser» (Althusser, 1950-1959*c-8*, p. 1). Feuerbach lo ha escrito con todas sus letras, «la religión abarca todos los objetos del mundo»,

expresa por ello las funciones genéricas del individuo, la «Trinidad divina», que forman «razón, amor y voluntad» (Feuerbach, 1975a, pp. 70 y 53, respectivamente). En consecuencia, el hombre «no sale nunca de la religión, en cualquiera de sus actividades, incluso las no religiosas, en apariencia, pues nunca sale del horizonte absoluto de su propia esencia» (Althusser, 1967i, p. 188). Entonces..., ¿ciencia? En absoluto, «verdad, realidad, cualidad sensible son una sola y misma cosa» (Feuerbach, 1975b, p. 69), no existe por tanto necesidad de investigación científica (cf. Rancière, 1965, p. 31) porque

aunque la religión sea una relación invertida, no es sino la inversión de su imagen lo que confiere su carácter ilusorio [...]. El valor de los términos en presencia no afecta al valor de la inmediatez misma. No sólo porque *la inmediatez es el tipo de la verdad (el hombre no tiene por verdad sino aquello en lo que se reconoce)* [...] Sino sobre todo porque *la inmediatez es la expresión de toda necesidad satisfecha, bei sich*, y el hombre no se alcanza a sí mismo y a la verdad más que en esta satisfacción y por tanto en esta inmediatez (Althusser, 1950-1959c-5, p. 9).

Encontramos, pues, una teoría que sólo nos saca de una religión para conducirnos a otra cuya única diferencia radica en el rótulo inscrito en nuestro reflejo: «ésta es tu esencia». Toda la obra de Feuerbach se reduce exclusivamente a «la conversión *completa, absoluta, no contradictoria, de la teología en antropología*» (Feuerbach, 1975b, p. 91). Se trata, por lo tanto, de construir un humanismo que, hoy ateo, «será mañana tenido por religión» (Feuerbach, 1975a, p. 78). Aquí radica para Althusser la impostura feuerbachiana. Con su descubrimiento, el blanco de su crítica está totalmente perfilado: el humanismo, subrayémoslo, «*teórico*, pues el Hombre no es para Feuerbach solamente una Idea en sentido kantiano, sino el fundamento teórico de toda su “filosofía”» (Althusser, 1967e, p. 451). Y aún algo más, para Althusser, la filosofía de Feuerbach «hace franquear a la humanidad el estadio especular» haciendo además «la teoría de ese espejo» y mostrándonos de ese modo la «estructura de uno o de todo discurso ideológico» (Althusser, 1967i, pp. 179 y 185, respectivamente).

3.4.3. *El concepto de Ideología*

Hemos dicho que, aunque el hombre encuentra su esencia en la religión, ésta se caracteriza por la falta de consciencia; «extraordinaria paradoja» que Althusser convierte en «lo propio de todo idealismo, pensar el inconsciente de la misma esencia que la consciencia, con apenas una dife-

rencia de forma, es decir, plantear por adelantado que todo fenómeno inconsciente es de esencia consciente, reivindicar por tanto por adelantado para la consciencia la jurisdicción absoluta sobre todo lo que se le escapa» (Althusser, 1950-1959c-9, pp. 1-2).

La posición de Feuerbach no es enteramente nueva; sin embargo, a diferencia de los críticos anteriores, que consideraban la religión como «un error tomado como verdad sin serlo» (Althusser, 1950-1959c-8, p. 4), Feuerbach concibe ésta como la verdad invertida, como la «contravérité». Esta diferencia ha permitido a Althusser hablar de dos tradiciones teóricas distintas en el pensamiento filosófico:

- a) Por un lado, la que Althusser denomina una «tradicón crítica, racionalista y positiva» que «considera que la cuestión del hombre es un problema abierto al mismo nivel que los problemas epistemológicos que abordan las otras ciencias». No nos importa analizar qué métodos va a utilizar esta tradición, ni siquiera nos detendremos en la mayor o menor validez de unos frente a otros; lo que realmente interesa es el reconocimiento de que, para esta tradición, «la elucidación de la naturaleza humana es un programa de investigación». Encontramos, por lo tanto, en esta tradición un principio crítico «que distingue la verdad de aquello que se ofrece como verdad», esto es, una «crítica respecto a las ideologías sobre la naturaleza humana» (Althusser, 1950-1959c-8, pp. 3-4).
- b) Por otro, una tradición que «parte precisamente de lo que la tradición crítica pone en cuestión», que tiende de hecho «a buscar la verdad del hombre en lo que éste toma por verdad, es decir, en sus producciones ideológicas». Desde esta perspectiva se pretende «leer en el gran libro abierto de las ideologías o de las “obras humanas” [...] la *verdad* del hombre». Esta tradición, en la que Althusser sitúa a autores como Dilthey o Heidegger, incluye también a Feuerbach como «uno de los representantes más significativos y ejemplares» (Althusser, 1950-1959c-8, pp. 5-6). Su modo de investigación es muy simple: «de la esencia y las propiedades del *objeto* llegaría a la conclusión de la esencia y las propiedades del *sujeto*» (Feuerbach, 1975b, p. 19).

Desde este momento, la distancia entre Feuerbach y Marx se muestra diáfana a los ojos de Althusser:

la tesis fundamental del materialismo marxista —escribe el filósofo francés— es la tesis del carácter segundo de la consciencia [...] Que la consciencia sea segunda tiene una significación práctica y epistemológica radical: no tomarse a sí misma como la verdad de sí, como su propia norma de juicio y de verdad, [...] esto significa que debe buscar su verdad fuera de sí misma (Althusser, 1950-1959c-6, pp. 1-2).

Lo que Althusser subraya aquí es justamente la diferencia, la distancia existente entre la ideología y la ciencia,

pues, con todo, es extraordinario ver, si reflexionamos un poco, enunciar que la *verdad*, es decir, en última instancia la definición radical y definitiva del hombre, reside en sus ideologías, en sus obras, etc..., de tal forma que, literalmente, tenemos al hombre entre las manos cuando contemplamos con Malraux su museo imaginario o, con nuestro autor, ¡los atributos de Dios! Que la reflexión sobre el pensamiento de Feuerbach sirva al menos para convencernos de la incomparable y extravagante pretensión y estupidez que recubre esta simple proposición, que causa hoy tantos estragos, mejor decir tantas víctimas, en las ciencias llamadas humanas y todos sus anexos, estética, etc.... (Althusser, 1950-1959c-8, pp. 6-7).

Podríamos creer que aquí se desliza un discurso cientifista, pero no es el caso. En «L'Internationale des bons sentiments» a cuya cabeza se encontraba, entre otros, Malraux, Althusser denunciaba el carácter ideológico, imaginario, de la «condición humana»; esto no le impedía, sin embargo, hablar de «un hecho histórico», de un verdadero «movimiento de opinión incomprensible históricamente sin recurrir al contexto en el cual aparece» (1946b, p. 44). Althusser subraya precisamente el carácter práctico de la ideología, su función determinante en el curso histórico:

nos encontramos ante un fenómeno de orden mundial, ante una ideología difusa, aún sin definir completamente, pero susceptible de adoptar cierta forma de organización [...] Se percibe en estos ensayos una mentalidad que se busca, una intención ávida de cuerpo, una ideología que quiere a la vez definirse, fijarse y darse medios de acción (1946b, p. 37).

Sin pretender descubrir aquí la que será su más estructurada exposición de la existencia de la ideología (su ensayo sobre los «Aparatos Ideológicos de Estado»), debemos reconocer la profunda intuición de la tesis de la materialidad de la ideología. Hacían aún falta el descubrimiento de Feuerbach, el tránsito por la filosofía política del XVIII, especialmente Helvétius; y aun la influencia de Spinoza, pero ya es claro su interés por «elucidar la razón de este imaginario en una historia verdadera» (Althusser, 1946b, p. 45).

Nos movemos ciertamente en un terreno difícil dada la ambigüedad nunca resuelta del término *ideología* (véase Benítez, 1995*b*); en realidad se está dibujando una doble posición (la una, que atiende al conocimiento, la otra, a la práctica), que coexistirá en el interior de un discurso de apariencia unitaria. El párrafo que cierra este mismo texto de 1946, aun dentro de una problemática todavía hegeliano-marxista, resulta ejemplar al respecto:

En este combate también lucharemos contra los mitos que quieren robar-nos la verdad: tenemos hambre de la verdad, y la amamos como al pan que comemos. En este combate no rechazamos la buena voluntad, *pero necesitamos voluntad y camaradas que acepten escuchar y ver. No son los sordos y los ciegos los que guiarán a los hombres en la amistad de su destino* (Althusser, 1946*b*, p. 49).

Apenas querría llamar la atención sobre las expresiones utilizadas, que denotan ese continuar encerrado en una problemática con la que romperá en la década de los cincuenta. Obsérvese que ese «hambre de verdad» es identificada con saber «ver», y que su crítica se dirige hacia aquellos que no «oyen» ni «ven». Figura metafórica quizás, imagen cercana a nosotros a través de la pintura de Brueghel, pero no necesariamente, pues recordaremos que es contra ese «ver» contra el que dirigirá sus baterías teóricas y cuya formulación última llevará por nombre «lectura sintomal».

En cualquier caso, nos interesa resaltar ese otro aspecto que dejará un profundo poso en su obra y que ni siquiera los desmanes de la época más teorista lograrán disolver. Me refiero al carácter práctico de la ideología, que sitúa a ésta en un lugar de privilegio frente a la ciencia:

la ideología central —escribirá ya en sus escritos sobre Feuerbach— es la religión [...] La filosofía es una actividad, ha sido hasta ahora una actividad de pensamiento puro, abstracto por tanto, mientras que la religión tiene sobre ella una «ventaja» considerable, que es concreta y reposa no exclusivamente sobre la razón del hombre, sino sobre el corazón, es decir, sobre lo que constituye al hombre en toda su humanidad (1950-1959*c-7*, pp. 5-6).

Y no se trata, como en Feuerbach, de una respuesta moral, sino del reconocimiento, como buen materialista, de «la eficacia fundamental de toda ideología» (Althusser, 1950-1959*c-7*, p. 4), de su presencia como verdadera fuerza social, más aún, como —lo dirá años más tarde— «el elemento y la atmósfera indispensables a su respiración, a su vida histórica». Conviene llamar la atención sobre este aspecto generalmente olvidado y pasado por alto por sus críticos porque, como sostiene Althusser, «la ideo-

logía como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento) [...] la ideología es, por principio, *activa*» (Althusser, 1964*b*, pp. 192 y 194). Sus escritos sobre Feuerbach eran ya suficientemente claros: «¿a qué condiciones debe responder una filosofía [...] 1. para escapar al reproche de abstracción y servilismo [...] 2. para respetar, integrándola, la “ventaja” que la religión tiene sobre la filosofía?» (Althusser, 1950-1959*c-7*, pp. 5-6).

Feuerbach, paso inexcusable en la evolución althusseriana, ha brindado a Althusser la ocasión de descubrir el paradigma de toda ideología; serán, sin embargo, dos los caminos abiertos, caminos divergentes y aparentemente contradictorios —según apunten al conocimiento o a la práctica—, viéndose por ello obligado a optar por uno frente al otro. La consecuencia será la escisión infranqueable entre ciencia e ideología, o lo que es más importante, entre teoría y práctica, que se convertirá en una de las constantes del althusserismo. Pero existe otra constante, y ésta exenta de ambigüedad; la reducción antropológica feuerbachiana ha presentado una nueva ideología con pretensiones científicas contra la que Althusser desplegará sus armas: «la ideología del liberalismo ético comunitario, la ideología del hombre en general» (Althusser, 1950-1959*c-7*, p. 7). Aún deberán pasar varios años. Los cimientos, empero, estaban puestos desde 1953.

3.5. Un punto de no retorno: Marx contra Marx

Me resulta difícil concretar en este preciso momento de la evolución althusseriana el punto exacto donde se encuentra Althusser: carecemos de obras de una envergadura siquiera parecida a la de su *Mémoire* sobre Hegel, y cuando disponemos de algunos textos donde rastrear la lectura althusseriana de Feuerbach, ignoramos con exactitud la fecha de su redacción; y, sin embargo, nada más fácil que advertir la tremenda distancia que separa a los Althusser pre y post-Feuerbach; bastaría con analizar unos muy breves, y por lo general olvidados, artículos que fueron publicados hace ya cincuenta años. Pocos autores, como digo, han hecho mención a estos pequeños textos. Apenas recuerdo el nombre de G. Elliot, una referencia muy tardía (1987), que tiene no obstante el mérito de definir certeramente la situación por la que atravesaba el filósofo francés: «A pro-

pos du Marxisme» y «Note sur le Matérialisme Dialectique» —apunta G. Elliot— «constituyen un par de obras fieles a los problemas que desarrollará Althusser a lo largo de su carrera: la periodización de la obra de Marx y la naturaleza del marxismo» (Elliot, 1987, p. 27).

Pese a su brevedad, estos artículos gozan de un estatuto privilegiado dentro de la obra althusseriana, a saber: son los primeros artículos donde Althusser aparece públicamente como marxista, abordando precisamente como objeto de estudio el marxismo; pero, además, para tal honor no ha sido elegida ninguna revista militante (comunista o cristiana), sino académica, la *Revue de l'enseignement philosophique*.

Debemos tener en cuenta que estos artículos han sido publicados mientras Althusser leía y traducía a Feuerbach, autor sobre el que, sin embargo, no aparece ninguna referencia, como en la *Mémoire*. La razón de esta ausencia es, no obstante, distinta. En 1948 Feuerbach era desconocido por Althusser, lo que no ocurre ahora. ¿Por qué pues esta ausencia?; mas ¿está realmente ausente Feuerbach? En absoluto, Feuerbach está presente, pero de forma elíptica como «aquél al que no sabríamos identificar» (Matheron, 1995, p. 10). Feuerbach es en realidad el protagonista entre bastidores, ajeno a una escena en la que sólo aparece Marx ante el público; habría que decir, sin embargo, que no sólo aparece un Marx, sino dos, uno de los cuales se parece extraordinariamente a Feuerbach, especialmente por su tentativa de invertir a Hegel. Nos encontramos, por lo tanto, ante dos textos que certifican una defunción para, en el mismo acto, anunciar el cercano alumbramiento de un nuevo discurso.

Hemos dicho también, recordando el comentario de Elliot, que Althusser aborda en estos primeros textos el problemático asunto de la periodización de la obra de Marx que descubriera en Cornu, aquel «pacífico héroe solitario» (Althusser, 1953a, p. 17) al que dedicara en 1961 el ensayo que habría de convertirse en el detonante de la polémica que dominaría el marxismo durante dos décadas, la polémica en torno al humanismo. El tema es planteado en unos términos inequívocos:

Los textos marxistas cubren un período histórico que va de 1840 a nuestros días, y plantean los problemas que han alimentado la polémica: naturaleza de las obras de juventud de MARX, problema de la tradición marxista. Finalmente la naturaleza misma del marxismo, ciencia y filosofía, profundamente ligado a la práctica (política o científica) representa una última dificultad, la más importante quizás (1953a, p. 15).

Ciertamente en este pequeño artículo el problema apenas está esbozado. Bastará, sin embargo, recordar el brillante texto de Marx con el que Althusser encabeza el primero de una serie de artículos de lo que será una dura polémica pública en el seno del PCF, para comprender el alcance de los cambios esbozados: «no sólo sus respuestas, sino también las preguntas mismas, entrañan un engaño» (Marx y Engels, 1988, p. 45).

¿Dónde se encuentran estos cambios y en qué medida están influenciados por la lectura de Feuerbach?

El primer cambio radica en la misma referencia al «problema de las obras de juventud de Marx»; obras, escribe Althusser, «“filosóficas”, totalmente impregnadas de la influencia de Hegel y de Feuerbach». Así, apenas escarbamos, vemos aflorar los conceptos y tesis cuestionados por Althusser, como la alienación o la noción de *fin de la historia*, bajo cuyo amparo el marxismo es convertido «en cierto modo en la encarnación de un ideal, conmovedor ciertamente, pero utópico». A partir de este momento, Althusser defenderá el carácter científico del materialismo histórico al mismo nivel y sometido a las mismas condiciones de científicidad que cualquier otra ciencia, criticando de ese modo ideas tales como la famosa «filosofía inmanente del proletariado» —muy querida de su maestro y amigo Lacroix— o la no menos famosa noción de «*clase universal*», condenada por su condición a la universalidad y a la objetividad» (1953a, pp. 15-19).

¿Soluciones? Éstas comenzarán en los años sesenta, pero para entonces Althusser habrá recorrido nuevos caminos. Lo único claro es la definición precisa de su nuevo proyecto: la historia, concebida precisamente como ciencia que debe «superar este nivel de la conciencia inmediata que es la ideología». Sigue siendo, sin embargo, la práctica la preocupación última althusseriana:

La antinomia de la historia-ciencia y de la historia-vivida cesa cuando dejamos de «esperar» de la ciencia algo diferente a lo que nos ofrece. Cesa cuando comprendemos *el nivel* en el que se establecen las verdades científicas, cuando comprendemos *el destino práctico* de la ciencia, que no parte de la inmediatez y no se eleva a la generalidad, a las leyes, más que para volver a lo concreto, no como el doble de la inmediatez, sino como su comprensión activa. Me parece que es esto lo que quería decir Marx cuando reprochaba a Feuerbach el haber concebido «la realidad bajo la forma de la intuición» (forma siempre obsesionada por la nostalgia de «*intuitus originarius*»), en lugar de concebirla como una «práctica» en la que la ciencia no es sino un momento, el de la *verdad* (Althusser, 1955c, pp. 6 y 15).

Los textos de 1953 no suponen en absoluto la definición exacta de una nueva lectura; se trata, utilizando la posterior terminología althusseriana, de un «punto de no retorno», de un quemar las naves como hiciera Cortés, que hace imposible la vuelta atrás. Pero a partir de aquí el proyecto sigue siendo el mismo definido en la *Mémoire* sobre Hegel, sobre otros términos, bien es cierto: hay que fundamentar de manera coherente el marxismo, hay que proseguir la labor propedéutica que nos permita ver bien en Marx y desarrollar lo que apenas está esbozado. A partir de aquí todo está permitido: hay que buscar allí donde exista algo aprovechable, no importa dónde. El primer sitio, y a la postre el más productivo, será la filosofía política francesa del siglo XVIII.

CAPÍTULO 4

ÚLTIMA VÍA HACIA MARX: EL DESCUBRIMIENTO DEL «CONTINENTE» HISTORIA

Je voudrais, dans cet exposé, montrer comment le XVIII^e français a conçu l'histoire, et comment il est possible de proposer une interprétation historique de la naissance de l'histoire et de son contenu. [...] La conception moderne de l'histoire s'élabore en Europe depuis le XV siècle et le XVIII s[ⁱècle] a joué un rôle prépondérant dans la définition des problèmes de l'histoire et dans la formation des concepts qui devait permettre à l'histoire de se constituer sur des bases scientifiques avec K. Marx et F. Engels

Althusser

La historia emerge en los años cincuenta como objeto privilegiado de análisis en la actividad teórica de Louis Althusser. Pero no se trata de la misma preocupación histórica que aún conservara pocos años antes y que amenazara su clara orientación filosófica, no se trata de la preocupación de la que hacen gala los historiadores, sino de una preocupación epistemológica que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la ciencia histórica (cf. Althusser, 1955c, pp. 3-4), o lo que es lo mismo, del materialismo histórico pues, como años más tarde sostuviera Althusser en sus *Éléments d'autocritique*, «si me piden que resuma en unas pocas palabras la Tesis esencial que he querido defender en mis ensayos, diría: Marx ha fundado una ciencia nueva: la ciencia de la Historia» (1974b, p. 105).

Se trata en realidad de una delimitación y profundización de la tarea encomendada al final de la *Mémoire* y orientada justamente hacia aquello

que faltaba en Feuerbach, la historia; tarea para la que Althusser se apoyará en la filosofía del siglo XVIII:

la concepción moderna de la historia —escribe Althusser— se elabora en Europa desde el siglo XV, y el siglo XVIII ha desempeñado un papel preponderante en la definición de los problemas de la historia y en la formación de los conceptos que debían permitir a la historia constituirse sobre bases científicas con K. Marx y F. Engels (1950-1959*a*-3, p. 2).

Y así ocurrió efectivamente. Ya estábamos advertidos desde que, en su «Defensa de Tesis en Amiens», Louis Althusser confesara haber entregado a Hyppolite y a Jankélévitch, en torno a 1949-1950, «los proyectos de una gran tesis (como se decía entonces) sobre “Política y filosofía en el siglo XVIII francés”, y de una pequeña tesis sobre el “Segundo Discurso” de J.-J. Rousseau». Conviene por ello recordar las razones de ese interés entonces esgrimidas:

Yo era comunista y, al serlo, trataba de ser también marxista, es decir, trataba de comprender como podía *quiere decir* el marxismo. De modo que interpretaba ese trabajo sobre filosofía y política en el siglo XVIII como una propedéutica necesaria para la comprensión del pensamiento de Marx (1975*c*, pp. 127-128).

Mas no se trata tan sólo de una preocupación teórica. Debemos recordar que Althusser ha abandonado su antigua fe cristiana; desde ese momento es el Partido Comunista —su nueva Iglesia (véase Kriegel, 1978, pp. 144-145)— el que define el universo ideológico desde el que van a desarrollarse sus reflexiones. Nueva Iglesia que, pese a «la estrechez de algunos de sus jefes» (carta a sus padres del 23 de octubre de 1946), representa la nueva esperanza de una sociedad en crisis; nueva Iglesia condenada a la universalidad porque descansa en un saber científico que, no obstante, hay que construir y enseñar al proletariado (cf. Althusser, 1953*a*, p. 19). Se trata del problema planteado por Marx en la «Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel» y resumido ejemplarmente en el «Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores»: «la clase obrera posee un elemento de triunfo: el número. Pero el número pesa poco en la balanza si no está unido por la asociación y guiado por el saber» (Marx y Engels, 1973, II, p. 12).

Queda así justificada la labor propedéutica llevada a cabo por Althusser, cuyo sentido eminentemente práctico queda justificado al definir el marxismo como «una ciencia activa, orientada hacia el futuro» (Althusser, 1950-1959*a*-8, p. 13). Hay, sin embargo, que justificar esa ciencia, ese

saber; en semejante empeño, Althusser chocará con el Partido: teóricamente, pero también, y Althusser lo vivirá trágicamente, personalmente.

Digamos que la militancia comunista y la fundamentación científica de la «profecía» comunista van a determinar su existencia durante toda su vida; y, aunque de origen autónomo, ambos elementos van a unirse inextricablemente en Althusser, de tal forma que el uno actuará de catalizador del otro, pero también de justificación de un proceder que no renuncia a nada, que no renuncia a la revolución, pero que, simultáneamente, no renuncia al saber. Es su propia vida la que posibilita esta relación. Y conviene desde este momento llamar la atención sobre la más que extendida y errónea leyenda de un «filósofo de partido», más aún, del filósofo «oficial» del Partido, pues si algo descubrimos en estos años cincuenta es justamente la idea contraria, pudiendo identificar su posición con la que, hace ya mucho tiempo, manifestara Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*: «Se puede amar a los amigos y a la verdad; pero la moralidad consiste en dar preferencia a la verdad». Verdad que, sin embargo, no podrá ser revelada abiertamente.

La vida en el PCF no es fácil. Althusser sufrió la persecución de la que fue objeto su compañera Hélène, siendo incluso conminado a abandonarla. Sintió también la esquizofrenia en la que se movían los intelectuales y científicos comunistas, escindidos entre dos fidelidades distintas, y cuyos más trágicos ejemplos —para Althusser— encontramos en el suicidio del biólogo comunista —y secretario de la célula en la que militaba el propio Louis Althusser— Engelmann (cf. Althusser, 1976f, p. 450, y Moulrier Boutang, 1992, pp. 415-418), y en la muerte en vida —Althusser lo veía como «un cadáver viviente»— del prestigioso biólogo Marcel Prenant. Ambos elementos, íntimamente unidos, crearán en Althusser la sensación de haber sufrido «un verdadero proceso de Moscú en pleno París» (Althusser, 1985a, pp. 240 y 271), y conformarán, en última instancia, el detonante de su ruptura con el nuevo Papado.

Pero entendámoslo bien, «ruptura» que en absoluto significa abandono de la nueva Iglesia, sino más bien «aprender» a situarse en las sombras, a permanecer agazapado a la espera del momento oportuno, de la coyuntura precisa en la que, con un audaz golpe de fuerza, imponer una nueva orientación. Todavía en estos años cincuenta Maquiavelo permanece al margen del proceder althusseriano (y no será descubierto hasta comienzos

de los sesenta), pero es una tonalidad maquiaveliana la que inspira su proceder. En cualquier caso, y para no caer en una posible interpretación retrospectiva e incluso teleológica, cabría mejor comparar en estos años el proceder althusseriano con el del franciscano Guillermo de Ockham, no sólo porque va a reivindicar la independencia de la ciencia respecto de la fe, sino también porque, en última instancia, va a sentar las bases para disolver, y esto aún lo ignora Althusser, la filosofía escolástica que domina en esta nueva Iglesia.

4.1. Breves apuntes sobre el Partido Comunista Francés

Como subrayara el historiador británico Eric Hobsbawm, «la historia del marxismo entre los intelectuales de Occidente es [...] en gran parte la historia de sus relaciones con los partidos comunistas» (1978, pp. 43-44). Pero nos referimos a Francia, concretamente al período de la guerra fría. Si reconocemos además «la ausencia de una tradición cultural autónoma», comprenderemos que, por un lado, se haya reducido —casi eliminado— el «margen de elasticidad e independencia» del Partido Comunista respecto a la Unión Soviética; por otro, y como respuesta a la guerra fría, que «el Partido Comunista Francés se atrinchere como una fortaleza asediada, cultivando el espíritu de partido y el conformismo ideológico» (Pianciola, 1979, pp. 12-13).

En esta coyuntura, el Partido Comunista, que hasta hacía bien poco «era para las masas el partido de la revolución» (Claudín, 1977, pp. 297-298), comenzaba a perder apoyos. Había que reaccionar, pero cómo. Hacia el interior, su actitud fue la de reducir al silencio cualquier disidencia en cualesquiera de los ámbitos de intervención humana y, muy especialmente para lo que aquí nos importa, en el terreno del pensamiento y la ciencia. Althusser presentaría en *Pour Marx* un retrato desalentador de la época:

Filosóficamente hablando, nuestra generación se sacrificó, fue sacrificada únicamente en los combates políticos e ideológicos, me refiero a sacrificada en sus obras intelectuales y científicas. Numerosos científicos, algunos historiadores y un número escaso de literatos pudieron salir de la situación sin pérdidas o limitando gastos. Para el filósofo no había salida. Si hablaba o escribía filosofía para el Partido, estaba limitado a los comentarios o a pequeñas variaciones de uso interno sobre las Citas Célebres (1965*b*, p. 19).

El mismo Althusser relata un espeluznante encuentro entre Casanova, encargado de los asuntos intelectuales del Partido, y Marcel Prenant:

Fui a verle en compañía de Desanti [...] Aguardamos una hora cumplida en su sala de espera, separada de su despacho por un débil tabique de madera. Una hora de gritos, de insultos y broncas inauditas; sólo se oía la voz de Casanova dirigiéndose a un interlocutor prácticamente mudo. Se trataba de la ciencia proletaria, la consigna de la época. Oímos propuestas inconcebibles, comprendidas las de $2 + 2 = 4$. Parece que era «burgués». Al final salió un hombre, anonadado: Desanti me dijo su nombre, Marcel Prenant (1985a, p. 272).

La cosa no era en realidad ni nueva ni exclusiva de Francia, aunque la influencia soviética posibilitó aquí más que en ningún otro lugar de Occidente que Stalin fuera considerado durante la etapa 1930-1955 como el verdadero y único intérprete de Marx y Lenin. Como recordara Henri Lefebvre,

Stalin fue aclamado no solamente como el único: el corifeo de la ciencia, del pensamiento, de la filosofía. Bastaba con comentar a Stalin, con desarrollar punto por punto las riquezas inagotables contenidas en la menor de sus frases [...] Nos adentramos así en el camino de una escolástica y de un bizantinismo tanto más ridículos cuanto más se presentaban como novedosos, vivos, ardientemente innovadores... (Lefebvre, 1957, p. 118).

Escolástica, ciertamente, propia de una «nueva Iglesia» que ha encontrado por fin a su verdadero y único Maestro:

Todos los que sufren, los que esperan, los que luchan, se giran en un vivo impulso de afección y gratitud hacia su amigo, su educador, su jefe. Millones y millones de franceses y de francesas pronuncian con amor el nombre que estaba en los labios de nuestros héroes, de nuestros mártires cuando marchaban a la muerte con paso seguro y teniendo en el corazón la certeza de la victoria. Es el nombre de STALIN... (Thorez, 1949, p. 1451).

En esas condiciones, toda posibilidad de crítica política o de desviación se desvanece, incluso en el terreno artístico —digna es de reseñar, por lo que cabría calificar de caricaturesco si no fuera por lo trágico del asunto, la polémica provocada en 1953 por el dibujo que Picasso realizara de Stalin (cf. Caute, 1967, pp. 423-424)—, y aunque no se trata de hacer un análisis exhaustivo del PCF, vale la pena recordar a este respecto un caso cuya ejemplaridad se torna evidente. Me refiero al caso Nizan.

Lo trágico del caso no reside en el hecho de que «en el curso de un día —el 24 de agosto de 1939— [Nizan descubriera] el abismo existente

entre las razones del frente antifascista mundial y las razones de la Unión Soviética», sino en el proceder del Partido que convirtió a Nizan en «el [símbolo] de la baja que pueden alcanzar los partidos comunistas cuando quieren destruir a uno de los suyos» (Rossanda, 1975, pp. 13-14), cuando, una vez acabada la guerra, el PCF desplegó una calumniosa campaña contra el antiguo camarada muerto en el frente contra Hitler. Fue contra la ignominia de una «conjuración de enfermos» que decidió «la aniquilación del camarada Nizan», el Partido, la razón por la que Sartre prologara su *Aden Arabia*. Y encontramos en Lefebvre, el implacable crítico del estalinismo en 1957, uno de los abanderados de esta conjura:

Paul Nizan tenía pocos amigos y nos preguntábamos cuál era su secreto. Hoy lo sabemos: todos sus libros giran alrededor de la idea de traición [...] Procedía de medios reaccionarios, incluso fascistas. Quizás incluso formara parte de ellos, puesto que pretendía espiarlos (Les Temps Modernes, 1947, p. 181).

Bajo la absoluta influencia de Zhdanov, secretario del Comité Central del PCUS, la disidencia no era permitida. Tampoco en el terreno científico. *La Nouvelle Critique* asumiría con gran celo el nuevo papel encomendado, organizando por ello en 1950 un gran coloquio consagrado al tema «ciencia burguesa, ciencia proletaria» con el objeto de abrazar de forma «incondicional» las «grandes tesis científicas» de Lysenko y Stalin; pues, como recordara Anna Boschetti, «la “revista del marxismo militante” ofrece norma y sentencia» (Boschetti, 1984, p. 248).

Y aunque la persecución de la que fue víctima el Partido Comunista indujo a muchos intelectuales no comunistas, caso de Sartre, a cerrar filas con él, lo cierto es que el Partido nunca toleró, ni en el interior ni en el exterior, a estos intelectuales «burgueses» —o comunistas que «todavía no [han] asumido completamente las posiciones ideológicas y políticas de la clase obrera» (Casanova, 1951, p. 59)— que continuarán siendo el blanco privilegiado de sus ataques. Sus representantes fueron «il caporedattore» de la *Nouvelle Critique*, Kanapa, el antiguo surrealista Aragon, el camaleónico Garaudy o el ya citado Casanova.

Y en estas circunstancias podríamos preguntarnos, ¿abandonar el Partido? Quizás una breve anécdota nos ayude a responder a esta pregunta. En 1956, tras la invasión de Hungría, Genette, alumno comunista de la *rue d'Ulm*, se acerca a Althusser en busca de ayuda, pues son numerosas las dudas que alberga. Althusser escucha. Poco después, y afec-

tado sin duda, responde a Genette: «lo que dices no puede ser cierto pues, de serlo, habría que abandonar el Partido». Genette entendió perfectamente: «Gracias, me has dado una respuesta» (cf. Dufay y Dufort, 1993, p. 201).

Formulamos nuevamente la pregunta. ¿Abandonar el Partido? Imposible por impensable. Hobsbawm ha llamado la atención sobre esta difícil situación al recordar que «en países como Francia [...] abandonar [el Partido] equivalía a quedar reducido a la impotencia política o a la traición a la causa» (1978, p. 49). El mismo Althusser sugeriría esta misma idea en una tardía entrevista de 1978:

el hecho de ingresar en el Partido —en 1948— no es para mí un accidente biográfico: era la condición absoluta para poder hacer política [...] El hecho de ser del PC ha dado a mis discursos filosóficos un sentido político. Si tuviera que abandonar el Partido, esto habría acabado.

Althusser concluía afirmando que, a menos que el Partido desapareciese, jamás lo abandonaría (1978e, pp. 18-19). Sólo quedaba, pues, una alternativa, continuar en el interior del Partido actuando como «francotirador» (cf. Moulrier Boutang, 1992, p. 495), actuación que desplegaría desde una premisa muy precisa: la independencia absoluta de la ciencia, y muy particularmente del materialismo histórico, respecto del Partido. Con esta idea desplegó una labor en la que necesitaría aliados. Los buscaría allí donde se encontrasen, mostrando en ello una audacia que, como recordara G. Elliot, «no debería ser olvidada» (1987, p. 113).

Desde aquí, se hace plenamente comprensible lo que Gregory Elliot ha definido como «the detour of theory», porque de eso se trata. Rodeo, porque lo primero, el punto de partida, es la política; y porque lo segundo, el punto de llegada, también es la política. No en vano el propio Elliot llama a Althusser «artesano y partisano» del marxismo.

Podemos por ello decir que los años cincuenta son capitales, a dos niveles: por un lado, en esta década va a fraguarse la definitiva lectura de Marx, apareciendo ya claramente definidos en sus escritos de la época los principales conceptos del materialismo histórico, requiriendo apenas la utilización de ciertas herramientas conceptuales desde las que justificar su lectura; por otro lado, estos años posibilitarán la peculiar orientación que adoptará su teoría a mediados de los años sesenta, orientación presidida por el concepto de *práctica teórica*.

4.2. La filosofía política del XVIII

A mediados de los años cincuenta, los cursos que Althusser imparte en la ENS tienen como privilegiado objeto de estudio la filosofía del siglo XVIII. Su objetivo era «mostrar cómo el siglo XVIII francés ha concebido la historia y cómo es posible proponer una interpretación histórica del nacimiento de la historia y de su contenido» (1950-1959*a*-3, p. 1). La cuestión que Althusser se plantea es, pues, comprender la génesis del materialismo histórico como condición de posibilidad de la ciencia Historia.

En el capítulo anterior llamábamos la atención sobre la existencia de dos tradiciones teóricas distintas al abordar al hombre. Una de ellas, la representada por Feuerbach, se mostraba incapaz de dar cuenta de su realidad. Pero ¿y la otra?, ¿aquella tradición «crítica» de la que hablaba Althusser? En esta otra tradición se inscribe el proyecto ilustrado que, a los ojos de Althusser, constituye el verdadero lugar donde encontrar los conceptos desde los que la comprensión de la historia, y, por lo tanto, del hombre, se hace posible.

Y aquí debemos afrontar un primer problema que afecta justamente a la definición misma del objeto que hemos definido para nuestro análisis. ¿Filosofía del XVIII? La pregunta no tiene una respuesta fácil; mejor aún, ésta no puede encontrarse en una lectura literal de este siglo, requiriendo una lectura que, aun sin ser definida como tal, es ya «sintomal». Pero entonces, ¿filosofía del XVIII? Sí y no.

Sí, porque la filosofía del siglo XVIII existe como tal filosofía, como obra del siglo en su conjunto, pese a que en muchas ocasiones haya sido despreciada e incluso considerada, por Hegel en primer lugar, como superficial y sin vinculación alguna con la metafísica del siglo XVII. Pero ¿es esto verdad?

Podemos apuntar como evidente la continuidad teórica: la idea de la *Enciclopedia* es inglesa, de principios de siglo, y esto respondía a un afán insinuado por Locke en el Tercer ensayo (Locke, 1980, II, p. 778).

Pero, profundicemos algo más en el juicio de Hegel, pues hay dos formas de entender la superficialidad: por un lado, todo lo asistemático; por otro, lo que no aborda los grandes temas. En este sentido habremos de reconocer que los filósofos del siglo XVIII eluden la necesidad de hacer un

sistema, pero ¿hace falta? Ya está escrita la moral (Spinoza), la metafísica (Locke), la ciencia (Newton), ¿dónde, pues, podríamos buscar nuevos tratados originales? Además, cabe decir que esta filosofía del XVIII es una filosofía eminentemente política, de combate, que busca adeptos políticos más que la verdad.

Creo, sin embargo, que esta respuesta no es suficiente, y habremos de profundizar en el juicio de Hegel, porque cuando Hegel hace esta afirmación, Hegel está pensando en «el» filósofo (caudillo de la razón) y, desde este punto de vista, es evidente que tiene razón. El problema es que el «sujeto» filósofo del siglo XVIII no es «el» filósofo, ente individual pensante, sino el «salón». En este sentido podríamos con todo rigor decir, por ejemplo, que aunque Helvétius no tiene un sistema, sí lo tiene su salón, donde se congregan, además del propio Helvétius, autores de la talla de Diderot, Rousseau, Hume, Adam Smith, Beccaria, etc. Desde esta perspectiva, jamás podría llamarse superficial a la filosofía del XVIII.

La imagen del «salón» como verdadero «filósofo» del XVIII no es ciertamente althusseriana, como tampoco lo es la metáfora del «arco iris» que utiliza Jean Deprun (Deprun, 1976, p. 309); y, sin embargo, podemos decir que tanto una como otra idea coinciden totalmente con la concepción de Althusser que, inmediatamente, advierte de una pluralidad constitutiva que imposibilita hablar de una única filosofía del XVIII.

La imagen del arco iris es verdaderamente adecuada, porque nos exige un doble tratamiento: por separado, atendiendo a cada uno de los autores individuales —cada uno de los colores—; en conjunto, en tanto que entre todos constituyen un único objeto, el arco iris (o la luz blanca si se prefiere), resultante no sólo de su encuentro en el salón, sino, sobre todo, del sustrato social único (la Formación Económico-Social) del que emergen, impidiendo así una consideración exclusivamente individual de los distintos filósofos. Y ni siquiera esto último es fácil, dada la «fuerte tonalidad contradictoria [que encontramos] en los discursos individualizados» (Rodríguez García, 1997, p. 108). Ha sido el propio Althusser quien, a propósito de Rousseau, por ejemplo, ha hablado de los «desajustes» del *Contrato Social*, y quien ha llamado la atención sobre la ruptura que tiene lugar entre el «materialismo» del *Segundo Discurso* y el «idealismo» del *Contrato*. Que no existe una única filosofía es claro, especialmente por lo que respecta a la historia.

En realidad —escribe Althusser—, existen en el siglo XVIII, en el seno de esta grande y compleja corriente de pensamiento que precede a la revolución, concepciones diferentes de la historia. Estas concepciones de la historia están evidentemente ligadas a las posiciones políticas de sus autores, fuera de este *parti-pris* apenas son inteligibles. Ciertamente podemos comprender su economía o su lógica interna, al menos una lógica verbal: podemos reconocer los conceptos y su orden. Pero en cuanto a saber lo que significa un concepto en un autor, eso es otro asunto... libertad... ley natural, estado de naturaleza, pacto social, ley general, etc. [...] Hay que relacionar el pensamiento de un autor con las luchas ideológicas, con los partidos ideológicos de un período dado; lucha y partidos que lo superan ampliamente... (1950-1959a-3, p. 16).

El problema entonces es, ¿no tendrá razón la crítica historicista cuando niega el sentido de lo histórico al siglo XVIII? Más aún, ¿no tendrá razón Hegel al negar toda validez de objetividad a la historia elaborada durante este siglo? Veámoslo.

Althusser, que sigue con atención las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel, considerado ahora brillante sintetizador de la filosofía de la historia dieciochesca (cf. Althusser, 1950-1959a-7), asume casi íntegramente la clasificación hegeliana:

La Historia se nos presenta bajo \neq formas:

- 1) Una forma no reflexiva = la acción efectiva de los hombres, ya sea que la sufran o que pretendan dirigir su curso. Práctica ciega [...].
 - 2) La reflexión teórica sobre ésta. Presenta diferentes aspectos.
 - a. inconsciente: los mitos;
 - b. la filosofía de la historia, donde la Historia es tomada conscientemente como objeto de reflexión filosófica.
 - 3) La forma científica [...] es la forma moderna.
- A partir de aquí, la relación Historia-Filosofía cambia (1950-1959b-1, p. 1).

La cuestión es, ¿cómo pensar el siglo XVIII como el suelo donde se han elaborado los conceptos desde los que construir una historia científica reconociendo simultáneamente el carácter ideológico y político de las distintas concepciones de la historia que en dicho siglo se forjan?

Un análisis sobre el siglo XVIII se hace necesario, pero al hacerlo se hace patente el doble carácter (teórico y práctico) del proceder althusseriano. Althusser es consciente de que las críticas al XVIII ni son cosa del pasado ni afectan sólo al siglo XVIII; se trata, por el contrario, de un problema contemporáneo a su reflexión, que afecta al marxismo y a la posibilidad misma de existencia de la ciencia Historia, como muestra el largo

artículo publicado en 1955 en la *Revue de l'Enseignement Philosophique* consagrado al tema de la objetividad de la historia. Althusser es consciente por ello de que resolver el problema planteado al siglo XVIII no es sino el primer paso para hacer frente a las objeciones contemporáneas. Pero esto es sólo un aspecto del problema. En realidad, el proyecto de Althusser opera simultáneamente hacia el exterior del Partido y hacia el interior. De lo que se trata es de enfrentarse a las objeciones exteriores combatiendo simultáneamente el planteamiento zhdanoviano que aún dominaba en la vida del Partido.

