



## BLOW – UP

### (Las líneas maestras de un pensamiento distinto)

*El riesgo de decir demasiado poco  
o de decir demasiado*  
(Louis Althusser)

Juan Carlos Rodríguez\*

¿Qué ha quedado después de la *explosión*<sup>1</sup>?

Sólo puedo ampliar la fotografía, pues eso es lo que implica también el término inglés que le robo a una de las más mediocres películas de Antonioni. Ampliarla significa sin duda deformarla, perder los detalles y los perfiles quizá más nítidos, pero comprimir casi quince años de vida (del 65 al 79) en un artículo es prácticamente imposible. Supondría el delirio de Borges: el mapa ideal de un territorio sería el que cubriera exactamente todo ese territorio. Por eso no quiero hablar de mapas (como Jameson) sino de fotografías (como Barthes). Aunque como odio la fotografía (ese insulso detener el instante) prefiero robar un título de cine: ahí por lo menos el tiempo se despliega en el espacio. Y así mapa y fotografía quizá se justifiquen, porque tampoco se trata de la retórica de un esquema o un ensayo. Sólo de un *montaje* de escenas narrativas “ampliadas”: *Blow – Up*.

#### I

#### **Primera secuencia narrativa: Althusser, del cielo al infierno**

1.- Las primeras líneas maestras que sostienen/construyen el pensamiento de Althusser son sin duda la noción de *coupure* y la distinción entre *objeto real* y *objeto de conocimiento*. A partir de tales raíces se fundamentarían la estructura y el desarrollo del pensamiento marxista según Althusser: el pensamiento *desde* la explotación.

Las primeras líneas maestras que sostienen/destruyen el pensamiento de Althusser son su *filosofismo* y su *ahistoricismo* (ya veremos en qué sentido).

Este sería el primer escenario ampliado. A partir de aquí comienzan los matices. Para no perdernos del todo en el guión trataré de basarme especialmente en la “Defensa de Amiens” (1975) y en la “Conferencia de Granada” (1976). Sólo en casos imprescindibles me remitiré a los textos, inéditos en español, sobre el *Materialismo del encuentro* (luego también materialismo “aleatorio”) y a las entrevistas firmadas por Fernanda Navarro y publicadas con el título de *Filosofía y marxismo*. Con una aclaración inevitable: casi el 60 ó el 70 % de estas entrevistas últimas son fragmentos extraídos literalmente de la conferencia de Granada (y también algo de Amiens). Hay un 20 ó 30% restante extraído de los textos inéditos sobre la tradición materialista y quizá un 5 ó 10% de imágenes o metáforas *nuevas*. Digamos el hincapié en el “Clinamen” de Epicuro o en el deslumbramiento que le produjo a Althusser la lectura de Heidegger hecha por su también “discípulo” Jacques Derrida, algo que Althusser anota igualmente en *El porvenir es largo*<sup>2</sup>. De forma que en el libro de F. N. no hay apenas nada que

---

\* Universidad de Granada

<sup>1</sup> Sin duda sería mejor hablar de *explosiones*. La explosión de Althusser en los años 60 y 70; la explosión del asesinato de Hélène y la locura de Althusser en los 80; su muerte y la muerte de la URSS –y la supuesta muerte del marxismo– en los 90, etc.

<sup>2</sup> *El porvenir es largo*, ed. Destino, Barcelona, 1992, es el título, no muy afortunado, con que se tradujo *L’avenir dure longtemps*. Citaré como inéditos en español (aunque algunos artículos estén traducidos) los



no estuviera ya dicho antes, de un modo u otro. Es, pues, un libro que hay que tomar con pinzas<sup>3</sup>. Sólo que ahí aparece, en la introducción de F. N., un texto decisivo de Althusser: “*Una de las razones por las que accedí a la publicación de esta entrevista de Fernanda Navarro es porque ahí subyace la importancia que le concedo a la filosofía como fundamento y centro de toda estrategia ideológica y política... lo sigo sosteniendo*” (p. 15).

2.- ¿La filosofía como fundamento y centro de toda estrategia ideológica y política?

He aquí una muestra final de todo el “filosofismo” que siempre ha construido/destruido el discurso de Althusser. Claro que el propio Althusser nos había recordado (en Amiens y Granada) que ya Marx avisó (y por supuesto Freud) de que a nadie se le puede “juzgar” por la conciencia que uno cree tener de sí mismo. De ahí el problema de la “lectura de síntomas”. La lectura “sintomal” sobre –y desde– el inconsciente, y a la que volveremos.

La pregunta es muy otra. Lo que siempre aletea bajo los planteamientos de Althusser supone un hecho clave: ¿la Filosofía es una cuestión sustantiva o no es una cuestión sustantiva? Para Althusser siempre lo fue, evidentemente. En *Pour Marx* y en *Lire Le Capital* (pero también en *Lenin y la filosofía* y en el *Curso de filosofía para científicos*) la cuestión estaba clara: la filosofía era la Teoría de las Teorías, incluso de las teorías científicas. Pero después de que pareciera rectificar en su *Respuesta a John Lewis* y en sus *Elementos de autocrítica*, esa aparente rectificación, ese deslizamiento autocrítico, realmente lo único que hacía era llevar el problema hasta su extremo más inaudito: la filosofía sería la *última instancia* de poder en el nivel “superestructural”, de modo similar a como la economía era la *última instancia* de poder en el nivel “infraestructural”.

Y esta es, insisto, una línea maestra que Althusser no abandonó jamás. La que de verdad construye/destruye su discurso. De hecho, como F. N. señala certeramente (aunque desde otro punto de vista) esa *sustantivación* de la filosofía no era algo que Althusser recuperara en un momento de lucidez en medio de su enfermedad, durante estas entrevistas, sino algo que, como venimos punteando, había mantenido continuamente no sólo –lógico– en los años 50, no sólo en el auge eufórico de los 60, sino en su plenitud más madura del 75-76.

Salvo que tal planteamiento estaba empezando ya a ser el de un *filósofo profesional* “desfasado”, fuera de época. En aquellos años 70 –y desde luego a partir de ahí– ya casi nadie creía en la filosofía en tanto que discurso sustantivado. Reichenbach y los analistas americanos la habían deshuesado en ese aspecto, digamos, “trascendental”. Los pragmatistas la habían convertido en un “género literario” más y, en general, en USA los departamentos de filosofía comenzaban el viaje hacia su inclusión final en “Comparative Literature” o en “Estudios Culturales”. Incluso Heidegger, desde la perspectiva europea, había liquidado a toda la metafísica occidental. No sólo desde *Ser y Tiempo*, sino de manera ya taxativa en su *Carta sobre el humanismo* (escrita en el 46 y publicada en el 47) y dirigida al filósofo francés Jean Beaufret. Un texto en el que Heidegger abolía, incluso, el término mismo de filosofía y lo sustituía por el más estricto de “pensar”. He planteado en otra parte las diferencias entre el “antihumanismo teórico” de Althusser y el “antihumanismo antimetafísico” de Heidegger<sup>4</sup>. Precisemos sólo ahora que Althusser jamás tuvo relación con Heidegger, hasta que, como hemos apuntado, lo descubrió en la lectura “escrituraria” que Derrida hizo de Heidegger. Una lectura que obligó a Althusser a incluir a Heidegger en la lista de sus “materialistas ocultos”.

---

textos siguientes: *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Stock/IMEC, 1994; y tome II, 1995; *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock/IMEC, 1993. Citaré como “F.N.” las entrevistas y correspondencias con Althusser publicadas por Fernanda Navarro bajo el título de *Filosofía y marxismo*, ed, Siglo XXI, Mexico, 1988 (ed. francesa *Sur la philosophie. Entretiens et correspondance avec Fernanda Navarro*, suivis de *La Transformation de la philosophie*, Gallimard, 1994).

<sup>3</sup> Es sintomático que Fernanda Navarro tenga que recurrir a un texto de Foucault para defender el “antihumanismo teórico” de Althusser. A mitad de los 80 parecía claro que Foucault era más de fiar que Althusser. Aparte del hecho obvio de que la profesora mejicana desconocía la verdadera atmósfera en que se escribieron los textos althusserianos. Para ella Althusser era un genio “loco” que en los viejos tiempos dijo cosas interesantes. Quizá de ahí la impresión de tristeza que produce este libro.

<sup>4</sup> Vid. J.C.R. “Historicismo y evolucionismo (contornos para una historia de la literatura)”, *Revista El Gnomo*, Universidad de Zaragoza, pp. 125-150.

Pero esta es una historia del final y nosotros tenemos que retroceder hacia la época de “plenitud” que hemos indicado. Pues, en efecto, la cuestión de la filosofía parecía no ser nunca un problema para Althusser. Su problema obvio era cómo aliarla con el marxismo. Y esta alianza entre marxismo y filosofía tenía para Althusser un punto de engarce básico: el núcleo de la política (y es curioso: después de la sobredosis de política y filosofía que estalló en torno al 68, también la política empezó a perder “sustantividad” hasta diluirse en la vida cotidiana de la posmodernidad. Y Althusser parecía no darse cuenta de esto...<sup>5</sup>)