Más adelante tendremos ocasión de analizar esta segunda cuestión, de momento lo que interesa es detenernos en este siglo XVIII y en sus límites para descubrir una posible vía de superación de éstos. Comienza, pues, en sentido estricto, la lectura del siglo XVIII, que se inicia por Condorcet, autor al que Althusser considera verdadero paradigma de la filosofía de las Luces.

Contradicción aparente. Tras la afirmación de que no puede hablarse en rigor de una filosofía de las Luces, sino de diversas filosofías, Condorcet es presentado bajo el epígrafe «la concepción de la filosofía de la historia de las Luces». Pero no se trata de una contradicción en el pensar de Althusser, sino de la contradictoriedad misma de esta «filosofía» que va a encontrar en Condorcet su destino más dramático:

Destino significativo e interesante: confrontación de las teorías de la filosofía de las Luces con la historia [...] Contra los Jacobinos. La bella unidad aparente de la ideología de las Luces hecha añicos por la prueba de la historia revolucionaria que, sin embargo, se ha inspirado en aquella (Althusser, 1950-1959a-4, p. 1).

Alguien ha dicho que la importancia de Condorcet no reside en la construcción de alguna gran teoría personal, sino en «ser muy legítimamente la síntesis del pensamiento francés de su siglo» (Torres Del Moral, 1980, p. 9). Ciertamente, pero ese carácter de síntesis no sólo reside en su obra, sino en su final trágico, reflejo de la imposibilidad misma de articular un discurso unitario allí donde la discusión se juega en el terreno real de la lucha política donde se ha levantado ya el símbolo de los nuevos tiempos: la guillotina.

No vamos a detenernos en exceso en Condorcet, aunque sí conviene perfilar el significado de su filosofía de la historia magistralmente sinteti-

zada en la «Introducción» de su *Bosquejo* y que Althusser sigue cuidadosamente para detectar inmediatamente que la distinción condorcetiana entre metafísica e historia radica en realidad en la identificación de una y otra bajo el dominio de la metafísica.

Siguiendo fielmente a Condorcet, y atendiendo al problema de las fuentes históricas, Althusser presenta la existencia de cuatro períodos: «1. Antes de la escritura (antes de los documentos históricos) [...] 2. Después de la escritura —aquí tenemos hechos— pero sociedades diferentes, numerosos y dispersos. [...] 3. Después de Grecia [...] 4. El porvenir» (1950-1959a-4, p. 2).

Nada extraño, pues las fuentes escritas son las más importantes para el trabajo del historiador. El problema estriba en cómo se utiliza este hecho para comprender la historia. Veamos cómo lo hace Condorcet.

[En la primera época] nos vemos obligados a adivinar [...]. Así, pues, las observaciones sobre el desarrollo de nuestras facultades son aquí la única guía.

A continuación [...cuando] se inventa, en fin, la escritura alfabética [...], el cuadro comienza a ser verdaderamente histórico, o, más bien, a apoyarse en gran parte sobre la sucesión de hechos que la historia nos ha transmitido; pero es necesario escogerlos de la historia de diferentes pueblos, acercarlos, combinarlos, para obtener de ellos la historia de un pueblo único, para formar con ellos el cuadro de sus progresos.

Desde la época en que se conoció la escritura alfabética en Grecia [...], la filosofía ya no tiene nada que adivinar, ya no tiene hipótesis combinaciones que hacer; ya no le queda más que reunir y ordenar los hechos, y mostrar las verdades útiles que nacen de su encadenamiento y de su conjunto.

Ya no faltaría por trazar más que un último cuadro: el de nuestras esperanzas, el de los progresos que se reservan para las futuras generaciones y que la constancia de las leyes de la naturaleza parece asegurarles (Condorcet, 1980, pp. 86-87).

Al amparo de esta reflexión, Althusser apunta lo que sigue:

de un lado, teoría del comienzo de la historia, la historia comienza con la escritura, documentos positivos, hechos suficientemente numerosos; de otra parte y a pesar de esta tesis, esta historia «verdaderamente histórica» está precedida y seguida de otras dos historias. Seguida por «la historia del porvenir» que es «la historia de nuestras esperanzas» (y esta anticipación descansa sobre la «constancia de las leyes de la naturaleza», es decir, de las leyes observadas en la historia «verdaderamente histórica»). Pero, sobre todo, precedida por una historia teórica e hipótesis o teórica que, pese a no disponer de materiales, de los hechos, ya sea de su existencia (primer período), o de un número suficiente de los mismos, es, sin embargo, válida, puesta al mismo nivel que la otra historia y, más aún, situada en su origen. Ahora bien, esta historia es la historia de los

«primeros perfeccionamientos» del «hombre aislado» y está constituida por «observaciones teóricas sobre el desarrollo de nuestras facultades intelectuales y morales». Esta teoría es una teoría, génesis, de las facultades humanas, una metafísica (1950-1959a-4, p. 3).

Ciertamente. Las leyes de la naturaleza humana que se descubren en el período «verdaderamente histórico» no son otras que los presupuestos condorcetianos: la idea de la perfectibilidad infinita de la especie humana. Esta metafísica apunta, sin embargo, a la historia, a la verdadera historia de los pueblos, al «descargar el último golpe sobre el edificio ya vacilante de los prejuicios» (Condorcet, 1980, p. 199). Fe en el progreso. Condorcet es explícito: «Ya hemos visto a la razón levantar sus cadenas, aflojar algunas y, al adquirir incesantemente fuerzas nuevas, apresurar el instante de romperlas todas» (1980, p. 185). Nos encontramos ante una idea muy extendida en el siglo XVIII cuyo significado ha desvelado claramente P. Hazard:

Su excelencia [de la Razón] acaba de señalarse en su virtud benéfica. Porque perfeccionará las ciencias y las artes y así se multiplicarán nuestras comodidades y facilidades; porque será el juez que nos hará saber, con más seguridad que la sensación misma, cuál es en definitiva la calidad de nuestros placeres y, por consiguiente, cuáles hay que dejar, cuáles hay que tomar; porque la desgracia no es más que un defecto de conocimiento o un juicio erróneo, porque remedia uno y corrige el otro: lo que el pasado había prometido siempre sin hacerlo, ella lo realizará, nos hará felices. Traerá la salvación [...] iluminará a todo hombre que viene a este mundo por ser luz (Hazard, 1991, pp. 37-38).

Vemos aquí operarse un desplazamiento. Nos encontramos ante una filosofía que apunta a una estrategia política cuyo fundamento es la «reforma del entendimiento»: «ya no se puede decir que el hombre sea un esclavo; sólo se debe decir que todavía no sabe ser verdaderamente libre». Bastaría, pues, con descubrir el prejuicio en el que se fundamenta la desigualdad entre los hombres para que la igualdad reinara entre ellos. Sólo «la corrupción y la ignorancia de los gobiernos», que empujó al «pueblo» a establecer «por sí mismo [los] principios de la razón», hizo necesaria la revolución y, de esa forma, sus inevitables «males pasajeros» (Condorcet, 1980, pp. 186 y 200-201). Volveremos más adelante a la «solución» política ilustrada; destaquemos que, en cualquier caso, «la historia es —para Condorcet—, la manifestación de la verdad de la razón»; lo que, como subraya Althusser, está «muy próximo de Hegel». El interés althusseriano

se centrará entonces en descubrir las bases materiales de esta filosofía de la historia o, lo que es lo mismo, en descubrir «una teoría de las condiciones de existencia de la verdad histórica» (Althusser, 1950-1959a-4, pp. 6-7 y 25).

Para hacerlo, Althusser opera de la única forma por él concebible: llevará a cabo un corte vertical del siglo XVIII con el objeto de analizar esa formación social extraordinariamente compleja de cuyo seno surge la producción teórica ilustrada. Toma de posición materialista que refiere todo desarrollo humano, incluido el científico o el filosófico, a la totalidad social de la que surge; «hipótesis lectora dos», como la define José Luis Rodríguez García (cf. 1979, p. 65), no siempre asumida. Hay, pues, que poner manos a la obra: «Toda ciencia nace de una práctica, la historia también». Mas ¿de qué práctica? Althusser lo explica con una frase que recuerda la tonalidad maquista: «práctica de la lucha de clases en todas sus formas: lucha política, lucha ideológica». Quizás la enumeración de «todas sus formas» se quede corta al nombrar apenas la lucha política y la ideológica. En realidad, Althusser no se limita a tal consideración, aunque posiblemente no haga sino aludir a aquellos elementos subrayados por la tradición y su relación con la evolución y transformación social para invertir sus términos. Así, si bien Althusser reconoce la estrecha relación que existe entre la teoría y la transformación social, el origen de esta teoría es situada en el interior de la totalidad social, y más concretamente, en las luchas política e ideológica que, confrontadas con la realidad y según sus resultados, producirán «esbozos de teoría» cuando no la teoría misma: «la Revolución francesa: la ciencia de los materialistas» (Althusser, 1950-1959a-1, p. 1).

Referencia a la totalidad social que en absoluto cae en el materialismo mecanicista. En este sentido, la totalidad, que comienza a ser entendida como totalidad compleja, resultará esencial; de ahí el corte vertical que practica Althusser en la sociedad del XVIII para descubrir las contradicciones que en ella tienen lugar y que van a posibilitar el descubrimiento: primero, del sentido histórico que en muchas ocasiones se ha negado al siglo XVIII; segundo, de los conceptos mismos a partir de los cuales se hará posible construir la ciencia de la historia.

Hablamos del «exterior», de una estructura social compleja caracterizada por:

1. Una nueva religión (pesimista) y una nueva moral.
2. Una nueva política: el poder absoluto.
3. Una nueva economía (Althusser, 1950-1959a-1, p. 1).

Una nueva economía. Althusser utiliza el término *burguesía*, pero con precaución pues sabe que «esta burguesía no tiene todavía el aspecto de la burguesía del siglo XIX»; de hecho, apunta Althusser, «una parte importante de esta burguesía [está] ligada al régimen económico y político del feudalismo [...] lo que explica simultáneamente la unidad y la diversidad de los objetivos de la burguesía, la unidad y la diversidad de los temas de la Enciclopedia». A esto se añade además la existencia —generalmente escamoteada al explicar la filosofía de las Luces—, de «la masa de explotados», que ocupa «una situación política propia: están del lado de la burguesía contra el orden feudal y participan de su lucha, pero al mismo tiempo tienen, si no reivindicaciones, sí al menos tendencias, aspiraciones propias: igualitarismo, premisas del socialismo, estas tendencias encuentran su expresión en la misma filosofía de las Luces = Rousseau, Mably, etc.» (Althusser, 1950-1959a-3, p. 10).

En este análisis, que Althusser no desarrolla en profundidad, descansa la distinción althusseriana entre lo que él denomina tres partidos diferentes: el feudal, el enciclopedista y el popular. Pues bien, Althusser sostiene que sólo comprendiendo esta división social y, consecuentemente, a partir de un análisis que comprenda la producción teórica de este siglo en su unidad y diferencia, es posible encontrar los conceptos a partir de los cuales, en una formación social nueva, Marx será capaz de construir una nueva problemática. Mas ¿cuáles son estos elementos aportados en conjunto por el siglo XVIII? Muy brevemente resumidos:

1. El sentido de lo histórico.
2. La idea de proceso contradictorio y aun de un motor de la Historia.
3. La existencia de una constante que es capaz de explicar ese elemento «extracientífico» que hasta entonces dominaba en todas las filosofías de la historia.

Respecto a la primera cuestión, y ante las críticas vertidas por el siglo XIX, Althusser insiste en distinguir entre «el sentido de lo histórico» y «el recurso a la historia», observando una extraña paradoja de evidentes consecuencias en el proceder antiempirista de Althusser:

Cuando Boulanvilliers y Montesquieu, para dar al feudalismo argumentos políticos contra la monarquía absoluta se remontan al derecho germánico, [...] apelan ciertamente al pasado, pero contra el presente; apelan ciertamente a la historia, pero contra su misma esencia [...] Bajo la figura de lo «positivo», los hechos, defienden simplemente el derecho de un pasado caduco en la existencia presente: para ellos, la historia no es el proceso real de una superación de formas e instituciones sociales, sino el derecho histórico de un ideal retrógrado. Y cuando sus adversarios, como el Abate Dubos, les siguen por el camino de sus argumentos, no muestran un mayor sentido histórico. [...] No piensan la historia más que bajo la categoría de la eternidad, que es su propia negación. [...] El sentido histórico —continúa Althusser— no puede por tanto confundirse con el recurso al pasado; al contrario, se resume en la inteligencia de la superación, en la conciencia de la novedad. Si se examina desde esta perspectiva, en sus límites, que son ciertamente estrechos, no puede negarse el sentido histórico a la filosofía de las Luces.

Sorprendentemente, sin embargo, este sentido histórico adopta la forma de un «aparente rechazo de la historia» (Althusser, 1950-1959*a-2*, pp. 1-2). Lo encontramos en Rousseau: «Cuando Rousseau rechaza el uso de la historia, cuando “elimina todos los hechos”, Rousseau no oculta sus razones: la historia no es para él sino el argumento del orden establecido, cuando no del orden superado» (Althusser, 1950-1959*a-2*). Ahora bien,

hablar de historia a propósito de Rousseau, es enunciar una paradoja. Rousseau nunca ha hecho historia del Siglo de Luis XIV como Voltaire, ni historia de las Instituciones de la Francia antigua como Boulanvilliers. Y, sin embargo, podemos decir que el texto que domina todo el siglo XVIII y que presenta sobre la historia los puntos de vista más profundos de su tiempo es el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Althusser, 1950-1959*a-6*, p. 10).

Rousseau, desde luego, tiene plena conciencia de hablar de historia: «¡Oh hombre, de cualquiera religión que seas, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha! He aquí tu historia, tal como yo he creído leerla no en los libros de tus semejantes que son falaces, sino en la naturaleza que no miente nunca» (Rousseau, 2003, p. 234). La cuestión es, ¿de qué historia?

Dejemos por el momento de lado este problema, limitándonos a subrayar la ya evidente contradicción entre teoría y hechos que se halla en el origen de la concepción althusseriana de la ciencia como «producción», tema al que volveremos más adelante.

En realidad, la «consciencia de la novedad» aparece en todos los autores de este siglo, incluso en aquellos que se empeñan, justamente por esta

consciencia, en «dar marcha atrás» en la historia, como es el caso del denominado «partido feudal» (Boulanvilliers y Montesquieu, especialmente). También en Condorcet. En este último, además, Althusser descubre una intuición importante, la idea de progreso, un progreso concebido como lucha, como «motor de la historia».

En 1978, E. P. Thompson, y no es el único, arremetería contra la considerada por Althusser tesis central del materialismo histórico: «la lucha de clases es el motor de la historia». Mas Thompson no arremetía contra la existencia de la lucha de clases pues, siendo rigurosos en extremo, podemos descubrir entre las posiciones de ambos autores una cercanía extraordinaria en este aspecto (véase Benítez, 1996, p. 103 y n.). Thompson arremete contra la idea de «motor». Y la historia ha querido que la idea de «motor» haya aparecido a nuestros ojos como un «descubrimiento» tardío, y por supuesto nefasto, de Althusser. Lo cierto es que la idea de «motor» está presente en los textos althusserianos de los años cincuenta, pero no se trata de un descubrimiento althusseriano pues, lo subrayaba Desanti, «este “descubrimiento” atribuido a Althusser en sus escritos de 1974 era un versículo de nuestro catecismo de la escuela federal o nacional del partido en los años cincuenta» (Desanti, 1975, p. 373).

Ha correspondido, sin embargo, a Althusser el mérito (bueno o malo) de haberlo situado en el discurso teórico como tesis fuerte. Para Althusser, sin embargo, apenas quiere significar que existe un «principio interno», un principio dinámico. El dinamismo es en realidad algo que Althusser había descubierto en Hegel y que ahora, rastreando la prehistoria de Marx, descubre con unas características peculiares en el siglo XVIII. Debemos decir que cuando Althusser habla de «motor» no habla sólo de un principio interno, sino de un principio interno contradictorio. Por consiguiente, así concebida, la historia no sería el resultado del desarrollo de la razón, sino de la lucha entre la razón y el error, lucha que ya Condorcet adivinara «larga y penosa» (Condorcet, 1980, p. 88). Y en esto, la filosofía de Condorcet, que es sin duda idealista, tiene, sin embargo, la virtud de descubrir que la historia es la historia de una lucha real, conminándonos con ello a esclarecer dónde radica y, consecuentemente, de dónde surge el error.

Condorcet apunta dos teorías diferentes: por un lado, una teoría antropológica o una psicología del error (cf. Condorcet, 1980, p. 121); por otro, una teoría religiosa y política del error. Althusser presta poca

atención a la primera, que en realidad obedece al planteamiento racionalista de que «el error es sólo ignorancia» (Althusser, 1950-1959*a-4*, p. 12). Se detiene, no obstante, en la segunda por el materialismo que destila. Efectivamente, Condorcet relaciona el error con la aparición de los sacerdotes o, más en general, con

la formación de una clase de hombres depositarios de los principios de las ciencias, o de los procedimientos de las artes, de los misterios y de las ceremonias de la religión, de las prácticas de la superstición, frecuentemente incluso de los secretos de la legislación de la política (Condorcet, 1980, p. 94).

Además, Condorcet encuentra la base material última del error en la existencia de «excedentes» de la producción, en la «diferencia de riqueza» entre los hombres o en el descubrimiento de que «el trabajo de un hombre valía más de lo que costaba su subsistencia rigurosamente necesaria». De hecho, la aparición de estos «príncipes pontífices» o «tribus sacerdotales» cuyo objeto es perfeccionar «el arte de engañar a los hombres para despojarlos» se debe precisamente a la existencia de esa «diferencia de riqueza» (Condorcet, 1980, pp. 95-100). Con razón sugiere Althusser que en la teoría condorcetiana «la verdad está ligada a las condiciones sociales» (1950-1959*a-4*, p. 13).

Parece, por lo tanto, correcto sostener que la teoría condorcetiana esboza una teoría del origen de la religión y, dado que la religión era —como vimos en el anterior capítulo— la ideología por excelencia, del origen de la ideología; entendida, eso sí, como error.

En efecto —escribe Althusser— el poder de la clase de los sabios sólo se mantiene por el secreto. La eficacia de la verdad exige que ésta sea disimulada para que los efectos estén reservados a sus detentadores. Toda una lógica: para conservar la verdad, hay que enseñar el error (1950-1959*a-4*, p. 14).

En consecuencia, doble verdad, «dos doctrinas: una para ellos solos y otra para el pueblo». De ahí la utilización de un lenguaje diferente, inaccesible para los no iniciados, con el que «ofrecían a los ojos del pueblo el sistema de la más extravagante mitología y se convertían en el fundamento de las religiones más absurdas» (Condorcet, 1980, pp. 111-112). Hemos hablado de materialismo, también de idealismo. Althusser es consciente de los límites de esta teoría que ve la ideología como una mera «invención de la clase de los sabios y de los sacerdotes para consagrar su dominación y su poder sobre el pueblo». Althusser entiende por ello que

«la concepción racionalista de la historia en Condorcet es de hecho la afirmación de la no historicidad, del no desarrollo de su contenido, la tesis de la eternidad de su contenido racional» (1950-1959a-4, p. 23); y, sin embargo, no puede menos que llamar la atención sobre la «doble ventaja» de la obra de Condorcet sobre otras obras de la época. Doble ventaja:

- Respecto al contenido: porque Condorcet es capaz «de integrar el conjunto de las manifestaciones de la actividad humana (economía, industria, artes, religión, filosofía)».
- Respecto al método: porque plantea y responde «explícitamente al problema de la causalidad histórica al destacar un elemento fundamental como la razón del desarrollo histórico (y practicando así un método de abstracción científica)». Condorcet puede de este modo desarrollar la idea de que «el desarrollo histórico» es producto de «una lucha, una contradicción». El problema estriba entonces en que esos «elementos positivos (contenido, método) están comprometidos por los principios filosóficos del racionalismo idealista y mecanicista que animan esta teoría» (1950-1959a-4, p. 22).

En realidad estamos obligados a ir más allá para descubrir esa otra instancia insinuada como verdadera responsable del error y, en última instancia, del mismo devenir histórico. Es el propio siglo XVIII quien profundiza en esta línea, en primer lugar Helvétius, pues «en su teoría del condicionamiento absoluto del espíritu de un tiempo por las condiciones políticas y sociales» había presentado de manera más consecuente la necesidad de recurrir a «un término más profundo» (1950-1959a-8, p. 19); y, más allá de Helvétius, el ginebrino Jean-Jacques Rousseau.

4.3. Helvétius y Rousseau: la materialidad de la ideología

Parece extraño, Althusser ha dedicado la más extensa de sus conferencias sobre filosofía del siglo XVIII a un autor prácticamente ignorado como filósofo: Helvétius. Aún más extraño, Althusser dice de éste lo que no había dicho de ningún otro hasta ese momento: «Helvétius —escribe Althusser— ha instituido una nueva problemática» (1950-1959a-5, p. 31). Tesis fuerte que tiene además la virtud de introducir por primera vez en su obra el término *problemática*, concepto capital en su obra desde los ensayos de *Pour Marx*. Se trata, pues, de una tesis que Althusser debe justificar.

El carácter radical de la obra helvetiana ha sido especialmente subrayado: Helvétius, escribe Althusser, ha sido «el filósofo que ha llevado más lejos esta inversión radical» de los temas del siglo XVII. «Los temas siguen siendo los mismos, pero el sentido cambia: el interés, el amor propio son el resorte fundamental de la acción humana, pero lejos de ser el resorte negativo y deplorable, se convierten en el resorte positivo y bienhechor»; de ahí que estuviera «casi aislado en su siglo por el aspecto radical de su concepción, esto es, por la forma radical del materialismo moral del siglo XVIII» (1950-1959a-5, pp. 2-3).

A nuestros ojos, Helvétius es especialmente importante, pues va a proporcionar a Althusser argumentos a favor del antihumanismo teórico al que ya ha arribado en sentido estricto: imposibilidad de tomar al hombre como punto de partida de cualquier análisis teórico sobre él. Y, consecuentemente, Helvétius ofrecerá a Althusser nuevas vías y perspectivas en su acercamiento a Marx.

Tres son los puntos de interés en los que repara Althusser, dos de los cuales serán vistos en clave netamente materialista frente a un tercero, el más típicamente ilustrado, en el que Althusser descubrirá el desajuste principal de su doctrina. Éstos son:

1. Una teoría universal del interés (unidad).
2. Una dialéctica del individuo y del medio social (que permite explicar la diversidad de la historia humana).
3. Su concepción de la política y su concepción de una reforma política (1950-1959a-5, p. 3).

Conviene subrayar respecto al primero de los puntos, que Althusser utiliza este término, el «realismo» helvetiano; realismo que en realidad debemos entender en el sentido materialista de «tomar a los hombres como son» (Helvétius, 1983, p. 113). Pero no se trata de una mera declaración al modo de la que hace Rousseau en *El Contrato Social* y que dará pie a Althusser para hablar de los «desajustes» del mismo, sino de una posición de principios real desde la que fundamentar una ética materialista semejante —insistimos nosotros en ello, que no Althusser— a la de Spinoza:

el hombre de espíritu sabe que los hombres son lo que deben ser, que todo odio contra ellos es injusto, que un necio da necedades como el arbolillo silvestre da frutos amargos, que insultarle es reprochar al roble dar bellotas en vez de aceitunas (Helvétius, 1983, p. 177).

por lo tanto, «irritarse contra los efectos de su amor propio es quejarse de los chubascos de la primavera, de los calores del verano, de las lluvias de otoño y de las heladas del invierno» (Helvétius, 1983, p. 113).

Se trata en realidad de «rechazar toda teoría moral del hombre» (Althusser, 1950-1959a-5, p. 3). Sin duda, este Althusser es irreconocible si lo comparamos con aquel joven católico prendado por los moralistas franceses. Parece, sin embargo, claro el cordón umbilical que existe entre esta nueva teoría y la asunción —bien que en sentido opuesto— de las tesis de H. de Lubac desde las que desplegará una importante crítica al humanismo teórico feuerbachiano. No existe instancia alguna desde la que definir lo bueno o lo malo, razón por la cual «la mayor parte de los moralistas no han prestado ninguna ayuda hasta ahora a la humanidad», tal como repite Althusser siguiendo a Helvétius (Helvétius, 1983, p. 248). La teoría de la determinación althusseriana, su antihumanismo teórico, la misma concepción del individuo como *Träger* —en un sentido no reduccionista, como habremos de ver— que tantas veces le será criticado, avanza a medida que Althusser se adentra en la obra de Helvétius:

El error fundamental del moralista = juzgar y condenar a los hombres según principios inspirados por un interés personal que aquél presenta como el ideal de los hombres [...] Es no comprender en su causa la necesidad de los efectos (1950-1959a-5, p. 4).

Althusser es consciente, con Helvétius, de que nos hallamos ante una nueva «teoría de la naturaleza humana», reparando en que, tanto «en el universo moral [como] en el universo físico, Dios [ha] puesto un solo principio [...]. Lo que es y lo que será, no es más que un desarrollo necesario» (Helvétius, 1983, p. 333). Althusser continúa la reflexión helvetiana: «Él ha dicho a la materia: yo te doto de fuerza...» y las combinaciones del mundo se desarrollan» (1950-1959a-5, pp. 4-5).

Rigor materialista evidente: «Si bien el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral no lo está menos a las del interés» (Helvétius, 1983, pp. 135-136). La tentación spinoziana se halla latente; el interés —«o la pasión», como sugiere Althusser (1950-1959a-5, p. 6)— nos conducen hasta la idea spinoziana de *conatus*, principio último de toda ética materialista posible. Todo deriva de ahí, nada es posible sin acudir a ello: el mundo moral y el político, por supuesto; pero también el mundo intelectual, que no puede apelar a una instancia independiente

del hombre o, habría que decir, de la sociedad en la que surge, pues «a las pasiones deben las ciencias y las artes sus descubrimientos y el alma su elevación» (Helvétius, 1983, p. 332).

Hablamos de sociedad, porque de entre las pasiones cabe distinguir entre aquellas que «han sido dadas inmediatamente por la naturaleza» y aquellas, como la envidia, la avaricia o la ambición, que «debemos únicamente al establecimiento de las sociedades». También estas últimas tienen su origen en «el amor al placer» (Helvétius, 1983, pp. 333 y 340), bien que de forma mediata, lo que permite a Althusser deducir la complejidad de este placer o interés en el que el «placer inmediato» y el «medio» de conseguirlo se confunden, de modo que es el «medio» el que «sirve en definitiva al fin profundo y oculto del interés» (Althusser, 1950-1959a-5, pp. 9-10).

No está de más llamar la atención sobre este doble nivel en el que se desarrolla el interés: el inmediato de un lado, el oculto o profundo de otro, pues no se nos puede escapar el hecho de que es a partir del reconocimiento de este doble nivel donde la obra althusseriana —centrada en la «lectura sintomal»— cobrará sentido. No se trata ya de la «littéralité» que en un alarde de antialthusserismo ingenuo vendría a defender Lefebvre (1969, p. 23), sino de este juego oculto bajo la estructura social «que supone una mediación exterior». Encontramos aquí el sentido verdadero del materialismo de Helvétius: la mediación de lo social; pues, efectivamente, «la teoría de Helvétius va mucho más allá de una simple teoría de la moral. Es una teoría del juicio, de las costumbres, de las leyes y de las artes» (Althusser, 1950-1959a-5, p. 10). Cuestión ésta que exige atender a un doble nivel: el subjetivo (la acción) y el social o intersubjetivo (el juicio).

Respecto al nivel subjetivo encontramos el mismo punto de partida materialista que Althusser descubrirá más tarde en Spinoza: «el interés es el único juez de la probidad» (Helvétius, 1983, p. 132). Punto central desde el que toda fundamentación trascendental de la moral desaparece. «Helvétius —dice Althusser— tiene razón [...]: no estimamos nunca al otro más que en relación con su utilidad para nosotros; nuestro propio interés decide el valor que reconocemos al otro» (1950-1959a-5, pp. 10-11). Pero, y esto nos conduce a un problema cuya resolución no es fácil: si la acción responde a la necesidad del interés del agente, el juicio depende del interés del juez; ahora bien, nada nos garantiza la identidad de intereses. ¿Entonces?

Nos hallamos ante una contradicción [...] Por lo tanto, o bien conflicto de intereses tomados cada uno en su perspectiva subjetiva propia, o comprensión de esta necesidad universal y, por lo tanto, de los conflictos mismos = lo que supone una comprensión paradójicamente separada del interés o animada de un interés que no es el de esta comprensión —problema mayor: ¿esta comprensión de los conflictos es su solución? Problema en suspenso (Althusser, 1950-1959a-5, pp. 12-13).

Esta teoría (individual) del interés, aplicada a las sociedades particulares, «permite a Helvétius dar cuenta de algo muy distinto de los juicios: de las instituciones, de las costumbres e incluso del contenido del arte» (Althusser, 1950-1959a-5, p. 13). De este modo, frente a quienes sostienen «que la virtud es siempre una y la misma», pero también frente a los que sostienen lo contrario, «que la idea de virtud es puramente arbitraria» (Helvétius, 1983, p. 189), Helvétius descubre un «principio nuevo: la variación del interés de una sociedad en la historia (y el espacio) permite dar cuenta de la diversidad de los juicios, concepciones y costumbres» (Althusser, 1950-1959a-5, p. 14). Aquí entran en juego las instituciones, lo que más tarde Althusser denominará «Aparatos Ideológicos de Estado», a partir de las cuales se hace posible comprender la materialidad de la ideología, de sus formas históricas. Althusser acaba de descubrir en la obra helvetiana «una impresionante teoría histórica de la moral, de las costumbres, de las leyes, del arte, del gusto». De ahí la sorpresa contenida que le impulsa a añadir con el rigor de quien sabe que ha encontrado algo sobre lo que tendrá que volver a reflexionar: «¿superestructuras?». Está escrito con todas las letras: Helvétius, dice Althusser, «da cuenta de la diversidad de las instituciones humanas»; y lo hace de diversos modos: «1) relacionándolas con el interés de las sociedades 2) pero, esto es fundamental, desarrollando una teoría de la transformación del interés». Lo más extraordinario es que Althusser ha descubierto en Helvétius «una teoría del carácter secundario, derivado de las ideologías (en sentido amplio) y de las instituciones», así como su carácter «funcional», «al servicio del interés histórico de una nación»; viéndose así conminado a adentrarse en el problema de la «necesidad de una dialéctica histórica de la relación interés-ideología» o, mejor, de «esta dialéctica del interés y de la ideología-instituciones» (Althusser, 1950-1959a-5, p. 17).

Una interpretación funcionalista es ciertamente posible; así ha sido por otra parte interpretado el ensayo sobre los AIE. De hecho Althusser utiliza abiertamente esta terminología en la conferencia sobre Marx con la

que concluía su exposición sobre filosofía de la historia (1950-1959*a*-8). Pero la lucha, el conflicto, se hallan justamente en la raíz del cambio mismo de las sociedades por cuanto el mismo interés social «se revela contradictorio» (Althusser, 1950-1959*a*-5, p. 19).

Sin duda, la teoría helvetiana del interés presenta algunos problemas. Althusser es consciente de ello:

1) el problema de la contradicción de intereses entre individuos, o entre el pueblo y los tiranos, etc... 2) el problema de la revolución de los intereses, ¿cómo puede cambiar el interés?, ¿qué es lo que cambia? 3) estos dos problemas encierran uno solo: cuál es la naturaleza del interés, ¿qué encierra esta palabra aplicada a objetos diferentes? 4) ¿Qué solución al conflicto de intereses? (Althusser, 1950-1959*a*-5, p. 20).

En cualquier caso, han sido pertinentemente planteados a partir del enunciado capital de la teoría helvetiana: «el interés es el resorte universal». Además, en otro aspecto de capital importancia Helvétius ofrecerá a Althusser los instrumentos necesarios para una sólida fundamentación del antihumanismo teórico desde el que podrá iniciar una nueva lectura de Marx que perfectamente podríamos calificar de «Marx contra Marx»:

Esta nueva cuestión aparece desde el comienzo del segundo de los tres puntos en los que Althusser divide su trabajo sobre Helvétius, el titulado «Dialéctica del individuo y del medio». El comienzo es fulgurante: «El hombre no es en realidad más que el producto de su educación» (Helvétius, 1969, VII, p. 5).

Podría parecer que nos hallamos ante una tesis privilegiada del discurso ilustrado. Mera apariencia. Insistamos. Para Helvétius, esta palabra tiene «una significación más verdadera y más extensa, comprendiendo todo lo que, en general, contribuye a nuestra instrucción» (Helvétius, 1983, p. 286). La analogía entre hombre y árbol de la que se sirve Helvétius es pertinente para detectar la existencia de múltiples determinaciones en la formación del individuo; pero hay algo más, el «concurso de determinadas circunstancias y de una infinidad de azares imprevistos y estériles en apariencia», contribuye aún más a la comprensión de la irreductibilidad del individuo en la línea que posteriormente Marx definirá como «la síntesis de múltiples determinaciones» (Helvétius, 1969, VII, p. 63, y Marx, 1987*b*, I, p. 21, respectivamente).

Podemos aceptar, como en el árbol, la existencia de una «semilla indestructible y absolutamente igual» para todos los hombres; y, sin embargo, la «infinidad de formas diferentes» que adoptan los seres humanos concretos no están determinadas por esa semilla —base material última—, sino por el entorno social en el que el individuo vive desde el mismo momento de su nacimiento (Helvétius, 1983, p. 289). Tal como sugiere Althusser, «no solamente los objetos, sino los acontecimientos modifican al hombre y lo marcan [...], mucho más las relaciones afectivas del medio infantil» (1950-1959a-5, p. 21). Por primera vez se hace explícita la presencia de unos aparatos, todavía no calificados como «ideológicos de Estado», en la definición misma del individuo, en la formación de la personalidad y el carácter del individuo, verdadera base material —reconociendo claro está la base material primigenia en sentido estricto— del hombre singular y concreto. Nos hallamos muy alejados de la idea de un hombre genérico, y no menos alejado del individuo reducido en su consideración a un mero «vector» económico, como ya tendrá ocasión de manifestar en el interior del partido frente a la dominante concepción economicista y vulgar de la psicología (cf. 1955b, p. 8):

En pocas palabras, a través de los diferentes medios [en los que se desarrolla] la infancia, familia, escuela, amigos, etc., vemos constituirse una dialéctica en la que los elementos originales desempeñan un papel determinante sobre el carácter del niño.

La determinación social es absoluta, entendiendo ésta como la conjunción de «objetos», «acontecimientos» y «relaciones humanas» (1950-1959a-5, p. 22); esto es, como la conjunción de estos «pequeños accidentes que preparan los grandes acontecimientos de nuestra vida» (Helvétius, 1969, VII, p. 63).

Apenas hemos dado un paso, el que nos conduce del nacimiento de un pequeño animal (humano) hasta la primera constitución del «sujeto» humano. A partir de aquí nos adentramos en una nueva etapa aún más compleja, la de «la segunda educación del hombre» (Helvétius, 1969, VII, p. 47), cuya acción sólo opera sobre los efectos de la primera. Nos adentramos en un «nuevo medio» en el que intervienen «otros “maestros” (*instituteurs*) [...] pero el nuevo medio tiene una estructura fundamental, la de su gobierno y las costumbres y es esta estructura la que ejerce la influencia fundamental» (1950-1959a-5, p. 23).

En resumidas cuentas, y una vez comprendida la existencia de este doble proceso de «sujeción», nos encontramos ante la complejidad de la vida. No nos hallamos, por lo tanto, ante un determinismo físico, sino ante la denuncia de toda sustantividad humana ajena a las circunstancias en las que el hombre se desenvuelve. Para decirlo en pocas palabras: las múltiples determinaciones del sujeto son las que justamente lo constituyen como sujeto. Althusser ha descubierto por ello cómo Helvétius se separa de Montesquieu, pues frente a la concepción no histórica del medio que encontramos en el barón de la Brède, Helvétius nos ofrece un «primer esbozo de una concepción materialista» que podemos resumir en un sencillo esquema:

En lugar de encontrar:
 clima ..., hombre diferente ... instituciones políticas
 encontramos
 instituciones políticas → hombre diferente (1950-1959a-5, pp. 24-25).

Mas ¿adónde nos conduce este descubrimiento? Sin duda al «elemento y la atmósfera misma indispensable a su [de las sociedades humanas] respiración, a su vida históricas» (Althusser, 1964b, p. 192). Nos referimos a la ideología. Pero con ello, entramos también directamente en el terreno político definido exactamente por un problema que dejamos en suspenso: la existencia de dos tipos de interés: por un lado, el interés individual, «el resorte último de todo el mundo humano»; por otro, el interés público o general, el que «por la mediación de las leyes y costumbres, por la educación, forma la naturaleza humana, es decir, el que da al interés individual su forma y su contenido» (1950-1959a-5, p. 25).

El problema es que, «en los hechos», la relación entre ambos tipos de interés se revela contradictoria. Helvétius presenta de hecho no sólo la contradicción entre el interés particular y el público, sino también, al modo de Rousseau, «la contradicción entre el interés de las sociedades particulares y el de la sociedad (nación)»; subrayando así que «la esencia de esos dos intereses no es la misma» (1950-1959a-5, p. 25). Y es justamente aquí donde Althusser descubrirá, como años más tarde expondrá también para el caso de Rousseau, la debilidad, el idealismo deberíamos decir, de su discurso. La razón no estriba sino en la necesidad de acudir a la teoría del contrato social para explicar esta presencia distinta de dos tipos distintos de intereses que, sin embargo, deben conjugarse en una sociedad concreta.

La exposición de este contrato, desde el estado natural y el «estado de guerra», sugiere que nos encontramos en un terreno conocido, si bien su definición variará según los autores. Helvétius reconoce que la idea de interés común —«la reunión de todos los intereses particulares» (1983, p. 303)— es en realidad ideal, requiriendo «el uso de castigos y recompensas [como] sustituto de esta identidad» (Althusser, 1950-1959*a-5*, p. 27). Reconocimiento, sin duda, evidente de la contradicción irresoluble de los intereses individuales (de grupos particulares), sólo oculta por el uso de la represión o, cosa extraña, por «la confluencia feliz de nuestro interés y del interés público» (Helvétius, 1983, p. 160). Pero ¿existe realmente el interés general?

El error de Helvétius reside en el mismo lugar que en Rousseau, en el reconocimiento de la misma posibilidad de existencia de este interés general en una sociedad donde existen diferentes grupos —clases sociales. La solución es también similar y paradójica por cuanto «para alcanzar el interés general, para que el interés particular coincida con el interés general es necesario que el hombre se haga independiente de los hombres, independiente de su propio interés particular» (Althusser, 1950-1959*a-5*, p. 29). Lo dice Helvétius: «para adquirir ideas interesantes para el público es necesario [...] meditar en el silencio y la soledad» (Helvétius, 1983, p. 163).

La solución que se impone es trascendente. Por un lado, la resolución de la contradicción entre el interés individual y público es dejado en manos de la moral; por otro, se hace necesaria la figura de un legislador capaz de manejar con destreza los intereses individuales (cf. Helvétius, 1983, pp. 249 y 256).

El más tardío y conocido artículo sobre los «desajustes» de Rousseau no hace sino retomar el análisis que sobre la obra de Helvétius llevara a cabo Althusser una década antes. También las conclusiones datan de los años cincuenta:

la solución política de Helvétius supone la negación de su teoría de la materialidad de la historia:

- por un lado, la llamada al legislador desinteresada, ilustrado no histórico;
- por otro lado, la negación de la noción más fecunda de su teoría, la de la transformación del interés histórico de un pueblo y la substitución de este interés histórico por un interés ideal: el interés general como solución de las contradicciones reales de la vida política (1950-1959*a-5*, p. 31).

Y, sin embargo, ya dijimos que, para Althusser, «Helvétius ha instaurado una nueva problemática». Dos son las razones esgrimidas por Althusser: primero, «su dialéctica individuo-medio social»; segundo, «su teoría materialista de las ideologías», que nos permiten plantear el «problema de la naturaleza de este interés histórico y del principio de su devenir» (1950-1959a-5, p. 31). Otro filósofo ilustrado, ciertamente «peculiar», ofrecerá aún vías para superar los límites helvetianos: Rousseau. Pero no es el genio de Rousseau, sin duda necesario, el responsable de este pequeño paso que Helvétius fue incapaz de franquear; sino la peculiar situación que Rousseau ocupa en esta compleja formación social del siglo XVIII.

Ya insinuamos anteriormente la peculiar forma de «hacer historia» que tiene Rousseau; mas ¿a qué se debe? A la historia misma, a la situación histórica que vive Francia y a la existencia de una compleja formación social que no se limita a la simple división en dos clases «los poseedores y antagonistas, la feudalidad y la burguesía». Existe una tercera «clase» olvidada, la «masa [...] sometida a una explotación doble» cuyos intereses específicos iban a reflejarse en la efervescente lucha ideológica y política que vive el siglo XVIII para emerger de alguna manera en la obra de Rousseau. En realidad, para Althusser, «la lucha de la feudalidad y la burguesía se desarrolla sobre el fondo de *la explotación económica de la mayoría de la masa del pueblo*» (1950-1959a-6, pp. 3 y 4).

Se comprende, por lo tanto, el extraño lugar que ocupa la «propiedad» en el *Segundo Discurso* roussoniano; como extraño es el lugar que ocupa Rousseau en este universo conocido como la filosofía de las Luces, pues Luces y crítica de las Luces se anudan estrechamente en el ginebrino. Althusser ha llamado la atención sobre su «muy particular situación en la ideología del siglo XVIII»:

1) Por un lado, Rousseau pertenece a la filosofía de las Luces [...] Piensa fundamentalmente con los conceptos de la filosofía de las Luces. 2) Pero, por otro lado, ocupa *una posición crítica* en la filosofía de las Luces y en el interior de su ideología [...] *Es un enemigo interior*. [...] La razón de esta posición crítica reside en el origen nuevo de su inspiración, en el acento plebeyo de sus concepciones y reivindicaciones (1950-1959a-6, pp. 4-5).