En Amiens, Althusser explica muy claramente cómo la relación entre filosofía y marxismo había pasado siempre en él por el nudo gordiano de la política: los primeros trabajos de tesis que él concibió estaban centrados no tanto en los precursores de Marx sino en los más claros exponentes de la relación entre filosofía y política. Es decir, los filósofos expresamente políticos del revolucionario siglo XVIII. Una “gran tesis” sobre “Política y filosofía en el siglo XVIII francés” y una pequeña tesis sobre el *Segundo discurso* de Rousseau, o sea, el dedicado a la *Desigualdad*. Como se ve, todo un programa que entregó nada menos que a Hyppolite y a Jankélévitch, por entonces grandes maestros y aún brujos de la filosofía parisina. En este programa puede observarse fácilmente que lo que prima es la filosofía propiamente política y no Marx en estricto. Obviamente los restos de ese programa permanecen en el libro *Montesquieu, la política y la historia*, de 1959, y en un magnífico ensayo sobre “Los desajustes del discurso de Rousseau” (1967), a propósito de *El contrato social*. Un texto que incluso a un viejo fascista, absoluto conocedor de Rousseau, como Paul de Man, le llegó a parecer hasta “interesante”, aunque, claro está, “desacertado” (que a mí me parezca un texto básico no es una mera cuestión de opiniones). Lo sintomático es sin embargo que ya en el año siguiente al *Montesquieu*, es decir, en 1960, Althusser tradujera y prologara los *Manifiestos filosóficos* de Feuerbach, pues Feuerbach será un “ritornello” continuo en su obra. Son continuas las referencias althusserianas a las *Tesis* de Marx sobre Feuerbach (nunca publicadas por Marx, como se sabe), y también va a ser continua la apelación al término “Tesis” (y al uso de “Tesis” como posición de clase, incluso al titular el libro *Posiciones*) en la obra de Althusser. No sé, además, si Althusser, al ajustar sus cuentas con Feuerbach, no está ajustando también sus cuentas con su vieja conciencia religiosa, pero ese es otro tema. Lo cierto es que, tras el primado absoluto de la política sin más (diríamos, la obsesión del militante), ahora ya aparecía una importante referencia a Marx y además a algo que muy poco después resultaría decisivo: la posible existencia en la obra de Marx no sólo de una posición política explícita, sino también de una teoría política implícita y de una teoría y/o filosofía asimismo implícita en el Marx de *El Capital*. Era algo que ya había señalado Lenin: “*La filosofía de Marx está implícita en El Capital*”, una frase que Althusser también repetirá continuamente. Fue así como se inició el camino hacia *Pour Marx* y hacia *Para leer El Capital*, ambos de 1965. Evidentemente la traducción española de *Pour Marx*, o sea, *La revolución teórica de Marx*, produjo no pocos sarcasmos entre nuestra sugestiva “inteligencia” de izquierdas. ¡Cómo una revolución iba a ser teórica! La subsiguiente lectura de Althusser a partir de ahí puede ser imaginada. Pero también sintomática: lo que jamás se quiso entender es que Marx también había propugnado, e incluso realizado, una revolución en el pensamiento teórico. Esa fue la tarea que se impuso Althusser, es decir, la investigación de tal revolución en la teoría, el análisis del pensamiento desde la explotación. Y eso fue lo que hizo que los marxistas le negaran el pan y la sal. ¿Qué delito había cometido Althusser?

3.- En las conversaciones con F. N., Althusser admite, sin embargo, el reproche que un viejo liberal/conservador como R. Aron le había hecho a propósito de esos textos del 65: algo así como que Althusser y su grupo se habían inventado una filosofía “imaginaria” de Marx. Pero es obvio, decimos, que Althusser no siempre se lee bien a sí mismo, como de hecho nadie puede

---

<sup>5</sup> En los años 80, F.N. certifica, sin embargo, cómo Althusser sí que se había dado cuenta ya de la desaparición de la política de izquierdas y del lenguaje marxista en Europa. Sin duda la pérdida del lenguaje marxista es uno de los síntomas claves de la victoria total del capitalismo, sólo que con un matiz: como las contradicciones siguen existiendo, ahora tratan de expresarse a través de lenguajes más o menos míticos, como las etnias, las religiones, los nacionalismos, etc. La necesidad de reconstruir un lenguaje marxista nuevo se hace así ineludible. Y en el fondo sería una continuación de la tarea a la que Althusser dedicó su vida.



hacerlo (y además R. Aron, muy respetable en ciertos aspectos, es una referencia apenas válida a la hora de hablar de Marx). Pues en efecto: el problema no radicaba en que Althusser se hubiera inventado una filosofía “imaginaria” de Marx. Sus trabajos sobre la *Contradicción* o sobre el *Objeto* de *El Capital* son evidentemente magistrales y evidentemente marxistas, aunque discutibles, por supuesto. No era, pues, ese el problema en absoluto. Lo que sí ocurrió es que, de un modo más o menos imperceptible, Althusser trató de construir una especie de “sistema filosófico” marxista a partir de los *elementos* (según el término de Lenin, que él también cita continuamente) desparamados acá y allá en *El Capital*, en la *Crítica del programa de Gotha*, en las *Notas sobre Wagner*, incluso en la *Introducción* del 57 y en el *Prefacio a la Contribución* del 59<sup>6</sup>. O, de otro modo, una *filosofía sustantivada* de Marx. Althusser erró el proyecto final, pero no el camino que, aunque lógicamente contradictorio, fue siempre denso y lleno de posibilidades. Nos enseñó efectivamente a leer *El Capital* como nadie lo había hecho nunca: a través de su verdadera *lógica interna* que no era en absoluto economicista sino que suponía la complejidad del análisis de todo un modo de producción social. Esa lógica interna no podía entenderse, pues, ni en el sentido económico al que aludo ni en un sentido lógico-formal abstracto<sup>7</sup>, sino en el sentido de su verdadera configuración como planteamiento a la vez político, ideológico y económico. Las cuestiones que más se le criticaron entonces a Althusser (por ejemplo, al ya indicado término de “lectura sintomal”, sacado del psicoanálisis freudiano/lacaniano de aquella época) son precisamente eso, síntomas de una coyuntura epocal: pero buscar el síntoma/signo en el hueco del discurso, rastrear detrás de las palabras en su “blanco” relleno, no era una tarea fácil. Y aunque Althusser abandonó relativamente pronto el término, no abandonó esa tarea. Incluso también es sintomático que los que más le criticaron entonces la imagen de síntoma/signo (digamos los semióticos, los pragmáticos o los cientifistas) son los que hoy más utilizan ese proyecto en cualquier sentido. Los otros trabajos que constituían los pequeños volúmenes de *Lire Le Capital* eran en gran medida sugerentes (Rancière, Estabiet, Macherey), pero no estaban en absoluto a la altura del texto de Althusser. Y él, quizá, ha cargado con esa culpa del “trabajo compartido” que tanto le gustaba desarrollar entonces. Quizá se dio cuenta (se dieron cuenta, sería mejor decir) de esa diferencia de niveles y por eso la segunda edición se redujo al texto de Althusser y al de Balibar sobre la dialéctica histórica (aparte de que Rancière publicara su ensayo por otro lado). Y desde luego tampoco Balibar estuvo a la altura en su análisis histórico aludido<sup>8</sup>. Lo crucial del asunto se puede ver hoy, sin embargo, con mucha más nitidez: como el propio Althusser resalta en F. N., no se trataba sólo de (re)construir una filosofía marxista (o más propiamente una filosofía de Marx, o, en verdad, una teoría marxista) sino, desde el interior de la misma lógica, el intento de oponerse cara a cara nada menos que a una supuesta filosofía marxista que sí que ya existía: la filosofía de Stalin, “el filósofo”. Insisto: no sólo el Padre de la Patria, no sólo el ídolo de los trabajadores, no sólo el genio militar, político y económico, sino el Stalin filósofo. O más aún: luchar contra las diversas direcciones que había tomado el poststalinismo. Es decir, el economicismo, el humanismo, el materialismo dialéctico globalizador, en suma, la “nada” más cruelmente

---

<sup>6</sup> Obviamente estos “elementos” parecerían ser los de más estricta raigambre filosófica. Pero ese error Althusser lo subsanaría pronto. Lo mismo que su famoso “coqueteo” con la terminología estructuralista de la época. Por ejemplo, el término “casualidad metonímica” que parece ser propiedad de J. A. Miller y que provocó la salida de éste del grupo althusseriano. De cualquier modo, habría que repensar al llamado estructuralismo como algo mucho más denso que una mera “jerga”. Sobre todo si pensamos en nombres como Barthes, Levi-Strauss, Lacan, incluso un cierto Foucault, etc. Sin duda fue el último gran movimiento de la tradicional cultura francesa, que comenzó a desaparecer a partir de ahí.

<sup>7</sup> De ahí la crítica continua de Althusser al metodologicismo o las posteriores de D. Lecourt a la epistemología. También la crítica de Badiou al concepto de *modelo*, tan querido por la lógica formal de ayer y de hoy. Creo que es uno de los mejores textos de Badiou, al deslindar con precisión el valor del modelo en matemáticas y su extrapolación ilegítima hacia otros ámbitos.

<sup>8</sup> Sin duda Balibar es un magnífico teórico (y un buen amigo: tuvo la delicadeza de enviarme la “Oración fúnebre” que pronunció en el entierro de Althusser), pero en ese momento le faltó, quizá, esa “chispa” de ruptura que siempre tuvo Althusser. El mismo Balibar lo confirmaba enseguida, rectificándose muchas veces. De cualquier modo, las relaciones actuales de Balibar con el marxismo son bastante conflictivas, para bien o para mal.

ortodoxa y paralizante. Y desde luego algo fundamental para Althusser: no sólo esos planteamientos “filosóficos” eran falsamente marxistas, sino que se utilizaban siempre como consignas al servicio del Partido. Filosofía/basura, de usar y tirar, conforme al Partido le convenía en cada momento; pero a la vez (y esto era lo asombroso) filosofía absoluta que el Partido se creía de verdad (que era su verdad) en tanto que cimiento y en tanto que cemento. Toda esta problemática suele olvidarse al analizar el camino de lucha emprendido por Althusser y las implacables críticas a que fue sometido.