Pero ¿qué es en resumen lo que Rousseau aporta para la comprensión de la historia hasta el punto de merecer los más encendidos elogios por parte de Althusser? Rousseau, como en general todos los ilustrados, concibe la historia como «un proceso, como el efecto, la manifestación de una

necesidad inmanente»; lo peculiar de su interpretación es que concibe este proceso de forma «nodal, dialéctica»; y no como «un desarrollo lineal continuo». No se trata, por lo tanto, de un desarrollo «armonioso», sino «anti-tético en sí mismo», como perfectamente refleja la tesis roussoniana de que la historia «ha perfeccionado la razón deteriorando la especie».

Pero no es la única aportación roussoniana. Althusser subraya cómo en Rousseau la noción misma de *naturaleza humana* estalla por los aires, apuntalando así su ya esbozado «antihumanismo teórico» en crítica a todas las filosofías de la historia: «El sujeto de la historia —escribe Althusser— ya no es el individuo, ni las facultades individuales el objeto de la historia» (1950-1959a-6, p. 6).

Pero decimos que encierra también «una crítica de la filosofía de la historia en el sentido clásico», ciertamente «en germen», pero «por la cual devuelve a la historia (es decir, al presente) el principio en nombre del cual se juzga»; de hecho, «Rousseau es quizás el primer filósofo que sistemáticamente ha concebido el desarrollo ligado dialécticamente a sus condiciones materiales» (1950-1959a-6, p. 7). De aquí que la tesis por excelencia de la razón ilustrada en materia política, la reforma del entendimiento, sea puesta entre paréntesis en la obra de Rousseau, pues

si el motor del desarrollo social no es la toma de conciencia de sí de una razón eterna, si la dialéctica de la historia no se juega entre el error y la verdad, si es una necesidad material la que dirige el progreso de la especie, entonces no es posible depositar la esperanza de una reforma en el solo triunfo de la Razón (1950-1959a-6, p. 8).

Es la sociedad la única que puede en realidad dar cuenta del desarrollo de la razón. Rousseau invierte en este sentido la teoría ilustrada:

todas las definiciones de estos sabios hombres, por otro lado en perpetua contradicción entre sí, concuerdan solamente en esto, en que es imposible comprender la ley de la naturaleza, y en consecuencia obedecerla, sin ser un grandísimo razonador y un profundo metafísico. Lo cual significa precisamente que los hombres han debido emplear para el establecimiento de la sociedad luces que sólo se desarrollan con mucho esfuerzo y para muy pocas personas en el seno de la sociedad misma (Rousseau, 2003, p. 223).

Rousseau se limita en realidad a «refutar con una demostración extrema la tesis fundamental de las Luces: la de la razón como motor de la historia» (1950-1959a-6, p. 8).

Pero también Rousseau es hijo de su época, presentando así los mismos límites que sus contemporáneos. Como escribe Althusser, «estos límites teóricos no son sino los límites históricos de los medios sociales que Rousseau representa: éstos serán los mismos límites, en el dominio político, de la acción de los jacobinos y de Robespierre». Límites perceptibles cuando comprobamos que Rousseau utiliza los mismos términos ilustrados, de forma que sus tesis apenas alcanzan a ser justamente «el contrapunto negativo de las tesis criticadas». Resultado: «la teoría más materialista y más dialéctica [del siglo XVIII se transforma] en el idealismo moral del *Contrato Social*» (1950-1959a-6, pp. 8-9).

Y, pese a ello, Rousseau ha mostrado cómo «las condiciones sociales (es decir, las relaciones de los hombres entre sí) dependen de las condiciones económicas (es decir, de las relaciones entre el hombre y la naturaleza)» (Althusser, 1950-1959a-8, p. 19). Dos cuestiones conviene subrayar: por un lado, queda caracterizada esa otra instancia a la que debemos referir la existencia misma de la ideología; de otro, queda claro que su misma existencia es producto histórico. Tras esta lectura, la comprensión de Marx se hace diáfana. Los conceptos elementales del materialismo histórico han sido fundamentados y, con ello, las puertas para una nueva concepción de la historia, materialista y científica, han sido abiertas.

4.4. Hacia una concepción científica de la historia: el materialismo histórico

Dos son los textos de este período en los que descubrimos el resultado de este tránsito a través de la filosofía de la historia del siglo XVIII francés: «Sur l'objectivité de l'histoire», texto publicado en la *Revue de l'Enseignement Philosophique* en 1955 y, sin embargo, prácticamente ignorado por los estudiosos de Althusser, y «Note sur la théorie marxiste de l'histoire», conferencia inédita con la que Althusser cerraba el ciclo de conferencias sobre la filosofía de la historia.

En este último texto Althusser atribuye correctamente a Marx lo que él mismo, Althusser, va a asumir como eje de su trabajo ulterior:

La pretensión de Marx es la de poner las bases de una teoría científica de la historia, lo que implica:

- 1) el rechazo de toda filosofía de la historia en sentido clásico,
- 2) la justificación científica, la justificación del carácter científico de la teoría marxista (1950-1959a-8, p. 1).

Al abordar el primer problema, Althusser observaba que en todas las filosofías de la historia aparecía «un elemento transhistórico» que «daba su sentido a la historia». Aquí justamente radica «el vicio filosófico de la filosofía de la historia», que hace de «su conciencia presente la norma trascendente en cuyo nombre juzga a la historia». Fue Hegel quien llevó más lejos esta idea al presentar «explícitamente el fin de la historia como coincidente con el contenido de la conciencia presente del historiador» (1950-1959a-8, p. 1-3).

Pese a ello, Althusser cree que el siglo XVIII proporciona algunas claves para superar este problema al mostrarnos que ese elemento transhistórico es, en realidad, histórico: «destruir la filosofía de la historia no consiste en destruirla como ilusión y mito. Consiste en relacionar la norma que ésta impone a la historia con la historia misma, en reconocer el carácter y el sentido históricos de esta norma». Se trata, por consiguiente, de llevar hasta sus últimas consecuencias el principio materialista implícito en esta filosofía del siglo XVIII para alcanzar a descubrir la determinación histórica del juicio histórico. El análisis althusseriano avanza en este sentido: «El espíritu es un producto del tiempo, el historiador, la verdad histórica, por lo tanto, es un producto de la historia: otro tiempo, otra verdad». El problema que se plantea, por lo tanto, es «cómo encontrar un terreno de objetividad que permita a la ciencia de la historia romper el círculo del historicismo, que permita a la ciencia histórica alcanzar una objetividad científica que no esté a la merced de la relatividad de la historia, del escepticismo infinito de la historia» (1950-1959a-8, pp. 15-18).

Althusser cree poder encontrarlo. De lo que se trata es de «descubrir en la historia una relación constante que dé cuenta de esta dinámica de la historia como devenir»; esto es, se trata de encontrar «la ley dinámica objetiva de esta transformación de las condiciones de existencia de la verdad histórica», lo que nos proporcionaría «un punto firme, arquimedian» desde el que «constituir una ciencia de la historia» (1950-1959a-8, pp. 18 y 4, respectivamente).

En las teorías clásicas sobre la historia se habían tomado como referencia dos aspectos de la totalidad social: la esfera política y la ideológica; la intuición helvetiana, que apuntaba a un «término más profundo», tenía

la virtud de romper esta dialéctica. Con Rousseau encontramos incluso identificado ese «término más profundo»: la economía. Tenemos así «en toda sociedad, tres elementos fundamentales, lo que Marx llama en la *Ideología alemana* [...] “los tres factores de la historia: la fuerza de producción, el estado social y la conciencia”» (1950-1959a-8, p. 20).

El problema, sin entrar en más consideraciones, parece resuelto. Pero no es suficiente a los ojos de Althusser, que ha observado cómo esta tesis materialista se ha transformado en demasiadas ocasiones en posiciones economicistas contrarias al marxismo. El proyecto de Althusser se sitúa en el interior de la teoría marxista, pero contra sus interpretaciones dominantes. De tal modo que, aunque para Althusser el elemento económico es, en última instancia, el elemento determinante, Althusser toma ciertas precauciones a la hora de explicar esta determinación, apelando a una realidad histórica «inagotable» (1950-1959a-8, p. 15).

Althusser presenta por esta razón un discurso acorde con la interpretación clásica dominante, pero cuyo mecanicismo trata de superar a través de una interpretación funcionalista de la relación entre «las fuerzas productivas» y «las relaciones de producción»: «si consideramos una sociedad determinada en la historia, parece que nos encontremos con una totalidad determinada de elementos inseparables y con una unidad profunda. Ejemplo: fuerzas productivas-relaciones de producción». Y añade, «en realidad, ni mecánica genética ni teoría del tipo ideal, sino teoría funcional del desarrollo. Ejemplo: las relaciones de producción: no son producidas mecánicamente por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas (lo que puede hacernos creer Marx)». Quizás la teoría funcional no sea la más adecuada, pero la comparación entre historia y biología sirve en estos momentos para combatir el economicismo: las relaciones de producción «intervienen en el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas. Su papel es comparable al que desempeña la forma en biología: simultáneamente producto y condición del desarrollo del ser vivo». Mas debemos observar que este argumento «invierte» de algún modo la relación de dominación que se establece entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción —aspecto clave en lo que será la escuela althusseriana—, confiriendo el papel determinante a estas últimas:

Es la naturaleza funcional de las relaciones de producción lo que permite comprender la «necesidad del paso» de condiciones sociales determinadas a

condiciones sociales diferentes, es decir, las revoluciones [...] La historia es la historia de la lucha de clases, pues la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción repercute, se ejerce y se decide al nivel de las relaciones de producción entre las clases, según el interés que las une a las nuevas fuerzas productivas, o a las antiguas, y a las antiguas relaciones de producción (1950-1959a-8, pp. 22-24).

De este modo Althusser logra unir en un mismo discurso las dos explicaciones de la revolución ofrecidas por Marx (contradicción fuerzas productivas-relaciones de producción y lucha de clases). Y, sin embargo, la interpretación de Althusser apunta a un más allá de Marx (con Marx, desde Marx, contra Marx), por la presencia de un elemento que Helvétius le ha presentado como irreducible a mero efecto o reflejo: la ideología. Una posición materialista exige el rechazo de toda concepción de la ideología como elemento con sustantividad propia e independiente (cf. Rfo, 1986, p. 201); pero el reconocimiento de la «vida» a la que Marx alude en la *Ideología alemana* («no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»), y que hemos encontrado en Helvétius, apunta a la irreductibilidad misma de la ideología a mera cuestión económica.

En realidad Althusser ha asumido ya la inextinguible e inagotable riqueza de la historia, su irreductibilidad a uno cualquiera de sus elementos. De alguna manera están ya madurando algunos de los conceptos que lo harán famoso —y blanco también de numerosas críticas—, como los de *sobredeterminación* o *autonomía relativa*. Así, la ideología es concebida como el elemento determinante de la acción de los hombres. La lectura de Montesquieu, hasta ahora dejada de lado, puede ofrecernos algunas claves de este período en el que con todo rigor va a perfilarse lo que constituirá el discurso althusseriano.

4.4.1. *Montesquieu*

Althusser abordó el problema de la historia a través del análisis de la principal obra de Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, obra en la que la totalidad social aparece definida por multitud de factores y causas (clima, terreno, comercio, religión, etc.), «que parecían radicalmente separadas» pero que en realidad se reúnen, «en el momento de actuar sobre el gobierno y de determinar algunas de sus leyes esenciales, en un punto común: las costumbres, las maneras de ser, de sentir y de actuar que aquéllos confieren al hombre que vive bajo su dominio» (Althusser, 1959, p. 70).

En esto consiste precisamente el proceder científico, en descubrir los «principios universales que permiten la comprensión de la historia humana y de *todos sus detalles*» (Althusser, 1959, p. 51). Debemos considerar que tal es, al menos desde el punto de vista analítico, la forma de actuar del historiador, que no debe contentarse con dar una lista de distintas causas que inciden en el acontecer histórico, sino que debe «reducirlas a un orden, establecer cierta jerarquía causal que fijará las relaciones entre unas y otras», hallando incluso, en última instancia, una «causa básica, causa de todas las causas» (Carr, 1985, p. 121).

De ahí la afirmación althusseriana de que «con Montesquieu, la totalidad, que era una *idea*, deviene una *hipótesis* científica destinada a *explicar los hechos*». Montesquieu, pues, nos ofrece a un tiempo una «totalidad» definida por una compleja relación causal y, simultáneamente, «una unidad interior, un centro originario fundamental: la unidad de la naturaleza y del principio» (Althusser, 1959, p. 58).

Frente a Cassirer, que sólo veía en Montesquieu un principio de explicación estática de la historia (véase Cassirer, 1943, p. 205), Althusser descubrió un principio de explicación dinámico, una «relación constante» que permitía pensar «el devenir de las instituciones y su transformación en la historia real» (Althusser, 1959, p. 62).

Pero si la recepción de este concepto de totalidad es importante, no lo es menos la recepción del contenido preciso de los dos elementos que definen la estructura de la totalidad. Para Althusser, la naturaleza respondía a las preguntas acerca de quién y cómo detenta el poder, respondiendo, por lo tanto, a cuestiones jurídicas, formales; los principios, por contra, aportaban «la vida», pues el gobierno

es la forma de existencia concreta de una sociedad de hombres [y] para que los hombres sometidos a un tipo particular de poder estén sujetos justa y duraderamente, no basta con la simple imposición de una forma política (naturaleza), sino que es preciso una disposición de los hombres hacia esta forma, cierta manera de obrar y reaccionar que sostenga a esta forma.

Esa disposición la aporta precisamente el principio, un tipo de «pasión *específica*» (Althusser, 1959, pp. 54-55). El «principio» se convierte entonces en ese elemento privilegiado; no sólo porque, como señala Montesquieu, su corrupción lleva aparejado el declive de los imperios (cf. 1987, VIII, 1, p. 79), sino porque en el «principio» se resume la acción

humana y su modo de incidir en la historia. El principio se sitúa entonces «en el punto de encuentro de la naturaleza del gobierno (forma política) y de la vida real de los hombres», siendo de ese modo «*el punto y la figura donde debe resumirse políticamente la vida real de los hombres para insertarse en la forma de un gobierno*» (Althusser, 1959, p. 56).

En el tercer libro de *Del Espíritu de las Leyes*, Montesquieu hacía una pequeña observación capital para comprender este punto: «Éstos son, pues, los principios de los tres Gobiernos. No queremos decir con ello que los hombres son virtuosos en tal o cual República, sino que debían serlo» (1987, III, 11, p. 25). Gracias a este pequeño matiz que distingue entre lo real y lo ideal, podemos adentrarnos en el específico terreno de la historia, «que es la propia impureza»; alejándonos así de toda tipología para situarnos ante la contradicción que «decidirá la suerte» del gobierno, la contradicción entre «naturaleza» y «principio». La consecuencia, para Althusser, es capital: «*Montesquieu es sin duda el primero que, antes de Marx, haya emprendido una reflexión sobre la historia sin prestarle un fin*, es decir, sin proyectar en el tiempo de la historia la conciencia de los hombres y sus esperanzas» (Althusser, 1959, pp. 59 y 62).

Sin duda, resulta difícil aceptar sin más esta interpretación althusseriana de Montesquieu, especialmente a partir de la presencia en el barón de la Brède de la idea de una «justicia eterna», lo que supone una verdadera recaída en la filosofía de la historia —como por otra parte acontece en Marx, ver si no la famosa carta a Weydemayer del 5 de marzo de 1852. En todo caso cabe decir que, para Althusser, este Montesquieu es «inauténtico» al estar sometido-dominado por su *parti pris* feudal.

La ambigüedad althusseriana ante Montesquieu es, sin embargo, necesaria; se trata de la ambigüedad —no consciente— necesaria para mantener una interpretación heterodoxa del marxismo desde el interior mismo de un marxismo ortodoxo. La prueba nos la proporciona la conscientemente arriesgada analogía que Althusser establece entre Montesquieu y Marx al comparar los elementos que en uno y otro definen la «totalidad». Escuchemos a Althusser:

Por arriesgada que sea esta comparación que enuncio con todas las precauciones, el tipo de *determinación en última instancia por el principio*, determinación que controla, sin embargo, toda una zona de eficacia subordinada a la *naturaleza* del gobierno, puede parangonarse con el tipo de determinación que Marx atribuye *en última instancia a la economía*, determinación que controla, sin embargo, una zona de eficacia subordinada a la *política* (Althusser, 1959, pp. 66-67).

Dos aspectos a resaltar, de un lado la analogía tal cual se establece; de otro, la presencia en «estado práctico» de uno de los conceptos con los que pronto hará fortuna, el concepto *sobredeterminación*.

En principio la analogía no carece de fundamento, resaltando justamente aquello mismo sobre lo que llamaba la atención Engels en su muy conocida carta a Bloch del 21 de septiembre de 1890. Se trata de reconocer la existencia «de un elemento determinante en última instancia» que, sin embargo, «deja al elemento determinado una zona de eficacia, aunque subordinada». Y, sin embargo, en esta analogía se hallan indicios de una muy profunda divergencia con ese marxismo encorsetado en el que se había convertido la teoría de Marx desde Stalin.

En esta analogía, el «principio» no ocupa el lugar de la «superestructura», como lógicamente parecería desprenderse; de igual modo que la «naturaleza» no ocupa el lugar de la «base económica». Observamos que en la totalidad definida por la «naturaleza» y el «principio», el «principio» no es solamente el elemento determinante, también es el elemento activo, el que sitúa al hombre y su actividad en un primer plano. Desde esta perspectiva, pues, el elemento subjetivo, frente a la «naturaleza» que actúa de freno permanente, cobra un papel relevante en la historia.

Pues bien, a partir de esta constatación podemos comprobar que Althusser ha invertido literalmente la tradicional interpretación marxista. La relación althusseriana es de hecho inasimilable para ese marxismo evolucionista que, procedente del Engels de la *Dialéctica de la Naturaleza*, Stalin había codificado. Althusser subvierte de hecho la lectura economicista y mecanicista del marxismo que encontraba en el *Prólogo de 1859* de Marx, «la más completa formulación» del materialismo histórico (Hobsbawm, 1984, p. 43), donde el elemento subjetivo era arrojado, cuando no liquidado, a un lugar subordinado enteramente a la dinámica del desarrollo ininterrumpido de las fuerzas productivas. Mas no se trata de un equívoco, sobre todo si tenemos en cuenta que Althusser identificaba en Montesquieu «principio» y «costumbres». Es, como el propio Althusser reconocía, una tesis arriesgada. Pero ¿por qué tantos riesgos? ¿Acaso Althusser está preso de una interpretación humanista de la historia? En absoluto. Se trata tan sólo (!) de reivindicar el papel que la ideología desempeña en el devenir histórico.

Por más que leamos y releamos los textos althusserianos de la década de los cincuenta, siempre acabamos en el mismo sitio: la ideología, componente esencial de la totalidad histórica que define y configura al sujeto como «sujeto» y que expresa políticamente la vida real de los ciudadanos.

Ya resulta admirable —nos dice Althusser— que Montesquieu haya definido y designado de antemano, en una concepción genial de la historia, esta zona todavía oscura que ilumina apenas un concepto vago: la zona de las *costumbres* y, tras ella, la zona de las *conductas concretas de los hombres en su relación con la naturaleza y con su pasado* (Althusser, 1959, p. 76).

La herencia del XVIII es significativa. Un texto sin firma de 1966 la resume como ningún otro: la ideología «comprende no solamente los sistemas de ideas (*las ideologías* en sentido fuerte), también los sistemas prácticos de actitudes-comportamientos (*las costumbres*)» (Althusser, 1966*i*). Ideología cuya materialidad había sido descubierta en Helvétius.

La misma aparición de la ciencia de la historia —cuya fundamentación busca Althusser— exige justamente esa «autonomía relativa» de la conciencia del sujeto, este ser capaz de superar —al menos en parte— la estricta determinación de clase. Así ocurre en Montesquieu, «que se bate y defiende en el margen terriblemente estrecho que separa sus convicciones de creyente [...] de sus exigencias de sabio» (Althusser, 1959, p. 21); pero también en Helvétius, Rousseau y, por supuesto, Marx. Sólo de este modo podrá Althusser justificar la aparición del marxismo en el seno de la misma sociedad burguesa que pretende destruir; también podrá justificar un proceder que busca soluciones en la obra de autores que, aunque «burgueses», adoptan una posición materialista en su práctica científica.

4.5. La historia, una ciencia como las otras

Decíamos más arriba que Althusser pretendía ofrecer una justificación del carácter científico de la teoría marxista. Tal como escribe Althusser:

no basta con reconocer la necesidad de someter el contenido de las filosofías de la historia (es decir, de las ideologías) a la jurisdicción de la ciencia histórica, es necesario que esta ciencia exista como ciencia, es decir, que satisfaga las condiciones universales de la científicidad (Althusser, 1950-1959*a-8*, p. 5).

Es en realidad este punto el que va a definir el proyecto inacabado —por imposible— de toda la vida de Althusser. Y, por eso mismo, va a ser el punto más delicado de toda su obra, presente y futura. Siendo rigurosos, en realidad, y una vez mostrada la carencia de sustantividad propia de toda ideología, filosofía o incluso ciencia; esto es, una vez descubiertas las bases materiales de toda producción humana, Althusser no tendría por qué haber emprendido este duro y peligroso camino, pero lo hizo. ¿Por qué?

Althusser no aceptaba los argumentos acerca de la cientificidad del marxismo ofrecidos por el PCF, limitados en última instancia a subrayar su carácter proletario. Se trataría, por lo tanto, de ofrecer una justificación que, simultáneamente, acallase a los críticos burgueses del marxismo y permitiera combatir las no menos ideológicas respuestas ofrecidas desde el interior de los partidos comunistas. La apuesta es fuerte. Los riesgos, demasiados.

4.5.1. *La historia, ciencia experimental*

«La historia —escribe Althusser— sólo puede ser ciencia si es experimental» (1955c, p. 9). Pero ¿qué significa esto?

Por un lado, el historiador se encuentra frente a una masa de hechos (materia de la historia).

El materialismo histórico no pretende constituirse en el saber absoluto de los mismos (explicarlo todo de un golpe), sino que pretende permitir el conocimiento progresivo («el conocimiento positivo de lo existente»), proponiendo una teoría general.

En esto, el materialismo histórico procede como las otras ciencias de la naturaleza, que se han constituido con la ayuda de una teoría abstracta que permite la comprensión de la masa de las observaciones empíricas.

(Cif., la física: teoría matemática; biología: teoría de la evolución; etc...).

Del mismo modo, igual que en las demás ciencias, no es la virtud específica de la teoría abstracta, su eficacia interna, la que justifica la validez científica, sino su verificación científica.

Por esta razón en la historia, como en las demás ciencias, la teoría general es primeramente una hipótesis que debe ser verificada para convertirse en verdad científica (Althusser, 1950-1959a-8, pp. 6-7).

La justificación del papel de la verificación, en oposición frontal a las tesis que aparecerán en *Para leer El Capital* (véase 1968b, p. 66), parece acercarnos al proceder de algunos de esos magníficos partisanos del materialismo histórico que en Inglaterra se agrupaban en esos mismos años en el Grupo de Historiadores del Partido Comunista de Gran Bretaña. Más

aún, bien pudiera parecer incluso que, en ocasiones, nos encontramos ante pasajes similares a los que Thompson dirigiera a Althusser en su violenta crítica *Miseria de la Teoría*, como cuando Althusser escribe:

El historiador o el filósofo de la historia es en general un intelectual, un pensador aislado que tan sólo se propone desarrollar una teoría general que satisfaga el criterio interno de inteligibilidad y de coherencia interna, pero que no recurre al criterio de la práctica efectiva. Da cuenta de la realidad sin «rendirle cuentas». Es, sin embargo, esta confrontación efectiva la que determina la validez de una teoría (1950-1959a-8, p. 8).

Althusser asume, como Aron —verdadero interlocutor de su «Lettre à Paul Ricœur»—, que el historiador elige, pero esto no significa caer en el relativismo ni convertir la historia en mera ideología, ya que esta elección —que se hace desde presupuestos de muy distinto orden— exige en última instancia la «confrontación práctica de la teoría y la realidad», sometiéndose, por lo tanto, a lo que E. P. Thompson llama «lógica histórica»; de ahí la capital importancia que Althusser concede al momento de la «verificación», que, no obstante, no debe ser entendida al modo empirista, esto es, dándose por satisfecho «en la medida en la que dé cuenta, con la mayor coherencia, del mayor número posible de fenómenos» (Althusser, 1950-1959a-8, pp. 6-9). Entonces, ¿cómo entiende Althusser la verificación?

Ya dijimos con anterioridad que, para Althusser, el recurso a la historia no hace la historia, cuestión que lleva aparejado el problema de la relación entre teoría y hechos. Y del mismo modo que un «hecho científico» no debe jamás confundirse con un «hecho» cuando hablamos de, por ejemplo, la física, tampoco deberíamos confundir un «hecho histórico» con un «hecho» salvo, claro está, que identifiquemos estos hechos con banalidades del tipo «París está en Francia» que ya denunciara Engels en el *Anti-Dühring* (Engels, 1988, pp. 91 y 93).

Althusser, con Hegel, con Marx, frente a Feuerbach, identifica el conocimiento, o la ciencia cabría decir, como un verdadero proceso activo, proceso de producción realmente, asumiendo que «para constituirse científicamente, la historia debe superar el nivel de la conciencia inmediata que es la ideología» (1955c, p. 6). Althusser no cae por ello en el idealismo, limitándose a denunciar el proceder del «historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los

meros datos» cuando, en realidad, «trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente» (Hegel, 1986, p. 45). Althusser no hace así sino reconocer la ya cartesiana distinción —que Marx y Engels calificara como de «enorme trivialidad» e «irrefutable certeza» (Marx y Engels, 1988, p. 461)— entre el objeto real y el objeto de conocimiento, oponiéndose por ello a la concepción positivista de la ciencia («los nostálgicos de la percepción») y asumiendo que ni la racionalidad ni la estructura del objeto científico (histórico en el caso que nos ocupa) pueden proceder de los hechos. «En relación con los fenómenos sociales —cabe decir con Julián Casanova— resulta difícil negar que las teorías guían la descripción de esa realidad y que la verdad o falsedad de las teorías no pueden determinarse sólo por la evidencia empírica» (Casanova, J. 1991, p. 156).

No existe ningún rasgo de teoricismo en este Althusser, que arriesga incluso la tesis de que la historia «*no puede ser una ciencia más que si es experimental*» (1955c, p. 9). Por esta razón Althusser alababa el proceder de Montesquieu, que «no penetraba en la masa infinita de los documentos y los textos, en la inmensa herencia de historias, crónicas colecciones y compilaciones más que para atrapar la lógica, extraer la razón» (1959, p. 8).

La apelación a los hechos, el necesario control empírico que preside algunas páginas de su *Montesquieu*, es un postulado enteramente asumido en 1955 y sostenido todavía en 1959, opuesto, sin embargo, por completo a la pretensión positivista rankeana que concibe la historia como «contar lo que realmente aconteció». De ahí la importancia que concede Althusser a la elaboración de hipótesis: «En el momento de descubrirla, no será más que una *hipótesis*, y sólo se convertirá en principio una vez verificada en los fenómenos más diversos» (1959, p. 38). Althusser, que adopta una posición contraria al dogmatismo del PCF, sostiene así que «el marxismo, teoría general del desarrollo de las sociedades, contiene en sí la exigencia y el momento del sometimiento a la práctica de la historia real» (1955c, p. 9). Y no creo traicionar a Althusser al afirmar que su proceder no diverge de la posición del brillante historiador marxista Eric Hobsbawm cuando afirmaba que el materialismo histórico «no es la historia, sino una guía para la historia, un programa de investigación» (1984, p. 42), lo que significa que el marxismo no debe entenderse como una suprateoría que se superpone a los hechos, sino como la teoría desde la que se interroga a los hechos y a los datos empíricos y que, en última instancia, está también sometida al criterio de la práctica.

Podríamos ciertamente argüir que si la verificación se realiza desde la teoría, sería posible explicar los mismos hechos desde teorías diferentes (argumento, por cierto, utilizado contra la teoría de la luz de Newton), cuestión inaceptable para Althusser que, considerando que sólo el materialismo histórico es *la* ciencia de la historia, debe adentrarse en la búsqueda de una justificación última de su cientificidad. Búsqueda infructuosa porque, como observaba Chalmers, «la ciencia no tiene, y de hecho no necesita, un fundamento seguro» (1992, p. 84).

Pero Althusser, que cree que el materialismo histórico es «capaz de hacer también una teoría de las ideologías» y, por lo tanto, capaz de dar cuenta de ese elemento «extracientífico» desde el que se elabora la historia (1955c, p. 6), pretende ir más lejos; y así, en lugar de dejar zanjado el asunto al encontrar la base material desde la que comprender la génesis histórica misma de los criterios filosóficos desde los que se hace la Historia, Althusser pretende encontrar una justificación última, un criterio de verdad —que no de certeza— indiscutible. Consecuencia: cae en la misma tentación en la que cayó Descartes. Ciertamente no encontró a Dios como verdadero criterio de verdad; pero, como aquél, debió procurarse un cierre epistemológico acorde al universo ideológico en el que su práctica teórica se desarrollaba: el proletariado, clase universal carente de interés por constituir la negación misma de la humanidad.

Tesis que entra, sin ningún género de dudas, en contradicción con los presupuestos althusserianos de la época y que, rigurosamente, pone en cuestión la validez de sus críticas al Partido.

¿Invalida esto la pretensión althusseriana? Creo que no, pues del mismo modo que Dios no invalida la física cartesiana, hasta el punto de que, una vez formulada, podemos «dar una patada» a Dios para explicar el mundo; podemos también olvidarnos de esta identidad interés-verdad para comprender el verdadero alcance del materialismo histórico. Las críticas althusserianas siguen de hecho dirigiéndose contra la tesis que identifica el marxismo con una ciencia inmanente del proletariado, para defender en su lugar la idea de que la ciencia es creación de los científicos en su práctica. Debemos por ello entender esta solución, exclusivamente, como un verdadero cierre epistemológico cuya razón última debemos descubrir en la situación misma en la que Althusser «vive» y «practica» la ciencia (la teoría). Cierre epistemológico que, a la espera de una justificación teórica

mejor que habrá que buscar, le permite de momento sostener la cientificidad del marxismo contra las objeciones exteriores al marxismo y, simultáneamente, contra los popes de su propio partido, pues su cientificidad no procede de un simple desarrollo inmanente de la historia, sino que es obra de los intelectuales cuya práctica —en tanto que científicos—, en última instancia, está dirigida por una filosofía espontánea y materialista: «esta última condición explica que el marxismo haya podido ser creado por intelectuales burgueses y que, en su conjunto, sólo el proletariado puede evitar el conflicto entre verdad e interés» (Althusser, 1950-1959a-8, p. 10).

Precisamente así puede Althusser levantar en una mano la ciencia de Marx —ortodoxia—, para levantar en la otra mano la bandera de la heterodoxia encarnada en la idea de «separación entre fe y saber».

Esto nos conduce nuevamente al interior del Partido, en cuyo seno desplegará Althusser una batalla de tintes dramáticos.

4.6. Fe y Saber: lucha política en el interior del Partido

Si atendemos la labor de Althusser durante este período, debemos prestar atención especial a dos documentos redactados en 1954 y 1955 para su discusión interna en el Partido. Ya estamos advertidos de la situación que existía en el interior del Partido en el momento que nos ocupa, cuestión que no debemos olvidar para comprender la presencia en estos textos de lugares comunes de todo intelectual comunista que pretenda seguir siéndolo. Sin duda, la existencia de dos versiones distintas del segundo de los textos, así como de un esbozo de éste, ayuda a comprender lo que estoy planteando, porque nadie puede pretender encontrar un texto interno del Partido-Iglesia donde no aparezcan, en primer lugar, tanto el reconocimiento de sus verdades-dogmas como el fervor hacia sus santos. Y es que estos textos contienen grandes herejías, pero ocultas tras un discurso cuya ortodoxia formal es asombrosa.

En 1954, durante las sesiones preparatorias del XIII Congreso, la célula ENS-Langevin (Personal) a la que pertenece L. Althusser elabora un documento —a decir verdad lo redacta Althusser— que puede siquiera darnos una idea aproximada tanto de las posiciones políticas que defiende Althusser en estos momentos como de sus preocupaciones.

El documento presenta ciertamente un aire ortodoxo. El tono es cordial, agradeciendo al Partido sus aciertos, tanto por las vías de participación que abre como por la definición de los blancos a combatir, asumiendo por ello plenamente la crítica que el Partido hace al «camarada Lecœur» (1954b, p. 1). Pese a ello, en medio de tanta alabanza, de forma inocente, surge una pregunta del todo inoportuna. No necesita comentarios, oigámosla:

¿cómo es posible que desviaciones tan graves como las del camarada Lecœur hayan podido: 1) producirse, 2) entrar en la práctica del Partido sin ser *rápidamente* denunciadas y corregidas por el Partido? [...]. ¿Por qué ha pasado tanto tiempo entre los errores del camarada Lecœur y la crítica de estos errores, la autocrítica del BP y del CC?

A partir de aquí, la presunta fidelidad se torna duda, ¿cómo es posible reconocer la existencia de errores que merecen una autocrítica sin preguntarse cuál pueda ser su naturaleza? Que Althusser prefiera apuntar al «camarada Lecœur» o a «un camarada de su célula» en lugar de apuntar —como hará directamente un año más tarde— a la dirección del Partido, poco importa. Las críticas son explícitas cuando llama la atención sobre el «*carácter demasiado formal* todavía de la absoluta necesidad de *la crítica y de la autocrítica*», cuestión que «incumbe tanto a los organismos dirigentes del partido como a los militantes» (1954b, pp. 1-2). Pero creo necesario subrayar lo apuntado anteriormente porque constituye sin duda el punto exacto del desencuentro creciente entre Althusser y el Partido. Me refiero a la impúdica pregunta —que Quino representó maravillosamente con sus entrañables Mafalda y Guille— «¿Por qué?».

Con esta pregunta, la cautela mostrada hasta este momento —si bien seguirán guardándose las formas— desaparece. Ha llegado la hora de practicar la crítica —previamente presentada como la característica esencial del Partido y, por lo tanto, «capital para dar a los camaradas el sentido de su responsabilidad de comunistas respecto al Partido»—; es hora, pues, de hablar de «algunas insuficiencias», como la falta de «un análisis suficientemente preciso de las bases económicas y políticas de la situación internacional», o la insuficiente importancia conferida a los problemas de «la lucha por la defensa de la cultura nacional, las cuestiones ideológicas y los problemas concernientes a los intelectuales» (1954b, pp. 2-3).

La primera «insuficiencia» podría parecer extraordinariamente banal si no fuera porque la cuestión argelina está presente. Althusser insiste de

hecho en que «la lucha de los pueblos coloniales, su amplitud y éxito, no han sido, a [su] parecer, objeto de un análisis suficiente» (1954*b*, p. 3). La segunda insuficiencia puede parecer por su parte oportunista o, mejor, derechista, pero debemos prestar mucha atención al momento preciso en que esta exigencia de «defensa de la cultura nacional» es invocada: los últimos coletazos de la teoría de las dos ciencias.

Althusser apela a la autoridad de Stalin, cierto; pero ¿qué hacer? Se trata de una autoridad plenamente aceptada; lenguaje común, por lo tanto, único desde el que es posible hablar y ser escuchado. También utiliza, y por la misma razón, las propias tesis del Partido, en especial en la defensa de la cultura francesa, «inseparable de la defensa de la independencia nacional y de la paz»; y, sin embargo, desde esta misma autoridad, Althusser puede asegurar que las resoluciones del Partido no están «a la altura de los objetivos de la política del Partido, de las posibilidades existentes y de los problemas que se plantean a los intelectuales del Partido» (1954*b*, p. 3).

Mas, ¿qué es para Althusser y su célula «defender la cultura francesa»? Sin duda se trata, el documento lo subraya, de «*defender sus condiciones de existencia* contra la política de guerra», de «*luchar contra la ofensiva ideológica del imperialismo*» o incluso de defender «el realismo socialista» y las obras inspiradas en el marxismo-leninismo. Pero defender la cultura nacional es también «defender la ciencia, el rigor y la honestidad científicas, el trabajo serio, el respecto a la realidad tanto en la ciencia como en el arte, etc., valores inseparables de [su] patrimonio cultural» (1954*b*, pp. 3-5).

«Honestidad científica», ¿qué diablos puede significar eso? Podríamos sacar a relucir algunos casos extremos de falta de honestidad, como la denunciada en 1956 por la célula de los alumnos comunistas de la *rue d'Ulm* acerca de algunas «falsificaciones» aparecidas en la segunda edición de *Fils du Peuple* de Thorez. Pero no nos referimos a este tipo de acciones que, como bien subrayaban los alumnos comunistas de la *rue d'Ulm* «es injustificable desde el punto de vista marxista-leninista» (citado en Mouchon, 1993). La preocupación althusseriana es otra: «durante estos últimos años, se han cometido en el dominio ideológico errores que no han sido analizados a fondo y de los que no hemos sacado suficientes enseñanzas» (1954*b*, p. 5).

En este preciso punto Althusser identifica un problema concreto que define como «desviación izquierdista a propósito de la teoría de la ciencia»: «la oposición “ciencia burguesa” y “ciencia proletaria”» (1954*b*, p. 5). Lo extraordinario es que la reflexión de 1954 coincide exactamente con la que hará en 1976 al prologar el libro de D. Lecourt sobre Lyssenko. Este prólogo se cerraba con las siguientes palabras: «La historia Lyssenko ha terminado. La historia de las causas del lyssenkismo continúan. Historia terminada. ¿Historia interminable?» (1976*c*, p. 19). La expresión utilizada veintidós años antes no era menos tajante: «Creemos que en *el fondo* esta cuestión no ha sido esclarecida de manera satisfactoria» (1954*b*, p. 5).

La preocupación althusseriana es honda y afecta a muy diferentes órdenes.

No debemos olvidar —apunta el documento— que durante dos años se han desarrollado sobre este tema errores graves, que estos errores no solamente han extraviado a numerosos intelectuales del Partido en su propia disciplina, sino que al mismo tiempo han creado una confusión ideológica que ha obstaculizado la constitución de un Frente Unido con los intelectuales no comunistas (1954*b*, p. 5).

Preocupación política (el problema del Frente Unido), moral sin duda (recordar las evocaciones que hará de Prenant en su autobiografía), pero comienza ya a adoptar fuerza la preocupación teórica (de raíces eminentemente políticas), que estallará apenas un año más tarde, en 1955, dominando por entero un documento de veinticinco páginas presentado ante el Partido y que lleva por título «Observaciones y sugerencias sobre los problemas de la lucha ideológica entre los intelectuales».

De momento, Althusser exige ahí analizar las condiciones de posibilidad de los errores denunciados pues, como dirá años más tarde, «el silencio sobre el error significa la mayoría de ocasiones la persistencia del error al abrigo del silencio» (1976*c*, p. 13). De ahí su malestar al comprobar cómo el Partido, «ante una cuestión tan grave, se ha dado por satisfecho con algunos artículos de rectificación, pero la discusión no ha sido abierta ni en los círculos ideológicos, ni en la *Nouvelle Critique*. Mejor, no ha existido ninguna autocrítica profunda», ya que «el artículo del camarada Laurent Casanova en la *Nouvelle Critique* de noviembre de 1951» o el del «camarada Kanapa publicado en la *Nouvelle Critique* de febrero del 54» no son autocríticas, sino «justificaciones inadmisibles». En definitiva, «estos

errores únicamente muestran la insuficiencia ideológica de los intelectuales del Partido»; por su parte, la «justificación retrospectiva» que se ha hecho, «muestra que entre algunos camaradas, incluidos los que tienen responsabilidades ideológicas, subsiste una tendencia a evitar que se discuta a fondo la cuestión estos errores con el fin de erradicarlos definitivamente y sacar enseñanzas» (1954*b*, p. 6).

Curiosamente los alumnos comunistas de la *rue d'Ulm* utilizarán, ante los graves problemas que vivirán dos años más tarde, el mismo argumento:

creo que el CC quiere evitar en el futuro caer en los errores del pasado, pero evitando llevar a cabo una verdadera autocrítica de sus faltas y dejando que se olvide con el tiempo; me pregunto, sin embargo, si esta actitud puede evitar caer en los errores del pasado y si no responde al temor de que muchos miembros del CC sean desacreditados si se hace una autocrítica clara (citado en Mouchon, 1993).

Las demandas en ambos casos, y habría que estar ciego para no descubrir la sombra althusseriana en la célula de los alumnos de la *rue d'Ulm*, son básicamente las mismas, y las mismas que se repetirán, ¡en 1978!, en *Lo que no puede durar en el Partido Comunista* respecto a la «crítica», «la autocrítica» o la exigencia de una «dirección colectiva». Hasta «el tono general de la *Nouvelle Critique*» es criticado (1954*b*, pp. 7 y 6, respectivamente). Que comprenda quien quiera: se trata de la misma lucha que sostuviera Ockham en el siglo XIV: la separación entre fe y saber o, lo que es su equivalente, la separación entre el papado y el imperio. La batalla será larga, y no se saldará sin víctimas. La primera, sin duda, el propio Louis Althusser.

El «primer disparo sobre el cuartel general» —como, retomando la expresión maoísta, bautizará Yann Moulrier a la intervención althusseriana de 1954—, se salda con un fracaso. Efectivamente,

atacar de frente a Kanapa, a Casanova, a la *Nouvelle Critique*, al Secretariado del Partido, es descubrirse rápidamente, demasiado pronto si lo que se quiere es «hacer política» en el Partido. Es necesario dejar constancia de que Althusser ha roto todos los puentes tras de sí: se ha impedido a sí mismo hacer «carra en la jerarquía del partido (Moulrier Boutang, 1992, p. 495).