4.- Si *Pour Marx y Lire Le Capital* no se leen desde esta perspectiva prismática y complejísima es más que posible que se pierda su verdadero sentido subyacente. Lo mismo ocurre con los textos posteriores de Althusser. En F. N. se declara un filósofo “masqué”, enmascarado, con antifaz, según el término clásico de Descartes. Y lo explica de una manera muy clara: Spinoza, para luchar contra los “escolásticos” (judíos y cristianos) y para luchar contra los cartesianos, había comenzado por plantarles ante las narices la palabra *Dios*. Ante esa palabra irrefutable era obvio que sus enemigos no tenían más remedio que callarse. Y a partir de ese silencio forzado ya luego Spinoza podía desplegar todos los movimientos de guerra de su materialismo asombroso (el que asombró y desconcertó tanto tiempo a Hegel). Así la estrategia de Althusser, según el propio Althusser: colocar delante de las narices del Partido no el término mágico de Dios sino el término mágico de Marx. Y en una repetición ininterrumpida: Marx, El Capital, Marx, Marx... Sus enemigos oficiales (que muy pronto comenzaron a ser infinitos) se quedaban así paralizados, como tiburones al acecho. No es que no se olieran el pescado, no es que no siguieran rumiando su propio pescado podrido de stalinismo flagrante, pero, en principio al menos, poco podían hacer ante alguien que les estrellaba continuamente la palabra Marx en la frente. ¿Qué hacer contra Althusser, si Althusser lo único que decía y hacía era defender a Marx? Claro que esa parálisis “oficial” duró poco tiempo (Garaudy fue implacable al respecto), pero es claro también que Althusser no varió de estrategia. No sólo hizo guerra de guerrillas atravesando cualquier discurso con un marxismo implacable, sino que, para reincidir en la política a la vez que en la práctica teórica, añadió la “palabra Lenin”, otro término aún mágico e irrefutable. Y así aparecieron, en torno al 68-69, su *Lenin y la filosofía* y su *Marx y Lenin ante Hegel* (el texto acerca de Marx se leyó en un Congreso sobre Hegel organizado por el viejo maestro Hyppolite). Incluso para guardarse las espaldas ante los izquierdistas más radicales Althusser también supo utilizar la “palabra Mao” (y, por supuesto, la palabra Vietnam: Althusser creía en la posibilidad real de las revoluciones periféricas). Pero no se trataba sólo de una estrategia del “antifaz”, como podría parecer desprenderse del contexto de las entrevistas con F. N. En absoluto. *Lenin y la filosofía*, por ejemplo, es un texto fundamental en la trayectoria de Althusser<sup>9</sup>. No tanto por la sutileza con la que defendía *Materialismo y empiriocriticismo*, un libro difícilmente defendible en verdad desde una perspectiva estrictamente filosófica, sino porque ahí Althusser retornaba directamente a unos orígenes que, como decíamos, nunca le habían abandonado: la mezcla indisoluble entre filosofía y política. Era así, desde ese doble gozne, desde donde debían interpretarse las intervenciones “filosóficas” de Lenin, etc. Sólo que incluso se inventó lo que podríamos llamar la teoría de la “alcachofa” (la metáfora es de Althusser) para explicarnos el “leer” de Lenin: ir desprendiendo hoja a hoja para llegar al corazón del fruto, y otros dispositivos similares.

5.- Sólo que el primado de la política, según venimos viendo desde el principio, tenía que mezclarse indisolublemente con el primado de la filosofía. Y era obvio que, para Althusser, la filosofía (en tanto que filosofía) sólo podía tener un modelo y paradigma: la lógica abstracta, la racionalidad teórica y generalizada de las ciencias (el plural, no ciencia sino ciencias, fue introducido por Althusser para que no se le acusara de positivismo naïf. Además de una herencia de Bachelard, Cavailles y Canguilhem). Y de ahí sus seminarios presentados como *Curso de filosofía para científicos* (que se correspondía con un proyecto amplio sobre filosofía e historia de las ciencias, un proyecto del que sólo se publicaron el texto de Badiou ya citado y el

---

<sup>9</sup> Cfr. la reacción de M. Sacristán en su texto “El filosofar de Lenin”, incluido ahora en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, ed. Icaria, Barcelona, 1983.



de Fichant y Pecheux que utilicé en mi artículo sobre Chomsky<sup>10</sup>). Un proyecto donde una vez más se producía un curioso juego de manos. Otra vez términos mágicos: la filosofía habría nacido (desde Platon) a partir del modelo lógico de las ciencias, pero a la vez la filosofía se convertía en guardiana, en vigilante de las ciencias, que –incapaces de pensarse a sí mismas– solían someterse a la ideología inconsciente de “sus” sabios, algo que inevitablemente supondría una deriva pequeñoburguesa, etc. Es evidente que el curso fue, sin embargo, quizá un fiasco, porque ni estuvo bien programado ni el planteamiento era lo suficientemente comprensivo. Lo prueba el hecho de que los seminarios se impartieran en 1967, pero que no se publicaran hasta el 74 con el título de *Filosofía y filosofía espontánea de los sabios*. Los “sabios” no se enteraron, o sólo los convencidos salieron convencidos. Sin embargo dos cuestiones quedaron latiendo por debajo de este proyecto, y eran dos cuestiones básicas: por una parte la relación ciencia/ideología, enfocada desde una nueva perspectiva, es decir, la existencia de una ideología inconsciente, incluso cientifista. Y por otra parte, una vez más, la cuestión de “el filósofo” Stalin, ahora convertido en “el científico” Stalin.

Si de este curso/seminario althusseriano sólo se pueden salvar algunas cosas (por ejemplo que ninguna teoría abstracta se puede aplicar jamás a su supuesta práctica empírica; pero curiosamente Althusser se refería ahí sobre todo a las “disciplinas literarias”: como buen filósofo profesional siempre miró por encima a la literatura), sin embargo quedaba un residuo imprescindible: de nuevo la lucha contra los planteamientos stalinistas, en este caso contra la división entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. De modo que el proyecto culminó realmente no en el propio Curso, estrictamente hablando, sino en el formidable libro de Dominique Lecourt sobre *El caso Lyssenko*, y en el magnífico prólogo que Althusser dedicó a ese libro de Lecourt.

6.- Las líneas maestras del pensamiento althusseriano estaban, pues, ya perfectamente delimitadas: a) el primado de la filosofía era indudable, pero había que (re)construir una filosofía de Marx que no tuviera nada que ver con la filosofía estalinista (vigente en las consignas de todos los Partidos) y en sus derivaciones derechistas o izquierdistas. Las continuas alusiones a Lenin (incluso los interludios sobre Mao) eran una manera de evitar el “infantilismo revolucionario”, a la vez que una manera de abarcarlo y comprenderlo. Quizá por eso Althusser fue acusado de promover el maoísmo entre los jóvenes, algo muy de moda en aquel entorno del 68. b) El primado de la filosofía se basaba en su relación intrínseca con las ciencias. Como indicábamos, la filosofía, en tanto que filosofía, sólo habría podido constituirse a partir del modelo abstracto y generalizado del pensamiento científico, sólo que transformándose a la vez en su “vigilante” diurno y nocturno<sup>11</sup>. c) Pero a la vez la relación filosofía/ciencia no podría entenderse sin el primado similar de la política, quiero decir, de la política interviniendo en la filosofía y la filosofía interviniendo en la política. Para explicar esto (algo inscrito, como vimos, en los orígenes de Althusser) el propio Althusser recurrió a una metáfora tan curiosa como la de la “alcachofa”. Me refiero ahora a lo que también podríamos denominar la metáfora del “culo”. En Granada y en F. N. (pero asimismo latiendo en Amiens) Althusser recordaba cómo François Mauriac pensaba de niño que las personas ilustres no tenían “traseo”. De modo similar la filosofía piensa que no tiene espalda, es decir, que no tiene un “exterior”, un “detrás”. Y lo piensa, con buen sentido, porque su tarea consiste en convertir ese *exterior* en su propio *interior*, recortando y doblando a tal exterior como quien mete cosas en su propia maleta. La imagen es de Chaplin y de Brecht, pero Althusser lo ignora y la utiliza como propiedad suya, y además le da resultado. El “exterior” de la filosofía hay que buscarlo en el propio “interior” de la filosofía: ahí está su relación política implícita, precisamente al no “explicitarla” sino al “interiorizarla”. De esto hablaremos después. Ahora sólo nos queda una cuestión evidente: hablar de política es hablar del Estado. Y aquí aparecen otros dos nombres claves: primero Gramsci (siempre tan resbaladizo para Althusser, pese a que dice que se ha basado en él para

<sup>10</sup> Vid. J.C.R. “Ideología y lingüística teórica. De Saussure a Chomsky”, incluido en *La norma literaria*, ed. Debate, Madrid (3ª ed. en prensa).

<sup>11</sup> No entro ahora en el debate sobre si la filosofía althusseriana acerca de las ciencias era constructivista o realista, etc. Un debate que han sacado a relucir algunos post-althusserianos en USA y los países anglosajones actualmente, tal como R. P. Resch o Malcolm K. Read.

escribir *Los aparatos ideológicos de Estado*) y aparece enseguida el esplendor de Maquiavelo: para Althusser el más deslumbrante teórico del poder político. Pero no podemos olvidarnos, en la misma perspectiva, de todos los textos que venimos llamando inéditos, redactados a partir del 75-76. Es decir, los textos sobre el materialismo y sobre las teorías del Estado, dos temas siempre interrelacionados en esta nueva discursividad de Althusser, aunque no siempre esa correlación se nos presente como muy bien explicitada o nítida. d) De modo que tenemos bastante bien delimitadas ya algunas de las líneas maestras del pensamiento althusseriano y sus alternativas: el primado de la filosofía y su relación con las ciencias; y el primado de la filosofía y su relación con el paralelo primado de la política (algo inevitable para un militante comunista). Sólo que se nos ha quedado flotando una tercera cuestión que aparecía por todos los lados sin definirse apenas nunca: nada menos que la cuestión de la ideología (atisbada tanto en la temática del inconsciente de los científicos como en la aparición del inconsciente psicoanalítico, que lógicamente –por sus crisis depresivas personales y por su interés teórico– siempre obsesionó a Althusser: su relación con Lacan, etc.).

7.- Y hasta ahora se nos había dicho muy poco sobre el tema. Creo que “Freud y Lacan” (de 1964-65), en tanto que derroche de inteligencia, fue un texto decisivo en múltiples sentidos: no sólo por ser la primera lectura marxista del psicoanálisis que situara a éste en su verdadera coyuntura; no sólo porque describiese en Lacan un retorno a Freud en el mismo sentido en que él estaba intentando retornar a Marx, sino porque planteaba ahí un tema marxista que sin embargo nunca había tratado el marxismo y que inesperadamente se estaba ya convirtiendo en el verdadero “tema de nuestro tiempo”: quiero decir, el tema de la individualidad, la temática del “yo”. Pero donde Althusser realmente se volcó sobre el tema de la “individualidad” fue en el largo artículo sobre “Los aparatos ideológicos de estado” (1970), un texto al que sin embargo apenas se atrevió a subtítular como “Notas para una investigación”.

Y con motivos. Pues aunque el texto es tremendamente sugestivo (aparte de una curiosa mezcla –“transformadora”– de la imagen de la *sociedad civil* de Gramsci y Hegel: Althusser habla de Gramsci pero no de Hegel) y agudamente certero en gran medida, alberga algunos flancos más débiles que permiten una crítica indudable:

- 1) La ahistoricidad de Althusser se muestra aquí en su despliegue total: la ideología no tiene historia y el sujeto ha existido siempre.
- 1) La imagen latente de la individualidad previa.
- 2) Los problemas sobre la ideología se plantean más atrevidamente que nunca pero no se resuelven. Claro que todos estos puntos “débiles” deberían matizarse muchísimo más. Ya que siempre se lucha por el matiz, intentaremos hacerlo a continuación.