Althusser no será nunca «un intelectual del Partido», su forma de actuar en adelante será la de un «francotirador libre y solitario» (Moulrier Boutang, 1992, pp. 495-496). «Solitario», palabra clave, capital para entender cómo «vive» Althusser su situación. Persistente obsesión. Althusser empero, no se arredra.

Una nueva oportunidad se le presentará apenas un año más tarde; el motivo: una discusión sobre «los problemas de la lucha ideológica entre los intelectuales».

Los términos de la crítica son similares a la del año anterior; y, sin embargo, podemos detectar un pequeño movimiento «táctico»: Althusser analiza la situación y estudia hasta dónde puede llegar en sus críticas. Lo constatamos, no tanto en el documento oficial que Althusser presentara en 1955, cuanto en el esbozo elaborado previamente: los blancos son rigurosamente delimitados. Althusser apunta a la dirección que, sorprendentemente, es nuevamente escamoteada en la redacción definitiva. Veámoslo con mayor detenimiento.

Althusser desarrolla los mismos argumentos expuestos en la reunión de 1954 e insiste en la insuficiencia de las autocríticas: «Un error ideológico —escribe Althusser— no permanece en el estado de idea errónea. Tiene consecuencias ideológicas y políticas, y tiene también consecuencias organizativas que hay que descubrir para reformarlas». El análisis althusseriano apunta a las «insuficiencias ideológicas de los años pasados». Sus consecuencias pueden observarse en cómo se practica la lucha ideológica, pero también al observar «la teoría del marxismo-leninismo y especialmente la teoría del partido, de la ideología y de la ciencia» (1955a, p. 3).

En su opinión, «la concepción insuficiente del carácter de la lucha ideológica no ha sido ajena a los errores cometidos al tratar la naturaleza de la ideología y de la ciencia, reforzándose mutuamente» (1955a, p. 3). La pregunta clave de todo el análisis althusseriano sigue siendo la misma que en 1954, «¿Cómo han sido posibles [estos errores]?»; pero en su respuesta, y una vez reconocida la dificultad de establecer exactamente los límites entre «insuficiencia» y «error», la solución va a orientarse prioritariamente hacia el problema científico. Se observa con claridad cuando presenta, con mayor detenimiento que en 1954, la espinosa cuestión del *lysenkismo*, de la ciencia burguesa y proletaria.

Althusser evoca la reacción de «toda la prensa reaccionaria (*Figaro*, *Acuore*, *Le Monde...*, *Franc Tireur*, *le Populaire*): «¡intervención de la política en la ciencia! El Partido decide la verdad científica» (1955a, p. 4). Habremos de admitir que la prensa «reaccionaria» tiene razón, bastaría escuchar a L. Casanova, a la sazón responsable del Partido ante los intelectuales, para comprobarlo: «¿Existen realmente dos ciencias, una ciencia

burguesa y una ciencia proletaria? ¡Sí!, hay una ciencia proletaria fundamentalmente contradictoria con la ciencia burguesa, que se contenta con aproximaciones muy groseras». No contento con esto, Casanova evoca después sin ningún rubor una cita de Lenin acerca de la «[depuración] de los miembros [del Partido] que difunden ideas contrarias a sus principios» (Casanova, 1951, pp. 79-80 y 93).

La airada respuesta althusseriana está justificada. En su opinión, el Partido ha «respondido desde el terreno del adversario». Así, «en lugar de justificar la intervención del Partido por el objeto de su intervención, la tendencia ha sido la de justificar la intervención del Partido por la naturaleza del Partido, por su “naturaleza proletaria”»; lo que, añade Althusser, «en su principio, es un argumento no marxista» (1955a, p. 4).

Desde este momento, y provocado sin duda por los resultados de esta política, la idea de «ciencia proletaria» se quiebra definitivamente en Althusser, que pasa a denunciar los principios filosóficos en los que tal idea puede sostenerse: la idea de «ciencia proletaria», dice Althusser, es una «idea filosófica burguesa de tipo obrerista», que piensa que «el proletariado es por esencia el lugar de la verdad por su propia naturaleza (camino religioso de la universalidad del proletariado por su sufrimiento, su condición, etc.) [...], ¡coincidencia entre el interés y la verdad!» (1955a, p. 5bis).

Althusser insiste por ello en que se ha hecho «una teoría ideológica, y no una teoría científica de las posiciones ideológicas» (1955a, p. 5). Desde la política, Althusser se ha orientado ya claramente hacia la teoría, pero este rodeo a través de la teoría no es sino el descubrimiento, en el interior del marxismo, al menos del marxismo oficial, de graves errores que apuntan justamente hacia la teoría de la alienación y, consecuentemente, de la dialéctica hegeliana y el humanismo marxista. De ahí la referencia crítica a las obras de juventud de Marx, que se repite en el documento ya elaborado y que será, sin embargo, eliminada en una revisión ulterior del mismo. Sin duda, las formulaciones althusserianas todavía no presentan el rigor que lo caracterizará en los años sesenta, pero una ruptura se ha dibujado en su horizonte: la revolución, sin duda, pero guiada por el saber.

Althusser ha dado el primer paso —desde la política— hacia la elaboración del concepto *práctica teórica*; lo ha hecho siguiendo a Lenin y su crítica de «la teoría del espontaneísmo». En cualquier caso, ha reivindicado la independencia de la ciencia y, de este modo, ha sustraído a la direc-

ción la autoridad para definir «los fundamentos científicos de la acción del partido comunista» (1955a, p. 5). Que no es poco.

Hemos dicho, sin embargo, que se trata de un esbozo. En el documento oficialmente presentado, Althusser no parece separarse demasiado de las posiciones oficiales del Partido. Althusser, no obstante, va a situar ya en el primer plano de la lucha política la discusión sobre la naturaleza de la ciencia, a la que dedica el grueso de su informe. Es cierto que las críticas parecen dirigirse a militantes de base que «no siguen las posiciones del Partido». Althusser introduce, sin embargo, un extraño comentario: «en algunos casos esta insistencia traduce de manera torpe, confusa, ciertas preocupaciones y dificultades reales» (1955b, p. 6), lo que le da pie a abordar siquiera brevemente el sentido y valor de lo que conocemos como «ideología».

Una tesis ideológica —escribe Althusser— en la medida en la que inspira la acción del Partido en un dominio determinado no permanece en el estado de texto: entra en la realidad, pasa a la organización, provoca reacciones. Si se trata de una tesis errónea, o de una tesis cuya formulación es insuficiente para evitar interpretaciones erróneas, no escapa menos a esta ley general que concierne al papel de toda ideología. En otras palabras, un error ideológico no se queda en el estado de idea errónea. Tiene consecuencias ideológicas y políticas, incide en el orden organizativo y en la dirección de la lucha. Cuando el error es rectificado teóricamente, sus efectos prácticos pueden subsistir durante cierto tiempo, incluso si se toman medidas para corregirlas, con mayor razón si estas medidas se toman tarde (1955b, p. 7).

Pero Althusser va todavía más lejos, preguntándose por «los orígenes de estos errores», llevando la contraposición ideología-ciencia a un terreno ajeno al presentado por la filosofía de las Luces: «del mismo modo que no debemos considerar un error desde un punto de vista puramente teórico sin tener en cuenta sus efectos prácticos, tampoco podemos tomar el error por una simple ignorancia, no podemos considerarlo sin plantear la cuestión de su origen». Su análisis es exigido (1955b, pp. 7 y 11).

Pero, además, y es lo más importante de su reflexión, Althusser ha descubierto un espacio «otro», ajeno a la dirección del Partido, encargado de definir qué es o no es «científico», qué es o no es «ideológico»:

Es un hecho que los círculos [ideológicos] han tenido en el pasado la tendencia a funcionar aislados, han cedido a la tentación de elaborar las verdades científicas en las reuniones de camaradas, cuando éstas no pueden nacer al margen de las condiciones prácticas que están en el origen de todas las verdades científicas (1955b, p. 10).

De este modo son criticadas actuaciones concretas de algunos militantes sobre su concepción de la ciencia, o la actitud de desprecio de los estudiantes comunistas hacia la ciencia, que «descuidaban», cuando no «despreciaban», «el trabajo profesional o la adquisición de conocimientos para consagrarse exclusivamente a una acción política forzosamente tentada de activismo» (1955*b*, pp. 8-9). ¿Reconstrucción, por lo tanto, retrospectiva la que presenta en el «Prefacio: hoy»? No lo creo.

Tercera parte
A LA TEORÍA DESDE LA POLÍTICA

CAPÍTULO 5

EN BUSCA DEL MÉTODO

Me vi obligado a tener en cuenta la relación de fuerzas, y a buscar apoyo en lo que tenía más a mano (en Francia: el racionalismo antipositivista de Bachelard y la historia de las ciencias materialista de Canguilhem; y más allá de ellos, Spinoza.

Althusser: «Crítica y autocrítica».

Acabamos de ver cómo Althusser tiene prácticamente elaborada-esbozada la lectura de Marx que dará a conocer en los años sesenta. La política ha dirigido este proceso. Sin embargo, y si exceptuamos muy breves y puntuales intervenciones públicas, Althusser se mueve en un (dos) mundo(s) cerrado(s): la ENS, donde sólo sus alumnos tienen la posibilidad de escuchar sus cursos y seguir lo que será una apasionante evolución intelectual, y el Partido Comunista. Así nos acercamos al final de los cincuenta sin que este prometedor *caïman* de filosofía se haya dado a conocer, permaneciendo todavía casi en el anonimato, mientras algunos de sus antiguos alumnos (Foucault, por ejemplo) comienzan a tener notoriedad pública. Y, sin embargo, con el cambio de década las cosas van a sucederse a un ritmo vertiginoso, iniciándose de hecho un «período de actividad desbordante» (Corpet y Matheron, 1993, p. 16) que culminará con la publicación en 1965 de dos obras: *Pour Marx* y *Lire le Capital*, que marcan el nacimiento «incluso por primera vez, [de] una escuela marxista francesa» (Daix, 1980, p. 221). Desde este momento, Althusser se convertirá en el inevitable punto de referencia de cualquier intervención intelectual en Francia para, muy pronto, serlo en el continente entero. Como subrayara Gabriel Albiac, «todo el relanzamiento del pensamiento marxista europeo a partir de los años sesenta se ha hecho con [Althusser] o contra [Althusser]» (Albiac, 1983, p. 520).

Mas ¿por qué Althusser abandona la seguridad de la ENS para enfrentarse al gran público? «Lo que llaman las circunstancias —reconocía Althusser— [...] me precipitó a la batalla» (1975*c*, p. 130). Volvamos al acto fundador del althusserismo, donde Althusser afirma categóricamente que sus textos «nacieron de una coyuntura», marcada por los acontecimientos que tuvieron lugar en 1956, muy especialmente el XX Congreso del PCUS (1965*b*, p. 13).

No es preciso detenernos demasiado en este punto. 1956, la denuncia contra Stalin, fue vivida por muchos comunistas como una «liberación»; ahora bien, junto con esta «liberación», se deslizaba una interpretación humanista de Marx que Althusser juzgó muy peligrosa. Althusser inicia entonces un encarnizado combate de apariencia estrictamente teórica cuyo objetivo es, sin embargo, «político: enderezar o regenerar una práctica» (Sánchez Vázquez, 1978, p. 28). Robert Geerlandt lo recordaba: el «antihumanismo teórico» althusseriano «pone en cuestión directamente la línea política del PCF, es decir, sobre todo la estrategia de alianzas “antimonopolistas”» (Geerlandt, 1978, p. 60).

Su modo de proceder es, no obstante, cauto, como si Althusser pretendiera ocultar el alcance político de sus primeros textos: una simple presentación de su recientemente publicada selección de textos de Feuerbach y una reseña «sobre una publicación internacional dedicada al joven Marx» (Althusser, 1975*c*, p. 130).

Mas ¿por qué esa cautela? Althusser es consciente de que antes de dar una batalla hay que estar preparado, lo que exige —como ya había aprendido de Maquiavelo— un análisis de la coyuntura como punto de partida inexcusable, desde una posición materialista, para determinar las tareas a llevar a cabo y las armas —teóricas en este caso— de las que es preciso dotarse. No hacerlo así, y lo decimos desde la perspectiva que muy pronto descubrirá Althusser, habría sido suicida y, sobre todo, poco marxista. De buenas intenciones está empedrado el camino del infierno, Althusser lo sabe; de ahí un proceder que antes de actuar quiere «saber científicamente», requiriendo por ello «del tiempo indispensable para la producción del sistema integral de sus razones» (Althusser, 1963*c*, pp. 358-361). Por esta razón, Althusser define sus textos de *Pour Marx* como «inacabados» (1965*b*, p. 13); por esto también comienza a desplegar un trabajo de reflexión teórica en dos frentes aparentemente independientes: de un lado, un

trabajo más sordo, semiprivado, y por ello bastante poco conocido, en el exilio interior de la ENS; por otro, el trabajo público de un filósofo comunista que en momentos puntuales interviene en un debate político donde su nombre apenas es, por el momento, reconocido.

La obra desarrollada en este segundo frente es perfectamente reconstruible a partir del índice de *Pour Marx*. Se trata del conjunto de artículos en los que Althusser, continuando con la orientación insinuada en los años cincuenta, aborda el problema del marxismo y el de su especificidad. Con respecto al primero de los frentes, un nuevo objeto de estudio parece haber desplazado el anterior centro de interés althusseriano. La filosofía política del siglo XVIII cede su lugar a lo que muy pronto adquirirá una relevancia excepcional en Francia, el estructuralismo, tema sobre el que Althusser organizó un seminario durante el curso 1962-1963 para continuarlo al año siguiente con un curso sobre Lacan. El propio Lacan fue invitado para celebrar allí, en la *rue d'Ulm*, su seminario. Lo extraordinario es que la relación entre ambos frentes parece inexistente, siendo imposible sospechar a partir de los textos la estrecha relación que entre uno y otro comienza a anudarse. Apenas una nota —de extraordinaria fecundidad, es cierto— aparecida en un artículo publicado a mediados de 1963 en la *Revue de l'Enseignement Philosophique*, denotaba que alguna relación existía (véase 1963b, p. 11).

Y, sin embargo, la cautela althusseriana iba a servir de muy poco una vez que el PCF intuyera el peligro que la nueva interpretación althusseriana podía entrañar. Esto aconteció muy pronto. El detonante fue la publicación de «Contradicción y sobredeterminación» (1962); la excusa, la abierta utilización de Mao en su argumentación, crítica que volverá a repetirse en la reunión del Comité Central de Argenteuil en 1966.

Pero reconstruyamos con mayor detenimiento el transcurrir de estos primeros años sesenta no exento de sobresaltos.

5.1. 1960-1962. Comienza la partida

Althusser continúa las investigaciones iniciadas en la década de los cincuenta con el objeto de fundamentar la científicidad del materialismo histórico.

Se trata de textos inacabados. Althusser comienza casi donde terminó, si bien la publicación de su *petit Montesquieu* y de los *Manifestes Philosophiques* de Feuerbach anunciaban tímidamente el deseo de salir a la plaza pública. Tímidamente, pues no otra cosa denota la forma que adoptan estos primeros textos («Los “Manifiestos Filosóficos” de Feuerbach» y «Sobre el joven Marx»), publicados, eso sí, y por primera vez, en revistas comunistas, *La Nouvelle Critique* y *La Pensée*, respectivamente. Estos textos son, podemos definirlos así, verdaderas «notas para una investigación» —como literalmente aparece en el título de «Contradicción y sobredeterminación»—, arriesgando, por consiguiente, tesis que, probablemente, habría que rectificar con posterioridad. Y, sin embargo, Althusser consideró oportuno que aparecieran en *Pour Marx*, donde, a grandes titulares, anuncia la noticia: «Una “ruptura epistemológica” sin equívocos interviene, sin duda, en la obra de Marx» (1965*b*, p. 24).

Este concepto que, procedente de Bachelard, va a convertirse en el objeto «específico» de la filosofía althusseriana (cf. Balibar, 1993, pp. 81-82), aparece, sin embargo, indisolublemente ligado a otro concepto sin el cual aquél resulta incomprensible: el concepto de *problemática*. Mientras la *problemática* vendría a «designar la unidad específica de una formación teórica y en consecuencia el lugar de la asignación de esta diferencia específica», la «ruptura epistemológica» tendría por objeto «pensar la mutación de la *problemática* teórica contemporánea a la fundación de una disciplina científica» (Althusser, 1965*b*, p. 23).

Ya con anterioridad a *Pour Marx* encontrábamos estos conceptos. Balibar recordaba la presencia del primero de ellos en el *petit Montesquieu*, habiendo advertido nosotros la presencia del segundo en la conferencia sobre Helvétius. Lo peculiar de *Pour Marx* es su copresencia, constituyendo la base de un verdadero «sistema» desde el que fundamentar la cientificidad del marxismo (véase Althusser, 1966*f*, p. 75). Existe, por lo tanto, continuidad en cuanto al proyecto. El modo de proceder, sin embargo, ha variado.

5.1.1. *Una nueva mirada*

Ya en el capítulo anterior afirmábamos que Althusser estaba llevando a cabo una «lectura sintomal» de la filosofía del siglo XVIII («en estado práctico» podríamos decir). Ahora, desde los primeros ensayos de *Pour Marx*,

esta nueva idea de lectura comienza a teorizarse. No se trata de hermenéutica (véase Montang, 1993, y Vincent, 1993), aunque sólo fuera por el carácter determinante que la «problemática» —que conceptualiza y delimita todos los pensamientos posibles del texto— adquiere en esta nueva concepción «anti-empirista del discurso» (Therborn, 1980, pp. 53-54); pues, como sabemos, «una problemática no se lee [...] a libro abierto, es necesario arrancarla del interior de la ideología en la que está escondida pero en acción y, con mayor frecuencia, a pesar de esta ideología misma, de sus afirmaciones y proclamas» (Althusser, 1961, p. 56).

Althusser exige una nueva mirada fundamentada en principios «radicalmente diferentes» de los que sostienen las lecturas «analítica» y «teleológica» cuya denuncia encontramos en «Sobre el joven Marx». Se trata en realidad de una nueva forma de lectura que nos saca fuera del texto para conducirnos hacia «su autor como individuo concreto y la historia efectiva que se refleja en este desarrollo individual según los lazos complejos del individuo con esta historia». Pero hablamos de Marx, debemos, por lo tanto, acudir al «instante mismo en que este individuo concreto que es el joven Marx surgió *en el mundo de pensamientos de su tiempo* para pensar en él a su vez y emprender con los pensamientos de su tiempo ese intercambio y ese debate que constituirá toda su vida ideológica»; esto es, debemos acudir al momento de «la “descomposición de Hegel”» (Althusser, 1961, pp. 50, 51 y 60, respectivamente). Así, atendiendo a la historia concreta (al enfrentamiento de Marx con Hegel y Feuerbach, a su encuentro con los pensamientos francés e inglés, con sus mitos y lecciones, con Engels...) y haciendo «surgir al fin los verdaderos autores de estos pensamientos hasta aquí sin sujeto: el hombre concreto y la historia real que los han producido»; Althusser pretende mostrarnos la lucha sin cuartel en medio de la cual la ruptura —y el consiguiente cambio de problemática— es posible. Se trata de una génesis «dramática», inconcebible en términos de «superación», pues la ciencia «constituye una ruptura con la ideología [...], se establece sobre un terreno diferente, que se constituye a partir de nuevas preguntas [...]. La ciencia no puede bajo ningún título ser considerada, en sentido hegeliano, como la verdad de la ideología» (1961, pp. 57, 67 y 63-64n., respectivamente).

Sólo en este momento Althusser se adentra en el estudio concreto de la «ruptura», no del proceso, sino de su resultado; por lo tanto, el análisis debe versar sobre la diferencia efectiva de problemáticas que, en el caso

concreto de Marx, se define respecto de Hegel. A esto último dedica Althusser su siguiente intervención pública, se trata de un texto que habría que considerar con todo rigor como una de las más brillantes páginas de la literatura marxista.

5.1.2. *La nueva problemática de Marx: una revolución teórica*

El ensayo «Contradicción y sobredeterminación», que propone una interpretación de Marx absolutamente novedosa, no pasó desapercibido. En «Sobre la dialéctica materialista», Althusser resume perfectamente las críticas «teóricas» que le dirigieron: «1.º Haber puesto el acento en la discontinuidad que separa a Marx de Hegel. [...] 2.º Haber substituido la concepción monista de la historia por una concepción “pluralista”, al proponer el concepto de “contradicción sobredeterminada”» (1963*d*, p. 133). Ya en «Los “Manifiestos filosóficos” de Feuerbach» había apuntado Althusser que «la revolución teórica de Marx consiste justamente en fundar sobre *un nuevo elemento* su pensamiento teórico liberado del *antiguo elemento*: el de la filosofía hegeliana y feuerbachiana» (1960*b*, p. 37). Ahora se enfrenta a la necesidad «vital» de fundamentar esta ruptura.

Debemos recordar, sin embargo, que el problema de la relación Marx-Hegel ya había sido abordada por Althusser en 1947, sorprendiendo extraordinariamente que sus análisis actuales sobre Hegel coincidan al 100 % con el análisis que llevara a cabo entonces; con la diferencia, bien es verdad, de que su lectura se hace ahora —en realidad desde su ruptura con Feuerbach— desde una posición contraria. Y, como entonces, Althusser lleva a cabo su análisis partiendo de la propia conciencia de Marx acerca de su relación con Hegel, de ahí el texto que encabeza «Contradicción y sobredeterminación»: «La dialéctica aparece en [Hegel] invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional» (Marx, 1987*a*, pp. xxiii-xxiv).

Si en 1947 Althusser se preguntaba «qué puede ser la circularidad vuelta a poner sobre los pies» (1947*a*, p. 211), en «Sobre el joven Marx» responderá que «es claro que hacer variar un objeto todo entero no cambia ni su naturaleza ni su contenido por la virtud de una simple rotación» (1961, p. 59). En realidad, piensa Althusser, las imágenes utilizadas por Marx («inversión», «núcleo racional», «envoltura mística»), no son sino fórmulas

«indicativas», esto es, «metafóricas», que plantean tantos problemas como resuelven (1962a, p. 72). De hecho, la «envoltura mística» de la que habla Marx no es sino «*la forma mistificada* de la dialéctica misma, es decir, no un elemento relativamente exterior a la dialéctica (como el “sistema”) sino un elemento *interno, consustancial a la dialéctica hegeliana*» (1962a, p. 74). No se trata, pues, de «desnudar el ropaje místico» (Marx, 1974, p. 65) de la dialéctica hegeliana, sino de un cambio de terreno, de un desplazamiento de puntos de vista que sitúa a Marx en un terreno que ya no es el de Hegel.

Althusser denuncia por ello la paradójica tentación operada en el marxismo de «retener de Hegel la validez de la forma mientras se condena la perversión del contenido» (1947a, p. 196), apuntando como «impensable [...] que la dialéctica hegeliana pueda dejar de ser hegeliana y llegar a ser marxista por el simple milagro de una “extracción”»; la «diferencia radical» entre ambas «debe manifestarse en su esencia, es decir, en sus determinaciones, en sus estructuras propias» (1962a, pp. 73 y 75). Mas ¿cuáles pueden ser estas nuevas estructuras?

Althusser acomete esta pregunta a través del análisis de los textos de Marx, Engels, Lenin —con referencia especial a su teoría del «eslabón más débil»— y, sobre todo, Mao, cuyo ensayo «Acerca de la contradicción» lee como «la descripción de las estructuras de la dialéctica marxista que se reflejan en la práctica política» (1968e, p. 38). Mas, junto a Mao, un nuevo personaje sale a la escena: Maquiavelo.

5.1.3. *Primera irrupción de Maquiavelo*

Althusser accedió a la obra de Maquiavelo con ocasión de su visita a Franca Madonia en 1961. Casi inmediatamente cayó bajo la seducción de «este “pensamiento” único, en el que aflora la práctica política, sus condiciones y exigencias; este pensamiento en el que la práctica política transforma por completo el dispositivo teórico clásico, este pensamiento que induce por sí mismo algunas categorías filosóficas» (1970-1979a).

Estas palabras, presumiblemente tardías, expresan a la perfección sus puntos de vista de entonces: cambiemos el nombre de Maquiavelo por Lenin-Mao y comprobaremos que no de otra forma han sido interpretados estos autores. Su presencia se hace importante, le seduce de hecho, y a él dedica un curso en 1962 sobre el que habla a su amiga Franca a finales de septiembre de ese mismo año:

me acuerdo del tema central que he desarrollado, a saber: el problema fundamental de Maquiavelo era *pensar* las condiciones de la instauración de un «Estado nuevo» a partir de una situación [...] en la que las condiciones eran simultáneamente completamente favorables [...] y desfavorables, [...] pero al desarrollar este problema teórico y sus implicaciones, [...] yo tenía la sensación alucinatoria (de una fuerza irresistible) de no desarrollar sino *mi propio delirio*. [...] Y de hecho, cuando pienso ahora en ello, [...] no hacía otra cosa que, desarrollando la exigencia contradictoria de Maquiavelo, *hablar de mí* (1998, p. 224).

Este primer curso presenta ciertamente algunas limitaciones. No se trata del largo estudio de 1978, «Machiavel et nous», que llamaría poderosamente la atención de Negri (véase Negri, 1993 y 1997). F. Matheron, responsable de los «Fondos Althusser» del IMEC, ha señalado que Althusser se limita a «desarrollos más cercanos a una simple descripción que a un análisis teórico» (Matheron, 1995a, pp. 12-13); y, sin embargo, algo capital se encierra en este primer encuentro, aunque sólo fuera porque Maquiavelo pasaría a ser un nuevo habitante del subconsciente althusseriano que se manifestaría en todo su esplendor cuando decida pasar a la ofensiva, en estricto sentido leninista, en el interior del Partido Comunista (lo que acontecerá tras la reunión de Argenteuil). Además, Althusser acierta ya a descubrir «una cierta filosofía de la acción histórica» a través de la «pareja fortuna-virtud» (1962b, p. 10).

Una primera idea de tonalidad spinozista parece haber llamado su atención desde un principio: «era necesario —escribe Althusser— el mayor sometimiento, la más grande miseria y servidumbre para preparar la redención». Idea que apunta a una teoría materialista del «commencement», de cómo dar «una Forma Nueva a la *materia existente* [...] de impotencia generalizada de los pequeños Estados italianos». El «antiutopismo» que Althusser descubre en Maquiavelo reside precisamente en que, para Maquiavelo, «es *imposible* fijar por adelantado *el lugar de nacimiento de la forma* en la materia». Y no debemos dejarnos engañar por la terminología empleada, ni aristotelismo ni hegelianismo. En el caso de Maquiavelo «la materia italiana es una potencia vacía que espera *desde fuera* que una forma le sea aportada e impuesta» (1962b, pp. 9 y 13-14).

Cierto epicureísmo se desliza entre líneas con la afirmación de que «la necesidad de la nueva forma tiene por condición la contingencia radical de su comienzo y de su nacimiento». Por esta razón leemos al margen, como añadido posterior al texto: «pas de ΤΟΠΟΣ, espace sans lieu» (1962b, p. 15). Parece como si todo «determinismo» hubiera sido eliminado. Las

implicaciones en la lectura de Marx son, desde luego, capitales: «Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia”». Más aún, la imagen espacial de la metáfora «base-superestructura» es, en última instancia, cuestionada. El interés de Althusser no se centra ya, como en su lectura del siglo XVIII, en la búsqueda de ese «otro» elemento (la economía), olvidado por los filósofos de la Ilustración; parece más bien centrarse, una vez descubierto aquél, en un aspecto de la teoría marxista apenas «elaborado»: fundamentalmente, aunque no sólo, «la teoría de la eficacia específica de las superestructuras» y «la teoría de la esencia propia de los elementos de las superestructuras» (1962a, p. 93), aspectos donde los análisis del florentino parecen arrojar alguna luz.

Althusser se aproxima al «mundo imaginario en el que se juega la política» para ofrecer una primera definición de ideología que se apresura a identificar con Spinoza: «Los hombres —escribe Althusser— viven espontáneamente en la apariencia de las virtudes morales y religiosas... Categoría de la imaginación muy spinozista... apariencia espontánea de los hombres ligada al presente, a la inmediatez del presente (cf. también Spinoza)». Tras este descubrimiento, la «reforma del entendimiento» como alternativa política se revela falsa, apuntando en su lugar a «un buen uso de la imaginación y de las pasiones» (1962b, pp. 27 y 28). Althusser descubre así —en realidad ya lo descubrió la década anterior— el papel determinante de la ideología en la acción política, cuya comprensión requiere, sin embargo, un verdadero «rodeo teórico» (1970-1979b, p. 8) que se inicia por el análisis de la pareja «fortuna-virtud», donde Althusser descubre «una teoría de la acción» (1962b, pp. 29-34).

No se trata de desarrollar las tres concepciones distintas sobre la «fortuna» y la «virtud» que Althusser descubre en Maquiavelo, sino de destacar cómo junto a una primera idea de la «fortuna» entendida como «pura irracionalidad sin designio» donde «es el hombre quien pone los fines en el desorden»; y de una segunda en la que «la fortuna tiene sus fines», persiguiéndolos «a espaldas de los hombres» —ambas incapaces de «mostrar la ligazón entre la necesidad que anuncia el Príncipe nuevo y la contingencia radical de su surgimiento»—, aparece una tercera concepción absolutamente materialista en la que «el mismo sentido de la *virtud* cambia. [...] Ya no se trata de virtud en el sentido de potencia creadora de la necesidad histórica, sino de virtud en el sentido de comprensión de la situación y de adaptación a la necesidad misma» (1962b, p. 33).

Al margen de la corrección o no de la interpretación althusseriana y de cierto tono gramsciano que puede haber heredado, lo cierto es que Althusser avanza justamente en la línea del antihumanismo descubierto años atrás: Maquiavelo «habla de *los hombres*, en plural. Y este plural no es tanto el índice de una generalización cuanto de una colectividad, quiero decir, la designación de hombres considerados en grupo en sus relaciones sociales y políticas»; lo que para Althusser significa que tras esta teoría de apariencia antropológica (que, sin embargo, no es «una verdadera antropología»), se esconde una verdadera teoría de la historia que el florentino es, no obstante, incapaz de ofrecer. Algo nuevo emerge, sin embargo, de «esta impotencia teórica»:

la comprensión de un comienzo radical, de una nueva forma de organización y de existencia política, irreducible a toda reducción teórica del fundamento y a toda deducción, la comprensión de un hecho irreversible de la historia moderna. Maquiavelo es *el único testigo de este hecho*, el único testigo que ha intentado pensar este hecho como un problema (1962b, pp. 37-45).

Digamos para concluir que en esta temprana época Maquiavelo ya ha cumplido su función, perfectamente expresada en esa tardía carta sin fecha, ya citada, a su amiga Franca: «El Estado no adviene, o tal acontecimiento no se produce, en pocas palabras, algo no existe, es decir, no comienza a existir, más que por el efecto del encuentro de cierto número de circunstancias».

Desde este momento, Maquiavelo-Lenin-Mao van a aparecer unidos en el universo althusseriano: Lenin le ofrecerá un modo de análisis similar —bien que marxista— al del florentino; por su parte, Mao le ofrecerá una primera teorización del mismo, una verdadera «teoría marxista de la coyuntura» (1963c, p. 368).

5.1.4. *Una contradicción sobredeterminada*

La contingencia radical que nos muestra Maquiavelo no es en realidad sino «la “fusión” de una “acumulación” de contradicciones» que Althusser descubriera en la obra de Lenin. Desde aquí se hace imprescindible una revisión de ese marxismo cuya tendencia economicista parece ejercer un dominio omnímodo sobre cualesquiera otras, incluido el propio Marx. A partir de estos análisis, Althusser arribará a un concepto ciertamente extraño al *diamat*: la «sobredeterminación», término que, «sacado

de otras disciplinas» (el psicoanálisis), utiliza «a falta de uno mejor, a la vez como un *índice* y como un *problema*, y también porque permite ver, bastante bien, por qué se trata de algo *totalmente diferente a la contradicción hegeliana*» (1962a, pp. 80-82).

Se trata de reivindicar la existencia de diferentes instancias que «no “se *disipan*” como un puro *fenómeno* en la unidad interior de una contradicción *simple*». El concepto mismo de dialéctica es transformado:

la «contradicción» es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella es ella misma afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir, *sobredeterminada en su principio*;

ajena, por lo tanto, al «*círculo de círculos*» que encontramos en la *Fenomenología* y a la «totalidad orgánica original» (que se refleja en «un *principio interno único*, que es *la verdad* de todas las determinaciones concretas»), que encontramos en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* (Althusser, 1962a, pp. 80-83).

Extraordinario el papel asignado a un «término» al que Althusser dice no aferrarse especialmente, pero que abrirá las puertas para la eliminación —Althusser todavía no es consciente de ello— de toda dialéctica —incluida la marxista— y del teleologismo implícito en ella. Lo primero que se resquebraja es la metáfora misma de la base y la superestructura. La famosa relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, aparentemente incuestionada, sucumbe. En efecto, en crítica a Hegel, Althusser escribe: «en cada momento de su evolución la conciencia vive y experimenta su propia esencia (que corresponde al grado que ha alcanzado) a través...» (1962a, p. 82). Poco importa lo que sigue, fue Althusser mismo quien defendió que el cambio de terreno que opera Marx frente a Hegel no se debía a la naturaleza de los objetos, sino a la estructura misma de la dialéctica, a las relaciones definidas entre sus elementos.

Así, la nueva teoría althusseriana que se dibuja tiene un alcance mucho mayor del previsto. Althusser exige un análisis concreto que comprenda no sólo la infraestructura económica, sino «las formas de la *superestructura* (Estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos

organizados, etc.)», pero también el «pasado nacional» o el «*contexto mundial* existente» (1962a, p. 86). Sin duda, el conocido fragmento de la carta de Engels a Bloch de 21 de septiembre de 1890 (Marx y Engels, 1973, 3, pp. 514-516), en la que reconoce la intervención de múltiples factores en la historia, apunta justamente a ese concepto que Althusser ha «descubierto». Pero la «necesidad» de que «acabe siempre imponiéndose el movimiento económico», idea con la que concluye la carta de Engels, es en Althusser puesta entre paréntesis.

La hora solitaria de la última instancia —ya lo hemos dicho— nunca suena. La sobredeterminación lo exige. Nunca lograré por este motivo comprender el rechazo de tal concepto en historiadores (E. P. Thompson, por ejemplo), cuyo trabajo historiográfico coincide exactamente con lo que dicho concepto define; pues, como ha subrayado Perry Anderson, el concepto de *sobredeterminación* «está destinado precisamente a dejar bien clara esa complejidad constitutiva de toda formación social» (Anderson, 1985, p. 76).

En realidad, un cambio radical en la forma de entender el marxismo se ha producido. Un verdadero cambio de problemática. La fundamentación del «antihumanismo teórico» está ya realizada, bien que su anuncio oficial no se haga hasta 1964. La imagen del «paralelogramo de fuerzas» que Althusser desmonta en el «Anexo» a «Contradicción y sobredeterminación», no publicado hasta *Pour Marx*, es la prueba fehaciente de ello:

Y, ¿de dónde parte esta ideología clásica si no es justamente —trátese de Hobbes [...]; de Locke y de Rousseau [...]; de Helvecio o de Holbach [...]; de Smith o de Ricardo [...]— del afrontamiento de estas famosas *voluntades individuales*, que no son en absoluto el punto de partida de la realidad, sino un punto de partida para una *representación* de la realidad, para un *mito* destinado a *fundar* (eternamente) en la naturaleza (es decir, eternamente) los *objetivos* de la burguesía? (1962a, pp. 103-105).

Cuando en 1964 la tesis del «antihumanismo teórico» sea colocada en el frontispicio de la escuela althusseriana, el revuelo será enorme. Althusser, sin embargo, no hace sino denunciar lo que, desde la *Ideología alemana*, venía denunciando Marx: el Hombre, «fuerza propulsora de la historia» que hace «caso omiso de las condiciones reales» (Marx y Engels, 1988, p. 77). Por el camino, sin embargo, las circunstancias provocarán más de un desvío (la sobredeterminación también vale para Althusser). Y mientras, durante este breve tránsito de apenas tres años, sólo Maquiavelo y Mao

—con una fugaz presencia de Spinoza— parecen acompañar a Althusser. Autoridades extrañas. El maoísmo althusseriano no hará sino acrecentarse en los años que siguen. La herencia maquiaveliana, por el contrario, muy pronto —y momentáneamente— será olvidada, pero ha calado muy hondo, descubriendo en él el «papel necesario de la invención concreta, imprevisible, de la historia; el reconocimiento de que sólo la historia de la práctica política puede resolver» las contradicciones (1970-1979c, p. 6).

5.2. Jaque al rey

«Contradicción y sobredeterminación» no pasó desapercibido. Las críticas se sucedían (Guy Besse, Gilbert Mury, Garaudy, etc.). El propio PCF como tal consideró necesario tomar directamente cartas en el asunto. Fue Sève, amigo de Althusser, el encargado de llevar el caso ante el Comité Central en octubre de 1963. Un salto se ha producido, está claro que no se trata de diferencias teóricas, sino políticas. La coyuntura —punto álgido de la ruptura chino-soviética— agudiza aún más el conflicto:

Todo esto debe conducirnos a examinar con mucha atención el trabajo filosófico que se desarrolla entre nosotros. Pienso, por ejemplo, en los estudios sobre la dialéctica publicados recientemente por Louis Althusser, donde los escritos filosóficos de Mao Zedong sobre la contradicción son en numerosas ocasiones citados y desarrollados como contribuciones profundas a la definición y al manejo de una dialéctica verdaderamente marxista.

Sève, que es el responsable de estas palabras, continuaba:

quizás un excelente objeto de investigación consistiría en preguntarse cómo y por qué la tesis sobre el cambio de papel entre la contradicción principal y la secundaria no desempeña en absoluto un papel creador en los análisis del Partido Comunista Chino, sino liquidador con respecto a las tesis absolutamente centrales del marxismo (Sève, 1963).

Poco importa que Althusser fuera o no maoísta; lo cierto, sin embargo, es que Althusser se había situado en el centro de una polémica de cariz eminentemente político que echaba por tierra la cautela althusseriana. ¡Hasta *La Pensée* convocó el 30 de noviembre de 1963 una reunión para tratar el asunto! Las críticas iban mucho más allá de lo permisible. Si, además, tenemos en cuenta que fue Sève el encargado de la crítica ante el Comité Central, entenderemos el pesar de Althusser: Sève «ha hablado

ante el Comité Central, [...] su texto ha sido escuchado, ha sido publicado, es leído, se ha leído en numerosas células, [...] es un texto que no dejará de tener consecuencias...» (Althusser, 1963c, p. 365). Althusser interpreta esta intervención como un «proceso político» (Matheron, 1993, p. 16). En ese momento, escribe Althusser, «se ha franqueado el límite» (Carta a G. Cogniot del 4 de diciembre de 1963, citada por Matheron, 1995, p. 23).

Como antaño, la intervención de Althusser ha sido reprimida; como antaño, habrá, pues, que buscar nuevas formas de intervención. Se impone un cambio de estrategia. Y en esto, un encuentro inesperado le brindará la excelente posibilidad de contraatacar. De momento, sin embargo, lo prioritario es una buena defensa.

5.3. La hora de las combinaciones: el encuentro con Lacan

El psicoanálisis, vieja preocupación althusseriana, se convierte en la década de los sesenta, de la mano de Lacan, en objeto especial de referencia.

El encuentro entre ambos maestros tuvo lugar, a petición de Lacan, a principios de diciembre de 1963. Una extraña identidad se produce entre ambos personajes. Sin duda, la «persecución» de la que ambos hombres habían sido objeto parece unirlos. El asunto es evocado de forma trágica en una larga carta a Lacan jamás enviada. Althusser evoca la tragedia lacaniana, cómo sus propios «hijos» han «cortado la garganta» a Lacan sumiéndolo en la «desesperación, que es la muerte en vida, la muerte pública sin un asesino definible», dejándolo sólo. Althusser se reconoce testigo de su «soledad» y «coraje». La sensación es cercana, viéndonos nuevamente trasladados a la soledad experimentada en el *Stalag*. Pese a ello, Althusser, evocando a Sófocles, descubre en medio de la tragedia «el nacimiento de la razón» (1963-1969, pp. 287-290). Althusser descubre en realidad la promesa de los nuevos tiempos que pocos años antes aventurara con Feuerbach: «Profetizo» —escribe en una nueva carta, ésta sí enviada—, «hemos entrado, en gran parte gracias a usted, en un tiempo en el que por fin podemos ser profetas en nuestra tierra [...] A partir de ahora tenemos el derecho, pues tenemos los medios, de convertir por fin este país en *nuestro*». La tragedia que une a estos dos hombres va a proporcionar la ocasión para una alianza que se adivina necesaria y fecunda. Althusser reconoce en Lacan al «primer pensador que ha asumido la responsabilidad teórica de

dar a Freud verdaderos conceptos dignos de él»; pero también, y simultáneamente, al hombre con cuya ayuda, «lenta, laboriosamente, salir de la noche» después de «quince años de oscuros trabajos sobre Marx» (1963-1969, pp. 273-275).

Ambos autores, Althusser y Lacan, albergaron grandes esperanzas tras su encuentro; pero mientras para Lacan «una sola cosa estaba en juego, [...] los alumnos de la ENS», a los ojos de Althusser, «la obra lacaniana ocupa una posición estratégica de primer orden» (Roudinesco, 1995, p. 439, y 1986, 2, p. 386, respectivamente). Lo subrayó el propio Althusser: «Vuestra tentativa —Althusser se dirige a Lacan— implica [...] la condición absoluta teórica previa a Marx», porque, tras la apariencia de disciplinas «muy alejadas», encontramos los mismos adversarios: «los pseudo “psicólogos” y otros filósofos de la “persona humana” y de la “intersubjetividad”, y también los tecnócratas del “estructuralismo”» (1963-1969, pp. 273-274). Pero hay algo más. Lacan va a mostrarse para Althusser como su *alter ego*, como la imagen de sí mismo, de su proyecto: ser para Marx lo que Lacan es para Freud. El texto «Freud y Lacan» es al respecto ejemplar.