8.- Pese a tratar de dar un soporte material a la ideología (la familia, la escuela, etc.<sup>12</sup>) la ideología fue sin duda uno de los temas de más equívoco tratamiento en Althusser. En la conferencia de Granada todavía habla de la “nada vaporosa de la ideología”, algo que se repite en F. N. Pero a la vez, y también en F. N., habla de la ideología como de “sistema de ideas”. La oposición entre ideología y ciencia, entre ideología y filosofía e incluso entre ideología y crítica es clarísima (y ahora sí en el sentido fuerte positivista) en la época de *Pour Marx* y de *Lire Le*

---

<sup>12</sup> Esto se malinterpretó como institucionalismo o funcionalismo sociológico. Resultaba increíble porque ya el hecho de definir a la familia como un “aparato ideológico de estado” era una genialidad magistral de Althusser: implicaba la ruptura absoluta con la división tradicional entre lo privado y lo público. Pero como no hay manera de evitar la estulticia, Althusser tuvo que añadir una addenda para explicitar su no-funcionalismo. En mi libro *Teoría e historia de la producción ideológica*, de 1975, quise dejar esto claro en una serie de notas, mientras que, en el prólogo, sí señalaba hasta qué punto ese funcionalismo estaba subyacente en el trabajo de Balibar y Macherey respecto a la relación entre literatura e ideología. Terry Eagleton no se enteró mucho de la problemática althusseriana en su estudio sobre la teoría literaria de 1983. Más matizado y mucho más recomendable (sobre todo como archivo de resúmenes bibliográficos) es su libro sobre la ideología de 1995. Creo que con decir que va encabezado con dos citas de R. Rorty –aunque sea para enfrentarse con él– sobran los comentarios. Era una lucha entre empiristas más o menos materialistas, herederos de los Estudios Culturales inaugurados por R. Willians. No niego la inteligencia de Eagleton, pero su empirismo sigue siendo tan inane como lo era su imposible *Literatura y crítica marxista*.



*Capital*. Y no sólo en estos textos sino en otros artículos decisivos entonces como, por ejemplo, “Práctica teórica y lucha de clases”, “Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos” o “Materialismo histórico y materialismo dialéctico” (el primero citado es sin duda el más importante de todos). Incluso en su magnífico ensayo sobre Brecht (incluido en *Pour Marx*<sup>13</sup>), Althusser no sabe muy bien adónde colocar la ideología, pese a su pasmosa lucidez en el análisis del melodrama como género literario. Creo que es la única vez que Althusser habló directamente de literatura, salvo otra intervención acerca de Brecht publicada en los “inéditos” y salvo la definición que, en su artículo sobre Rousseau, da de la literatura considerándola simplemente como “lo otro” de la filosofía<sup>14</sup>. Igual ocurre en el no menos lúcido ensayo sobre el arte, a propósito de la obra de su amigo el pintor italiano Cremonini. Curiosamente ahí Althusser sí que trata de introducir la historia en lo que mucha gente sólo veía “expresionismo”<sup>15</sup>. Increíblemente muchos investigadores también se han aferrado, de una manera no menos aislada y estulta, a la breve carta que Althusser redactó como corolario de la polémica sobre el antihumanismo teórico, y que se publicó nada menos que con el título de “Conocimiento del arte y de la literatura”. Ahí sí que Althusser vuelve a resaltar, en esa coyuntura de mediados de los 60, que la literatura y el arte no tienen nada que ver con la ideología, algo que borrará luego para siempre, pero que sin duda está inscrito en las aludidas diferencias entre ideología y ciencia, ideología y filosofía, etc. Ignorar esta coyuntura y aferrarse a esa breve carta es simplemente de necios, o de lo que Althusser llamaría más literalmente “mequetrefes”<sup>16</sup>. En realidad, como se ve en los dos textos sobre Brecht, Althusser planteaba el problema de la dialéctica ideológica en la literatura del mismo modo que planteaba el problema de la filosofía en *El Capital*. Es decir, como una “práctica implícita” que habría que extraer de los textos. Pero esto sólo se puede establecer con claridad a partir de los años 70 y no en la década anterior, en plena polémica sobre el humanismo “teórico”.

## II Segunda secuencia narrativa: el infierno tan temido

1.- Sin embargo, resulta evidente que en el decisivo artículo sobre Freud y Lacan Althusser da un giro radical en torno a la noción de ideología. Un giro inesperado, puesto que este artículo está escrito en esa misma época crucial de mitad de los 60. Y el giro es nada menos que éste: ahí Althusser define a los individuos como “animales ideológicos”. Y fijémonos bien en el término: no se trata ya de la vieja tradición aristotélica, cartesiana o empirista de definir a los individuos como animales racionales o lingüísticos. Definir a los individuos como *animales ideológicos* es plantear toda una nueva problemática en torno a la ideología. Que Althusser no llevara esta nueva problemática hasta el extremo es una de sus contradicciones más evidentes. Pero sí es cierto que sabe mezclar a Marx con Lacan para hablar de las relaciones ideológicas como “relaciones imaginarias con las condiciones reales de existencia” (Eagleton se equivoca al decir que esto se debe sólo a la influencia de Lacan, al lugar de “lo imaginario” como lugar del sujeto. Esto estaba en Marx, punto a punto, no sólo en *El Capital* sino en muchos textos anteriores y no

<sup>13</sup> Ha sido incluido en el libro *Brecht, siglo XX*, del que soy editor (Comares, Granada, 1998).

<sup>14</sup> Curiosamente Althusser se diferencia a partir de aquí de los planteamientos de Korsch o de Mattich sobre el problema de que la religión y el arte fueran las dos ideologías básicas de la burguesía. Korsch, en su *Marxismo y filosofía*, se equivocó radicalmente en esto. Y Brecht, su discípulo, se lo recordaría continuamente. La religión no tenía ya nada que hacer en el capitalismo de los años 20 y 30 y el arte y la literatura eran unas cuestiones absolutamente secundarias para la ideología burguesa dominante. Plausiblemente Korsch era un heredero no sólo del neokantismo de la “acción” sino igualmente de la “religión del arte” de los románticos.

<sup>15</sup> Vid. todo esto en *Para una crítica del fetichismo literario*, AA. VV., Akal, Madrid, 1975.

<sup>16</sup> En los textos de los años 70 Althusser efectivamente utiliza el término “mequetrefes”, en masculino o en femenino, para hablar de los nuevos (y nuevas) filósofos o teóricos de la literatura o del discurso. Para intentar serlo, sólo les bastaba con atacar al marxismo colocándose un *Gulag* en la solapa.

tiene nada que ver con la imagen de la “falsa conciencia” utilizada por Engels). Sólo que esta noción de las relaciones imaginarias con las condiciones reales de existencia es sin duda la mejor definición que jamás dio Althusser a propósito de la cuestión de la ideología. Y aún hay algo más: ahora sí, y sin duda por influencia de Lacan, Althusser comienza a hablar acerca de la relación de “atrapamiento” entre el inconsciente libidinal y el lenguaje, o entre el inconsciente libidinal y la ideología, un planteamiento donde también actúa por debajo el viejo lema marxiano “*lo hacen, pero no lo saben*”. Y hay que resaltar, igualmente, la posición de Althusser<sup>17</sup> frente a la imagen que construye Marx acerca de Robinson Crusoe en *El Capital*: algo así como que el comunismo sería una especie de relación transparente y directa entre el hombre y la naturaleza. Althusser niega esto de forma tajante: jamás habrá relaciones sociales desnudas, siempre existirá la mediación de la ideología, del inconsciente libidinal, etc. (y lo vuelve a repetir en las dos versiones del texto titulado *Marx y Freud*).

2.-No obstante en los AIE la ideología se convierte en un problema de *apelación* o *interpelación*. En suma, de reconocimiento de sí mismo al ser llamado por el otro. Cuando alguien te llama por tu nombre te reconoces a ti mismo. Sólo que la ideología actuaría como *Otro* con mayúsculas. Así Yhavé interpellando a Moisés a través de la zarza ardiendo. Esa llamada sería la que convertiría a Moisés en sujeto, etc. Lo que ocurre es que los ejemplos ilustrativos (al modo de Marx en *El Capital*) hay que saber escogerlos, y éste está mal escogido. Digamos de entrada que para Althusser el *Otro* es consistente, es pleno en sí mismo, mientras que en realidad la ideología es inconsistente y llena de contradicciones, es como la inconsistencia de un “otro” cualquiera, o sea la inconsistencia de cualquier “yo”. Así la *interpelación* comienza a tambalearse, y parece como si Althusser no se diera cuenta de la historicidad del presente de hoy, de cualquier individualidad actual. Pero es que su ahistoricidad va mucho más allá: según las *Escrituras*, Yhavé no convierte en absoluto a Moisés en “sujeto” sino en un *siervo*, es decir, en el delegado de su voz ante el pueblo, etc. La a-historicidad se paga cara: para Althusser el *sujeto* ha existido siempre, como la *filosofía* ha existido siempre. Confunde el sujeto con el yo y confunde a la filosofía con la tradición lineal, evolutiva, de los manuales de filosofía. Aunque en esta imagen de Moisés se trate obviamente de un sujeto “sujetado” a la voz del Otro, el problema radica en el lugar más decisivo: *la cuestión de la individualidad histórica*. El manejo de deseos y pulsiones que se trata de unificar bajo el pronombre personal “yo” por supuesto que ha existido siempre, pero la individualidad histórica concreta, el hecho de decir “yo soy”, es una cuestión radicalmente histórica. Repito que aunque parezca sólo un ejemplo ilustrativo, la ilustración es desastrosa: Moisés jamás hubiera podido decir “yo soy sujeto”, sino que sólo pudo decir lo que dijo: yo soy el siervo del Señor, el portador de su palabra, de las tablas de su escritura, y además, como no soy capaz de transmitir su palabra rompo las tablas porque soy un mal siervo, etc. Y aunque Althusser sabe que la individualidad está siempre sujeta por el inconsciente, todo funciona en él (y eso ocurre siempre) como si existiera una individualidad previa a la sujeción. Como si de algún modo Moisés existiera ya antes de ser interpelado por su Señor. O de otro modo, Althusser parece pensar la individualidad histórica sólo como sujeción de un sujeto previo y no como construido “*desde –siempre– ya*”, antes incluso de nacer, y por supuesto antes del “*nombre propio*”. Es obvio que no existe nada previo a ese estar construido “*desde –siempre– ya*”. Es un problema que Althusser intuye muchas veces, pero que casi siempre acaba por distorsionar, lo difumina y lo convierte en humo. Algo que lógicamente supone un error muy grave a la hora de conceptualizar la noción de lo que podríamos llamar el *inconsciente ideológico*. Y a la hora de delimitar el campo de la ideología en tanto que nivel social, una cuestión decisiva para el materialismo histórico. Resulta indudable, repito, que Althusser no sólo en los AIE sino, en

---

<sup>17</sup> Antes hemos hablado de la relación entre Tesis y Posiciones según el sentido etimológico griego al que recurrió Althusser en el libro titulado así: *Posiciones*. Convendría señalar a la vez, sin embargo, que Althusser, siempre obsesionado por Gramsci y por la encarnadura del P.C.I., también utiliza el término “posiciones” en el sentido gramsciano de guerra de defensa o guerra de trincheras. El término, extraído por Gramsci de la Primera Guerra Mundial, significa exactamente lo que literalmente dice: la posición atrincherada de cualquier P.C. occidental no sólo en los años 20 sino sobre todo en los años 60 y 70. Igual ocurría con cualquier tipo de pensamiento marxista.



especial, en sus diversos artículos sobre psicoanálisis, sabía percibir todo esto a veces con una lucidez destellante, pero inesperadamente escamoteaba los hechos cruciales a que nos referimos, como si carecieran de importancia ¿Por qué?

Cualquier lector althusseriano puede darse cuenta de inmediato: parece como si Althusser hubiera estado siempre tan impregnado por *La ideología alemana* (sintomáticamente otro texto que Marx no publicó a propósito) y por las imágenes engelsianas de la ideología concebida como “falsa conciencia” (es el tópico común, este de la falsa conciencia, que ha perdurado hasta hoy como definición marxista de la ideología), sumergido tanto en esta problemática que en realidad nunca supo cómo salir de ahí, de ese horizonte de niebla. Una niebla que, de hecho, lo empapó siempre en su maldito embrollo en torno a la Historicidad. Y con esto entramos en la verdadera borrasca de Althusser, aunque Althusser fuera mucho más que las brumas de esa borrasca.

3.- Fijémonos. Althusser tiene un proyecto básico: demostrar que Marx creó una *ciencia nueva*, la ciencia de la Historia, el materialismo histórico. Pero esa ciencia nueva (y el término nos remite, obviamente, a Vico) tenía, lógicamente, un enemigo temible: el historicismo burgués. La cuestión la plantea Althusser incluso en términos geográficos y a la vez epistemológicos. La idea epistemológica del *descubrimiento* (lo cual tampoco es algo muy acertado) y la imagen geográfica del continente inexplorado: el “continente histórico”. Son metáforas, pero afiladas como un cuchillo en el agua y Althusser estuvo luchando en ese agua hasta el final. Por un lado parece como si no supiera ver bien las estrategias del enemigo o dibujar el campo de la batalla. Y eso que se pasó la vida hablando de la *Kampfplatz* de Kant: la filosofía como continua batalla de ideas. Y Althusser es de los pocos que supo precisar el doble filo del término en Kant: por una parte el filo de la paz que Kant pretendía establecer con su propia filosofía; por otra parte, la indudable guerra que Kant seguía manteniendo contra todo y contra todos. Casi un *si vis pacem, parabellum* (aunque el término resulte hoy siniestro). Althusser fue agudísimo al señalar este doble filo kantiano. Incluso en los textos inéditos hablaba de que el pensamiento militar era uno de los pocos pensamientos válidos que aún existían, pese a que la masiva “tecnificación” lo estuviera aboliendo. Sólo que Althusser se enredó tanto en la tela de araña del historicismo que al final uno se da cuenta de algo irrefutable. Parece como si Althusser nunca hubiera sabido bien lo que era tal “historicismo burgués”, cuándo y cómo había nacido –y de dónde– sino que lo que en realidad le preocupaba era la evidente identificación, no menos burguesa, entre *historicismo* y *relativismo*. Sin duda de ahí su continua obsesión por el Gramsci “historicista”<sup>18</sup>, ya desde la nota sobre Gramsci que introduce al principio de la 2ª versión de *Leer El Capital*, sus debates continuos con los marxistas italianos y, finalmente, lo que confiesa en F. N.: el peligro de que gente como R. Aron –otra vez– dijeran que los planteamientos de Marx eran “históricos”, o sea, eran “epocales”, propios del siglo XIX y que por tanto ya no servían fuera de aquella época, fuera de su momento. Hoy ya Marx sería así pura arqueología: respetable, pero incrustado en un archivo con telarañas y polvo. Limitado a sus límites de época<sup>19</sup>. Althusser trata de evitar esto por todos los medios. Y es riguroso hasta

---

<sup>18</sup> Gramsci es “historicista” en un sentido muy peculiar: evidentemente para materializar, para hacer terrenal el historicismo de su espejo siempre latente, el historicismo de Croce. Gramsci no quería ser un idealista ni un esencialista, pero a veces su obsesión por Croce le arrastraba hacia esa laguna que él aborrecía. Sin embargo hay diferencias abismales. Aunque ahora no podemos señalarlas, basta con comparar los análisis de Gramsci sobre el *Infierno* del Dante (en la siniestra situación en que redactó sus *Cuadernos de cárcel*) con los análisis que sobre el mismo tema hace Croce. El historicismo materialista de Gramsci degüella en unos cuantos párrafos carcelarios al idealismo erudito del esteticista Croce. Repito: si Gramsci fue “historicista” lo fue contra el “esencialismo”. Y esto es algo que hay que matizar con muchísimo cuidado en cada caso.

<sup>19</sup> No deja de ser curioso que en los inéditos Althusser también acabe por hablar de los límites de Marx y del marxismo, pero en un sentido muy peculiar. Diríamos que tratando de historizar su ahistoricismo. El marxismo sólo serviría para un bloque histórico. El bloque del modo de producción capitalista. Y de nuevo el síntoma: todo lo que pasara por encima de ese bloque no podría ser analizado por el marxismo ni en el antes ni en el después. Como el después es imposible de prever, obviamente, Althusser se refería al “antes”. Y no menos obviamente Althusser se refería a “su” antes por excelencia. Es decir, al historicismo de la filosofía que carecería de historia, pues, desde Platón habría saltado por encima de todas las



el extremo. El presente es historia, el presente puede y debe ser analizado por el materialismo histórico, por el marxismo, porque el marxismo es el auténtico sostén de cualquier análisis histórico en tanto que análisis de la explotación. Y pese a las apariencias, nunca la explotación ha sido tan brutal como hoy, puesto que abarca todos los rincones de lo privado y lo público, todos los intersticios del individuo y la naturaleza. El marxismo no habría fracasado por las supuestas realizaciones marxistas de la URSS o de los países del Este. Esa era una leyenda de la guerra fría (o de las continuas guerras calientes en pequeño) pero, a fin de cuentas, una leyenda. Sin duda horrible en muchos casos, sin duda gloriosa en otros, pero la leyenda es la leyenda y la realidad es la realidad. Dejándose de brumas (como él decía, “dejándonos de contar cuentos”) estaba claro que mientras el Estado y las Clases subsistieran (como ocurría en la URSS, China, etc.) hablar de comunismo resultaba un sarcasmo brutal, cuando no un simple alarde de propaganda por parte de la CIA o de la KGB. La defensa de Althusser de la historicidad del presente era, pues, radical. Lo que ya resultaba más dudoso es que esa misma historicidad fuera defendida por él en torno a las realidades del pasado. Como decimos, el temor al “relativismo” le atenazaba.

4.- Sólo que ahora necesitamos hacer un breve rodeo en las tinieblas para poder pasear por el Infierno. Pues es curioso: en enero de 1978 Althusser comienza ya a destrozarse a sí mismo y a destrozarse su obra (también la locura comienza a hacer estragos). Quizá el documento más sintomático que poseamos al respecto sea la carta que, con esa fecha, dirige a su amigo el filósofo georgiano Merab (que había decidido quedarse en la URSS, porque desde dentro se ven mejor las cosas y porque los que se van son paseados ahí fuera como muñecos de feria<sup>20</sup>). Lo mismo que Althusser se convierte en intempestivo rompedor de todo en su intervención en Venecia en 1977, algo muy próximo a su intervención contra/a favor de Lacan en 1980 hablando “en nombre de los analizados”. En todos los casos hace un recorrido por la historia y por su historia, como luego lo hará en *El porvenir es largo*, una historia donde los dos personajes centrales son la *soledad* y el *vacío*. En la carta a Merab dice que su propia “incultura” filosófica le impide recomenzar de nuevo, y que su obra sólo ha servido para que algunos subieran a mirar desde el tejado de su casa ¡y a saber lo que habrían hecho con el tejado, con sus casas, incluso con el paisaje que han visto!. También a Merab le dice Althusser que ha tenido un verano muy malo, pero que ahora, en enero, al menos puede leer algo y escuchar. Evidentemente la depresión está llegando al límite pero la cuestión personal se mezcla con la cuestión histórica: lo que está bullendo por debajo es una vez más no sólo el fracaso de la URSS sino el fracaso del marxismo occidental, enraizado en los partidos y en los sindicatos. Más ampliamente el fracaso del movimiento obrero en general, de cualquier horizonte de expectativas de emancipación, quizá por culpa también de haberse configurado en torno a textos teóricos que se han supuesto como *catecismos* y que sin embargo han resultado imposibles para el desarrollo de ese mismo movimiento obrero. Althusser ignora aquí, como es obvio, la interiorización capilar del capitalismo en la vida cotidiana de las masas. Pero sigue aferrado a los culpables desde el interior: el partido y sus textos. Textos de base como el *Manifiesto comunista* o *El Anti-Dühring*, textos imposibles, según Althusser, pero que se habrían desparramado aún más en todo el llamado “Pensamiento de Marx y Engels”, la gran herencia staliniana. Por eso en julio de 1982 Althusser trata de deshacer esta herencia del “Pensamiento marxista”, comenzando por triturar el *Manifiesto* (por otro lado con argumentos muy imprecisos), las *Tesis sobre Feuerbach* (que en realidad estarían impregnadas de Fichte, según Althusser), por supuesto *El Anti-Dühring* (firmado por Engels, pero certificado por Marx que

---

barreras, manteniéndose intacto, como el cuerpo intacto que se les supone a los santos. El “filosofismo” de Althusser no puede existir sin sus bodas con el ahistoricismo. Una pareja que jamás podría divorciarse. La una era la condición de existencia de la otra, y viceversa.