5.3.1. «Freud y Lacan» (1964)

Althusser caracterizó su escrito como «una bomba». Los avatares del artículo antes de ver la luz en la *Nouvelle Critique*, apuntan desde luego a esta idea. ¿A qué puede deberse si no la petición de Marcel Cornu de «eliminar algunas frases destinadas a dar garantías políticas» (citado en Matheron, 1993, p. 18)? Creo, sin embargo, que el carácter explosivo de este texto no reside tanto en lo que dice del psicoanálisis cuanto en lo que insinúa del marxismo. Porque, junto a la firme defensa del psicoanálisis como ciencia, este ensayo deja entrever con meridiana claridad la consciencia inconsciente de Althusser respecto a sí mismo: la relación Freud-Lacan y las permanentes comparaciones Freud-Marx apuntan a la necesaria presencia del sujeto innominado que complete el vértice ausente de la relación: Althusser. Althusser se identifica con Lacan; la identificación será permanente, hasta el final, hasta el momento mismo en el que Althusser asuma la inviabilidad de su proyecto.

Pero ¿una bomba? Sí, porque la relación Freud-Lacan no representa sino el proceder simétrico que debe operarse en el otro lado del espejo, cuyo significado es claro: hasta ahora nadie ha sido capaz de sacar a la luz

todo el capital de la obra de Marx, de sus descubrimientos; hasta ahora, digámoslo sin rodeos, nadie ha sabido leer a Marx. Tesis fuerte.

Desde el comienzo, el paralelismo Freud-Marx es evidente. Ya desde la «Nota preliminar», Althusser establece el carácter «revolucionario» del «descubrimiento» de Freud, subrayando desde ese mismo instante cómo este descubrimiento «debe tratar de superar a costa de grandes esfuerzos críticos y teóricos, los innumerables prejuicios ideológicos que nos separan de Freud» y soportar «la prodigiosa explotación ideológica, de la cual el psicoanálisis ha sido objeto y víctima» (1964a, p. 9). Así, dice Althusser,

la Razón Occidental (razón jurídica, religiosa, moral tanto como científica) después de largos años de desconocimiento, desprecio e injurias, [...] de hecho, sólo consintió firmar un pacto de coexistencia pacífica con el psicoanálisis bajo la condición de anexionarlo a sus propias ciencias o a sus propios mitos (1964a, p. 18).

Tras Freud, sin embargo, es Marx quien se oculta. Althusser reconoce así que las amenazas del revisionismo y «explotación ideológica» se ciernen simultáneamente sobre Freud y Marx. Además, Marx es identificado como la tercera (¿cuarta?) de las «mortificaciones infligidas a la Humanidad» de las que hablaba Freud (Freud, 1988, 12, pp. 2300-2301), subrayando más si cabe el destino paralelo de ambos autores. A partir de aquí, y pese a los esfuerzos de Althusser para limitarse al estricto terreno del psicoanálisis, los nombres de Freud y Marx se confunden en uno solo.

Althusser repite para el caso Freud lo que dijera para Marx al final de su *Mémoire*, que es necesario «consagrarse [...] a un trabajo serio de crítica histórico-teórica para identificar y definir, en los conceptos que Freud se vio obligado a emplear, la verdadera relación epistemológica entre estos conceptos y el contenido expresado por ellos». Pero, como digo, Marx es en realidad el sujeto innominado que acompaña a Freud. Nadie mejor que los marxistas, «que saben por experiencia las deformaciones que los adversarios de Marx impusieron a su pensamiento, podrán comprender cuál es la importancia teórica de un auténtico “volver a Freud”» (1964a, pp. 10-11). La cuestión es: si «volver» a Freud ha exigido la presencia de Lacan, ¿quién será el encargado de esta «vuelta» a Marx? La respuesta la encontramos en la forma que adoptará en el futuro el trabajo althusseriano, cuyo perfil, que coincide exactamente con el dibujado por el proceder lacaniano, se resume en definir el *objeto*:

una ciencia no es ciencia si no puede acceder a la propiedad, con pleno derecho, de un objeto *propio* que sea suyo y *solamente* suyo, y no a la porción determinada de un objeto prestado, cedido, abandonado por otra ciencia (1964a, p. 19).

Sólo así es posible «dar al descubrimiento de Freud conceptos teóricos adecuados, definiendo tan rigurosamente como hoy sea posible el inconsciente y sus “leyes”, que constituyen todo su objeto» (1964a, p. 21). Esta labor no pudieron llevarla adelante ni Freud ni Marx, que debieron «pensar su descubrimiento y su práctica [...] en conceptos importados, prestados por las ciencias en el estado en que se encontraban y, hay que recalcarlo, en el horizonte ideológico reinante durante la elaboración de dichos conceptos» (1964a, pp. 14-15); pues bien, a esta labor dedicarán Althusser y sus discípulos *Lire le Capital*. Y si Lacan fue el primero en afirmar categóricamente que «Freud fundó una ciencia. Una ciencia nueva, la ciencia de un objeto nuevo: el inconsciente»; Althusser, lo sabemos, será también el primero en afirmar categóricamente, con una radicalidad inaudita, que Marx ha fundado una nueva ciencia. Ahora bien, esto exige, ha exigido, la «vuelta a Marx», lo que

no significa un retorno a su nacimiento, sino una vuelta a su madurez. La juventud [...] puede interesarnos, ciertamente, pero en otro aspecto: a título de un ejemplo de arqueología de una ciencia, o como índice negativo de nomadurez, para poder entonces fechar bien su madurez y su advenimiento (1964a, pp. 16-18).

La identidad con Lacan es absoluta.

Unos meses antes del encuentro entre ambos maestros, Althusser, dirigiéndose a Lacan, aseguraba encontrarse «como ante un espejo». El comentario no carece de importancia, pues justamente tras adivinarse «como ante un espejo» frente a Lacan, Althusser añade un «yo debía comenzar por los rudimentos» (1963-1969, p. 275) que parece marcar cierto distanciamiento con respecto a los resultados de esos quince años de investigación —que se prolongan justamente desde 1948 hasta 1963— de los que antes hablaba. ¿Qué puede significar «comenzar por los rudimentos» cuando en «Contradicción y sobredeterminación» había abordado ya el problema de la especificidad de la dialéctica marxista y su ruptura con la dialéctica hegeliana? Se trata, y el cambio de alianzas que se detecta en «Sobre la dialéctica materialista» así lo testimonia, de un verdadero cambio de terreno.

La pretendida unidad de *Pour Marx*, incuestionada hasta ahora, se hace más que discutible. Una nueva problemática, centrada ya en «la cues-

tión del acceso a la Teoría», hace su aparición. La cuestión de la especificidad del marxismo cede ante la presencia de nuevos aliados para ser redefinido un nuevo proyecto: «¿cómo podemos acceder [...] a su *concepto*?» (1963-1969, p. 277). La «ruptura», ya definida como «epistemológica», aparece asociada a la «práctica teórica». No se trata de un desarrollo de las tesis expuestas con anterioridad. Lo dijo Althusser, «se ha franqueado el límite».

Lo extraordinario es que este texto, y la problemática que con él se abre, apenas sobrevivirá unos meses a la publicación de *Lire Le Capital*, coexistiendo incluso durante ese tiempo con la problemática originaria. Pienso en «Marxismo y humanismo». De lo que se trata ahora es de explicar la razón de estos cambios.

5.4. Combinaciones y celadas. El encuentro con la tradición epistemológica francesa

Desde 1964, el «encuentro» entre la epistemología y el marxismo comienza a hacerse público. Proceder ciertamente heterodoxo que, sin embargo, parece más que legítimo.

Desde 1962, Althusser sigue de cerca la obra de algunos epistemólogos e historiadores de la ciencia para descubrir en ellos «investigaciones *nuevas*» de una «novedad *radical*» verdaderamente asombrosa: «el respeto escrupuloso a la realidad científica». ¿Novedad? No le falta parte de razón a Althusser en este «decir» de apariencia provocadora. Debemos recordar que la clásica distinción en la filosofía de las ciencias —de carácter netamente neopositivista— entre «contexto de justificación» y «contexto de descubrimiento», apunta justamente al desprecio, cuando no eliminación, del llamado «contexto de descubrimiento»; o, lo que es lo mismo, al olvido del trabajo real y efectivo de los científicos y, más en general, de las condiciones en las que se elabora y desarrolla la ciencia. De ahí la insistencia althusseriana: «los nuevos epistemólogos [...] quieren ver la ciencia de cerca» (1964c, pp. 50-51).

¿Cuestión apenas, como el mismo Althusser cree necesario comentar, «de honestidad» científica (1964c, p. 52)? Se trata en realidad de algo más: de la exigencia de una nueva mirada que requiere «poner entre paréntesis

la primera filosofía» con el fin de desarrollar la ciencia desde «una nueva base» que hay que descubrir (Bachelard, 1975, pp. 25 y 8, respectivamente). Nueva mirada que conlleva «la distinción entre la realidad del trabajo científico real y su interpretación espontáneamente “positivista”» (Althusser, 1964c, pp. 52-53). Este «“no-positivismo” radical y deliberado» es justamente el que permite ubicar bajo una única y «verdadera tradición» a autores tan diferentes como Bachelard, Canguilhem o Foucault (Lecourt, 1987, p. 8).

Pero ¿qué quiere decir este «no-positivismo»? Simplemente que

la ciencia no se presenta como simple acta de una verdad, desnuda y dada que se encontraría o revelaría, sino la producción (teniendo una historia) de conocimientos, producción dominada por elementos complejos, como las teorías, conceptos, métodos y las relaciones internas múltiples que relacionan orgánicamente estos diferentes elementos (Althusser, 1964c, p. 53).

La brevedad de la sentencia anterior no debe impedirnos ver su extraordinario alcance, pues apunta justamente a una nueva forma de comprender, de un lado, la práctica científica; del otro, la historia misma. La idea clave parece encerrarse en el término *producción*, que viene a trastocar por entero la vieja —y, sin embargo, tan presente— concepción ilustrada del progreso de las ciencias que en última instancia podríamos remontar a Sócrates.

No se trataría, pues, de un mero «desvelar» lo oculto; o de, como denunciaba Bachelard, hacer explícitos «los progresos que “estaban en el aire”» (Bachelard, 1989, p. 224). Se trata de hecho, y la provocadora tesis bachelardiana «todo se construye» (1987, p. 12) lo atestigua, de la crítica y denuncia de cierta concepción continuista de la historia y de la cultura. Y, efectivamente, esta idea es ciertamente provechosa; pues exige remitir a las diversas instancias que constituyen el sustrato social en el que la ciencia puede emerger. Como afirmara Bachelard: «Sólo la sociedad ha podido lanzar electricidad desde un hilo» (1975, p. 266).

La ciencia es así concebida como una verdadera «síntesis histórica» que debemos entender de forma contingente, pues

nos equivocaríamos gravemente si creyésemos que esta síntesis histórica fue históricamente preparada, si se dijera, siguiendo la expresión acostumbrada de los historiadores que quieren dar cuerpo a la historia, que este descubrimiento “estaba en el aire” [...] Ninguna razón histórica impulsaba a la ciencia hacia el camino de tal síntesis (Bachelard, 1975, pp. 30-31).

En este mismo sentido cabría situar la crítica de Canguilhem a los precursores:

si existieran precursores la Historia de las ciencias perdería todo su sentido. [...] Un precursor sería un pensador, un investigador que habría recorrido antaño una punta del camino terminado más recientemente por otro. La complacencia en buscar, encontrar, celebrar precursores es el síntoma más claro de ineptitud para la crítica epistemológica [...] El precursor es un pensador que el historiador cree poder extraer de su encuadre cultural para insertarlo en otro, lo que se traduce en considerar conceptos, discursos y gestos especulativos o experimentales como pudiendo ser desplazados o reubicados en un espacio intelectual en el que se obtuvo la reversibilidad de las relaciones mediante el olvido del aspecto histórico del objeto del que se trataba (Canguilhem, 1968*b*, p. 20).

De forma inequívoca, se dibuja, se inaugura más bien, una nueva concepción de la historia de las ciencias: «es imposible, en derecho, tomar una simple crónica, o una filosofía de la historia (es decir, un concepto ideológico de historia, del progreso de la historia, del progreso de la Razón, etc.), por la *Historia*» (Althusser, 1964*c*, p. 52). No se trata, pues, ni de «progreso» lógico ni de sucesión de «azares» prodigiosos (Canguilhem, 1958, pp. 91 y 85, respectivamente); se trata más bien de un verdadero desplazamiento de problemas, de la formulación de nuevas preguntas y, en última instancia, de la «historia de la formación, de la deformación y de la rectificación de los conceptos científicos» (Canguilhem, citado en Macherey, 1964, p. 54).

Se trata en realidad de un desplazamiento en la concepción de las ciencias y de su historia, olvidando el mito del «origen» para pensar sobre bases materialistas el «comienzo» (cf. Macherey, 1964, p. 65). Se reconoce el blanco de esta nueva interpretación, el «evolucionismo», cuyas implicaciones teóricas ha desarrollado Michel Foucault a través de la noción de *discontinuidad* en *La Arqueología del saber*. La noción de *ruptura* se sitúa así en primer plano y, con ella, una «nueva historia aparece». Se trata de abandonar «el viejo esquema idealista de un progreso mecánico (acumulativo: D'Alembert, Diderot, Condorcet, etc.) o dialéctico (Hegel, Husserl, Brunschvicg) *continuo*, sin rupturas, sin paradojas, sin retrocesos, sin avances», para asumir la existencia de encuentros paradójicos en «la compleja realidad de la historia, en todas sus determinaciones, económicas, sociales, ideológicas» que entran «en juego en la comprensión de la historia». No existe el menor atisbo de «teoricismo», la apelación a la historia real en toda su complejidad lo atestigüa. Y, como en el caso de Lacan, Althusser

ve posible articular una alianza en la que «no es ciertamente el marxismo quien puede sorprenderse o inquietarse» (Althusser, 1964c, pp. 53-54).

Althusser hablaba en 1964 de «problemáticas diferentes» y, sin embargo, «relativamente convergentes» (1964c, p. 51). Pues bien, de eso es de lo que justamente se trata. Transcurrir paralelo. Mismo deambular en un mundo sin conocerse hasta que el azar... Kieslowsky lo reflejó perfectamente en sus *Tres colores*. El problema es que, tras el encuentro, la estela de Canguilhem será substituida por Bachelard.

5.4.1. *Bachelard*

Althusser parece seguir la estela bachelardiana, orientándose de este modo hacia la epistemología. Pero ¿qué significa «epistemología»? Su significado es en realidad ambiguo: de un lado significa «la descripción de los procedimientos generales, de los métodos y resultados de “La ciencia” o de “La Razón en las ciencias”»; de otro, «el estudio —descubrimiento y análisis— de los problemas tales como se plantean —o se eluden—, se resuelven o se desvanecen en la práctica efectiva de los investigadores» (Lecourt, 1987, p. 64, con redacción diferente). Pues bien, como veremos, durante un breve período que podríamos situar entre los años 1963-1966, Althusser parece dirigir sus pasos hacia el primero de los sentidos, dejando la historia en un segundo plano.

El problema estriba en saber si es posible, sin más, utilizar la teoría y los conceptos bachelardianos. La respuesta se adivina difícil, aunque sólo fuera por la dificultad de encajar las confesiones de idealismo de Bachelard —apuntaladas por otras sobre cuyo materialismo ha llamado la atención Michel Vadée (1977, p. 185)— o la reivindicación de una «filosofía polimorfa» con la filosofía que profesa Althusser, el materialismo dialéctico. En realidad, y tal parece ser el caso de la lectura althusseriana, debemos reconocer la existencia de una dualidad en Bachelard, de dos filosofías distintas, de, como reza el título de una conocida obra de D. Lecourt, una filosofía nocturna y otra diurna (1975). Por aquí se han dirigido la mayoría de los reproches dirigidos a Althusser desde las filas marxistas. La crítica, sin embargo, parece reducirse a un diagnóstico banal: «Bachelard no es marxista» (Vadée, por ejemplo). Mas ¿desautoriza este diagnóstico la utilización de Bachelard?

Creemos que no. Los althusserianos así lo manifiestan: «una lectura materialista de Bachelard» no sólo es posible sino «deseable» (Lecourt, 1987,

pp. 19-20). Y debemos reconocer la novedad revolucionaria bachelardiana, que permite sostener al mismo tiempo la objetividad de los conocimientos científicos y su historicidad en la línea sostenida por Canguilhem, escapando además de la tentación idealista —que no dejará de denunciar toda la escuela althusseriana— implícita en las teorías del conocimiento.

Y, sin embargo, hemos dicho que tras el encuentro con la tradición epistemológica francesa se produjo una desviación poco deseada.

5.4.1.a. *La «ruptura epistemológica» en Bachelard*

Una sorpresa sobre la que llamó la atención Balibar nos aguarda: en la obra de Bachelard no aparece el concepto *ruptura epistemológica*. Bachelard, es cierto, habla de «ruptura», de «revolución», de «separación neta» o de «profunda discontinuidad» al hablar del espíritu científico; pero nunca de «ruptura epistemológica» ni de «corte epistemológico» (Balibar, 1991, p. 11). Por otro lado, los conceptos que convierten a Bachelard en un «innovador genial», no son los de *discontinuidad* o *ruptura*, sino el de *obstáculo epistemológico* (Canguilhem, 1968a, p. 174), pues son estos obstáculos epistemológicos, entre los que Bachelard destaca la «experiencia» o la idea de «sustancia», los que hacen comprensible la discontinuidad, la ruptura.

Y, efectivamente, la noción de *obstáculo epistemológico* desempeña una importante función crítica frente a las tesis empiristas que sostienen la continuidad progresiva del saber, abriendo así a la epistemología «el campo de un problema real, sin solución anticipada y ya dada» (Balibar, 1991, p. 12). Por otro lado, la idea de «discontinuidad» o «ruptura» apunta en la obra bachelardiana a la distinción entre conocimiento común y conocimiento científico: «tener acceso a la ciencia —escribe Bachelard— es [...] aceptar una mutación brusca que ha de contradecir a un pasado»; más,

la ciencia, tanto en su principio como en su necesidad de coronamiento, se opone en absoluto a la opinión [...] La opinión *piensa* mal; no *piensa*, traduce necesidades en conocimientos [...] Nada puede fundarse sobre la opinión: ante todo es necesario destruirla [...] Para un espíritu científico todo conocimiento es una respuesta a una pregunta. Si no hubo pregunta, no puede haber conocimiento científico. Nada es espontáneo. Nada está dado. Todo se construye (Bachelard, 1987, p. 16).

Son varios, sin duda, los aspectos innovadores de esta concepción que, sin embargo, van a revelarse contradictorios. La misma noción de *dis-*

continuidad se muestra problemática, ya que apunta a la historia y, simultáneamente, la niega.

Apunta a la historia, pues a Bachelard no le interesa tanto la existencia de un «antes» y un «después» cuanto los mecanismos diversos que en su interrelación la explican. Sin embargo, la misma noción de *conocimiento común* conlleva la negación de esa misma historia.

Algo se deja traslucir cuando observamos que, para Bachelard, las matemáticas, que carecen de historia, son las encargadas de asegurar la «continuidad» de la ciencia (Bachelard, 1975, p. 52). Pero la cuestión es más profunda. Podríamos en realidad utilizar los análisis althusserianos a propósito de Condorcet para comprender los límites de Bachelard, especialmente a partir de la identificación bachelardiana de la historia de las ciencias con «la historia de las derrotas del irracionalismo» (1975, p. 36). Podemos incluso reconocer en Bachelard el modelo dialéctico hegeliano cuando reconoce en el error «uno de los tiempos de la dialéctica que es necesario atravesar» o, mejor, el «elemento motor del conocimiento» (citado en Vadée, 1977, p. 54). Sabemos, además, que ese «motor», en tanto que el error procede de las nociones provenientes de la experiencia o del sentido común, es «científicamente inactivo» (Bachelard, 1975, p. 57), reduciéndose en realidad a «la inconsciencia de sí» (1987, p. 48).

Esta alusión psicoanalítica nos muestra el lugar exacto donde, para Bachelard, se fragua el conocimiento científico, exigiendo un verdadero «psicoanálisis del conocimiento objetivo» —en realidad de la conciencia del científico—, que nos libere de los obstáculos epistemológicos, en última instancia psíquicos y no históricos, a partir de lo cual, y gracias a esos «actos de genio» que constituyen los «actos epistemológicos», la ciencia puede desarrollarse (Bachelard, 1975, pp. 33-34).

El problema es que Bachelard no logra explicar, más allá de una concepción antropológica (la inevitable presencia de la imaginación en el alma humana), la persistencia de los obstáculos epistemológicos. De ahí su alternativa: de lo que se trata es de llevar a cabo «psicoanálisis especiales para desembarazar al espíritu científico de esos falsos valores»; esto es, se trata de acabar con esas inevitables «fuerzas psíquicas que actúan en el conocimiento científico»; inevitables, pues ni siquiera los «espíritus claros» pueden librarse de la existencia de «zonas oscuras, cavernas en las que aún residen las sombras» (Bachelard, 1987, pp. 25 y 10, respectivamente). La

imagen de las sombras y de la luz es sintomática. En realidad, y pese a sus críticas a la fenomenología, lo que encontramos en Bachelard es la exigencia de una catarsis, de una verdadera *εποφρα* cartesiano-husserliana.

Ni siquiera la dialéctica «historia perimida-historia sancionada» que desarrolla en el capítulo 1 de *La actividad racionalista* logra impedir la reducción de la historia de las ciencias «al lugar común de un historial, es decir, de un cuadro sin sombras de relieve». Canguilhem supo detectarlo, advirtiendo acerca de sus consecuencias:

a falta de no reconocer la especificidad de la ideología científica y de no hacerle un sitio [...], la historia de las ciencias corre el riesgo de ser ella misma una simple ideología, en el sentido, esta vez, de falsa conciencia de su objeto [...]. Al no querer hacer sino una historia de la verdad se hace una historia ilusoria (citado en Balibar, 1991, p. 23n.).

Quedamos así inmersos en la idea de una «autonomía» de la historia de la ciencia que encierra a la ciencia en sí misma. Las palabras con las que se cierra *La actividad racionalista de la física contemporánea* son elocuentes: «Conocer sólo puede despertar un único deseo: conocer más, conocer mejor» (Bachelard, 1975, p. 268). Aquella alusión a *La Ideología alemana* que aparecía en la «Introducción» de *La actividad racionalista* para subrayar el carácter transformador y práctico de las ciencias, se desvanece, apareciendo en su lugar Hegel (Bachelard, 1975, pp. 14 y 239).

Como consecuencia, a la hora de ofrecer alternativas filosóficas, éstas son ambiguas o contradictorias: la obra de Bachelard surge de una polémica contra la filosofía, de un claro rechazo de todas las filosofías que buscan una fundamentación filosófica de la ciencia; sin embargo, la crítica bachelardiana parece fundamentarse en exclusiva en la no adecuación contemporánea (principios del siglo XX) de la filosofía a la ciencia, proponiéndose, por lo tanto, como objetivo el descubrimiento de una filosofía adecuada. Su exigencia es, por lo tanto, doble: «poner entre paréntesis la primera filosofía» (1975, p. 25) al tiempo que reconoce la necesidad y aún la imposibilidad de liberarnos de la filosofía: «El espíritu puede cambiar de metafísica, pero no puede pasarse sin ella» (1989, p. 27).

Esta dualidad no analizada de la obra de Bachelard se encuentra en el origen de ciertos «desajustes» de la obra althusseriana que, finalmente, provocarán su estallido final. Así, por ejemplo, la idea de «préstamo» de conceptos bachelardianos que sugiere Althusser parece querer significar

que es posible una simple «aplicación» de Bachelard al materialismo histórico. Podríamos sospechar, por lo tanto, que Althusser se limita a ampliar la problemática bachelardiana a un nuevo objeto; mas, vista la dualidad bachelardiana, ¿puede sin más la aplicación a un nuevo objeto eliminar los problemas inherentes a la obra bachelardiana? Recordemos cómo Althusser criticaba justamente esta idea a propósito de Marx y Feuerbach, cuando sostenía que el joven Marx se había limitado a aplicar la problemática feuerbachiana a un nuevo objeto, abarcando de este modo la política, la economía, ... (cf. Althusser, 1960*b*, pp. 35-36).

El diagnóstico de Balibar es a todas luces pertinente:

Althusser refuerza el elemento materialista de Bachelard: se desembaraza de un solo golpe de la tendencia idealizante ligada al privilegio de las matemáticas (y de la física matemática). Sin embargo, la forma de ese préstamo inicial significa también que Althusser no se preocupa de examinar detenidamente las contradicciones internas de la problemática bachelardiana; es, por lo tanto, (en ese momento) incapaz de saber con precisión *dónde* se juega en Bachelard la demarcación entre materialismo e idealismo (Balibar, 1991, p. 24).

La tentación bachelardiana se desliza y, como Bachelard, Althusser intentará descubrir *la* filosofía que la ciencia necesita. El proyecto althusseriano se convierte así en un proyecto epistemológico en sentido estricto: de lo que se trata es de desarrollar esa Filosofía, verdadera Teoría de la práctica teórica. La historia ha desaparecido. Bachelard ha actuado como garantía de la empresa althusseriana, mas, como sostiene Balibar, «la epistemología bachelardiana prepara a sus espaldas, como precio de este préstamo, una “revancha” cuyos costes pagará el marxismo» (Balibar, 1991, p. 24). En cualquier caso, las críticas a Althusser han adoptado una nueva forma.

5.4.2. *Althusser ¿estructuralista?*

El punto de partida althusseriano, su intento de alianza con la tradición epistemológica francesa, es pronto criticado, siendo la «ruptura epistemológica» la «noción sobre la que se concentran todas las controversias, los ataques y las defensas» (Balibar, 1991, p. 10).

Sobre el tapete se sitúa muy pronto la cuestión de la legitimidad de tal proyecto. Así Fourquin, en la introducción de las mesas redondas organizadas por el Centre d'Études Socialistes para debatir la cuestión «Althusser», avanzaba la idea de que

la empresa althusseriana no consiste sino en extraer para el marxismo las consecuencias de la epistemología bachelardiana, (re)leer Marx a través de Bachelard y a la luz de las investigaciones más recientes precipitadamente encuadradas bajo la bandera del estructuralismo (Fourquin, 1968, p. 29).

No vamos a entrar desde luego en el análisis del estructuralismo por cuanto escapa a nuestro propósito; no podemos, sin embargo, dejar de hacer dos observaciones.

En primer lugar, hemos hablado de alianza, pero alianza no significa ni identificación ni sumisión. Deberíamos recordar que casi desde el mismo momento en el que esta alianza comienza a fraguarse —1963— Althusser comienza a manifestar sus distancias al respecto, no necesitando esperar ni a los primeros textos autocríticos de 1967 ni, mucho menos, a los *Éléments d'autocritique*. Basten como ejemplos el «pero» («sin embargo, Foucault se sitúa ligeramente al lado de los pensadores estructuralistas») que Althusser colocaba a Foucault en una de sus intervenciones en el Seminario sobre estructuralismo del curso 1962-1963, la acusación de *bricoleur* que Althusser dirige a Lévi-Strauss, y por extensión a la «ideología» estructuralista, en «Philosophie et Sciences humaines» (1963*b*, p. 12 nota 19) o las distancias que toma respecto al estructuralismo en su correspondencia con Lacan (1963-1969, p. 274).

Pero existe una segunda cuestión por dilucidar porque estamos dando por sentado que el término *estructuralismo* es un término con sentido, esto es, que tiene un referente claro, lo que no ocurre. Baste decir que prácticamente ninguno de los normalmente referidos por ese término (Foucault, Lacan, Althusser y Lévi-Strauss) se siente identificado con tal término. Podemos decir que «no existe una verdadera unidad de pensamiento estructuralista, sino un movimiento de ideas» (Roudinesco, 1986, 2, p. 384); o, incluso, afirmar con Canguilhem que el término *estructuralismo* «no significa nada», que «es un concepto de periodista, pero no de científico, [...] el estructuralismo es quizás una moda» (Canguilhem, 1968*b*, p. 40). Y aún podríamos ir más lejos sosteniendo que «colocar a esos pensadores bajo una misma bandera [es] una técnica de tergiversación muy mediocre» (Châtelet, 1981, p. 104).

Pese a ello, es cierto que Althusser ha «coquetado» con la terminología «estructuralista», o incluso que Foucault ha utilizado el nombre de Althusser como garantía contra las acusaciones de derechismo de las que fue

objeto en tanto «estructuralista» (cf. Eribon, 1991, p. 194). Reconocemos que bajo la etiqueta «estructuralista» existe una comunión de ideas o temas comunes, especialmente por lo que respecta al «antihumanismo teórico»; podríamos incluso reconocer con Balibar que

es él [Althusser] quien ha llevado a su máxima claridad el desafío del estructuralismo en general: arrancar estas disciplinas *simultáneamente* al tecnicismo de los «modelos», entonces en plena expansión, y a toda ideología del humanismo y de las humanidades, *constituir su especificidad*, pero a partir de *sus propios conceptos*, sin ninguna reducción biologizante o fiscalista (Balibar, 1993, p. 96n.);

y, sin embargo, la teoría althusseriana «supera de largo los modelos estructuralistas» (Fages, 1968, p. 90n.).

Por esta razón, sólo en un sentido cabe Althusser bajo la denominación de estructuralismo; en un sentido muy preciso que explica el considerado «monaguillo» del llamado «estructuralismo», Michel Foucault:

Creo que un análisis teórico riguroso de la manera como funcionan las estructuras económicas, políticas e ideológicas es una de las condiciones necesarias de la acción política, en la medida en la que la acción política es una manera de manipular y eventualmente cambiar, trastocar y transformar las estructuras [...] No creo que el estructuralismo sea una actividad exclusivamente teórica para intelectuales de salón, creo que puede y debe articularse con las prácticas [...] Creo que el estructuralismo debe poder dar a toda acción política un instrumento de análisis que es indispensable. La política no está forzosamente condenada a la ignorancia (citado en Eribon, 1991, pp. 194-195).

Demos por buenas las palabras de Foucault que a buen seguro suscribiría Althusser; mas, preguntémosnos, ¿estructuralismo?, ¿no se trataría más bien de la asunción literal de las tesis que Althusser descubriera en 1962 de la pareja Maquiavelo-Spinoza? Baste recordar el curso sobre Maquiavelo, allá donde Althusser comienza las «conclusiones»: «¿no encontramos en Maquiavelo el equivalente de la empresa de Spinoza que quería “establecer por razones ciertas e indudables lo que concuerda mejor con la práctica”?» (1962*b*, p. 35). De ahí la definición de filósofo que ofrece Althusser, en clara referencia a Spinoza: «ser filósofo quiere decir ser capaz de escribir la *Ética* que necesitamos» (Carta a Franca del 12 de julio de 1967).

¿Apoliticismo, por lo tanto?, ¿pasividad, tal como sugerirán algunos de los participantes en la sesión de Argenteuil? No lo creo. Se trata, en realidad, en la línea subrayada por Negri, de «hacer racional» la política «al

“arrancar” el sentido de la acción a la ideología» (Negri, 1997, p. 139). Constante en el proceder althusseriano que nos recordaría Balibar: «El criterio para aceptar o rechazar un proposición “marxista”, ya fuera presentada de forma “epistemológica” o “filosófica”, era siempre la misma: el hecho de hacer, o no, inteligible una *política comunista*» (1991, p. 97).

De lo que se trata, y la lectura de Maquiavelo lo confirma, es de la necesidad de «este extraño rodeo teórico para reforzar el combate político» (Althusser, 1970-1979*b*, p. 8). La causa de este proceder la encontramos en la nueva coyuntura en la que Althusser se encuentra.

5.5. Una nueva coyuntura

Cambio de estrategia. La dialéctica de Mao —mediada por la presencia de Maquiavelo— ha proporcionado a Althusser algunas enseñanzas sobre el modo de proceder. En concreto, Althusser aprendió rápidamente que en la práctica política era preciso pensar la coyuntura. Althusser había sospechado ya el verdadero significado de las enseñanzas maquiavelianas: ¿cómo doblegar la *fortuna* desde el pleno dominio de la *virtud*? Cuando menos, ya se perfila en su horizonte una pregunta maquiaveliano-leninista-maoísta: ¿Qué hacer?

En los años setenta, haciendo balance de su obra, Althusser nos ofrecerá de forma resumida, y magistral por cierto, su modo de proceder:

Me vi obligado a tener en cuenta la relación de fuerzas, y a buscar apoyo en lo que tenía más a mano (en Francia: el racionalismo antipositivista de Bachelard y la historia de las ciencias materialista de Canguilhem; y más allá de ellos, Spinoza (1977*b*, p. 4).

Sin entrar de momento en el «olvido» de Lacan, lo que me parece capital es esa expresión de carácter eminentemente político —materialista por más señas— que da sentido a su proceder: «tener en cuenta la relación de fuerzas». Deberíamos, por lo tanto, atender a esa peculiar coyuntura en la que vive Althusser y que desgrana con gran minuciosidad en un alarde de dominio de la dialéctica de Mao en un texto desconocido y, sin embargo, determinante para la comprensión de su obra: «Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste» (1966*b*). Con esta conferencia, pronunciada en la ENS el 26 de junio de 1966, inicia Althusser su ofen-

siva teórico-política para la toma del poder (la conquista de la hegemonía) en el interior del marxismo francés.

Sobre el papel, de lo que se trata es «de facilitar el encuentro entre los investigadores marxistas y hacer balance de sus trabajos y de las grandes cuestiones teóricas que se imponen a la investigación marxista» (1966*b*, p. 395). En realidad, «todo va a ser pensado en términos, por así decirlo, de estrategia militar, cada palabra debe ser cuidadosamente pensada: es preciso prever por adelantado las reacciones del adversario» (Matheron, 1995, p. 24). Lo que descubrimos es la determinación absoluta del elemento político. Conviene detenerse en el análisis althusseriano porque muestra de forma inequívoca la inspiración materialista y política que en ella subyace. Este análisis, además, es realizado en el interior de un grupo clandestino que responde al nombre de «Spinoza». Su modo de proceder es, digámoslo sin rodeos, marxista-leninista.

Los documentos que hemos podido consultar revelan una estructura característica: análisis de la situación política internacional y nacional (por este orden), determinación de los objetivos, definición de las tareas y, por último, de los medios para llevarlas a cabo. Veámoslo con más detenimiento.

El análisis de la coyuntura política internacional y nacional sitúa en primer plano la lucha «contra el *revisionismo*» y, más concretamente, contra el PCUS —que se halla «objetivamente a la cabeza del movimiento revisionista»—, y el PCF, alineado «con las posiciones revisionistas del PCUS». Frente a éste, y «a la cabeza» de la lucha antirrevisionista, se encuentra el PCCh (1967*j*-1), ¿y en Francia?

En Francia, aunque existen dos organizaciones antirrevisionistas, el MCF y la UJC (m-l), no existe un verdadero partido marxista-leninista. El MCF está formado en realidad por «tránsfugas estalinianos vueltos a posiciones chinas» con posiciones políticas «profundamente marcadas de una mezcla de sectarismo-obrerismo y oportunismo»; la UJC (m-l), por su parte, está «dotada de una teoría marxista-leninista correcta», pero su marcado carácter «estudiantil» y «pequeño burgués», amenaza con convertirla en «secta». En estas condiciones, ¿cómo pensar el futuro? (1967*j*-2).

La respuesta no tiene ambigüedad ninguna:

Un día será necesario crear en Francia un partido comunista no revisionista sobre posiciones teóricas y políticas justas. El «día» de esta constitución,

algunas organizaciones serán «parte constituyente» en el acto de fundación. Las cosas pueden, por otra parte, hacerse por etapas. En cualquier caso, no tomarán parte en este acontecimiento más que las partes constituyentes *existentes*, públicamente existentes, en tanto que *organizaciones*. Es preciso ser parte constituyente: *ser una organización* (1967j-2).

El objetivo ha sido claramente establecido, falta, sin embargo, definir cómo lograrlo, lo que exige un análisis de la situación concreta, de las dificultades y de los recursos con los que cuentan. En este sentido, el grupo «Spinoza» advierte la existencia de un lugar estratégico y, sin embargo, abandonado: «el lugar de la teoría marxista-leninista, y más particularmente el lugar de la *filosofía* marxista-leninista [...] está vacío»; en cualquier caso «el partido no lo ocupa». El carácter específico del grupo «Spinoza» (intelectuales) los sitúa en un lugar de «privilegio» para poder ocupar este vacío. No se trata de ocupar esta situación en el interior del Partido —«el Partido no permitirá que este lugar sea ocupado por antirrevisionistas»—, sino «fuera del Partido». ¿Significa esto que deben abandonar el Partido? En absoluto, «es necesario provisionalmente permanecer en el Partido para ganar, por una audiencia formalmente no discutible, posiciones que más tardes serán útiles» (1967j-2).

El objetivo general, definido por la lucha contra el revisionismo, adquiere cada vez mayor concreción: se trata de «ser una organización» que aspira a la hegemonía ideológica a través del control de la filosofía marxista. No basta por ello con tener «objetivos teóricos, y sobre todo filosóficos, propios»; es necesario dotarse de «medios propios» como el «Grupo Universitario de Información filosófica (GIP), Centro de IP, boletín del GIP, Revista *Théorie*, Colección *Théorie*, cursos, conferencias, seminarios, intervenciones de diverso tipo, etc...». Junto con esto, un principio de organización de filiación netamente leninista: «no puede tomarse ninguna iniciativa que pueda tener consecuencias importantes sin consultar al Buró o a la OP» (1967j-2).

Toda la estrategia política gira, por lo tanto, en torno a la teoría, al dominio de la teoría marxista-leninista y más precisamente de la filosofía marxista-leninista. Una nueva reflexión se impone, es preciso analizar la coyuntura teórica en la que el grupo «Spinoza» va a desarrollar su trabajo. Este análisis ha sido ya realizado por Althusser, especialmente en el ya citado «*Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste*». El análisis, repetimos, obedece a un objetivo político claramente definido.

Con este empeño, Althusser observa la existencia de tres corrientes teóricas distintas: por un lado, escribe Althusser, «podemos hablar de una tradición *religiosa y espiritualista*» que se remonta a la filosofía de la Edad Media. Junto a este elemento religioso-espiritualista encontramos «el elemento *idealista-racionalista* que deriva de Descartes». Sin entrar en más detalles, podría decirse que «el mecanicismo cartesiano es aún todavía floreciente en un dominio de las ciencias humanas, en primer lugar la psicología experimental e igualmente la sociología empírica», aunque «el idealismo crítico de inspiración claramente cartesiana ha sido relevado por Kant y Husserl». Es este último el que «constituye sin duda *el elemento actualmente dominante* de la coyuntura teórica de la filosofía francesa». Un tercer elemento viene, sin embargo, a sumarse a los dos anteriores, «el empirismo racionalista» que se remonta al siglo XVIII y que presenta simultáneamente un lado idealista y otro materialista (1966*b*, pp. 396-397).

Este tercer elemento, que se apoya «en ciertos aspectos materialistas de la obra de Descartes», merece casi toda la atención de Althusser pues, dice, «ha suscitado la gran obra de la Enciclopedia, de d'Alembert, Diderot, etc.» y «ha sido retomada por el único gran filósofo francés del Siglo XIX: Auguste Comte». El valor de esta tradición es inestimable, no sólo porque «ha salvado el honor de la filosofía francesa bajo la espantosa reacción espiritualista del siglo XIX», sino porque

nos ha ofrecido la única tradición cuyo trazo podemos seguir de forma casi ininterrumpida desde el siglo XVII hasta nuestros días: la tradición de la filosofía de las ciencias, a la que debemos grandes nombres como los de Comte, Cournot, Couturat, Duhem, y más cercano a nosotros los de Cavailès, Bachelard, Koyré y Canguilhem (1966*b*, p. 397).

Pues bien, esta época «dominada de forma aplastante por una profunda reacción filosófica, es decir, por una filosofía profundamente reaccionaria», plantea importantes «problemas estratégicos y tácticos, en particular el problema de las alianzas en la lucha teórica e ideológica». En este sentido, es preciso distinguir dos frentes, por un lado el frente «antiespiritualista»; por otro, el frente «anti-idealista crítico». No entraremos a definir cada uno de los campos pues, como dice Althusser, «lo que nos interesa no son los champiñones [...], sino el terreno»; y, en este sentido, la lección es clara: es preciso luchar «al lado de las filosofías racionalistas críticas» en el frente n.º 1, sabiendo que incluso en la particular lucha de la filosofía marxista en el segundo frente es posible encontrar «*algunas claves*

para [su] porvenir»: el verdadero Bachelard, el verdadero Lacan, Canguilhem, etc. En este frente cobra especial importancia «la tarea de criticar a fondo la ideología empirista, formalista e idealista que reina sobre la mayoría de las ciencias humanas» (1966*b*, pp. 398 y 402-404).

El documento continúa con la definición de las tareas concretas que debe imponerse la teoría marxista, ya sea en el terreno de la filosofía: «diferencia de estatuto teórico entre la ciencia y la filosofía marxistas», «teoría de la causalidad estructural», «teoría de la práctica teórica», «teoría general del discurso», «teoría de la ideología», «teoría del sujeto», «teoría de la individualidad»; o del materialismo histórico: el problema de «la teoría general del materialismo histórico», «teoría de las clases sociales y de los partidos políticos», «teoría de la superestructura jurídico-política», «teoría de la práctica política», «teoría de las formas de transición», «teoría de las formas de la individualidad histórica (de la formación social)... (1966*b*, 407-411).

El documento es de 1966 mas, como se observa, tanto por el análisis de la coyuntura teórica como por la definición de los problemas teóricos a resolver, parece que nos encontremos en 1963; más concretamente, en la nueva situación abierta tras «Réponse à une critique» cuando, en palabras de Althusser, «se ha franqueado el límite».