<sup>20</sup> Merab Mamardachvili murió en 1990. Su obsesión por el fracaso de la URSS y por la cuestión del stalinismo era en él tan presionante como en Althusser. Althusser pensó en esos años, quizá a partir de Merab, que el stalinismo y sus secuelas habían sido la mejor manera, “no buscada” sino encontrada por el imperialismo occidental, para explotar a los pueblos del Este. Las consecuencias actuales son obvias al respecto.



incluye incluso el capítulo sobre los fisiócratas) y hasta *El Capital* (que ya estaría muerto en gran parte, si es que no lo estuvo siempre, según este último Althusser). Incluso se dedica a ironizar, con un sarcasmo muy duro, sobre las propias “personas” Marx y Engels, y sobre su relación de *Pensamiento a dos* (“el genio y el talento”, respectivamente). Mientras que sólo salva de esta historia marxista un libro y una persona simbólica. El libro es *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de Engels, y la persona simbólica es Mary, la obrera irlandesa de la fábrica de Manchester que dirigía Engels, y que habría sido quien en realidad habría enseñado a Engels el sistema brutal de la explotación en el capitalismo. Algo que Engels habría transmitido a Marx, a la vez que Marx trataba de informarse, a través de Engels, de cómo funcionaba la dirección y la gerencia de las empresas capitalistas y su mecanismo de bolsa y de ganancia, etc. Es verdad, como señala Althusser, que la muerte de Mary apenas fue sentida por Marx (en ese momento Engels pensó, en efecto, en no volver a hablar a su amigo), y mucho menos por Jenny, la mujer de Marx, que nunca había visto bien la convivencia de amantes de Engels y Mary. Althusser se explaya en estas cuestiones teóricas y personales. Algo que, por otra parte, cualquier estudioso del marxismo puede detectar fácilmente. Pero insisto en que Althusser está, en este momento, imbricando su historia personal en la historia, en concreto en la historia del marxismo<sup>21</sup>, y por eso le sale este estilo un poco desgarrado que nos lleva a la conclusión ya anunciada. Que de toda la historia del marxismo originario sólo conviene recordar un libro concreto y directo como el de la explotación de la clase obrera en Inglaterra y sólo el símbolo de un ser humillado, el nombre y la persona de Mary como síntoma de la explotación personal y colectiva. O con otras palabras, Althusser sólo ve el marxismo (en esa podredumbre de los ochenta) como un rastro de soledad y vacío, un rastro de fracaso pero también de la dignidad gloriosa de los explotados. Althusser parece convertirse así en una especie de místico que al no encontrar cuerpo en la tierra se ensimisma para lacerarse: por eso la única cuestión práctica válida que ve en los 80 es la *Teología de la Liberación* en el tercer mundo latinoamericano.

5.- Esto quizá haya que entenderlo en dos aspectos. Si por un lado el mito de la revolución aquí y ahora, de la transformación de la vida, se había esfumado del 68 al 78, no menos asolado quedó el campo de la “mística” de la creencia en el Partido y en la conciencia de clase del proletariado occidental. El proceso, en Althusser, se había iniciado ya en los años 60 hasta el estallido final de los años 80. Pero el caso no es sólo de Althusser. Por citar ejemplos del momento italiano, el más significativo en este sentido, podríamos ver el derrumbamiento ontológico de la “autonomía operaria” de un Toni Negri (que acabó toda esta historia en la cárcel y en su exilio parisino) o en el “arribismo” casi general de intelectuales como L. Colletti que acabó siendo asesor de Berlusconi. Para Althusser el mito y la mística se mezclaban en la teología de la liberación de una manera muy específica. Por supuesto no se trataba de una teología materialista (lo que supondría un nuevo “logaritmo amarillo”) sino más bien una práctica derivada del choque brutal con la miseria y la pobreza (algo similar a lo que habría ocurrido con *La situación de la clase obrera en Inglaterra*); una práctica de realidades ideológicas basada en los elementos materiales más inmediatos: la necesidad de comer, beber, vestirse, etc. ¿Una mística de la humillación? En cierto modo sí, sobre todo si se trata, como en el caso althusseriano, de humillarse uno a sí mismo y de humillar aquello que se ha querido y en que se ha creído tanto (incluso a Hélène: los elogios a Hélène en *El porvenir...*, así como los elogios a su hermana Lucienne, fueron muy criticados por las feministas francesas: en el fondo eran elogios a sí mismo, se le dijo). Sólo que esta “mística materialista” la transformará Althusser, desde los textos del 78 a los de los años 80, en una especie de ontologización global y nueva. Lo que él va a llamar *el materialismo del encuentro* o del *álea*, de lo aleatorio del azar, algo que hace mucho más hincapié en un “materialismo vital” que en un “materialismo mecánico” (los materialistas sensualistas del XVIII francés sólo lo habrían sido en alianza con la aristocracia); un materialismo del alma o del pensamiento, con dos variantes curiosamente heideggerianas: por una parte el simple reconocimiento de estar arrojados en el mundo; por otra parte la materialidad de que el mundo está ahí, de que las cosas están ahí, de que el mundo se

---

<sup>21</sup> Althusser admiraba muchísimo el libro de Claudin *La crisis del movimiento comunista*. En efecto, el libro es tan bueno que ni siquiera hoy los enemigos globales del marxismo saben utilizarlo. Las posiciones políticas de Claudin son otra historia.

nos da, se nos ofrece. En gran medida los textos sobre la tradición materialista de 1978 son de hecho una curiosa manera de “encuadrar” (de encerrar) a Marx en sus “límites” y de señalar cómo Marx fracasó ante el problema clave del Estado y de la Ideología. A la vez que de mostrar cómo esa *corriente subterránea* del materialismo sólo se podría rastrear en algunos nombres aislados, precisamente aquellos que no pudieron realizar nunca sus formulaciones plenamente (es el otro sentido de la elucubración final del “nominalismo” por parte de Althusser).

6.- La lista de nombres es previsible, y además recurrente: Epicuro, Pascal (leído en el campo de concentración), Spinoza, Hobbes, Rousseau, Clausewitz, Freud, Wittgenstein, Derrida, incluso Artaud y Breton (“los elefantes son contagiosos”: una magnífica metáfora surrealista para referirse a los intelectuales del Partido); incluso luego Foucault y Deleuze. Y especialmente Maquiavelo, el mayor filósofo de todos los tiempos. ¿Por qué? Porque su historia se basa en la soledad y en el vacío. Así en Maquiavelo no cuenta sólo el símbolo del *León* (la violencia del cualquier política), sino a la vez el símbolo del *Zorro*, en una primera versión como signo de la astucia que hace brotar lo posible de lo imposible y luego, un paso más allá, como signo de la manifestación de la potencia y la resistencia de los cuerpos y de las multitudes (de ahí la apelación a Foucault y a Deleuze). Así, de hecho, para el último Althusser, de hacia 1986, la única tradición materialista válida sería la representada por esos dos nombres claves, el de Maquiavelo y el de Spinoza. Maquiavelo, insisto, por su lucha en el vacío (y por supuesto en la soledad, al igual que Spinoza). Este, sobre todo, por lo que podríamos volver a llamar un materialismo del alma o de la *mens*: nada ocurre en la *mens* que no sea producto de las afecciones del cuerpo. No sólo se piensa *con* el cuerpo sino *en* el cuerpo. Pero también lo que todo ello conlleva. Nada menos que el *vacío* que de hecho es la filosofía misma, aunque con un matiz: evidentemente, y pese a que ese vacío sea el único lugar del pensamiento, no vivimos en la nada. Si no hay sentido *para* la historia, puede haber sentido *en* la historia.

No es que Marx haya desaparecido del todo, pero su figura se ha desdibujado en el paisaje. Inesperadamente Althusser confiesa que Maquiavelo le interesó siempre mucho más que Marx; y desde luego que su lectura marxiana había intentado basarse siempre en Spinoza, como él mismo repite de un modo u otro. Más que de marxismo se trataría, pues, de hablar de este “materialismo vital”. Y el Althusser último lo plasma en una imagen plástica definitiva. El filósofo materialista sería una especie de héroe solitario en “el Oeste” de las películas norteamericanas, el forastero que llega a un pueblo desconocido, que entra en el “saloon” y no sabe lo que se va a encontrar, aunque sí sabe elegir los mejores terrenos y las mejores vacas (el valor de sus conceptos), o bien, el que siempre toma el tren en marcha y sin billete, sin saber de dónde viene el tren y sin conocer su destino... ¿Hay una *Kehre* althusseriana, un giro copernicano de su pensamiento en esta etapa final, como pretende Negri<sup>22</sup>? Aunque de entrada podría parecer que sí, en el fondo sería algo tan discutible como la *Kehre* heiddegeriana.

7.- Pero volvamos a nuestro asunto. Es decir, el problema de los AIE que Negri utiliza tan equívocamente, no sólo en esta lectura del Althusser final sino en sus planteamientos sobre la *subsunción real* de nuestro mundo en el capitalismo de hoy. Habría que recordar que la ideología esclavista lo dominaba todo en el mundo grecorromano; que la sacralización lo dominaba todo en el feudalismo y en el barroco de los países católicos; habría que recordar, en fin, que lo que Negri quiere decir es que hoy ya el capitalismo ha triunfado sobre la aristocracia y sobre el proletariado, lo cual es obvio, sólo que parece olvidar que el capitalismo ya había triunfado sobre todos los espacios, tanto públicos como privados (lo público y lo privado son además una invención capitalista) desde el siglo XVIII en lo que luego se llamaría USA, y que, incluso en el occidente europeo, las contradicciones se inscribían en el interior del sistema capitalista. Negri parece a veces repetir el gran desliz de Marx y Engels: insistir en que es la gran industria la que genera al proletariado. Mientras que es obvio que la gran industria y el proletariado son engendrados por las relaciones capitalistas. Pero esto es sólo un síntoma de la mala utilización de la historia por parte de Negri, y con ello, volvemos a entrar en una mala utilización de la historia por parte de Althusser. Bien es verdad que Althusser sabe utilizar la

---

<sup>22</sup> Vid. Toni Negri: “Pour Althusser”, en la revista *Future antérieure (Sur Althusser. Passages)*, L’Harmattan, 1993, pp. 73-96.



teoría de los “modos de producción” de Marx para periodizar la historia, pero este último Althusser vuelve a utilizar un mal ejemplo para hablar de su materialismo del *encuentro*. No es lo mismo el encuentro entre el hombre del dinero (“el hombre de los escudos”) con el trabajador que sólo tiene su fuerza de trabajo (“libre”) para ofrecer a cambio, en suma, algo determinado por el mercado capitalista, no es lo mismo esto, repito, que el *encuentro aleatorio* que puede darse en política entre *Fortuna* y *Virtus*, tal como se describen en Maquiavelo. Este es un mal ejemplo de “encuentros” y una prueba más de que Althusser historiza dudosamente, tanto cuando habla de sí mismo como cuando habla de su marxismo e incluso cuando se refiere al propio Maquiavelo.

Y así ocurre respecto a los AIE, ese texto que en 1978 Althusser ya considera “*antiguo y posiblemente torpe*”, aunque Negri, decíamos, lo va a utilizar continuamente, y aunque Althusser lo utilice también para atacar y a la vez legitimar la imagen del Gramsci de la “hegemonía cultural”, siempre con contradicciones: ¿por qué Gramsci habría sustituido el término de “ideología” por el de “cultura”? Esto le habría dado un éxito relativo al P.C.I. a partir de Togliatti, pero finalmente habría resultado un fracaso más, etc.

8.- Sin embargo es obvio que ni Marx ni el marxismo podían desaparecer nunca de los planteamientos de Althusser. Y así en la parte final de sus entrevistas con F. N. Althusser vuelve a plantear los dos temas básicos del *a-historicismo* y del *a-humanismo*. Y curiosamente ahora con una nitidez que no siempre había aparecido en sus textos. Por un lado admite lo que podríamos llamar un indudable “relativismo” epistemológico. Siguiendo a Lenin señala cómo no puede haber dogmas sino verdades concretas que hay que reconocer y construir respecto a cada formación social. Pero si esto es así es porque la historia de las sociedades históricas sólo se puede explicar a través del hecho de la explotación. Y la explotación es distinta en cada modo de producción. El antihistoricismo significaría, pues, la necesidad de construir la imagen del tiempo y del espacio y la imagen de las relaciones sociales individuales en cada modo productivo y en cada una de sus coyunturas.

En este sentido resulta evidente (frente al propio Althusser) que el marxismo no serviría sólo para explicar el capitalismo. Desde Perry Anderson a Bradley se habría estudiado con claridad el esclavismo grecorromano, y no digamos el feudalismo en múltiples autores marxistas. Pero es que a la vez era necesario conocer las relaciones feudales y la ideología sacralizada para poder apreciar el proceso de formación de la burguesía y del poder capitalista desde el siglo XIV hasta ahora. Puesto que efectivamente ese proceso de formación y de consolidación es un proceso de lucha (y de lucha a muerte) y sin saber quién es el enemigo feudal no se puede saber quién es el capitalismo triunfante. Triunfante incluso cuando desde mitad del siglo XIX hasta mitad del XX el capitalismo ha tenido que luchar contra su propio enemigo interior, el proletariado o el movimiento obrero en general. Esto es algo que se ha intentado analizar seriamente, ya desde N. Poulantzas (que sin embargo también terminó suicidándose), especialmente en *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (1969) y en sus análisis sobre la formación de la burguesía inglesa; Antonio Negri en su libro *El poder constituyente* (1994) o G. Arrighi en su análisis titulado *El largo siglo XX* (1998), que curiosamente se inicia en el siglo XIV (un proceso similar, en cierto modo, al que yo mismo intenté realizar en mi libro *Teoría e historia de la producción ideológica*, de 1975).

De manera que todo debería haber estado claro como el agua, si no hubiera sido por las contradicciones “filosóficas” que parecían inscribirse en la noción de *coupure* del propio Althusser. Ya que si hay *coupure*, decíamos, esta se establece, única y exclusivamente, a partir de una categorización distinta de la historia, lo que podríamos llamar el materialismo histórico a partir de Marx. Y así conviene aclarar algo acerca de lo que implica el término “historicismo” y por qué Althusser se enfrentó siempre a él, pero como un bloque contra el que se estrellaba como si no supiera muy bien de qué estaba hablando. Conviene, pues, ir por partes: el historicismo, de hecho, no es más que una variante idealista del evolucionismo (el propio Althusser llama al evolucionismo un hegelianismo del pobre), una inversión del positivismo cientifista de fines del siglo XIX: así Ranke, Dilthey, Croce, Cassirer... En el fondo una evolución del espíritu humano de lo mismo hacia lo mismo, del origen o las semillas al fruto maduro, el ámbito donde reinarían no las causas deterministas sino las formas libres, o, como



dice Croce, *La historia como hazaña de la libertad*. Es verdad que la tradición marxista se ha entendido muchísimas veces (no sólo desde fuera sino desde dentro) como si se tratara de un historicismo más, el historicismo más fuerte y más material, en el sentido obvio que conocemos. Es decir, en vez del desarrollo del espíritu hacia su realización final en el Estado o en la Idea absoluta, en vez del desarrollo del espíritu hacia su liberación plena, el supuesto historicismo marxista se habría pensado como el desarrollo evolutivo de las fuerzas productivas (el economicismo) o de las fuerzas políticas o sociales (el voluntarismo, el sociologismo, etc.) hasta encontrar su plena liberación “en la lucha final”. Es por eso, evidentemente, por lo que Althusser en su respuesta a John Lewis, en Amiens, en Granada, en sus entrevistas últimas con F. N. hace tanta insistencia en las realidades históricas como procesos sin origen ni fin determinados, sin causa original y sin sentido final, sin teleologismo alguno y sin sujeto alguno (se trate de la libertad, de las fuerzas productivas o del proletariado-sujeto como había indicado Lukács)<sup>23</sup>.

9.- Pero si todo esto parecía claro a partir de Althusser, entonces ¿dónde estaban los problemas, los líos continuos que Althusser se hacía con el fantasma del historicismo, si el materialismo histórico era la raíz de la verdadera ruptura de Marx? Creo que sólo hay una respuesta plausible, que ya hemos esbozado de algún modo: el propio “filosofismo” de Althusser, cegaba a Althusser. Y la cuestión es meridiana: si el evolucionismo historicista era lo que había que desechar, entonces ¿qué hacer con la historia de la filosofía, siempre entendida por Althusser como la linealidad y el evolucionismo más pleno? Puesto que para Althusser no cabía duda. Tanto desde el principio de sus trabajos como en sus entrevistas finales con F. N. En estas entrevistas lo declara explícitamente: la filosofía en realidad se hace en la historia de la filosofía, la filosofía es el paso de lo mismo hacia lo mismo desde Platón hasta hoy (por supuesto con las variaciones de cada caso o de cada época). Lo cual significa que en el fondo la filosofía no tiene historia. Y aquí las contradicciones ya se vuelven insoportables. Por eso tiene que afirmar, de modo paralelo y una y otra vez, que tampoco la ideología tiene historia. Algo que no plantea nunca respecto a la política (salvo si se trata de filosofía política) o respecto a la lucha de clases a nivel económico. Pero esto sí que supone un verdadero “obstáculo epistemológico” en Althusser. Él nunca se hubiera atrevido a decir que el estado ateniense fuera lo mismo que el estado de Maquiavelo, o que la economía feudal dependiera de una Bolsa como la de Wall Street. Pero sí se atreve a decirlo respecto al mundo filosófico. O más en estricto: a veces parece como si el mundo de las ideas viviera colgado de las nubes y que la historia sólo funcionase en el mundo de lo terreno, en el ámbito político y económico como únicas realidades. Althusser se dio cuenta de esto, por supuesto. Y por eso se aferró como a un garfio a la tónica del edificio marxiano: la tónica de la superestructura y de la infraestructura. La superestructura “eidética” siempre estaría ligada de algún modo, a la infraestructura material o económica. Pero como esta tónica del edificio no acababa de convencerle, a partir del 78 Althusser sintomáticamente se irá alejando cada vez más de la imagen de la *coupure*, e incluso llegará a suprimir el adjetivo *histórico* para hablar más bien de materialismo puro y duro (o de la historia de la filosofía como lucha de tendencias entre materialismo e idealismo, algo que ya había propuesto también Macherey). No es por eso gratuito el hecho que acabamos de señalar acerca de sus planteamientos (entre el 78 y el 86) a propósito de lo que él va a llamar materialismo del *encuentro* o materialismo *aleatorio*. Pero las contradicciones permanecen en el aire y colgadas en las nubes. Si nos fijamos, tanto el *encuentro* como lo *aleatorio* siguen siendo imágenes que nos trasladan a un mundo donde las ideas parece que tengan una vida autónoma. Sólo que una vida pegada a la tierra, una vida material. Y quizá por ello sea por lo que nos declare que Maquiavelo resulta más interesante que Marx, puesto que en Maquiavelo las ideas

---

<sup>23</sup> El no-sentido de la historia y el no-sujeto de la historia implican para Althusser ya una primera desmitologización del proletariado y del partido como “vanguardias únicas”. Y su afirmación de que “son las masas las que hacen la historia” tampoco puede entenderse como una mitologización del “espontaneísmo” de las masas, al estilo de Rosa Luxemburgo. Se trata de una dialéctica mucho más sutil: si la lucha de clases es la única explicación, los sentidos en la historia no serán más que las derivaciones que adquiere esa lucha en la multitud de los explotados en cada formación social.



más que directamente materialistas serían directamente políticas, y no cabe duda de que, como decíamos, Althusser intentó ser siempre, y casi a la desesperada, un “filósofo político”. Pero sobre todo –y eso no podemos olvidarlo nunca– ser a la vez un *filósofo sustantivo* en una época, recordemos, en la que la imagen de la *Filosofía qua Filosofía* se estaba resquebrajando por todos los lados. Althusser, por el contrario, mantenía su bastión incontestable: la filosofía era la filosofía y basta. Sólo que él había atacado a la filosofía precisamente por su eslabón más débil, por el lado de las prácticas históricas, algo que, según Althusser, la filosofía no podía soportar. Y si había planteado esto, la pregunta nos retornaba inevitable: ¿por qué tanta creencia althusseriana en el *filosofismo*? No había más que dos salidas para este planteamiento: o se acababa con el evolucionismo lineal de la historia de la filosofía (y entonces se acababa la filosofía sustantiva que siempre defendió Althusser), o se admitía ese historicismo lineal sólo en la filosofía, acabando por concluir que el mundo de las ideas (la filosofía, la ideología, etc.) podía ser un campo de lucha tendencial pero que de hecho no tenía historia<sup>24</sup>.