Fue la coyuntura lo que provocó lo que desde 1964 Althusser y sus discípulos denominaron un «encuentro» entre el marxismo y la epistemología. El manifiesto de presentación de la colección *Théorie* es elocuente al respecto:

la colección «THEORIE» querría tomar acta del encuentro de hecho que tiene lugar ante nuestros ojos entre la elaboración conceptual de los principios filosóficos contenidos en el descubrimiento de Marx, de una parte, y algunos trabajos de epistemología, de historia de las ideologías y del saber y de la investigación científica, de otra parte (1965*d*).

CAPÍTULO 6

LA EPISTEMOLOGÍA ALTHUSSERIANA. UN BREVE PARÉNTESIS

La science n'apparaît plus comme le simple constat d'une *vérité*, nue et donnée, que l'on *trouverait* ou révélerait, mais comme la production (ayant une histoire) de connaissances, production dominée par des éléments complexes dont les théories, les concepts, les méthodes et les rapports internes multiples, qui lient organiquement ces différents éléments. Connaître le travail réel d'une science suppose la connaissance de tout cet ensemble organique complexe.

Althusser

Tras el encuentro con la tradición epistemológica francesa, la actividad althusseriana se orientará por nuevos derroteros que cabría denominar «epistemológicos».

En la medida —escribía Patton— en la que la filosofía marxista de Althusser buscaba establecer la novedad del materialismo histórico como ciencia, en el sentido fuerte del término, se ha encomendado como tarea primera una epistemología, a saber, la elaboración de conceptos y tesis que permitirían la demarcación de la ciencia de otras formas de discurso teórico (Patton, 1979, p. 2).

Entramos así en la parte más conocida de la obra althusseriana. No entraremos por ello en profundidad en esta cuestión, deteniéndonos sólo en aquellos aspectos que consideramos necesarios para la comprensión del proceso autocrítico que se inicia ya en 1966 y que evidenciarían en la práctica los «desajustes» internos del discurso «epistemológico» althusseriano.

Este nuevo camino había sido iniciado en «Sobre la dialéctica materialista», si bien es en 1964 cuando, con ocasión de dos textos citados —«Freud

y Lacan» y la presentación del artículo de Macherey sobre Canguilhem—, Althusser ofrece las razones de un encuentro que debía servir «de *guía y modelo* a toda reflexión filosófica», especialmente la marxista (1964c, p. 50). Todo se fragua, sin embargo, como hemos dicho, en el artículo sobre la dialéctica materialista de 1963, aquel que enviara a Lacan como muestra de su deambular paralelo. ¿Por qué?

En «Sobre la dialéctica materialista» encontramos el concepto capital de la epistemología althusseriana: el concepto de *práctica teórica*. Encontramos además un tema que obsesionará a Althusser y a su ya escuela durante varios años (hasta 1966-1967): el problema de la elaboración de una teoría general del discurso, capaz de garantizar la cientificidad de las diferentes teorías regionales («continentes científicos»), muy particularmente las del psicoanálisis y del materialismo histórico. Esta teoría general, que recibirá este año de 1963 el nombre de «Teoría» (con mayúscula), será identificada con el materialismo dialéctico.

6.1. La práctica teórica

A través del concepto *práctica teórica*, Althusser puede —lo pretende al menos— sostener a un tiempo la primacía de la práctica y el papel determinante de la teoría en la práctica revolucionaria (véase Althusser, 1968e, pp. 63-67). Se trata de una tesis provocadora, escandalosa incluso, que, como advertiera Althusser ya a la altura de 1975, era preciso considerar «por sus efectos de descolocación» (1975c, p. 132).

Sin duda, tuvieron efectos positivos sobre el marxismo tanto el concepto *práctica teórica* como la reivindicación de su «autonomía “relativa”», muy particularmente en el momento en el que fue formulada. Gracias a la defensa de la práctica teórica, el marxismo pudo restaurar una teoría marxista que había entrado en una crisis de esterilidad progresiva al disolver la ciencia en la ideología de clase y en la política (teoría de las dos ciencias); de hecho, «el *recommencement* teórico del marxismo y del marxismo-leninismo por Althusser fue la primera indicación clara de un camino de izquierda a partir de la desviación estalinista» (Therborn, 1980, p. 47).

Pero el concepto *práctica teórica* presenta también graves inconvenientes. Sin duda, una primera consecuencia de la definición althusseriana-

na de «práctica» es la proliferación exagerada de distintas prácticas, lo que anularía su operatividad (cf. Sánchez Vázquez, 1978, p. 63) o, cuando menos, exigiría resolver el problema de la articulación de las mismas. La cuestión es, no obstante, más compleja, pues Althusser experimenta la necesidad de elaborar «la Teoría de la práctica en general: la dialéctica materialista» que —dice Althusser— «expresa teóricamente la esencia de la práctica teórica en general y, a través de ella, la esencia de las transformaciones, de la “evolución” de las cosas en general» (1963*d*, p. 138). En este momento, Althusser franquea el límite que separa materialismo e idealismo. Este deslizamiento epistemológico, pese a la intención de Althusser, coloca a las ciencias reales, a sus prácticas concretas y reales, bajo una jurisdicción externa a ellas: Ciencia de las Ciencias. La caracterización de la *Introducción de 1857* de Marx como «el *Discurso del método* de la nueva filosofía fundada por Marx» (1968*e*, p. 96) subraya más si cabe esta idea, deslizándose hacia el idealismo implícito en toda Teoría del conocimiento (cf. Lecourt, 1975, pp. 59-60) cuando sabemos, Althusser desde luego lo sabía, que «la objetividad científica no puede ser determinada, a priori, por la filosofía» (Canguilhem, 1968*a*, p. 39).

No entraremos, en todo caso, a analizar el proceso de esta práctica teórica ni, consecuentemente, analizaremos esas complicadas Generalidades I, II y III que la definen por cuanto la crítica y el análisis ya han sido hechos. Me interesa, sin embargo, detenerme en un ensayo de esta época generalmente pasado por alto y que no fue incluido en *Pour Marx: «Problèmes étudiants»* (1964*d*).

6.1.1. «*Problèmes étudiants*»

Resulta sorprendente que, desde el comienzo, este ensayo plantee como «primer deber fundamental», moral por más señas, de «todos los comunistas, sean quienes sean, y de todas las organizaciones comunistas», «el conocimiento de la teoría científica marxista-leninista» (1964*d*, pp. 80-83). Respuesta, sin duda, a la tendencia contraria, dominante en el marxismo y que Althusser denunciara diez años antes. Respuesta extrema, sin embargo, que dobla en exceso el bastón en sentido contrario.

Lo sorprendente, empero, es que este texto, que apunta a la práctica de los estudiantes comunistas, se esfuerza en negar algunas de las tesis capitales de su propia elaboración teórica. No aparentemente, puesto

que Althusser afirma que el «proceso de producción» de conocimientos es una forma más de producción y, por consiguiente, «un proceso social total, [que] confiere a cada uno de los individuos que constituyen esta sociedad, un lugar en la división del trabajo». Althusser reconoce de este modo la existencia de una «división técnica del trabajo» en la Universidad y aun que «*la división social del trabajo, la dominación de clase por tanto, interviene masivamente* en la Universidad». Althusser añade, sin embargo, un comentario enigmático sobre las «condiciones extraordinariamente particulares» de la Universidad cuyo conocimiento exige (1964*d*, pp. 83-87).

Análisis concreto de la situación concreta, tal es sin duda la sincera exigencia de Althusser. En este sentido, son correctamente reconocidos algunos «privilegios» de los que goza la Universidad, tales como que la policía no pueda intervenir en su interior sin la autorización del rector, o el hecho de que «los decanos y directores de las ENS sean *elegidos* por sus iguales». Y, sin embargo, Althusser nos ofrece un verdadero *tour de passe-passe* al afirmar que, para los marxistas, «no es la *forma* en la cual un saber es transmitido, asimilado o descubierto lo que constituye el “eslabón decisivo” del asunto, sino la *cualidad* del saber mismo»; así, añade, «es en el saber que se enseña en la Universidad donde se sitúa *la línea divisoria permanente de la división técnica y social del trabajo, la línea divisoria de clase más constante y profunda*»; es, pues, en «*la naturaleza del saber enseñado*» donde se juega la lucha de clases. En definitiva, como en el XVIII, la lucha de clases no es sino la lucha entre «*la ciencia de una parte, y la ideología de otra parte*». Todo se reduce, en última instancia, lo subraya Althusser, a «la desigualdad entre un saber y un no-saber» (1964*d*, pp. 86-90).

Consecuencias: las «relaciones de producción» del «proceso de producción» de conocimientos han sido literalmente barridas y, con ellas, las condiciones de reproducción de las relaciones de producción propiamente dichas. Será justamente Althusser quien dedique unos años más tarde al tema de la «reproducción» (1969-1970) una extraordinaria obra de la que sólo tuvimos ocasión de conocer, hasta hace pocos años, los extractos contenidos en el famoso artículo sobre los Aparatos Ideológicos de Estado —entre los que la Escuela desempeñaba un papel de primer orden. Recordemos el comienzo de dicho artículo.

Althusser, evocando una carta de Marx a Kugelmann, escribía:

Como decía Marx, «incluso un niño sabe que, si una formación social no reproduce las condiciones de la producción al mismo tiempo que produce, no puede durar ni un año». La condición en última instancia de la producción es, pues, la reproducción de las condiciones de la producción. [...] Por consiguiente, para existir, toda formación social debe, al mismo tiempo que produce, y precisamente para poder producir, reproducir las condiciones de su producción. Debe reproducir, por lo tanto: 1. Las fuerzas productivas. 2. Las relaciones de producción existentes (1970a, pp. 69-70).

En las páginas que siguen, Althusser muestra cómo la reproducción de los medios de producción y de la fuerza de trabajo tiene lugar fuera de la empresa. La relación salarial, sin duda alguna «el medio material» de la reproducción, no es suficiente, ya que «la fuerza de trabajo debe ser (diversamente) cualificada y, por lo tanto, debe reproducirse como tal», lo que exige remitir a otra «instancia». Escuchemos a Althusser:

A diferencia de lo que ocurría en las formaciones sociales esclavistas y de servidumbre, esta reproducción de la cualificación de la fuerza de trabajo tiende [...] a ser asegurada, no ya «sobre la marcha» (aprendizaje en la producción misma), sino cada vez más al margen de la producción: por medio del sistema escolar capitalista y mediante otros procedimientos e instituciones (1970a, pp. 72-74).

Obviemos esos otros «procedimientos e instituciones» y limitémonos a la «Escuela», pues de lo que se trata es de comprender la extraordinariamente sesgada concepción de la escuela que aparece en «Problèmes étudiants»:

¿qué se aprende en la escuela? Se llega más o menos lejos en los estudios, pero de todos modos se aprende a leer, a escribir, a contar. Así pues, algunas técnicas y bastantes cosas más todavía, incluidos algunos elementos de «cultura científica» o «literaria» directamente utilizables en los diferentes puestos de la producción. Se aprenden, por tanto, ciertas «habilidades». Pero al mismo tiempo, y también con ocasión de estas técnicas y estos conocimientos, se aprenden en la escuela las «reglas» del buen comportamiento, es decir, de la adecuada actitud que debe observar, según el puesto que está «destinado» a ocupar, todo agente de la división del trabajo: reglas de la moral, de la conciencia cívica y profesional, lo que, hablando claramente, significa reglas del orden establecido por medio de la dominación de clase (1970a, p. 74).

Con toda razón decía Althusser que «lo que la burguesía ha erigido en su Aparato Ideológico de Estado número uno, es decir, dominante, es el Aparato escolar» (1970a, p. 95).

¿Cómo, pues, justificar las tesis sostenidas en «Problèmes étudiants»? Althusser, en su justo combate contra el sectarismo de los partidos comunis-

tas y, concretamente, contra la teoría de las dos ciencias, ha caído bajo la seducción de esa ideología dominante que —desde la Ilustración— hace de la ciencia y de la técnica el verdadero motor de la lucha de clases en combate contra la ilusión y el error. Poco importa, por lo tanto, la sociedad de clases en la que nos encontremos, poco importa la historia real porque, en última instancia, es la historia condorcetiana —pocos años antes denunciada—, la que domina. Ni «Sobre la dialéctica materialista» ni *Para leer El Capital* escapan a esta tentación. Pierre Raymond, alumno y amigo de Althusser, sintetizó brillantemente esta idea que también a él le sedujo: «las ciencias son el medio fundamental y particular de combate revolucionario» (1975, pp. 8-9).

Sin duda, Althusser intuía las dificultades que entrañaba semejante concepción del conocimiento en general y de la práctica científica en particular. Quizás hasta fuera consciente de que ni siquiera alcanzaba los de por sí estrechos límites de la «ciudad de los científicos» bachelardiana, no logrando explicar, por ejemplo, por qué las Generalidades II «se encuentran raramente unificadas bajo una forma no contradictoria» (Althusser, 1963*d*, p. 152n.); pues, hacerlo, exigía situar esa teoría, las G II, por lo tanto, en el interior del proceso histórico concreto en el que se desarrolla la práctica científica. Althusser, es cierto, ha arrebatado al Partido sus prerrogativas para determinar qué es o no ciencia, qué es o no científico. Pero no para restituir el proceso real, histórico, de la práctica científica, sino para erigir, al modo ilustrado, un nuevo «legislador» situado más allá de todo compromiso empírico y, consecuentemente, más allá del bien y del mal. Y aunque Althusser reivindica el trabajo de los historiadores de las ciencias y de la epistemología, su proceder no tiene nada que ver con los aplaudidos análisis efectivos y reales de Bachelard o Canguilhem; en su lugar nos adentramos en un terreno que transcurre por entero al margen de la práctica efectiva —real, empírica, por lo tanto, esto es, de naturaleza anterior a la materia prima del conocimiento— de las ciencias. El proyecto de Althusser, ejemplarmente resumido en la expresión «Teoría de la práctica teórica» traduce, literalmente, la *Lógica* hegeliana.

Aquí radica la debilidad de la argumentación althusseriana: la defensa de la científicidad del marxismo frente a la desviación estalinista-zhdanoviana, le ha llevado a privilegiar la forma de la científicidad por encima del proyecto político que encontramos en el origen de su *démarche* intelectual. Y, efectivamente, la práctica teórica althusseriana acaba por adulterar las tesis materialistas desde las que aquélla es invocada.

Además, al situar la ciencia, su nacimiento y desarrollo, al margen de la lucha de clases, de la historia concreta, resulta también incomprensible el papel que los descubrimientos científicos pueden desempeñar en una coyuntura y en una formación social dada; ¿cómo explicar por ejemplo la diferente utilización dada a la pólvora en Europa o China? ¿Cómo comprender —y Farrington (1979) lo ha mostrado de forma congruente— la desaparición de la «ciencia» griega, cuyos «descubrimientos» no comenzarían a ser «redescubiertos» hasta el siglo XVII? ¿Por qué un descubrimiento como la máquina de vapor pudo «provocar» en Inglaterra la Revolución industrial mientras en Alejandría la energía del vapor de agua era utilizada para «fabricar» milagros? ¿Cómo comprender que la formulación misma de un problema «científico» o «técnico» es exterior a la ciencia? Pienso, por ejemplo, en el problema del tiempo, en el de su medición. Los griegos sabían medir el tiempo —y de qué manera!, variando la duración de las horas según las estaciones—; pero ¿es acaso lícita una comparación científica entre griegos y modernos al margen del papel «disciplinador» que el tiempo ha desempeñado en el modo de producción capitalista? (véase Thompson, 1984).

Debemos, sin embargo, decir que no pasará mucho tiempo antes de que Althusser se percate de sus errores; acontecerá en el momento mismo en el que, para explicar la práctica científica, se pregunte acerca de los hombres concretos que la llevan a cabo:

En cambio, ¿quiénes son los «portadores» de las ciencias? Un grupo de individuos, intelectuales, a los que es preciso asignar su lugar en función de la división del trabajo en la formación social considerada, y en función de la división en clases [...] No debemos perder de vista:

a. Que los «portadores» de la ciencia, o de las ciencias, no están al abrigo de las Ideologías prácticas, sino que éstas ejercen su acción sobre ellos, ya sea directamente (prejuicios de clase, religiosos, morales, etc.), ya sea indirectamente por el efecto de la ideología teórica en la cual se bañan [...]. b. Que los «portadores» de la ciencia, o de los conocimientos científicos, no se reducen solamente a los sabios, comprenden también toda una serie de intelectuales, técnicos, incluso dirigentes políticos, etc. Que si los «portadores» de las Ideologías prácticas son las clases y están insertas en las estructuras de la producción, y en la lucha de clases, los «portadores» de los conocimientos científicos también están insertos en los procesos reales de producción (condiciones materiales de la producción científica, producción económica, etc.) (1966-1969*n*, pp. 315-316).

Sin entrar en el análisis de los posibles límites de esta interpretación, lo cierto es que demuestra que era posible abordar la especificidad de la

práctica científica atendiendo a «las condiciones materiales, técnicas, sociales, políticas e ideológicas que la dirigen» (1974*b*, p. 98).

6.2. Una revolución teórica

La tesis de la «ruptura» se limita, en última instancia, a «registrar un hecho»: «la apertura del Continente Historia al conocimiento científico». En este sentido, la noción de *ruptura* vendría a subrayar que Marx «cambia de terreno», cambio que, así lo repite en numerosas ocasiones Althusser en sus *Éléments d'autocritique*, es «verificable empíricamente» (1974*b*, pp. 18, 23-24, 25). Su existencia jamás es cuestionada. Los *Éléments d'autocritique* son, a este respecto, inequívocos:

Yo quería defender el marxismo contra las amenazas reales de la ideología burguesa: había que mostrar su novedad revolucionaria, había por tanto que «probar» que el marxismo es antagónico a la ideología burguesa, que no ha podido desarrollarse en Marx y en el Movimiento obrero sino a condición de una *ruptura* radical y continuada con la ideología burguesa, y de una lucha incesante contra los asaltos de esta ideología. Esta tesis era justa, es justa (1974*b*, p. 14).

No se trata, pues, de «una ilusión», de «una “invención pura y simple”»; sino de «un acontecimiento sin precedentes y sin retorno» (1974*b*).

Ahora bien, Althusser no afirma tanto que Marx ha construido una nueva teoría científica cuanto que ha sido capaz de «“abrir el camino” al desarrollo de lo que, irresistiblemente, va a convertirse en una ciencia, una ciencia fuera de lo común, una *ciencia revolucionaria*» capaz de suministrar «conocimientos objetivos» (1974*b*, p. 23). De lo que se trata, por lo tanto, y una vez establecidas las «piedras angulares» de una nueva concepción de la historia, materialista, es de analizar las formaciones sociales concretas que Marx no pudo llevar a cabo en su magna e inacabada obra, *El Capital*, donde se limita a exponer «la teoría abstracta del modo de producción capitalista» (Balibar, 1985, p. 225n).

Esta concepción materialista de la historia, que exige un nuevo «dispositivo conceptual», un nuevo «sistema teórico», conlleva, hemos dicho, un cambio de terreno, siendo importante delimitar el lugar preciso de ese cambio de terreno. «La nueva ciencia del materialismo histórico se centra en la totalidad social compleja ya dada, el “mundo ya existente”, su estructura, sus efectos sobre los hombres que en él viven, sus “leyes de

movimiento” y su posible transformación» (Therborn, 1980, pp. 352-353). Con toda razón puede Althusser definir la historia como un «proceso sin Sujeto ni Fin(es)» (1973a) y, consecuentemente, el marxismo como un «antihumanismo teórico» o, por ser riguroso, un «ahumanismo teórico». De ahí la pertinencia de las tesis —en ocasiones formuladas de manera en exceso simple— de la *Respuesta a John Lewis*. La distinción entre «sujeto de» y «sujeto en» la historia es impecable. Que nadie afirme, por lo tanto, que Althusser niega la acción humana. Ésta indudablemente existe, pero también las determinaciones estructurales, que son verdaderamente concebidas —por utilizar la terminología de Raymond Williams, mal que le pese a algunos— como «límites» y «presiones» (Williams, 1980, p. 103).

La distinción althusseriana entre el «individuo-agente» y la «forma-sujeto» permite «identificar los agentes (entes activos) del proceso» y, simultáneamente, «reconocer el “lugar” donde se ubican los principios determinantes del movimiento social» (Pereyra, 1984, p. 31). Sus conclusiones son por ello pertinentes:

Los individuos agentes actúan, por lo tanto, siempre en la forma de sujetos, en tanto sujetos. Pero que ellos sean necesariamente sujetos, no hace a los agentes de las prácticas sociales-históricas *el*, ni *los* sujeto(s) de la historia (en el sentido *filosófico* del término: *sujeto de*). Los agentes-sujetos sólo son activos *en* la historia bajo la determinación de las relaciones de producción y reproducción, y en sus formas (Althusser, 1973a, p. 77).

No se trata, por lo tanto, de perder de vista al individuo real sino de considerarlo en la totalidad de sus determinaciones con el fin de poder explicar lo que acontece en la historia.

Y, sin embargo, no podemos dejar de reconocer que la presentación «estructuralista», «formalista», de la obra althusseriana autorizaría algunas de las críticas que se han dirigido a la tesis del antihumanismo. ¿Por qué?

6.2.1. La «ruptura» en la obra althusseriana

En la obra de Althusser podemos distinguir dos posiciones consecutivas acerca del concepto de *ruptura epistemológica*. En un primer momento, Althusser piensa una única «ruptura» para dos disciplinas teóricas diferentes, la ciencia y la filosofía; doble ruptura subsumida bajo el concepto de *revolución teórica* (cf. 1964b, p. 189), del que se sirve Althusser para

dividir «el pensamiento de Marx en dos grandes períodos esenciales: el período todavía “ideológico”, anterior a la ruptura de 1845, y el período “científico” posterior a la ruptura de 1845» (1965*b*, p. 25).

Se trata de una necesidad política, como parece subrayar el inédito «Théorie marxiste et parti communiste»:

Marx ha mostrado que las doctrinas utópicas no producen principios teóricos nuevos, sino que los toman de la ideología reinante [...] El socialismo utopista quiere suprimir las contradicciones de la sociedad existente, ¡pero con los principios ideológicos de ésta! En esta paradoja reside la *impotencia* del socialismo utópico. Por más que denuncie a la sociedad burguesa, el socialismo utópico permanece prisionero de su ideología y, en definitiva, de su estructura. El socialismo científico no se conforma con «criticar» la sociedad existente: la crítica *en nombre de principios científicos* que constituyen, por sí mismos, la crítica implacable de los principios ideológicos de la sociedad existente (1966*j*, pp. 10-11).

Es, sin embargo, la ciencia (y, más allá, la filosofía) la única instancia capaz de ofrecer garantías. La solución althusseriana es, sin embargo, problemática.

Piénsese, por ejemplo, en la contradicción que existe entre la exigencia de fijar el punto exacto de la «ruptura epistemológica» (1845), y el reconocimiento de la imposibilidad de existencia de un sistema teórico no contradictorio. Althusser debe así distinguir, situados ya en el momento posterior a la ruptura, entre «el momento de la maduración teórica y el momento de la madurez de Marx» —o incluso entre «obras de la ruptura», «obras de la maduración» y «obras de la madurez»—, dado que hasta 1857 Marx no logra, después de un largo período de «producción», dar a su «ciencia» la forma definitiva. La solución althusseriana, sin embargo, lleva implícita una contradicción porque, si la separación entre la «ciencia» y la «ideología» es neta, ¿cómo entender ese período de ruptura o incluso de maduración? ¿Nos hallamos ante una obra científica o ante una obra ideológica? (véase Balibar, 1993, pp. 93-94). El hecho de que Althusser se vea obligado a retrasar cada vez más el momento de la emergencia de obras verdaderamente científicas hasta el punto de afirmar que sólo «la *Crítica al programa de Gotha* (1875) y las *Notas marginales sobre Wagner* (1882) están *total y definitivamente exentas de todo vestigio* de influencia hegeliana» (1969*b*, pp. 37-38), es sintomático.

Aquí se inscribe, sin duda, la idea de lectura sintomal, cuya necesidad deriva de que «nunca un texto es plenamente acabado y autosuficiente,

unitario u homogéneo» (Albiac, 1983, p. 501), idea que remite a Spinoza, «el primero en plantear el problema del *leer*» (Althusser, 1968e, p. 21).

En realidad, la idea de lectura sintomal, debería ser considerada como una de esas «evidencias que deberían ser familiares a todo marxista medio» (Vilar, 1968, p. 36) que, sin embargo, hubo de ser (re)descubierta (por Althusser). La lectura sintomal constituye uno de los principios metodológicos básicos de cualquier lectura marxista, limitándose a definir una lectura que no se queda en la interioridad del discurso, que busca su sentido más allá de la escritura, en un exterior del que la propia escritura es producto. Lectura, por lo tanto, aplicable a Marx,

porque si en todo texto teórico lo ideológico y lo científico se hallan presentes bajo una interpretación, que es, en el discurso, expresión de la propia lucha de clases que lo atraviesa, y cuyas suturas escapan a una lectura literal, siendo sólo elaborables a partir de una lectura teórica que remita el texto a sus condiciones materiales de existencia, no había de escapar Marx a este destino inevitable en que todo escritor se halla inmerso desde el mismo momento de aceptar el ejercicio de la escritura (Albiac, 1976, p. 46).

Es precisamente éste el modo de proceder que caracterizaba el que-hacer althusseriano desde la década de los cincuenta hasta los primeros ensayos de los años sesenta, década durante la que, en un breve paréntesis (1963-1966), es olvidada.

Debemos insistir sobre un hecho apenas tenido en cuenta, la distinción entre el propio concepto *lectura sintomal* y la lectura específica de Marx que hace Althusser, especialmente en *Lire le Capital*. La definición de «lectura sintomal» que hemos dado no es rigurosamente la que Althusser ofrece en *Lire le Capital*, lugar donde Althusser pretende hacerlo, sino la que aparece —sin definir explícitamente— en los primeros ensayos de *Pour Marx* —y que ya «practicaba» en su lectura de la filosofía del XVIII. La reivindicación del «exterior», de la «historia real», punto de inexcusable referencia para comprender la existencia de «silencios», «lagunas», incluso «actos fallidos», domina el proceder althusseriano de comienzos de los sesenta —«la historia real está presente en todo este complejo proceso», escribía en «Sobre el joven Marx» (1965a, p. 56)—, pero no en los años que siguen. Así, la «lectura sintomal» practicada en *Lire* se va a aproximar extraordinariamente, hasta el punto de hacer difícil su distinción, a la práctica hermenéutica contra la que se dirige la lectura sintomal. El propio Althusser repararía pronto en ello:

Nuestra lectura del *Capital*, con la búsqueda de los «blancos» (y la teoría de la lectura que yo añadía), puede efectivamente ser considerada como una aplicación de la tesis: toda ruptura (*coupure*) «lleva en su seno» una ruptura (*rupture*) filosófica, en estado latente, que hay que encontrar, identificar y desarrollar. No basta con asegurar que no proponíamos una hermenéutica; yo me pregunto incluso si, en ciertos momentos, no hemos producido su equivalente (1966-1969p, p. 319).

Por aquí podemos comenzar a comprender los errores de esta primera concepción de la «ruptura», debiendo, en primer lugar, hacer referencia a ese adjetivo que realmente define la ruptura: «epistemológico».

Hemos dicho, y Althusser así lo ha reconocido, que el error estriba en su consideración en términos estrictamente teóricos, al margen, por lo tanto, de toda consideración histórica. Hemos insinuado incluso que, al operar así, Althusser asume una concepción de la historia cercana a la concepción ilustrada o, si se quiere, a una «interpretación *racionalista* de la “ruptura” que opone la *verdad* al *error* del tipo de la oposición especulativa de “*la*” ciencia y de “*la*” ideología en general» (Althusser, 1974b, p. 14). Con toda razón Patton pudo decir que

la distinción entre «ciencia» e «ideología» es entonces la clave de la empresa original de Althusser. Esta distinción está llamada a funcionar a la vez sobre el plano sistemático (la diferencia de naturaleza entre teorías científicas e ideologías), y sobre el plano histórico (el momento de nacimiento de una ciencia) (Patton, 1979, p. 11).

Y, efectivamente, la epistemología althusseriana descansa en la oposición radical que establece entre «ciencia» e «ideología», oposición que, como sabe Althusser, se remonta a la oposición platónica entre *episteme* y *doxa* y cuyas consecuencias conocemos:

1. Un esbozo (especulativo) de teoría de la diferencia entre *la* ciencia y *la* ideología en general.
2. La categoría de «práctica teórica» (*en la medida* en la que plegaba, en el contexto existente, la práctica filosófica sobre la práctica científica).
3. La tesis (especulativa) de la filosofía como «Teoría de la práctica teórica» — que representaba el punto culminante de esta tendencia teorizante» (Althusser, 1974b, pp. 50-51).

Pero no hay que arribar a los años setenta, momento de la autocrítica pública, para encontrar la denuncia del proceder de 1963-1966. Basta con detenernos en los textos de 1967. Aun cuando pudiera parecer que todavía sigue bajo la seducción de la Filosofía, Althusser cruza el Rubicón

para situarse en un terreno distinto, antagónico me atrevería a decir. Hablo de los «Cursos de filosofía para científicos».

Decíamos que la necesidad de la simultánea ruptura en las disciplinas científica y filosófica obedecía a la conversión de la filosofía en verdadero tribunal de la cientificidad = Teoría de la práctica teórica = «Discurso del Método» = «Teoría del Conocimiento». Cuestión que se resume en el problema de la garantía sobre el que Althusser ha reparado pertinentemente:

Es preciso desenmascarar ese sutil giro que efectúa el idealismo racionalista-crítico, el cual no invoca los derechos de la ciencia, sino que plantea la cuestión del derecho de la ciencia exteriormente a la propia ciencia con el fin de dar a ésta sus atributos de derecho: siempre desde el exterior (1974a, p. 93).

Althusser critica por ello, crítica a él mismo aplicable, la pretensión de la filosofía de aparecer como «la garantía jurídica de los derechos de las ciencias, y también de sus límites» (1974a, p. 92). Mas, tras la pretensión garantista, no hallamos otra cosa que la «gran Ilusión: la de la omnipotencia histórica del conocimiento» que Althusser denuncia, desde los años cincuenta, cuya característica básica es creer que «basta con que la Verdad aparezca para que, así como la luz del día expulsa la noche, se disipen todas las sombras: errores y prejuicios» (1974a, pp. 108-109).

De este modo entramos en una concepción distinta de la «ruptura». La misma concepción de la filosofía ha cambiado. Althusser afirma categóricamente que la filosofía no es una ciencia, que la filosofía es «fundamentalmente *práctica*», que «no existe ningún discurso objetivo sobre la filosofía que no sea al mismo tiempo filosófico», siendo además consciente de que ésta se construye desde proposiciones dogmáticas, esto es, «que no dan lugar ni a demostraciones ni a pruebas científicas en sentido estricto, sino a justificaciones racionales de tipo particular, distinto» (1974a, pp. 27, 56 y 15, respectivamente).

El proceso no ha hecho sino empezar. En 1970 los cambios son ya extraordinariamente sensibles y Althusser rechaza toda comparación del marxismo con la ciencia normal, estando ligada directamente a la historia de la lucha de clases (cf. 1970c). Pero Althusser no dice nada nuevo, apenas pone en el centro de su concepción lo que ya había adelantado en los primeros ensayos de *Pour Marx*. Fueron necesarios, no obstante, ciertos acontecimientos políticos como condición de posibilidad de la superación de un punto de vista en exceso restringido: 1968.

Althusser deja de identificar la ruptura científica con la ruptura filosófica, que se sitúan en momentos distintos; más aún, en el caso de la filosofía ni siquiera cabe hablar de «ruptura», sino de «revolución». Además, la anterior relación de dominación entre ciencia y filosofía se invierte, cabiendo afirmar que «la revolución filosófica de Marx ha dominado a la “ruptura epistemológica” de Marx, como una de sus condiciones de posibilidad» y que «su evolución filosófica es dominada por su evolución política» (1973*a*, pp. 60-61).

Sánchez Vázquez decía que había

que salir de la ideología teórica y situarse en la ideología «práctica», o sea, en un nuevo punto de vista de clase, vinculado a la historia real, a la práctica política, para poder explicarse la exigencia y necesidad de la ruptura y, a la vez, de la constitución de una ciencia que se diferencia de otras por su carácter revolucionario (1978, p. 57).

Y, efectivamente, «sin la política no habría ocurrido nada, pero sin la filosofía, la política no habría encontrado su expresión teórica, indispensable para el conocimiento científico de su objeto». La «ruptura» continúa existiendo, pero ésta remite a algo «completamente distinto que una epistemología» (Althusser, 1974*b*, pp. 124 y 115).

Podemos, a modo de conclusión, afirmar que existe un cambio en la concepción acerca de la «ruptura» en Althusser en el mismo momento en el que comienza a «relacionar la filosofía marxista con la política y la ciencia y al explicar la diferencia entre filosofía y ciencia» (Therborn, 1980, p. 51). Pero ¿cómo explicar este cambio que se opera en la obra althusseriana?

Acabo de decir que hicieron falta ciertos acontecimientos políticos para explicar la evolución althusseriana y, sin embargo, lo cierto es que estos acontecimientos sólo pudieron actuar a partir de las propias contradicciones internas que ofrecía el discurso althusseriano. La misma definición de filosofía que Althusser presenta en el «Curso de filosofía para científicos», que nunca abandonará, es enteramente aplicable a su obra. «La historia de la filosofía —escribe Althusser— es una lucha entre tendencias»; y añade, «es siempre una lucha por dominar»; más aún, «en esta batalla que es la filosofía, todos los procedimientos de la guerra, incluidos el pillaje y el camuflaje, son buenos». Y se trata hasta tal punto de una lucha por la dominación que, en rigor, es imposible encontrar una filosofía en estado puro, esto es, que no manifieste en su interior tendencias opuestas. Ni siquiera los científicos escapan a esta realidad. Y, efectiva-

mente, la filosofía althusseriana presenta también esta particularidad, especialmente a partir de la presencia ambivalente de un elemento capital en su discurso: la ideología. Capital decimos: a mediados de los sesenta, pues es justamente contra la ideología como puede elaborarse la ciencia; capital ahora pues, según Althusser, la filosofía se define «por una doble relación; respecto de las ciencias y de las ideologías prácticas» (Althusser, 1974a, pp. 86, 89 y 26, respectivamente).

Pues bien, la noción de *ideología* ha actuado desde un primer momento en la obra althusseriana en dos sentidos bien diferentes, hasta el punto de provocar la existencia en un sólo texto de dos lógicas distintas cuyo resultado será justamente, por la intervención de un elemento exterior al mismo (la política), el inicio de un proceso autocrítico sin fin.

6.2.2. *Ideología*

Concepto complejo, desarrollado en un largo proceso de maduración que, comenzando por Feuerbach llega a la filosofía del XVIII para, en la línea insinuada por Helvétius, identificar ésta, la ideología, con una verdadera instancia social.

Digamos, en primer lugar, que, para Althusser, «*la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social*», pues «las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida históricas», de tal forma que «los hombres *viven* sus acciones [...] en la ideología, *a través y por la ideología*»; «la ideología es, por principio, *activa*, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia» (1964b, pp. 192-194).

De hecho, Althusser, subvirtiendo la tópica de la base y la superestructura, deja de identificar la ideología con un elemento situado en la superestructura para concebirla, manteniéndose en la metáfora del edificio, como el «cemento» que une y le da estabilidad, comprendiendo «no solamente los sistemas de ideas (*las ideologías* en sentido fuerte), sino también los sistemas prácticos de actitudes-comportamientos» (Althusser, 1966i). No existe, pues, práctica en general sin ideología ni, con mayor razón, práctica política sin ideología, pues la ideología constituye «el campo o “elemento” de la política» (Balibar, 1991, p. 103).

Ahora bien,

en la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la* manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación «vívida», «imaginaria». La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su «mundo», es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria (1964*b*, pp. 193-194).

La ideología expresa pues relaciones «imaginarias». ¿Significa esto caer en la unilateralidad epistemológica? Creo que no, pues

si la expresión consciente de las verdaderas relaciones de estos individuos es ilusoria, [...] es también consecuencia de la limitación del modo de su actividad material y de sus relaciones sociales, que se desprenden de ello (Marx y Engels, 1988, p. 17n.).

Se produce, pues, ciertamente, una «inversión» —por utilizar la imagen marxiana— en la conciencia de los individuos, pero ésta no es necesariamente falsa, simplemente es parcial, en tanto que en la vida de cada individuo se entremezclan multitud de experiencias que el individuo concreto vive y experimenta de cierta forma. Como señalaba Stuart Hall, «la clase no es el único determinante del interés social», existen otros tales como la raza, el género, etc.; pero la lista podría alargarse hasta el infinito puesto que, al final, lo que queda es la experiencia individual, la forma de vivir estas múltiples determinaciones del interés que, además, «frecuentemente son contradictorias, incluso excluyentes entre sí» (Hall, 1988, p. 45). Y este proceso «deformador» es inevitable: deformación impuesta por la finitud del individuo, por la finitud de nuestro propio cuerpo. No se trata, por lo tanto, de «una aberración o una excrecencia contingente de la Historia»; se trata, Althusser lo subraya, «de una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades» (1964*b*, p. 193).

Podemos en realidad decir que la ideología alude y, al mismo tiempo, elude la realidad. En este punto Althusser pudo apoyarse en dos buenos maestros aparte de Marx, me refiero a Freud y a Spinoza.

Spinoza, que nos ofreció un verdadero ejemplo de análisis materialista de la ideología en su *Tratado teológico-político* y que supo denunciar la mixtificación de la que estaba presa la identificación entre ideología y error, mostrando las relaciones que contraen los hombres como los determinantes últimos del fenómeno ideológico. Pero también Freud que con

sus teorías sobre el sueño y el inconsciente abriría un campo extraordinario en el que apoyar una interpretación materialista de las ideologías al concebir el sueño no como el vacío, sino como una alusión y forma de entender la realidad que contiene elementos total y absolutamente reales.

Como subrayara Balibar, «la ideología produce, en condiciones históricas dadas, *efectos de “desconocimiento”*», pero no puede ser definida como desconocimiento, es decir, *por su relación (negativa) con el conocimiento*». (1991b, p. 38). No existe en realidad un antagonismo entre ideología y ciencia, pues mientras la ciencia es definida en el campo del conocimiento, la ideología se define en un campo distinto, el campo de la práctica, razón por la que incluso ésta aventaja a aquélla. Sólo desde el espejismo de la Modernidad es posible plantear como antagónicas la relación de estas dos instancias y, consecuentemente, la preeminencia del saber (cf. Hyppolite, 1968, p. 31).

El problema es que esta Modernidad, que tanto sedujo a Marx, y que en la pluma de Engels alcanzará un grado extremo al denegar a la ideología todo valor cognoscitivo (véase Engels, 1968, p. 18), también seducirá a Althusser, especialmente a partir de la lógica de guerra en la que, como vimos, se adentró desde 1963. De ahí la existencia de un doble concepto bajo el único término de *ideología*: el uno, utilizado como «categoría filosófica» y cuyo significado sería entonces sinónimo de «ilusión, error»; el otro, como «concepto científico» que apuntaría justamente a la «formación de la superestructura» (Althusser, 1974b, p. 42).

Pero, insistamos en ello, frente a la tesis muy en boga aún en día del «crepúsculo de las ideologías», que vendría a considerar a la ciencia y a la ideología como dos instancias opuestas e irreconciliables que luchan por ocupar un espacio único en la estructura social, Althusser reivindicaba su «diferencia», no su oposición, reivindicando además la ventaja práctica de la ideología, pues es en la ideología donde «los hombres toman conciencia de su combate de clase y lo llevan hasta el fin» (Althusser, 1967b, p. xiv). De ahí la insistencia en la importancia de la ideología y en la necesidad de actuar sobre ella, constituyendo, por ejemplo, uno de los ejes de ese aparentemente extraño ensayo sobre teatro que aparece en *Pour Marx*:

Brecht tenía razón: si el teatro no tiene más objeto que ser el comentario, aunque sea «dialéctico», de este reconocimiento-desconocimiento inamovible de sí, el espectador conoce de antemano la música, es la suya propia. Si

el teatro tiene por objeto, por el contrario, hacer vacilar esta figura intangible, poner en movimiento lo inmóvil, esta esfera inamovible del mundo mítico de la conciencia ilusoria, entonces la pieza es sin duda la evolución, la producción de una nueva conciencia en el espectador: inacabada, como toda conciencia, pero movida por este inacabamiento mismo, esta distancia conquistada, esta obra inagotable de la crítica en acción; la pieza es, sin duda, la producción de un nuevo espectador, ese actor que comienza cuando termina el espectáculo, que no comienza sino para terminarlo, pero en la vida (1962c, pp. 124-125).

Esta tendencia jamás estuvo ausente en la obra de Althusser, requiriendo tan sólo de una pequeña «desviación» para que, nuevamente, volviera al primer plano de la escena. Y esta pequeña desviación se produjo, nuevamente desde el exterior, desde la política y, más concretamente, desde la reunión del Comité Central del PCF en Argenteuil en 1966. Su carácter y su sentido no pasaron inadvertidos.

6.3. Teoría y política. La autocrítica althusseriana

El proceso que el CC de Argenteuil ha de saldar respecto de Althusser —escribía G. Albiac— no es sólo un proceso de carácter teórico; a través de las proposiciones teóricas de Althusser, es toda una naciente tendencia (maoísta) dentro de la organización estudiantil del Partido, la que es afrontada (Albiac, 1976, p. 42).

Se trata del círculo de la *rue d'Ulm* que, articulado en torno a los inicialmente bien recibidos *Cahiers marxistes-léninistes*, pronto sería disuelto y expulsados algunos de sus miembros. En realidad, la única tesis claramente defendida por el Comité Central del PCF en Argenteuil fue que, frente al capitalismo, el comunismo representaba al verdadero humanismo, dejando no obstante clara la estrecha y directa relación existente entre las tesis teóricas de Althusser y las posiciones chinas: «los dirigentes comunistas chinos y otros sectarios de izquierda sostienen que el humanismo sería una doctrina burguesa, incompatible con el comunismo» (Rochet, 1966, p. 293).

El cauto proceder de Althusser fue de este modo denunciado. Su ardid no dio resultado, pues su intervención irrumpía en el corazón de lo que se dilucidaba en el Movimiento Comunista Internacional: la ruptura chino-soviética. En realidad, reconocería el ya distanciado Rancière, «hubo una política de Althusser y una política althusseriana», más aún

«fue en la proclamación de esa autonomía [de la práctica teórica], en sus implicaciones y efectos políticos que se jugó la política del althusserismo» (Rancière, 1975, pp. 56-57).

El círculo de Ulm no recibió con agrado las críticas a Althusser, descubriendo en Argenteuil «el manifiesto mismo de la degeneración revisionista» (Rancière, 1975, p. 93). Inmediatamente, tras su disolución, el círculo de Ulm pasó a convertirse, en diciembre de 1966, en la UJC (m-l). Althusser, compartía claramente las posiciones teóricas de la UJC (m-l); pero, en buen hacer maquiaveliano, no comparte «el deseo de ruptura» de sus alumnos, esperando quizás un cambio en la correlación de fuerzas. Inicia, sin embargo, «un proceso de reflexión autocrítica» con el objeto de dar una salida de «izquierdas» al estalinismo que fuera «hostil» tanto a la «involución revisionista» como a «las aspiraciones espontaneístas y libertarias de gran parte del izquierdismo estudiantil e intelectual» (Pianciola, 1979, p. 23).

Su modo de actuación iba a cambiar radicalmente. El frente político quedaba abierto. Fue entonces cuando pronunció la conferencia «Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste» y el «Grupo Spinoza» tomó cuerpo. De esta fecha data también «La querelle de l'humanisme», texto con el que pretende dar respuesta a las críticas dirigidas por el PCF a su «antihumanismo teórico». Parece claro que este cambio político debía afectar, y mucho, a su elaboración teórica.

El año 1966 va a constituir en este sentido un año crítico en el pensamiento althusseriano. La coyuntura política y la apuesta teórico-política de Althusser provocarán un desajuste creciente en el interior de un discurso cuya solución se adivinaba dramática.

Pensar en los límites. Vértigo ya descubierto en su juventud de la mano de Hölderlin. Este 1966 representa el extraordinario esfuerzo por aunar la lectura epistemológica de Marx presentada en *Lire* con el nunca olvidado proyecto político que, nuevamente, aparece en primer plano. Habría que salvar este escollo, colmar uno de los vacíos de su lectura epistemológica, la política; pero hacerlo desde una epistemología que se adivina extraordinariamente productiva, si bien todavía en sus cimientos. La reflexión althusseriana (plagada de vacilaciones, de dudas, de discusiones, etc.), alcanzará sin duda este año las más altas cotas de «teoricismo»; curiosamente, serán este compromiso epistemológico y la honda preocupación por el rigor que éste conlleva, los responsables del desfallecimiento del «sis-

tema» recientemente construido. Porque ocurre, además, en un momento en el que Althusser ha decidido pasar a la ofensiva política. El proyecto será fallido, su descomposición, por lo tanto, parecerá el efecto necesario de los implacables golpes de la política, incapaz de acomodarse en el no-lugar de la inicial epistemología althusseriana. Piénsese en todo caso en la dificultad extrema que lleva en sí «*Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste*»: objetivos políticos a través del compromiso absoluto con la teoría. Reflexión tenaz. Todo es releído a partir del capital concepto *práctica teórica* sobre el que, pese a no ser todavía abiertamente cuestionado, se ciernen ya ciertas dudas.

Althusser comienza por reconocer que «la cuestión de la práctica teórica está mucho más planteada que resuelta»; además, añade Althusser, «el acento puesto [...] en la especificidad de la práctica teórica [...] ha inducido un *efecto de elisión* [...]: *la cuestión del conocimiento empírico*». Resultado: «*silencios* (molestos), o incluso puntos *equivocos*» en sus escritos. Althusser habla por esta razón de una «laguna» que colmará en —dice Althusser— «un texto que aparecerá, quizás, algún día» (1966*b*, pp. 407-408).

Simultáneamente, Althusser y sus discípulos profundizan en el estudio de Freud y Lacan, cuyo futuro han ligado extraordinariamente al del marxismo. Freud y Lacan aparecerán especialmente implicados en la nueva tarea, que se impone como primer objetivo el esclarecimiento y elucidación del «materialismo dialéctico» o, lo que es lo mismo, la «Teoría», en un esfuerzo de reflexión colectiva sin precedentes cuyos trazos descubrimos, como ya hemos adelantado, en los intercambios epistolares de los años 1966-1967. Todo es repensado con el objeto de llevar adelante lo que Althusser proponía a Balibar, Badiou, Macherey y Duroux en octubre de 1966: «la preparación y elaboración de una obra de Filosofía (“Elementos de Materialismo Dialéctico”), que —decía— firmaremos colectivamente y que aparecerá *de aquí a un año año y medio* a lo más tardar» (1966-1969*a*).

Año, año y medio; extraordinario optimismo de un hombre ignorante que quizás de lo que llevaba entre manos. Tanto más sorprendente cuanto que unos meses antes había definido detalladamente «las grandes cuestiones que ocupan hoy, de hecho, una *posición teórica estratégica* en el desarrollo de la teoría marxista», tanto del «materialismo dialéctico» como del «materialismo histórico», distinguiendo además entre lo que serían las cuestiones «*estratégicas*, desde el punto de vista teórico», y aquellas otras

cuestiones que «dependen de la historia de los historiadores» y que, por lo tanto, necesitan simultáneamente de «la historia empírica y de la teoría» (1966*b*, pp. 406-411).

Fue entonces también cuanto Althusser presentó el proyecto de la revista *Théorie*, cuya necesidad justificaba Althusser al poner el acento en «la naturaleza profundamente política de la filosofía». De ahí el título del primer número: «Filosofía es política» (1966-1969*e*).

Quizás Althusser no había comprendido aún que la irrupción de la política (objeto práctico último de la intervención althusseriana) en su discurso teórico llevaba implícita la destrucción del armonioso «sistema» que pretendía erigir, de ahí que la deseada «Revue Théorie» nunca viera la luz.

Pero no adelantemos acontecimientos.

En aquellos momentos, las notas de intercambio proliferan, ofreciéndonos en la práctica un ejemplo concreto de la producción teórica: si un primer momento está caracterizado por la exigencia de una «convención terminológica» (1966-1969*e*) que no dejara lugar al error o al equívoco, pronto comienzan a detectarse desajustes que exigen una revisión de los mismos conceptos que definían la epistemología althusseriana. Así, se subraya la necesidad de distinguir entre *coupure*, *rupture* y *revolution*, según afecten a la ciencia, la filosofía o la concepción del mundo, respectivamente, cuestiones inicialmente subsumidas todas ellas bajo el término de *ruptura epistemológica* (1966-1969*n*, pp. 306-311); e igualmente se exige la distinción inadvertida entre «modo de producción teórica» y «práctica teórica» (1966-1969*q*, pp. 322-333).

Como consecuencia, la hermosa tópica althusseriana es cuestionada. Es precisamente Macherey el primero en advertir su identidad con la tópica platónica del libro VI de la *República*, descubriendo además que, «del lado del materialismo, no hay sistema» (Macherey, 1967). Althusser asumirá las indicaciones de Macherey. La filosofía deja entonces de ser identificada con la «Teoría» y su función de «garantía» es rechazada:

No existe filosofía marxista más que a condición de rechazar esta *función de garantía*, y de hacer aparecer lo que está oculto, a saber, la función práctico-política de la filosofía. [...] Las ciencias prescinden en su existencia, en su contenido, de esta función de *garantía*. La garantía les es superflua puesto que *habem ideam veram*. El conocimiento es *index sui* y, por lo tanto, no tiene necesidad de garantía. Spinoza, el primero en haber concebido esta necesidad

de arrojar por la borda toda función de garantía y de haber concebido una filosofía que prescinde de toda función de *garantía*, ofreciéndose como un discurso de tipo científico «*more geometrico*», nada más.

En su lugar, la función asignada a la filosofía será la de «trazar líneas de demarcación» (1966-1969*d*).

Pero, además, hemos dicho que en el discurso althusseriano reaparece la política. La autocrítica comienza a hacerse pública.

Althusser reconoce que, en el fondo, sus ensayos dan «*la impresión* de que la práctica política es una cuestión teóricamente secundaria, que puede ser fácilmente elucidada a partir de conceptos teóricos adelantados, ya sea sobre la práctica en general o sobre conceptos constitutivos del materialismo histórico». Pero, como sostiene Althusser,

podemos ir más lejos incluso y decir que [...] se desliza necesariamente la idea (falsa) de que, en el fondo, la práctica política es una simple aplicación de la teoría marxista a la lucha de clases. Y como la naturaleza de esta «aplicación» no está precisada, se cae en una idea «espontánea» de la «aplicación» que podemos expresar esquemáticamente en la fórmula *positivista*.

Y, en esto, Althusser hace un sorprendente descubrimiento,

que el movimiento obrero no es una materia inerte y pasiva, que las masas populares, cuya vanguardia está organizada en el movimiento obrero, no son una materia inerte y pasiva a la que se podría, *desde el exterior*, «aplicar» las conclusiones de una teoría. Esto significa que la práctica política no es la prolongación de la práctica teórica, sino un proceso *totalmente distinto*, donde la teoría marxista tiene su lugar y su función, en el interior de un proceso diferente. En la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero encontramos, de una parte, una teoría (conocimientos) y de otra, *una realidad histórica activa*: el proletariado y las masas populares. Para pensar la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero es preciso tener en cuenta este principio marxista (fundamental), que *las masas hacen la historia*» (1966-1969*i*).

De este modo, el problema epistemológico cede su lugar a un nuevo mito, el de la «fusión de la teoría marxista y del movimiento obrero» (1968*c*, p. 41), que pronto será también cuestionado. Nuevamente la política será determinante.

Por un lado, mayo del 68 exige a Althusser adentrarse en uno de aquellos aspectos en los que el marxismo se encontraba aún en pañales: la cuestión de la superestructura ideológica, el problema de la ideología, de su existencia material. Al hacerlo, Althusser repara en que el sistema de

partidos constituye, en sentido estricto, un Aparato Ideológico de Estado (AIE) (1970a, p. 85); y aunque Althusser se ve obligado a precisar que, de ningún modo, él ha identificado el Partido con un AIE —lo que significaría que no existe alternativa posible al Estado—, Althusser apunta ya a lo que serán sus incendiarios textos de finales de los años setenta:

lo que permite, en última instancia, hablar del *sistema político* como de un *aparato ideológico de Estado* es la *ficción*, que corresponde a una cierta realidad, de que las piezas de este sistema, al igual que su principio de funcionamiento, se apoyan en la *ideología de la libertad* y de la *igualdad* del individuo elector, en la *libre elección* de los representantes del pueblo por los individuos que *componen* este pueblo, en función de la *idea* que cada cual se hace de la política que debe seguir el Estado (1976b, p. 91).

No se trata en absoluto de la típica y tópica crítica del «cretinismo parlamentario», sino de la reformulación de la hasta entonces incuestionada estrategia leninista de la toma del poder:

un partido comunista no puede, de ninguna manera, definirse como partido de gobierno, tanto si se trata de un gobierno bajo el dominio de clase burgués como de un gobierno bajo el dominio de clase proletario («dictadura del proletariado») [...] De ninguna manera puede un partido comunista comportarse como un *partido de gobierno* similar a cualquier otro, ya que ser un partido de gobierno es ser *un partido de Estado*, lo cual conduce, bien a servir al Estado burgués, bien a perpetuar el Estado de la dictadura del proletariado, a cuya destrucción tiene, por el contrario, la misión de contribuir (1976b, pp. 96-97).

Sin duda nuevas experiencias revolucionarias han contribuido a este desplazamiento de puntos de vista, como la portuguesa «Revolución de los Claveles», donde la unión «entre el Pueblo y el MFA [...] amenaza un proceso revolucionario» que supondría «una transformación irreversible de las estructuras sociales» (1975b, p. 19). Althusser se interesa «vivamente» por los «movimientos populares», soñando con una «unión entre obreros-campesinos-soldados» semejante a la de los Sóviets de 1917. La revolución fracasará, pero a los ojos de Althusser la estrategia leninista de la revolución se ha quebrado. En estas condiciones, el fracaso de 1978 de *l'Union de la Gauche* viene tan sólo a constituir el elemento detonador para la resolución de las contradicciones en las que se debatía Althusser desde, podemos decirlo, mayo del 68. La reacción althusseriana la conocemos: Althusser escribió el «texto de oposición más violento jamás publicado dentro de un partido en toda la historia de posguerra del comunismo occidental»

(Anderson, 1985, p. 126). Hablamos de *Lo que no puede durar en el partido comunista*, donde Althusser retoma, ahora públicamente, las mismas críticas que ya dirigiera al PCF ... ¡en 1955!

El giro impuesto por Althusser alcanza ahora tintes dramáticos. A finales de 1977, Althusser reconocerá públicamente (de forma indirecta), el fracaso de su proyecto. Lo extraordinario, sin embargo, es la enorme alegría esperanzadora que lo embriaga: «Finalmente ha estallado la crisis del marxismo». Finalmente ha salido a la luz [...] finalmente algo vital puede ser liberado de esta crisis y mediante esta crisis» (1977c, p. 35). A partir de este momento, Althusser no hace sino profundizar en su dramático descubrimiento:

Yo creo que la teoría marxista es algo «finito», «limitado». Limitado al análisis del modo de producción capitalista y de su tendencia contradictoria que abre la posibilidad del paso hacia la abolición del capitalismo y de su sustitución por «otra cosa» que se delinea ya, negativamente —«como vacío»— y positivamente, en la sociedad capitalista. Afirmar que la teoría marxista es algo «finito» equivale, esencialmente, a afirmar que es algo muy distinto a una filosofía de la historia que pretenda «englobar», pensándolo efectivamente, todo el devenir de la humanidad; que, por consiguiente, sea capaz de definir anticipadamente y de un modo *positivo* su punto de llegada: el comunismo. [...] Lo único que puede decir acerca del futuro constituye una prolongación «en negativo» de las posibilidades objetivas de una tendencia actual, la tendencia al comunismo, observable en una serie de fenómenos de la sociedad capitalista (desde la socialización de la producción a las formas sociales «intersticiales» [...]) Sólo una teoría «finita» puede estar realmente «abierta» a las tendencias contradictorias que descubre en la sociedad capitalista, abierta a su porvenir «aleatorio», a las imprevisibles «sorpresas».

Consecuentemente, también «la concepción clásica de la política y de los partidos está en entredicho» (1978b, pp. 4-6).

La crisis del marxismo es mayor aún de lo que Althusser aventuraba en 1977. Althusser casi repite el análisis que Korsh (1980, p. 207) hiciera cuarenta y seis años antes:

Resulta paradójico y sorprendente constatar que el marxismo, en su esencia, desde el punto de vista teórico, ha permanecido anclado en Marx o antes incluso [...]. Y esto es sorprendente cuando se piensa que la teoría marxista se presentaba investida, no de la utopía, sino de la ciencia, cuando se sabe que no existe ciencia en el mundo que no viva en el progreso, y que no progrese cuestionando permanente y críticamente sus primeras formas de expresión, su «inicio» [...] No haciendo otra cosa que repetir, comentar o interpretar a Marx, muchos de sus sucesores se han sumido como ciegos en la oscuridad

de la noche: oscuridad sobre el Estado, oscuridad sobre el Partido, oscuridad sobre la política. De este modo han terminado por hacer caer el pensamiento de Marx en una dimensión que le era absolutamente extraña (Althusser, 1978g, pp. 119-121).

El proyecto althusseriano ha sucumbido:

Veo claro como el día que lo que yo hice hace quince años fue fabricar una pequeña *justificación* muy francesa, en un racionalismo muy nuestro aderezado con algunas referencias (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, y tras ellos un poco de la tradición Spinoza-Hegel), con la pretensión del marxismo (el materialismo histórico) de presentarse como ciencia. Lo que finalmente se encuentra (se encontraba, pues después he cambiado un poco) en la buena tradición de toda empresa filosófica como garantía y fianza (1978j, p. 7).

De alguna manera, Althusser ha descubierto en su proyecto mismo la tentación totalitaria:

Esta tendencia puede llevar a concebir el marxismo como una filosofía (el materialismo dialéctico), del que es «parte integrante» el materialismo histórico y cuya aplicación es el socialismo científico. En nombre de Marx, Stalin definió durante años la categoría de este hegelianismo del pobre, de este ilimitado saber absoluto [...] Y «como los cuadros lo deciden todo», la definición de la Verdad pertenecía en exclusiva a los dirigentes. La ideología burguesa del poder absoluto de la idea triunfaba en la monstruosa unidad Estado-Partido-ideología y las masas no tenían otra posibilidad que someterse en nombre de su liberación (1978g, pp. 121-122).

La radicalidad althusseriana es tan asombrosa que hasta Balibar siente la necesidad de distanciarse públicamente de su maestro y amigo:

¿no estaremos una vez más ante la concepción ideal (e idealista) de un partido que no sería más que el efecto de la voluntad (revolucionaria) de sus miembros [...] y que sería libre por completo a la hora de *elegir* el lugar que ocupa en las relaciones sociales, llegando incluso a delimitar su «interior» y su «exterior»? (Balibar, 1978, p. 5).

Nos hallamos, Balibar lo reconoce en este texto, ante la misma aporía ante la que se encontraba Marx a la hora de definir la «clase», oscilando entre dos extremos: de un lado, el «pueblo»; del otro, el elemento consciente, la dirección de la organización proletaria. Manuel Sacristán, por su parte, afirmaba que Althusser —aunque no sólo él—, «reacciona con formulaciones dramáticas a su descubrimiento reciente de que la obra de Marx no es [...] ciencia exacta, *scientia in statu perfectionis*» (1983, I, p. 319).

Y, efectivamente, Althusser denuncia la vieja pretensión de haber descubierto el método absoluto desde el que es posible conocer, y, por lo tanto, dominar, cualquier situación, lo que supondría que

la teoría marxista posee por adelantado, en forma teórica, la verdad de todo lo que puede presentarse al mundo bajo la forma de lo «concreto» [...] esto quiere decir que no es una teoría «de carácter científico» u «operatorio» (poco importa la palabra), sino una filosofía absoluta, que sabe todo, *absolutamente todo* por adelantado puesto que es la «ciencia de los principios primeros y últimos» según una expresión de Aristóteles que dice perfectamente lo que quiere decir (1978*k*).

Desde esta nueva posición totalmente alejada del marxismo-leninismo, Althusser arriba a un materialismo totalmente ajeno al «materialismo dialéctico», «monstruosidad filosófica dirigida a justificar, y servir teóricamente de garantía, al poder por encima de la inteligencia». No cabe, por lo tanto,

hablar de «leyes» de la dialéctica, de la misma manera que no cabe hablar de «leyes» de la historia. Ambas expresiones resultan igualmente absurdas. 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 (1988, p. 22).

Se hace, por lo tanto, necesario

repensar la imagen que Marx se hacía del comunismo: y una forma de hacerlo es sometiendo esta problemática imagen a una crítica materialista, por medio de la cual sea posible obviar lo que queda en Marx de una inspiración idealista del Sentido de la Historia. Teórica y políticamente, vale la pena hacerlo (1978*b*, p. 7).

Todo exige ser reformulado, pero al precio de un dolor inimaginable, de una crisis interior sin nombre: «Mi universo de pensamiento está abolido. No puedo pensar», escribirá a su *maître* Guitton el 3 de diciembre de 1978.

¿Qué nos queda? Apenas nada, una simple llamada al materialismo que Althusser no acertaba a definir más allá de un «no contar historias». Y quizás también aquella otra intuición de Marx, verdadera condición de posibilidad de materialismo que, medio escondida, sobresale en su correspondencia de 1843 con A. Ruge: «si bien no existe ninguna duda acerca del “de dónde venimos”, reina una gran confusión respecto al “a dónde vamos”».

De aquí llegará a las inéditas «Thèses de Juin» (1986*b*), o incluso a la querida idea de la existencia de «islas del comunismo» porque..., porque quizás algún día el comunismo reine sobre la tierra, pero renunciando definitivamente al reino futuro de la Providencia, pues el comunismo, si es posible, hay que construirlo ya, donde está, por todas partes, como decía Althusser,

está en islas, en innumerables islas libres de las relaciones de sumisión [...] el comunismo puede estar en esta sala, o en una iglesia, o en un prado donde se juega a la pelota, dondequiera que se hayan creado relaciones reales; las islas de comunismo se caracterizan por tres condiciones: falta de explotación económica, ninguna opresión del poder político, ninguna sujeción ideológica. La cuestión estriba, entonces, en establecer vínculos entre las islas de comunismo (citado en Macciocchi, 1987, p. 511).

Esto, sin embargo, es otra historia.

A MODO DE EPÍLOGO

Encabezábamos este trabajo con unas palabras de Helvétius que, de alguna manera, definían nuestro proyecto. Y, efectivamente, creemos haber dado cuenta de esos «petits accidents» que hacen comprensible el discurso althusseriano. En este sentido, creo que hemos llevado a cabo un ejercicio de lectura materialista sobre la obra de aquel que enseñara a muchos en qué consiste este ejercicio y cuya primera tesis defiende, frente a la perspectiva «de una pragmática de los discursos [...] que amputa los textos de su dimensión histórica» (Macherey, 1992, p. 23), que «la verdad de la filosofía [...] viene del exterior» (Moreau, 1997, p. 76).

La dimensión histórica ha sido por ello permanente punto de referencia en nuestro trabajo; pero no sólo en el sentido de tener en cuenta la situación histórica francesa en sus dimensiones política y teórica, sino también en la particular forma en la que el individuo Althusser la ha experimentado.

No hemos pretendido, sin embargo, colmar los vacíos de la obra pública de Althusser a través del recurso a textos inéditos o publicados póstumamente; nuestro objetivo ha sido más bien el de comprender la emergencia de los nuevos problemas a los que Althusser ha pretendido dar respuesta; problemas que, en sentido estricto, son problemas políticos, inicialmente religiosos. De este modo hemos visto emerger un discurso inacabado, en permanente construcción, producto de una coyuntura histórica.

Sin embargo, debemos reconocer la existencia de una extraña ausencia en un trabajo titulado «lecturas filosóficas de Althusser». En el trabajo que presentamos no aparece aquél de quien Althusser dijera que fue «el primero en plantear el problema del *leer*» (Althusser, 1968e, p. 21). ¿Por qué?

No existen dudas acerca de la presencia de Spinoza en la obra althusseriana. Desde que Perry Anderson llamara la atención sobre el espinozismo althusseriano (cf. Anderson, 1987, pp. 83-84), nadie ha podido ignorar esta presencia. Somos conscientes de que Althusser es posiblemente el filósofo francés que, desde los años sesenta, se encuentra más estrechamente asociado a Spinoza; y no cabe ninguna duda de que su obra es responsable, junto con la de otros autores de la talla de Deleuze o Toni Negri, de que Spinoza se haya convertido en el eje de reflexión de una muy peculiar filosofía política.

Creemos en realidad que Spinoza es el único autor que ha acompañado al filósofo comunista durante toda su vida y que, en buena medida, bajo su amparo se ha desarrollado una de las más bellas y dramáticas historias de la filosofía del presente siglo. Digo bien, bajo su amparo, no bajo su influencia; cuestión en la que ha reparado Warren Montag:

El término *influencia* no llega a captar la forma en la que una importante parte del trabajo de Althusser es spinozista [...], se trata más bien de algo de la lucha teórica de Spinoza, modificada por la correlación de fuerzas teórica que caracteriza la segunda mitad del siglo XVII, repetida en la coyuntura teórica francesa de los años sesenta (Montag, 1993, pp. 51-52).

El comentario de Montag sitúa en primer plano el significado «político» de la presencia de Spinoza en Althusser, la cuestión de la coyuntura. Su observación es pertinente, pues nos permite establecer una pequeña diferencia entre la lectura althusseriana de Spinoza de la de otros autores (Hegel, Feuerbach o los filósofos franceses del siglo XVIII), a los que sí hemos dedicado un capítulo del presente trabajo. El significado de estas lecturas es preciso, pues han definido diferentes caminos o vías a través de las cuales Althusser ha accedido a Marx. El caso de Spinoza es diferente por más que, efectivamente, la lectura althusseriana de Marx se haya hecho en clave spinoziana. La recepción de Spinoza es posterior a la definición exacta de su proyecto, hasta el punto de que tendría más cabida hablar de Spinoza en el capítulo 5.º, donde hemos pretendido dar cuenta de las herramientas suministradas por otros autores de las que se ha servido Althusser para buscar «garantías» a su proyecto. Pero Spinoza no se ha limitado a suministrar herramientas, su función ha sido otra; pero ¿cuál?

Un dato paradójico. Reconocemos la presencia extraordinaria de Spinoza en la obra de Althusser y, sin embargo, no hemos logrado encontrar

ni un solo texto donde Althusser aborde la lectura de Spinoza. Existen ciertamente importantes referencias a Spinoza en la obra tardía de Althusser, debiendo citar en lugar preferente el capítulo dedicado al filósofo judío en sus *Éléments d'autocritique*; y, cómo no, ese texto inicialmente concebido como un capítulo de *L'Avenir* (titulado «Spinoza»), que conocimos primeramente como parte del proyecto titulado «L'unique tradition matérialiste» (1985e). Mas, no se trata de verdaderas obras sobre Spinoza, al modo de sus textos sobre Hegel, Feuerbach o Maquiavelo; ni siquiera son comparables a sus conferencias sobre la filosofía política francesa del XVIII.

Al preguntar a Yann Moulier, el primero en tener acceso a los documentos inéditos que hoy se encuentran en el IMEC, sobre esta extraña ausencia, respondía:

Althusser madura Spinoza, pero cuando habla de Spinoza, habla en realidad de sí mismo, claramente en la autocrítica. Spinoza es una especie de intercesor, es como una citación en exergo. En el fondo, Althusser ha tomado a Spinoza como un pretexto para hablar de sí. Lo que podríamos decir sobre el Spinoza de Althusser es «el pretexto Spinoza». En el fondo, el interés por Spinoza es posicionarse respecto a él, integrarse en una línea; Althusser está interesado en el fondo en construirse una tradición, en apoyarse en puntos fuertes de legitimación (Moulier Boutang, 1993).

M.^a Giacometti utiliza el término *innamoramento* para referirse a la relación que Althusser entabla con Spinoza (Giacometti, 1986, p. 145). Y debemos reparar en unas palabras de Macherey, posiblemente uno de los mayores responsables de este «enamoramiento»:

Spinoza nos asedia y obsesiona a la manera de un inconsciente teórico que condiciona y orienta una gran parte de nuestra elección intelectual y nuestros compromisos efectivos, en la medida en la que permite reformular una gran parte de los problemas que nos planteamos. [...] Para nosotros, Spinoza sería como el nombre de la filosofía, su nombre «propio» (Macherey, 1992, pp. 7-8).

La confesión spinozista de Althusser ha sido, sin embargo, explícita:

nosotros hemos sido spinozistas. Bien entendido, a nuestra manera, [...] tomando del autor del *Tratado teológico-político* y de la *Ética* tesis que seguramente Spinoza nunca habría hecho suyas, aunque las autorizara. ¡Pero ser un spinozista herético casi forma parte del spinozismo, si el spinozismo es una de las grandes lecciones de herejía de la historia! (1974b, p. 65).

¿Paradoja?

Althusser plantea en realidad el carácter polémico del spinozismo, su dualidad o, cabría decir, las diferentes vías que abre. Esto no es nuevo; la

diferente utilización de la que Spinoza ha sido objeto en el interior del marxismo bastaría para constatarlo. Así, Tosel habla «de los usos contradictorios que pueden hacerse de la teoría spinozista» en el marxismo; usos, dice, «coyunturalmente determinados y violentamente opuestos», concluyendo que este uso contradictorio

se orientaría hacia dos polos, el de la ortodoxia elaborada por los intelectuales de los partidos socialdemócratas y comunistas con el fin de constituir una concepción del mundo con unos fines partidistas o de Estado; y el de los marxistas críticos, procedente de pensadores ligados de manera problemática a los partidos, que buscan en Spinoza otras vías (Tosel, 1993, pp. 516 y 519).

Debemos, además, estar advertidos de que Marx no leyó a Spinoza como materialista, sino como un Prometeo moderno.

En el caso de Althusser, que sí lee a Spinoza como materialista, encontramos una especie de spinozismo «aporético» que, sin embargo, siempre se presenta como «tentativa de deconstrucción sistemática de la ortodoxia marxista de la II y III Internacionales» (Tosel, 1993, p. 519).

Tiene razón Cotten cuando constata que «el “núcleo duro” spinozista daría sentido a la idea de una teoría en sentido fuerte». Por aquí se han dirigido la mayoría de las interpretaciones del Spinoza althusseriano, si bien no todo el mundo ha reconocido en este spinozismo una oposición «contra las formas de un dogmatismo aliado del pragmatismo» (Cotten, 1993, p. 503). Maria Giacometti, que sí ha reconocido este aspecto de la teoría althusseriana, ha subrayado que «la relación de Althusser con Spinoza es mucho más que una simple analogía, es una relación de asimilación de una lección teórica». No entraremos en esta cuestión, como no abordaremos lo que parecen temas mayores del spinozismo althusseriano: el tema de la causalidad estructural o el problema del conocimiento, limitándonos simplemente a constatar que, efectivamente, «la lectura althusseriana de Marx retoma sobre todo las tesis del materialismo spinoziano que configuran una crítica del sujeto, del fin, de la trascendencia» (Giacometti, 1986, pp. 158 y 147).

En cualquier caso, la presencia «política» de Spinoza en Althusser ha sido por lo general ignorada; y, cuando no lo ha sido, hemos encontrado la tendencia a dividir la obra althusseriana en un antes «epistemológico» y un después «político». Tal es el caso de Negri, quizás el primero en abor-

dar el Spinoza del último Althusser: «En las obras anteriores», Negri toma como punto de referencia *L'Avenir*,

Spinoza aparecía sobre todo como el fundador de un horizonte materialista estructuralista, como el principal intérprete de la teoría del «proceso sin sujeto». Ahora Althusser profundiza en la interpretación de Spinoza y su antihumanismo, calcado del pensamiento de Spinoza, se refuerza y dinamiza (Negri, 1993, p. 81).

Y, sin embargo, y pese a que la lectura de Spinoza no ha sido abordada en este trabajo que presentamos, creemos haber aportado elementos que sugieren una vía de análisis diferente.

No se trata sólo de que haya dos Spinoza en Althusser, de que «el Spinoza crítico de la teoría del conocimiento acabe por ocultar al Spinoza de la causalidad estructural», de modo que «todo ocurre como si Althusser deconstruyera su propio spinozismo dogmático en nombre de otro Spinoza más secreto y más enigmático» (Tosel, 1993, pp. 523-524).

Algo insinúa Tosel a través de la alusión a ese «otro Spinoza más secreto», pero parece como si el descubrimiento de ese otro Spinoza obedeciera a las sucesivas autocríticas althusserianas, no sospechando así que este otro Spinoza, el Spinoza herético, actuaba en Althusser desde antes incluso del nacimiento del althusserismo, esto es, con anterioridad a *Pour Marx*.

Negri, quizás sin pretenderlo —su objetivo era subrayar la distancia que media entre el primer y el último Althusser— ha presentado-presentido esta idea.

Tengo ante mis ojos el breve ensayo de Negri sobre el último Althusser. Leo: «algo se ha roto». De este modo, Negri sitúa perfectamente el lugar exacto donde se inicia su lectura de Althusser (la famosa intervención de finales de 1977 en Venecia sobre la crisis del marxismo); y escribe:

es en esta situación de vacío de la práctica, de la teoría por tanto, que debemos abordar el problema de qué se ha roto [...] el pensamiento de Althusser revela aquí además su naturaleza esencial de pensamiento sintomal, de análisis impestivo, que se desarrolla por saltos cualitativos.

Inmediatamente nos topamos ante la «soledad de Maquiavelo», para avanzar la tesis de que «el principio que sostiene el análisis es el descubrimiento de una paradoja: “Pensar lo nuevo en la ausencia de toda condi-

ción”. He aquí a Maquiavelo». A partir de esta idea, Negri habla de «la necesidad de una definición del comunismo», lo que nos conduce al análisis de los «márgenes» e «intersticios» que caracterizan al último Althusser; y, finalmente, a lo que Negri denomina la «Kehre» althusseriana, subrayando que «como en toda “Kehre” filosófica, los elementos de continuidad y los elementos innovadores se entremezclan, pero los segundos conquistan la hegemonía (Negri, 1993, pp. 80-87).

Sin negar las «innovaciones» althusserianas de este período, aquí discrepo en parte de Negri, pues, ¿no se trataría más que de la emergencia de elementos innovadores, de un verdadero resurgir de elementos que, por las exigencias de la lucha política —hasta entonces planteada en términos marxista-leninistas— pasaron a ser dominados por la tentación teoricista-estructuralista?

Es el propio Negri quien indirectamente lo sugiere al ligar la emergencia de estos elementos innovadores a la presencia de Maquiavelo y Spinoza en la obra althusseriana. Y, sin duda, la razón le asiste si reconocemos que «la “vía real” del materialismo se afirma entre Maquiavelo y Spinoza, vía que Marx recorrerá también» (Negri, 1993, p. 80).

No se trata de discutir esta tesis que suscribe enteramente el último Althusser, sino de constatar su presencia en Althusser en ..., ¿en 1962!, cuando, por primera vez, Spinoza aparece en la obra althusseriana al lado del genial florentino para, inmediatamente después, buscar la ayuda de Mao con objeto de pensar la coyuntura. «Pas de topos. Space sans lieu», escribía entonces Althusser para, en ese mismo instante, descubrir «el mundo imaginario en el que se juega la política».

El Spinoza althusseriano no emerge en la etapa estructuralista, más bien la utilización estructuralista de Spinoza está determinada por la previa asunción de las tesis spinozistas desde la perspectiva política, pues son las reflexiones políticas del *Tratado teológico-político*, en primer lugar, y las implicaciones para la lucha política que se derivan del apéndice del Libro I de la *Ética*, las que originariamente descubre Althusser. Observamos de hecho que la primera reivindicación althusseriana pública de Spinoza aparece en «Sobre el joven Marx», obra muy anterior a la época teoricista. La reivindicación versa, ciertamente, sobre la distinción entre el primer y segundo género de conocimiento, en un intento de pensar la novedad que

introduce Marx en la reflexión sobre la historia, pero ¿no fue la política la que indujo a Spinoza a adentrarse en ese terreno?

Sigamos a Spinoza a través del prefacio del *Tratado teológico-político*: «Los hombres suelen vivir ignorantes de sí mismos» (Spinoza, 1985, p. 23). De esta forma afirma Spinoza la idea de una opacidad que no es contingente, sino constitutiva. Se trata, dice Moreau, de «la condición general de la vida humana». A partir de esta idea se hace posible combatir a

toda una tradición filosófica dominante [que] ha puesto en el centro de la filosofía la idea de que es preciso conocerse a sí mismo, y que este conocimiento de sí mismo, bajo una u otra modalidad, es además el conocimiento más originario, el más legítimo, el más transparente (Moreau, 1997, p. 83).

Esta tradición, a la que Althusser hubo de enfrentarse en la década de los cincuenta tiene un nombre: humanismo; y encontramos en Feuerbach a uno de sus más legítimos representantes. Pero no debe escapárenos que la preocupación spinozista, y también la althusseriana, que en esto coinciden aun antes de que Althusser leyera a Spinoza, es eminentemente política. Así observamos que esta tesis sirve a Spinoza para denunciar la superstición a la que «todos los hombres están naturalmente sujetos», siendo consciente, como revela la utilización de unas palabras de Quinto Curcio, de que «no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar la muchedumbre» (Spinoza, 1985, p. 24).

Esta idea, ciertamente, no la descubrió Althusser en Spinoza, sino en la lectura de la filosofía del siglo XVIII que llevó a cabo en la década de los cincuenta; lo que Spinoza vendría a aportar de nuevo sería un nuevo itinerario para «indagar la causa de este mal» con el objetivo último de fundamentar la república en tanto que «la más natural y la más propia [forma de gobierno] que la libertad da a todos los hombres» porque, como sabemos, «el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres» (Spinoza, 1985, pp. 26, 173 y 25, respectivamente).

Por aquí comprendemos los temas mayores del spinozismo althusseriano, en especial su insistencia en el tema de la ideología, en el reconocimiento de su materialidad (y no sólo de sus bases materiales); y, consecuentemente, en la idea de lectura sintomal como única estrategia válida para acabar con la dominación y la obediencia al permitirnos discernir

entre lo que dicen los libros sagrados y la verdad que los mismos contienen. La superstición, buena para «inspirar la obediencia», no lo es para la libertad (Spinoza, 1985, pp. 28 y 156). Althusser piensa, sin duda, en la situación política francesa, pero también, hemos podido comprobarlo, en la situación del Partido Comunista.

Los tiempos han cambiado mucho desde el siglo XVII; ¡y son tan cercanos!

Spinoza trata de evitar el abuso de la autoridad de la *Escritura*; no otra cosa pretende Althusser. Bidet, a la sazón responsable de la edición de *Sur la reproduction des rapports de production*, escribe: «Althusser operaba en esto una verdadera desacralización del Capital. Proporcionaba un sentimiento de liberación en relación con una filosofía marxista que presupone y supone ser la filosofía de un Partido-movimiento histórico» (Bidet, 1997, p. 11). Vincent, años atrás aliado de la pléyade de antialthusserianos, recoge la misma idea para subrayar el inequívoco punto de partida althusseriano, que en la obra de Marx «existe una dramática insuficiencia de los instrumentos de los que se dispone para dar cuenta de la sociedad actual» (Vincent, 1993, p. 99).

Ciertamente el mismo combate político pareció desviar durante un corto período de tiempo a Althusser de su proyecto, mas la toma de posición materialista en filosofía estaba firmemente asentada, reapareciendo nuevamente bajo la bandera «Spinoza», verdadero grito de guerra del grupo clandestino cuyo mentor no era otro que Louis Althusser.

Macherey se preguntaba, una vez reconocida la refutación spinozista de la dialéctica hegeliana, si esto significaba la refutación de toda dialéctica (Macherey, 1979, p. 259). Y Althusser, que desde finales de los años setenta avanzaba muy deprisa —tanto que ni siquiera sus discípulos eran capaces de seguirlo— reconoció justamente en la dialéctica la nueva forma dogmática de las nuevas *Sagradas Escrituras*. Negri, que reconoce que la filosofía materialista «se organiza como práctica teórica que, en el campo de batalla ideológico representado por la filosofía, sostiene e impone un punto de vista antidialéctico, antihumanista, antihistoricista», responderá en nombre de Althusser: «la dialéctica no es en efecto otra cosa que una figura del idealismo» (Negri, 1993, p. 88). Como en el caso de Spinoza, también en el caso de Althusser cabría hablar de «antimodernidad».

Unas palabras de Macherey dedicadas a Spinoza resultan pertinentes para esta nuestra lectura no inocente de Althusser. Con ellas concluyo:

si el pensamiento [de Althusser] no ha dejado de ser vivo, es precisamente porque se ha desarrollado en el contexto de una permanente contestación [...] La urgencia actual del pensamiento [de Althusser] deriva en primer lugar de su potencia de interrogación y provocación.

Encontramos, por lo tanto, en Althusser

lo contrario de una *philosophia perennis*, de una filosofía para siempre, sino una filosofía que se comprende y actúa en el presente, aquí y ahora, sin, sin embargo, encerrarse en los límites de tal o cual actualidad finita (Macherey, 1992, pp. 8-9 y 6, respectivamente).

Tal es el carácter de una filosofía materialista.

BIBLIOGRAFÍA

Louis Althusser*

- (1936-1937): «Cahier Journalier» (4 cuadernos, el primero de ellos perdido).
- (1939-1941): «Carnet de route», en 1992*b*, pp. 17-34.
- (1941-1945*a*): «Journal de captivité», en 1992*b*, pp. 37-231.
- (1941-1945*b*): «Correspondances», en 1992*b*, pp. 233-333.
- (1943): «Textes publiées dans *Le Lien, le Journal du Stalag XA*», en 1992*b*, pp. 335-354.
- (1946*a*): «Georges Izard: *L'homme est révolutionnaire*», *Dieu Vivant*, n.º 6, pp. 149-152.
- (1946*b*): «L'internationale des bons sentiments», en 1994*a*, pp. 35-57.
- (1947*a*): «Du contenu dans la pensée de GWF Hegel», en 1994*a*, pp. 59-238.
- (1947*b*): «L'homme, cette Nuit... (Introduction à la lecture de Hegel par A. Kojève)», en 1994*a*, pp. 239-242.
- (1949*a*): «La philosophie bourgeoise fait de son désarroi des sujets d'agregation» (firmado con el pseudónimo Pierre Decoud).
- (1949*b*): «Notes d'après la conférence de G. Lukacs sur le jeune Hegel» (10 pp.).
- (1949*c*): «Situación histórica de la Iglesia. Cuestión de hechos», en 1978*c*, pp. 139-157.
- (1949*d*): «Lettre à *Jeunesse de l'Église*» (10 de marzo de 1949).
- (1949-1950): «Lettre à Jean Lacroix», en 1994*a*, pp. 277-325.

* Las obras que aparecen sin referencia bibliográfica se hallan todas en el IMEC y, salvo reciente publicación, permanecen inéditas. En la medida de lo posible, presento las ediciones en castellano, respetando, sin embargo, la fecha de redacción o de la edición original, de ahí que en las referencias en castellano aparezcan por lo general dos fechas distintas, correspondientes respectivamente a la redacción o a las ediciones francesa y española.

- (1950a): «Le retour à Hegel, dernier mot du révisionnisme universitaire», en 1994a, pp. 243-260.
- (1950b): «Sur Hegel» (4 pp.) (firmado por Pierre Decoud).
- (1950-1959a): Dossier *Philosophie de l'histoire*: 1) Sin título (1 p.); 2) Sin título (4 pp.); 3) Sin título (18 pp.); 4) «La philosophie de l'histoire des Lumières: Condorcet (notes de L. Althusser). IV bis. Le Rationalisme: la conception de la philosophie de l'histoire des lumières: (Condorcet)» (25 pp.); 5) «Hévétius» (31 pp.); 6) «Sur le concept d'Histoire chez Rousseau» (10 pp.); 7) «Hegel» (22 páginas numeradas de la 98 a la 119); 8) «Note sur la théorie marxiste de l'histoire» (26 pp.)
- (1950-1959b): Dossier *Philosophie de l'histoire* [II]: 1) «Les problèmes de la philosophie de l'histoire» (30 pp.); 2) «Hegel: Philosophie de l'histoire» (8 pp.); 3) «Rousseau» (10 hojas por ambas caras).
- (1950-1959c): Dossier *Feuerbach*: 1) «Thèmes à traiter» (10 pp.); 2) «Conscience et infinité» (1 p.); 3) «Immédiateté de la vérité...» (1 p.); 4) «Sur l'aliénation» (4 pp.); 5) «Du rapport de l'homme et de sa vérité (identité ou condition)» (9 pp.); 6) «Matérialisme» (3 pp.); 7) «Les Temps Modernes ou le Règne de la Mensonge» (8 pp.); 8) «L'horizon absolu θ de l'objet. Chapitre I. Pourquoi les éléphants n'ont pas de religion» (43 pp.); 9) «L'aliénation. Libérez les attributs. Chapitre II» (12 pp.); 10) «Dialectique» (17 pp.)
- (1951): Intervención en las «Journées Nationales d'Etudes Pédagogiques des Professeurs de Philosophie», *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 1: 1-2, p. 12.
- (1953a): «À propos du Marxisme», *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 3:4, pp. 15-19.
- (1953b): «Note sur le matérialisme dialectique», *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 3:5, pp. 11-17.
- (1954a): «L'enseignement de la philosophie», *Esprit*, n.º 6, pp. 858-864.
- (1954b): «Rapport de la Cellule ENS-Langevin (Personnel)» (15 de mayo de 1954), (7 pp.)
- (1955a): «Remarques et suggestions sur les problèmes de la lutte idéologique chez les intellectuels (ébauche)» (6 pp.).
- (1955b): «Remarques et suggestions sur les problèmes de la lutte idéologique chez les intellectuels». Existen dos versiones diferentes, ambas de 25 páginas.
- (1955c): «Sur l'objectivité de l'histoire (Lettre à Paul Ricœur)», *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 5:4, pp. 3-15.
- (1958): «Despote et Monarque chez Montesquieu», *Esprit*, 26:11, pp. 595-614.
- (1959): *Montesquieu: La política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1979, 3.ª ed.
- (1960a): «Note du traducteur», en Ludwig Feuerbach: *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, París, PUF, pp. 1-9.
- (1960b): «Los *Manifiestos filosóficos* de Feuerbach», en 1965a, pp. 33-38.
- (1961): «Sobre el joven Marx (Cuestiones de Teoría)», en 1965a, pp. 39-70.

- (1962a): «Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)», en 1965a, pp. 71-106.
- (1962b): «Cours sur Machiavel» (46 pp.)
- (1962c): «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista)», en 1965a, pp. 107-125.
- (1962d): «Raymond Polin: *La politique Morale de John Locke*», *Revue d'Histoire Moderne et contemporaine*, 9:2, pp. 150-155.
- (1963a): «Los “Manuscritos de 1844” de Marx (Economía política y filosofía)», en 1965a, pp. 126-131.
- (1963b): «Philosophie et sciences humaines», *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 13:5, pp. 1-12.
- (1963c): «Réponse à une critique», en 1995a, pp. 353-387.
- (1963d): «Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los Orígenes)», en 1965a, pp. 132-181.
- (1963e): «Structuralisme et histoire idéologique selon Foucault».
- (1963-1969): «Correspondance avec Jacques Lacan, 1963-1969», en 1993, pp. 267-305.
- (1964a): «Freud y Lacan», en 1976a, pp. 9-36.
- (1964b): «Marxismo y humanismo», en 1965a, pp. 182-201.
- (1964c): «Présentation» a P. Macherey: «La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Epistémologie et histoire des sciences», *La Pensée*, n.º 113, pp. 50-54.
- (1964d): «Problèmes étudiants», *La Nouvelle Critique*, n.º 152, pp. 80-111.
- (1965a): *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1983, 20.ª ed.
- (1965b): «Prefacio: hoy», en 1965a, pp. 13-30.
- (1965c): «Nota complementaria sobre el humanismo real», en 1965a, pp. 201-206.
- (1965d): Manifiesto de la Collection «Théorie» (Contraportada de la primera edición de *Pour Marx* y *Lire le Capital*).
- (1965e): «Esquisse du Concept d'Histoire», *La Pensée*, n.º 121, pp. 2-21.
- (1965f): «Du Capital à la philosophie de Marx», en L. Althusser, J. Rancière y P. Macherey: *Lire le Capital, I*, París, Maspero, pp. 9-90.
- (1966a): «L'objet du Capital», en L. Althusser, E. Balibar y R. Establet: *Lire le Capital, II*, París, Maspero, pp. 7-185.
- (1966b): «Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste», en 1995a, pp. 393-416.
- (1966c): «El pintor de lo abstracto», en Althusser y otros: *Para una crítica del fetichismo literario*, Madrid, Akal, 1975, pp. 77-86.
- (1966d): «Lectura de Rousseau: Los “desajustes” del discurso en el “Contrato Social”», en Althusser y otros: *Para una crítica del fetichismo literario*, Madrid, Akal, 1975, pp. 87-122.

- (1966e): «El conocimiento del arte y la ideología», en Althusser y otros: *Literatura y sociedad*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974, pp. 85-92.
- (1966f): «Lettres à D.», en 1993, pp. 57-110.
- (1966g): «Materialismo histórico y materialismo dialéctico», en A. Badiou y L. Althusser: *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, México, Pasado y Presente, 1987, 12.^a ed., pp. 37-61.
- (1966h): «Práctica teórica y lucha ideológica», en L. Althusser: *La filosofía como arma de la revolución*, México, Pasado y Presente, 1986, 16.^a ed., pp. 23-69.
- (1966i): «Sur la Révolution culturelle», *Cahiers Marxistes-Léninistes*, n.º 14, pp. 5-16.
- (1966j): «Théorie marxiste et parti communiste» (248 pp.).
- (1966-1969): Dossier *Notes sur la philosophie*: a) «Lettre à Badiou, Balibar, Duroux et Macherey» (7 de octubre de 1966); b) «Trois Notes sur la Théorie du discours» (1966), en 1993, pp. 111-170; c) «La revue “Théorie”» (Presentación); d) «Note» (julio 1967) (4 pp.); e) «Conventions de terminologie» (11 de septiembre de 1967) (1 p.) (Althusser y Balibar); f) «Sur la philosophie et la politique» (15 de septiembre de 1967) (8 pp.); g) «Sur la pratique politique» (8 de octubre de 1967) (2 pp.); h) «Note» (10 de octubre de 1967) (6 pp.); i) «Note critique et autocritique pour les lecteurs de “Pour Marx” et “Lire le Capital”» (16 de octubre de 1967) (8 pp.); j) [«Préface aux traductions étrangères de *Pour Marx*»] (44 pp.); k) «Conception du monde et philosophie» (17 de octubre de 1967) (7 pp.); l) «Philosophie et conception du monde» (julio 1967); m) «Sur la philosophie» (19 de octubre de 1967), en 1995a, pp. 301-305; n) «Sur la philosophie (suite à un entretien avec Macherey)» (28 de octubre de 1967), en 1995a, pp. 305-317; o) «Sur la note de Badiou du 1.º novembre» (2 de noviembre de 1967) (3 pp.); p) Sin título (15 de noviembre de 1967), en 1995a, pp. 318-322; q) «Triple Note» (28 de noviembre de 1967), en 1995a, pp. 322-326; r) «Note» (4 de enero de 1968) (1 p.); s) «De l'effet-philosophie» (8 de febrero de 1968), en 1995a, pp. 333-342; t) «Sur quelques positions philosophiques» (18 de diciembre de 1969).
- (1967a): «Acerca del trabajo teórico», en L. Althusser: *La filosofía como arma de la revolución*, México, Pasado y Presente, 1986, 16.^a ed., pp. 71-95.
- (1967b): «Cours de philosophie pour scientifiques».
- (1967c): «Du côté de la philosophie (cinquième Cours de philosophie pour scientifiques)», en 1995a, pp. 255-296.
- (1967d): «Introduction sur l'Idéologie Allemande» (Curso de 1967), 152 pp.
- (1967e): «La querelle de l'humanisme», en 1995a, pp. 435-532.
- (1967f): «La tâche historique de la philosophie marxiste».
- (1967g): «Lettre de Louis Althusser à propos de *Révolution dans la Révolution?*» (1 de marzo de 1967), «Annexe» a Régis Debray (1974), *La critique des armes*, 1, París, Seuil, pp. 262-269.

- (1967*h*): «Prólogo a la 2.^a edición de *La Revolución teórica de Marx*», en 1965*a*, pp. ix-xv.
- (1967*i*): «Sur Feuerbach», en 1995*a*, pp. 172-244 (primera parte de 1967*d*).
- (1967*j*): Dossier *Groupe «Spinoza»*: 1) «Note sur la conjoncture politico-théorique» (4 de mayo de 1967); 2) «Juillet 67»; 3) «La Revue “Théorie”».
- (1968*a*): *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1975 (2.^a ed.).
- (1968*b*): «El objeto de “El Capital”», en L. Althusser y E. Balibar: *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1985, 20.^a ed., pp. 81-215. Reelaboración de 1966*a*.
- (1968*c*): «La Filosofía como arma de la revolución (Respuestas a ocho preguntas)», en 1976*a*, pp. 37-49.
- (1968*d*): «Lenin lector de Hegel», en 1975*a*, pp. 83-103.
- (1968*e*): «Prefacio: De “El Capital” a la filosofía de Marx», en L. Althusser y E. Balibar: *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1985, 20.^a ed., pp. 18-77. Reelaboración de 1965*f*.
- (1968*f*): «Sobre la relación Marx-Hegel», en 1975*a*, pp. 55-82.
- (1968-1969): Cartas a Maria Antonietta Macciocchi, en M. A. Macciocchi: *Lettre dall'interno del PCI a Louis Althusser*, Milán, Feltrinelli, pp. 3-6, 23-26, 53-65, 126-127, 331-361.
- (1969*a*): «À Propos de l'article de Michel Verret sur Mai Etudiant», *La Pensée*, n.º 145, pp. 3-14.
- (1969*b*): «Advertencia a los lectores del Libro I de *El Capital*», en 1975*a*, pp. 13-46.
- (1969*c*): «¿Cómo leer “El Capital”», en 1976*a*, pp. 51-62.
- (1969-1970): «La reproduction des rapports de production», en 1995*b*, pp. 19-252.
- (1970*a*): «Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación)», en 1976*a*, pp. 69-125.
- (1970*b*): «Marxismo y lucha de clases», en 1976*a*, pp. 63-68.
- (1970*c*): «Advertencia», en 1975*a*, pp. 7-10.
- (1970-1979): Dossier *Machiavel*: a) «Carta a Franca» (s. f.); b) Sin título (10 pp.); c) «Temes para-philosophiques» (7 pp.).
- (1972-1986): «Machiavel et nous», en 1995*a*, pp. 42-161.
- (1973*a*): *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- (1973*b*): «Qu'est-ce que la collection Théorie?», en Albiac (1976), pp. 115-117 (folleto sin firma redactado como presentación para la Feria del Libro de París).
- (1974*a*): *Curso de filosofía para científicos*, Barcelona, Laia, 1975. Nueva redacción de 1967*b*.
- (1974*b*): *Éléments d'autocritique*, París, Hachette Littérature.
- (1975*a*): *Escritos 1968-1970*, Barcelona, Laia, 2.^a ed.

- (1975b): Cartas a L.F. Rebello, en L. Althusser y L.F. Rebello: *Cartas sobre a Revolução Portuguesa*, Lisboa, Seara Nova, 1976, pp. 15-25, 33-36 y 41-42.
- (1975c): «Defensa de Tesis en Amiens (¿Es sencillo ser marxista en filosofía?)», en 1976a, pp. 127-172.
- (1976a): *Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- (1976b): «Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional», en 1978c, pp. 9-54.
- (1976c): «Histoire terminée, histoire interminable», «Avant-propos» a D. Lecourt: *Lysenko. Histoire réel d'une science prolétarienne*, París, Maspero, pp. 9-19.
- (1976d): «La Découverte du Dr. Freud», en 1993, pp. 195-219.
- (1976e): «La transformación de la filosofía», en L. Althusser, P. Macherey, E. Balibar: *Filosofía y lucha de clases*, Madrid, Akal, 1980, pp. 7-41.
- (1976f): «Los hechos», en 1992a, pp. 381-482.
- (1976g): «Marx y Freud», en 1978c, pp. 107-135.
- (1976h): «Nota sobre los aparatos ideológicos de Estado (AIE)», en 1978c, pp. 83-105.
- (1977a): *Seis iniciativas comunistas*, Madrid, Siglo XXI.
- (1977b): «Crítica y autocrítica», *El Viejo Topo*, n.º 5, pp. 4-6.
- (1977c): «La crisis del marxismo», *El Viejo Topo*, n.º 17, pp. 34-35.
- (1977-1978): «Éléments d'autobiographie —seulement ce qui peut intéresser la théorie. (1977-1978)», en 1994b, pp. 444-450.
- (1978a): *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid, Siglo XXI, 1980, 2.ª ed.
- (1978b): *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.
- (1978c): *Nuevos Escritos*, Barcelona, Laia.
- (1978d): «Avant-propos» a G. Duménil: *Le concept de Loi économique dans Le Capital*, París, Maspero, pp. 7-26.
- (1978e): «Entretien», *Les Nouvelles littéraires* (15 juin 1978), pp. 18-19.
- (1978f): «Entretien», en *Dialectiques*, n.º 23, pp. 5-12. No coincide con la versión española de 1978b.
- (1978g): «Il marxismo oggi», en *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milán, Garzanti, pp. 109-126.
- (1978h): «La crisis teórica del marxismo: el problema del Estado» (Entrevista con R. Rossanda), *El Viejo Topo*, n.º 20, pp. 4-7.
- (1978i): «La solitude de Machiavel», *Futur antérieur*, n.º 1 (printemps 1990), pp. 26-40.
- (1978j): «Lettre à Merab», *Sur Althusser. Passages. Futur Antérieur*, n.º especial sobre Althusser (1993), París, L'Harmattan, pp. 5-9.
- (1978k): «Que faire?» (95 páginas).

- (1978*l*): «Finalmente qualcosa di vitali si libera dalla crisi e nella crisi del marxismo»: *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie. Una discussione nella sinistra*, Quaderni n.º 8 de *Il Manifesto*, Roma, Alfani, pp. 222-229.
- (1982*a*): «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en 2002, pp. 31-71.
- (1982*b*): «Sobre el pensamiento marxista», *Riff-Raff*, n.º 6, 1996, pp. 4-10.
- (1984-1987): «Correspondance. Lettres de Louis Althusser à Fernanda Navarro à propos de l'édition de *Philosophie et marxisme*, précédées d'une lettre à Mauricio Malamud (1984-1987)», en 1994*c*, pp. 81-137.
- (1985*a*): «El porvenir es largo», en 1992*a*, pp. 23-379.
- (1985*b*): «Les deux grands courants de l'Histoire de la philosophie».
- (1985*c*): «Machiavel», en 1994*b*, pp. 488-507.
- (1985*d*): «Que faire?».
- (1985*e*): «Spinoza», en 1994*b*, pp. 467-487.
- (1986*a*): «Retrato del filósofo materialista», en 2002, pp. 9-10.
- (1986*b*): «Thèses de Juin».
- (1988): *Filosofía y marxismo (Entrevista con Fernanda Navarro)*, México, Siglo XXI.
- (1992*a*): *El porvenir es largo*, Barcelona, Destino.
- (1992*b*): *Journal de captivité. (Stalag XA, 1940-1945)*, París, STOCK/IMEC.
- (1993): *Écrits sur psychanalyse*, París, STOCK/IMEC.
- (1994*a*): *Écrits philosophiques et politiques, I*, París, STOCK/IMEC.
- (1994*b*): *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits*, París, STOCK/IMEC (Le Livre de Poche).
- (1994*c*): *Sur la philosophie*, París, Gallimard.
- (1995*a*): *Écrits philosophiques et politiques, II*, París, STOCK/IMEC.
- (1995*b*): *Sur la Réproduction (1968-1970)*, París, PUF.
- (1998): *Lettres à Franca (1961-1973)*, París, STOCK/IMEC.
- (2002): *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena libros.

Otros autores

- ALBIAC, Gabriel (1976): *Louis Althusser: cuestiones del leninismo*, Madrid, Zero.
- (1979): *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*, Madrid, Peralta.
- (1981): *Pascal*, Barcelona, Barcanova.
- (1983): «Louis Althusser, el marxista incómodo», en J. M. Bermudo Ávila (dir.): *Los filósofos y sus filosofías*, 3, Barcelona, Vicens Vives, pp. 495-526.
- ANDERSON, Perry (1985): *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI.
- (1987): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 7.^a ed.
- ARON, R. (1969): *Los marxismos imaginarios*, Caracas, Monte Ávila editores.

- ARVON, H. (1964): *Feuerbach*, París, PUF.
- BACHELARD, Gaston (1975): *La actividad racionalista de la física contemporánea*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- (1987): *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 14.^a ed.
- (1989): *Epistemología*, Barcelona, Anagrama, 2.^a ed.
- BADIOU, A. y F. BALMÈS (1976): *De l'idéologie*, París, Maspero.
- BALIBAR, Etienne (1976): *Cinco Ensayos de Materialismo histórico*, Barcelona, Laia.
- (1978): «Los partidos comunistas y el Estado: entre la oposición y la integración», *El Viejo Topo*, n.º 26, pp. 4-8.
- (1985): «Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico», en L. Althusser y E. Balibar: *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 20.^a ed., pp. 217-335.
- (1988): «The Vacillation of Ideology», en Cary Nelson y Lawrence Grossberg: *Marxism and the Interpretation of Culture*, Illinois, McMillan Education, pp. 159-209.
- (1991): *Écrits pour Althusser*, París, La Découverte.
- (1993): «L'objet d'Althusser», en Sylvain Lazarus (dir.): *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, París, PUF, pp. 81-116.
- BAUDELLOT, C. y R. ESTABLET (1971): *L'école capitaliste en France*, París, Maspero.
- BENÍTEZ, Pedro (1995a): «De Lukács a Althusser: la historia dramática de veinte páginas nunca escritas», en J. M. Aragüés (coord.): *Presencia de Lukács*, Zaragoza, Mira editores, pp. 53-76.
- (1995b): «Entre la falsa conciencia y la idea de revolución: la ilusión de la ideología en Karl Marx», *Papeles de la FIM*, n.º 4, pp. 93-107.
- (1996): *E. P. Thompson y la historia. Un compromiso ético y político*, Madrid, Talasa.
- BERMUDO ÁVILA, J. M. (1979): *De Gramsci a Althusser*, Barcelona, Dilema.
- (1983): Presentación de Helvétius: *Del Espíritu*, Madrid, Editora Nacional, pp. 9-77.
- BESSE, Guy (1963): «Deux question sur un article de Louis Althusser», *La Pensée*, n.º 107, pp. 52-62.
- BIDET, J. (1997): «La lecture du Capital par Louis Althusser», en P. Raymond (dir.): *Althusser philosophe*, Actuel Marx confrontation, París, PUF, pp. 9-29.
- BIGO, Pierre (1953): *Marxisme et Humanisme. Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx*, París, PUF.
- BLOCH, O. (dir.) (1993): *Spinoza au XX^e siècle*, París, PUF.
- BOSCHETTI, Anna (1984): *L'impresa intelletuale. Sartre e «Les Temps Modernes»*, Bari, Edizioni Dedalo.
- CALLINICOS, A. (1978): *El marxismo de Althusser*, México, Premia editora.
- CAMUS, A. (1950): *Actuelles, I*, París, Gallimard.

- CANGUILHEM, G. (1958): *Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIX siècle*, Thalès.
- (1968a): *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin.
- (1968b): Intervención en el Debate «Objectivité et historicité de la pensée scientifique», *Raison Présente*, n.º 8, pp. 24-54.
- CARR, E. H. (1985): *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- CASANOVA, Julián (1991): *La historia social y los historiadores*, Barcelona, Crítica.
- CASANOVA, Laurent (1951): *Le Parti Communiste, les intellectuels et la nation*, París, Éditions Sociales, 2.ª ed. aumentada.
- CASSIRER, E. (1943): *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE.
- CAUTE, David (1967): *El comunismo y los intelectuales franceses (1914-1966)*, Barcelona, Oikos-Tau.
- CHALMERS, Alan (1992): *La ciencia y cómo se elabora*, Madrid, Siglo XXI.
- CHÂTELET, François (1973): *Hegel según Hegel*, Barcelona, Laia.
- (1981): *Crónica de las ideas perdidas*, Barcelona, Mascarón.
- CHEBEL D'APOLONIA, A. (1991): *Histoire politique des intellectuels en France. 1944-1954* (2 vols.), Bruselas, Éditions Complexe.
- CHIODI, Pietro (1969): *Sartre y el marxismo*, Barcelona, Oikos-Tau.
- CLAUDÍN, F. (1977): *La crisis del movimiento comunista. De la Komintern al Kominform*, Barcelona, Ibérica de Ediciones y Publicaciones.
- COHEN, F. (1950): «Mendel, Lysenko et le rôle de la science», *La Nouvelle Critique*, n.º 11.
- COHEN-SOLAL, A. (1985): *Biographie de Sartre*, París, Gallimard.
- COLLETTI, Lucio (1975): «Entrevista a Lucio Colletti», *Zona Abierta*, n.º 4, pp. 3-26.
- CONDORCET (1980): *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional.
- CORNU, A. (s. f.): *Carlos Marx. Federico Engels*, Estudios. Instituto del libro.
- CORPET, O., y F. MATHERON (1993): «Présentation» a L. Althusser: *Écrits sur la psychanalyse*, París, STOCK/IMEC, pp. 7-14.
- COTTEN, Jean-Pierre (1979): *La pensée de Louis Althusser*, Toulouse, Privat.
- «Althusser et Spinoza», en O. Bloch (dir.): *Spinoza au XX^e siècle*, París, PUF, pp. 501-514.
- CRUZ, Manuel (1977): *La crisis del stalinismo: el «caso Althusser»*, Barcelona, Península.
- DAIX, Pierre (1980): *Les hérétiques du PCF*, París, Robert Laffont.
- DEDIEU, J. (1943): *Montesquieu. L'homme et l'œuvre*, París, Boivin et Cie.
- DEPRUN, Jean (1976): «Filosofías y problemática de las Luces» en Yvon Belaval (dir.): *Historia de la Filosofía* (11 vols.), Madrid, Siglo XXI, 6, pp. 281-312.
- DESANTI, Dominique (1975): *Les Staliniens. Une expérience politique. 1944/1956*, París, Fayard.

- DUFAY, F., y P.-B. DUFORT (1993): *Les Normaliens*, París, Ed. Jean-Claude Lettés.
- EHRARD, J. (1963): *L'idée de Nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, 2 vols., París, SEVPEN.
- ELLIOT, G. (1987): *Althusser: The Detour of Theory*, Londres-Nueva York, Verso.
- ENGELS, F. (1968): *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera.
- (1977): *Anti-Dühring*. Obras de Marx y Engels (OME) 35, Barcelona, Crítica.
- ERIBON, D. (1991): *Michel Foucault*, París, Flammarion.
- FAGES, J.-B. (1968): *Le structuralisme en procès*, Toulouse, Privat.
- FARRINGTON, B. (1979): *Ciencia griega*, Barcelona, Icaria.
- FEUERBACH, L. (1960): *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, París, PUF.
- (1975a): *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme.
- (1975b): *La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel*, México, Roca.
- FOURQUIN (1968): «Lecture d'Althusser», en *Dialectique marxiste et pensée structurale (tables rondes à propos des travaux d'Althusser)*, *Les Cahiers du Centre d'Études Socialistes*, n.º 76-81 (numéro spécial), pp. 7-31.
- FREUD, S. (1988): *Obras Completas* (20 vols.), Barcelona, Orbis.
- GARAUDY, R. (1963a): «Critique de la dialectique matérialiste de L. Althusser», en *La Nouvelle Critique*.
- (1963b): «À propos des "Manuscrits du 1844"», *Cahiers du Communisme*, n.º 3.
- GEERLANDT, R. (1978): *Garaudy et Althusser. Le débat sur l'humanisme dans le parti communiste français et son enjeu*, París, PUF.
- GIACOMETTI, Maria (1986): «Spinoza per Althusser», en *La cognizione della crisi. Saggi sul marxismo di Louis Althusser*, Milán, Centro Studi di Materialismo Storico, Franco Angeli, pp. 145-193.
- GUITTON, Jean (1988): «Althusser reste mon ami», *Lire*, n.º 148, pp. 80-89.
- HALL, Stuart (1988): «The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists», en C. Nelson y L. Grossberg (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois, McMillan Education, pp. 35-57.
- HAZARD, P. (1991): *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, reimpresión.
- HEGEL (1973): *Lógica*, Madrid, Alberto Aguilera.
- (1978): *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- (1980): *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (1986): *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 3.^a reimp.
- (1988a): *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

- HEGEL (1988*b*): *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa.
- (1997): *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza.
- HELVÉTIUS (1969): *Œuvres Complètes*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- (1983): *Del Espíritu*, Madrid, Editora Nacional.
- HOBBSAWM, Eric (1978): *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Ariel.
- (1984): «Marx and History», *New Left Review*, n.º 143, pp. 39-50.
- HOOK, Sydney (1974): *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, Barcelona, Barral Editores.
- HYPOLITE, Jean (1968): «Lo “científico” y lo “ideológico” en los enfoques marxistas», Diógenes, Ed. Sudamericana.
- (1973): *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Península.
- IGLESIAS, M.^a Carmen (1984): *El pensamiento de Montesquieu*, Madrid, Alianza.
- KAPLAN, E. Ann, y Michel SPRINKER (ed.) (1993): *The Althusserian Legacy*, Londres-Nueva York, Verso.
- KAUFMANN, Walter (1968): *Hegel*, Madrid, Alianza Editorial.
- KESSEL, Patrick (1972): *Le mouvement «maoïste» en France*, 2 vols., París, Union Générale d'Éditions 10/18.
- KOJÈVE (1972): *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade.
- (1987): *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade.
- KONSTANTINOV (1972): «Marx y el humanismo», en *Marxismo y humanismo*, México, Roca.
- KORSH, Karl (1978): *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel.
- (1980): *La concepción materialista de la historia y otros ensayos*, Barcelona, Ariel.
- KRIEGEL, Annie (1978): *Los comunistas franceses*, Madrid, Villalar.
- LACAN, J. (1972): *Escritos I*, México, Siglo XXI, 2.^a ed.
- LACROIX, Jean (1951): *Marxisme, existentialisme et personnalisme*, París, PUF, 2.^a ed.
- LAZARUS, Sylvain (dir.) (1993): *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, París, PUF.
- LECOURT, Dominique (1975): *Bachelard, o el día y la noche*, Barcelona, Anagrama.
- (1976): *Lyssenko. Histoire réel d'une science prolétarienne*, París, Maspero.
- (1987): *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 6.^a ed.
- LEFEBVRE, Henri (1957): «Le marxisme et la pensée française», *Les Temps Modernes*, n.º 137-138.
- (1969): «Les paradoxes d'Althusser», *L'Homme et la société*, n.º 13, pp. 3-37.
- LOCKE, J. (1980): *Ensayo sobre el entendimiento humano* (2 vols.), Madrid, Editora Nacional.
- LOTTMANN, H. (1985): *La Rive Gauche*, Barcelona, Blume.
- LUBAC, Henri de (1949): *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Epesa.

- LUKÁCS, G. (1970): *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista en Obras Completas XIV*, Barcelona-México, Grijalbo, 2.^a ed.
- (1985): *Historia y conciencia de clase* (2 vols.), Barcelona, Orbis.
- LYSENKO (1974): «Informe a la Academia de Ciencias de la URSS sobre la situación de las ciencias biológicas», en D. Lecourt, Lysenko y Aragon: *El «caso Lysenko»*, Barcelona, Anagrama, pp. 33-99.
- MACCIOCCHI, M.^a Antonietta (1987): *Dos mil años de felicidad*, Madrid, Espasa.
- MACHEREY, Pierre (1964): «La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Epistémologie et histoire des sciences», *La Pensée*, n.º 113, pp. 54-74.
- MACHEREY, Pierre (1967): «Sur la nature de la philosophie», 5 de noviembre de 1967. Inédito, 23 páginas. Se encuentra en el IMEC.
- (1979): *Hegel ou Spinoza*, París, Maspero.
- (1991): «Kojève l'initiateur», *Magazine Littéraire*, n.º 293, pp. 51-54.
- (1992): *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, París, PUF.
- MACPHERSON (1979): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella.
- MAO TSE-TUNG (1966): *Cuatro tesis filosóficas*, Pekín, Ediciones en Lenguas extranjeras.
- MAQUIAVELO, N. (1987): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza.
- (1991): *El Príncipe*, Madrid, Tecnos, 2.^a ed.
- MARTEL, Donald (1984): *L'anthropologie d'Althusser*, Université d'Ottawa.
- MARX, Karl (1970): «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en K. Marx y A. Ruge: *Los Anales franco-alemanes*, Barcelona, Edicions Martínez Roca.
- (1974): *Cartas a Kugelmann*, Barcelona, Península.
- (1978a): *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, OME 5, Barcelona, Crítica.
- (1978b): *Manuscritos de París*, OME 5, Barcelona, Crítica.
- (1987a): *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 21.^a ed.
- (1987b): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858* (3 vols.), México, Siglo XXI, 15.^a ed.
- y F. ENGELS (1973): *Obras Escogidas* (3 vols.), Moscú, Progreso.
- (1984): *La Sagrada familia*, OME 6, Barcelona, Crítica.
- (1988): *La Ideología alemana*, Barcelona, L'Eina Editorial.
- MATHERON, F. (1993): «Presentation» de «Freud et Lacan», en *Écrits sur la psychanalyse*, París, STOCK/IMEC, pp. 15-21.
- (1994): «Presentation» de L. Althusser: *Écrits philosophiques et politiques*, I, París, STOCK/IMEC, pp. 7-22.
- (1995): «Presentation» de L. Althusser: *Écrits philosophiques et politiques*, II, París, STOCK/IMEC, pp. 9-34.

- MERLEAU-PONTY (1955): *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard.
- (1980): *Humanisme et Terreur*, París, Gallimard.
- MONTANG, Warren (1993): «Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?», en E. Ann Kaplan, y Michel Sprinker (ed.): *The Althusserian Legacy*, Londres-Nueva York, Verso, pp. 51-57.
- MONTESQUIEU (1949): *Œuvres complètes* (2 vols.), París, Gallimard.
- (1987): *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 1.^a reimp.
- MOREAU, P.-F. (1997): «Althusser et Spinoza», en P. Raymond (dir.): *Althusser philosophe*, Actuel Marx confrontation, París, PUF, pp. 75-86.
- MOUCHON, P. (1993): *Les élèves de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm et la politique*. Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Lille, Université Charles de Gaulle.
- MOULIER BOUTANG, Y. (1992): *Louis Althusser. Une biographie I. La formation du mythe (1918-1956)*, París, Grasset.
- (1993): «Entrevista con P. Benítez». Inédita.
- MOUNIER, E. (1946): *Qu'est-ce que le personnalisme?*, París, Seuil.
- (1973): *Comunismo, anarquía, personalismo*, Madrid, Zero.
- MURY, Gilbert: «Matérialisme et hyperempirisme», *La Pensée*, n.º 108, pp. 38-51.
- NEGRI, T. (1993): «Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser», en *Sur Althusser. Passages*, pp. 73-96.
- (1997): «Machiavel selon Althusser», en *Lire Althusser aujourd'hui, Futur antérieur*, París, L'Harmattan, pp. 139-158.
- NELSON, C., y L. GROSSBERG (ed.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, McMillan Education, University of Illinois, 1988.
- CELGART, Bernd (1970): *Idéologues et idéologies de la nouvelle gauche*, París, UGE 10/18.
- PALMIER, Jean-Michel (1986): *Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 2.^a reimp.
- PASCAL, B. (1996): *Pensamientos*, Madrid, Alianza, 3.^a reimpression.
- PATTON, P. (1979): *Épistémologie et Marxisme: Popper et Althusser*, Thèse, París, Université de París, VII.
- PEREYRA, C. (1984): *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza Editorial.
- PIANCIOLA, C. (1979): *Filosofía e política nel pensiero francese del dopoguerra*, Turín, Loescher.
- RANCIÈRE, Jacques (1965): «Le concept de critique et la critique de l'économie politique des «Manuscrits» de 1844 au «Capital»», en L. Althusser, J. Rancière y P. Macherey: *Lire le Capital, I*, París, Maspero, pp. 93-210.
- (1975): *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Galerna.
- RAYMOND, P. (1975): *L'histoire & les sciences*, París, Maspero.
- (1976): «... et la théorie dans la lutte des classes», *Dialectiques*, n.º 15-16, pp. 137-148.

- RAYMOND, P. (1997) (dir.): *Althusser philosophe*, Actuel Marx confrontation, París, PUF.
- REVEL, J.-F. (1993): *El conocimiento inútil*, Madrid, Espasa Calpe.
- RÍO, Eugenio del (1986): *La clase obrera en Marx*, Madrid, Revolución.
- ROCHET, W. (1966): «Le marxisme et les chemins de l'avenir», *Débats sur les problèmes idéologiques et culturelles*, *Cahiers du Communisme*, n.º 5-6, pp. 281-322.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis (1979): *Escritura, clase y sentido*, Zaragoza, Alcrudo editor.
- (1997): *La palabra y la espada. Genealogía de las revoluciones*, Madrid, Talasa.
- ROIES, Albert (1971): *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona, Estela.
- ROSSANDA, R. (1975): *Los intelectuales revolucionarios y la Unión Soviética*, Barcelona, Anagrama.
- ROUDINESCO, E. (1986): *Histoire de la psychanalyse en France 2. (1925-1985)*, París, Seuil.
- (1995): *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona, Anagrama.
- ROUSSEAU, J.-J. (1964): *Œuvres complètes* (5 vols.), París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- (2003): *Del Contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza.
- SACRISTÁN, M. (1983): «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», en *Sobre Marx y Marxismo, Panfletos y materiales, I*, Barcelona, Icaria, pp. 317-367.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1978): *Ciencia y Revolución (El marxismo de Althusser)*, Madrid, Alianza Editorial.
- SÈVE, L. (1963): «Intervention devant le Comité central du PCF», en Ivry (5-6 de octubre de 1963).
- SPINOZA, B. (1985): *Tratado teológico-político*, Barcelona, Orbis.
- (1987): *Ética*, Madrid, Alianza.
- STAROBINSKI, Jean (1983): *La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus.
- (1989): *Montesquieu*, México, FCE.
- Temps Modernes, Les (1947): «Le cas Nizan», *Les Temps Modernes*, n.º 22, pp. 181-184.
- THERBORN, G. (1980): *Ciencia, clase y sociedad. Sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.
- (1987): *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI.
- THOMPSON, E. P. (1981): *Miseria de la Teoría*, Barcelona, Crítica.
- (1984): «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial», en *Tradicción, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 2.ª ed., pp. 239-293.

- THOREZ, M. (1949): «Vive Staline», *Cahiers du Communisme*, n.º 12, pp. 1451-1457.
- TORRES DEL MORAL, A. (1980): Presentación de Condorcet: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, pp. 9-73.
- TOSSEL, A. (1993): «Des usages “marxistes” de Spinoza. Leçons de méthode», en O. Bloch (dir.): *Spinoza au XX^e siècle*, París, PUF, pp. 515-525.
- VADÉE, M. (1977): *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*, Valencia, Pre-textos.
- VILAR, Pierre (1968): «La méthode historique», en *Dialectique marxiste et pensée structurale (tables rondes à propos des travaux d'Althusser)*, *Les Cahiers du Centre d'Études Socialites*, n.º 76-81, pp. 35-43.
- VINCENT, Jean-Marie (1993): «La lecture symptomale chez Althusser», en *Sur Althusser. Passages*, número especial de *Futur antérieur*, pp. 97-112.
- WILLIAMS, R. (1980): *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.
- ZANARDO, A. (1962): «Forme e problemi del marxismo contemporaneo», *Studi Storici*, n.º 4.
- ZHDANOV (1970): «El realismo socialista», en Sánchez Vázquez (Presentación y selección de textos): *Estética y marxismo*, México, Era, 2, pp. 235-240.

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN	17

PRIMERA PARTE

LA JUVENTUD DE ALTHUSSER: EL CATOLICISMO

CAPÍTULO 1. DEL LYCÉE DU PARC AL STALAG	29
1.1. Los maestros de Lyon	31
1.2. Lacroix y Hours, una mediación política necesaria	34
1.3. Crisis en el <i>Stalag</i>	35
CAPÍTULO 2. ENTRE CRISTO Y MARX. HEGEL MEDIADOR	41
2.1. De la Liberación hacia el comunismo	43
2.2. El joven Hegel, una lectura desde el corazón y la «vida»	46
2.3. Primera recepción de Hegel	49
2.3.1. Primera reflexión: Grecia	49
2.3.2. El destino del cristianismo	51
2.3.3. El encuentro con Kant	52
2.4. La <i>Fenomenología</i> : el descubrimiento del Sistema	55
2.5. De Hegel a Marx	59
2.6. El comunismo: superación del cristianismo	64

SEGUNDA PARTE

ALTHUSSER FILÓSOFO: EL REDESCUBRIMIENTO DE MARX

CAPÍTULO 3. LA LECTURA DE FEUERBACH: DEFINICIÓN DE UN PROYECTO	73
3.1. El encuentro con Feuerbach: Tiempos Modernos	74
3.1.1. Althusser ateo: la inversión del cristianismo	77

3.2. Feuerbach: la crítica de la religión, la inversión materialista .	78
3.2.1. El horizonte absoluto	79
3.2.2. La Inversión como el fin de la alienación	81
3.3. ¿Nueva vía hacia Marx?	83
3.4. La ruptura con Feuerbach o el descubrimiento de un Marx no marxista	84
3.4.1. Dudas sobre la fundamentación antropológica	84
3.4.2. Hombre-religión-mundo: una relación especular . . .	87
3.4.3. El concepto de Ideología	88
3.5. Un punto de no retorno: Marx contra Marx	92
CAPÍTULO 4. ÚLTIMA VÍA HACIA MARX: EL DESCUBRI- MIENTO DEL «CONTINENTE» HISTORIA	
4.1. Breves apuntes sobre el Partido Comunista Francés	100
4.2. La filosofía política del XVIII	104
4.3. Helvétius y Rousseau: la materialidad de la ideología	115
4.4. Hacia una concepción científica de la historia: el materialismo histórico	126
4.4.1. Montesquieu	129
4.5. La historia, una ciencia como las otras	133
4.5.1. La historia, ciencia experimental	134
4.6. Fe y Saber: lucha política en el interior del Partido	138

TERCERA PARTE A LA TEORÍA DESDE LA POLÍTICA

CAPÍTULO 5. EN BUSCA DEL MÉTODO	149
5.1. 1960-1962. Comienza la partida	151
5.1.1. Una nueva mirada	152
5.1.2. La nueva problemática de Marx: una revolución teórica	154
5.1.3. Primera irrupción de Maquiavelo	155
5.1.4. Una contradicción sobredeterminada	158
5.2. Jaque al rey	161
5.3. La hora de las combinaciones: el encuentro con Lacan	162
5.3.1. «Freud y Lacan» (1964)	163
5.4. Combinaciones y celadas. El encuentro con la tradición epis- temológica francesa	166
5.4.1. Bachelard	169
5.4.1a. La «ruptura epistemológica» en Bachelard	170

5.4.2. Althusser ¿estructuralista?	173
5.5. Una nueva coyuntura	176
CAPÍTULO 6. LA EPISTEMOLOGÍA ALTHUSSERIANA. UN BREVE PARÉNTESIS	181
6.1. La práctica teórica	182
6.1.1. «Problèmes étudiants»	183
6.2. Una revolución teórica	188
6.2.1. La «ruptura» en la obra althusseriana	189
6.2.2. Ideología	195
6.3. Teoría y política. La autocrítica althusseriana	198
A MODO DE EPÍLOGO	209
BIBLIOGRAFÍA	219
Althusser	219
Otros autores.	225

*Este libro se terminó de imprimir,
en el taller del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza,
el día 26 de abril de 2007*



E

l libro que presentamos pretende dar cuenta del acontecimiento histórico «Althusser», contemplando simultáneamente la historia y el universo teórico francés, pero desde los ojos del individuo Althusser.

De este modo contemplamos un Althusser desconocido, seducido sucesivamente por Hegel, de cuya mano se convertirá al comunismo, por Feuerbach, con quien descubre la superioridad moral del ateísmo; y por la filosofía política francesa del XVIII, especialmente Helvétius, en la que descubre los fundamentos teóricos necesarios para su lectura antihumanista de Marx.

Mas vemos también a un Althusser embarcado en una verdadera lucha política en el interior del Partido Comunista casi desde su ingreso en éste; y cómo esta lucha política aconseja a Althusser correr riesgos y buscar unos aliados (Bachelard y Lacan, especialmente) cuyo resultado será la forma epistemológica que adopta su discurso a mediados de los años sesenta.

Humanidades

ISBN 978-84-7733-890-1