Veamos el problema tal como se plantea en Amiens y en Granada.

### III

#### Tercera secuencia narrativa: Amiens-1975

1.- Con 57 años, por fin Althusser pudo leer su Tesis de Estado<sup>25</sup>. Es curioso. El cordial y apuesto secretario de la Rue d’Ulm, el genio que vivía del sueldo miserable que se le otorgaba por ese cargo gerencial (como se le otorgaba la mísera vivienda que habitaba) sólo pudo defender su tesis gracias a la ayuda de un historiador tan aparentemente adverso a él como Pierre Vilar. A veces es cierto que un comunista nunca está solo. Como es lógico esta defensa tiene un tono más académico que otros escritos de Althusser. Y además defiende sus propios textos: Montesquieu, Los Manifiestos filosóficos de Feuerbach, Pour Marx y Lire Le Capital. Esto ocurrió en la Universidad de Picardie, en Junio de 1975. Sin embargo ahí Althusser volvió a pronunciar una de sus frases más espeluznantes: “Yo era militante comunista y quería saber lo que era el marxismo”. Desde luego esa frase se me quedó grabada siempre porque era mi vida, la de tantos de nosotros. Quiero decir lo que dice la frase: el comunismo y el marxismo andaban cada uno por su lado, o peor aún, lo que los partidos comunistas (oficiales o extraoficiales) decían que era el marxismo no tenía nada que ver con el marxismo. Para qué nos vamos a engañar. Todo el caso Althusser es en realidad el caso del comunismo. La fractura, la ruptura (la *coupure*) no tiene más explicación que ésta: la fractura misma de la frase, su quiebra por la mitad. Es eso lo que resulta espeluznante. Evidentemente el comunismo no ha existido nunca. Han existido Estados llamados comunistas (y eso sí que es la mayor contradicción en los términos), han existido partidos comunistas y sueños e ilusiones y revoluciones llamadas comunistas. Pero la palabra “comunista”, en tanto que imagen global del mundo, no ha existido jamás, salvo como pelota de tenis, lanzada de un lado a otro, por la CIA y por la KGB durante el interminable infierno de la guerra fría. Sólo que la frase brutal de Althusser, esa frase partida por la mitad (esa frase con cesura en medio como un verso indescifrable) sí que se descifraba en el sentido imposible de nuestra historia. El marxismo y el comunismo no tenían nada que ver entre sí. Y si tenían algo que ver, era necesario averiguar el cómo, el cuándo y el por qué. Los puntos centrales de la “defensa” de Althusser (Althusser leyendo y explicando a Althusser) creo que los hemos esbozado ya de alguna manera. Quiero decir, por ejemplo: la relación indiscutible

---

<sup>24</sup> Es lógico que aquí se mezcle la obsesión por la historia de las ciencias, dado que para Althusser la filosofía tiene un origen clarísimo –aunque él niegue siempre el origen– que es el de Platón unido al supuesto origen de las matemáticas con el mito de Tales o con el origen de la geometría, según intentó analizarlo Husserl. Por supuesto que la historia de las ciencias es una cuestión complejísima que sin embargo hoy se plantea a través de “rupturas” tan obvias como la *revolución copernicana* que planteó Kuhn (curiosamente discípulo del Popper autor de la *Miseria del historicismo*), una historia de “saltos” que conmueva a todos los historiadores de las ciencias. Sobre esto he hablado, tanto en la primera edición de 1975 como en la segunda de 1990, en mi libro ya citado *Teoría e historia de la producción ideológica*.

<sup>25</sup> La *soutenance* o defensa de la tesis se puede leer en el aludido libro *Positions*, ed. Sociales, Paris, 1976. Hay traducción española, con el mismo título, en ed. Anagrama, Barcelona, 1977.



entre teoría y política (entre Marx y Lenin, entre los filósofos políticos del XVIII francés); la importancia del “descubrimiento” de Marx (el “continente” de las ciencias de la historia) y precisamente ahí el asombro que de nuevo nos asalta: ¿por qué a veces da la sensación de que Althusser desperdicia su noción clave de *coupure*? Puesto que es obvio que el pensamiento de Althusser sin la noción de *coupure* no es nada. E insisto en que no se trata de una mera ruptura epistemológica. Muy al contrario: se trataría de una ruptura global. Y eso cae por su propio peso. La base de la ruptura de Marx no es ya con Hegel ni con ningún sistema filosófico plausible. El pensamiento “desde la explotación” es ya otra cosa. Implica directamente que todo el inconsciente burgués que nos impregna es literalmente un inconsciente de vida. Si el marxismo supone una ruptura –y evidentemente la supone– supone una ruptura con toda la “otra” concepción de la vida. Marx no sólo rompió con Hegel (al que por otra parte no abandonó nunca) sino con todo el inconsciente ideológico burgués que le impregnaba –como nos impregna a todos– ya desde el principio (desde su nacimiento y desde el principio de su actividad democrática y/o crítica). Sin la ruptura de Marx con ese inconsciente ideológico de base no puede haber luego una ruptura con el inconsciente/consciente epistemológico, científico o como quiera llamársele. La obviedad del pensamiento distinto que venimos planteando desde el principio: pensar desde la explotación no es lo mismo que pensar desde la no-explotación. La burguesía más crítica, incluso el marxismo más dúctil de Lukács (Brecht y Benjamin son otra cosa) a lo más que llegaron fue a la dicotomía entre racionalidad e irracionalidad. La destrucción o el asalto a la razón, como dijo Lukács. Pero esto sólo servía contra el fascismo y no contra el capitalismo. Pues nada más racional que la lógica capitalista. Y llevada al extremo, esta lógica siempre se convierte en siniestra: ¿hay algo más racionalizado que el ejército de Hitler, que su sistema de trabajo o que los campos de concentración de Dachau, etc.? Es curioso, sin embargo, que Althusser se obsesione siempre (y sobre todo aquí en Amiens) en afirmar la ruptura filosófica de Marx respecto a Hegel. Parece mentira cómo desperdicia una noción crucial. Tanto que ya tiene que admitir que la *coupure* fue siempre sólo tendencial (lo que confirmará plenamente en sus entrevistas con F. N. a propósito de los trabajos de Bidet). Pues resulta claro: ni vital ni epistemológicamente se rompe nunca del todo con la tradición que nos ha construido. El último Marx no pudo romper con su origen hegeliano como –afortunadamente– el último Althusser no pudo romper con el Althusser central. Así, en Amiens, Althusser plantea un hecho básico: la diferencia entre la Totalidad expresiva de Hegel y la noción del Todo de una formación social de Marx. Si en la Totalidad de Hegel hay un centro único que se expresaría en todas sus esferas (digamos el “espíritu jurídico” romano), por el contrario el Todo de Marx está desequilibrado por la cuestión obvia de la explotación de clase y por la relación entre infraestructura y superestructura. Es ahí donde vuelve a repetirse la insistencia en otro no menos famoso eslogan althusseriano (Althusser era un maestro en esto de crear frases hechas que luego se volvían contra él), o sea, la determinación en última instancia. Lo que significa que es evidente que la economía manda siempre, pero (para evitar el economicismo estalinista) Althusser utiliza esta noción de última instancia para indicar que tal poder económico se difumina por todos los lados, evitando así cualquier mecanicismo fijo, etc.

2.- ¿Seguían las ideas andando por las nubes y había que atarlas a la tierra? Por mi parte he señalado la ambigüedad de esta tópica del edificio, es decir, de la relación entre infraestructura y superestructura, y creo, más bien, que cada nivel social (el económico, el político y el ideológico) tienen su propia infraestructura y su propia superestructura. Lo cual no implica que esa determinación de las relaciones sociales de producción no exista, pero es que existe no como la relación entre Espíritu (superestructura) y Materia (infraestructura), sino como algo que funciona de una manera completamente distinta. De cualquier modo la relación entre infraestructura/superestructura le sirve a Althusser para asentar una tesis básica e indiscutible: los discursos –cualquier discurso– suponen siempre, implícita o explícitamente, la presencia de la lucha de clases en la teoría (también se podría hablar de la literatura, etc.). Sólo que Althusser habla más bien de una teoría difusa, donde incluye, por supuesto, a la filosofía. Y una vez más surge la pregunta inevitable: si la filosofía es a-histórica ¿cómo podría inscribirse en ella la



lucha de clases, que es siempre coyuntural e histórica<sup>26</sup>? Nueva pregunta sin respuesta. Incluso un matiz más que conviene precisar: Althusser insiste en que las clases no tienen la misma historia en su desigualdad. Pero, sin embargo, es evidente que existe una desigualdad desde el principio entre los explotados y los explotadores. Sólo que para Althusser se trata, obviamente, de evitar la igualdad de los orígenes implícita en la dialéctica hegeliana. Y así incluso parece contradecirse otra tesis básica en Althusser: las clases no son anteriores a su lucha. De modo que tendríamos que plantear el matiz de otra manera: las clases sí tienen la misma historia en su desigualdad, puesto que si no fuera así ello supondría tener que admitir que las clases son anteriores a su lucha. Es, pues, en el interior de la lucha donde se hace explícita la desigualdad, porque no hay orígenes sino procesos de explotación continua. Y el matiz lo había establecido ya Althusser en sus Elementos de autocrítica: la desigualdad existe siempre, sin duda, sólo que siempre como proceso, el problema de los orígenes sobra, no se trata de saber si fue antes el huevo o la gallina: son las propias relaciones sociales las que no sólo producen la explotación sino las que a la vez distribuyen la explotación, es decir, la distribución entre los poseedores de los medios y los poseedores de nada que no sea su propia libertad para ser explotada. Pero insisto en que esto es sólo un matiz. En realidad resulta evidente que el texto de Amiens más que una “defensa” (soutenance) de Althusser por sí mismo, es una defensa que Althusser hace del pensamiento marxista en tanto que problemática significativa y vital completamente distinta a la del pensamiento burgués. Por eso no se puede olvidar nunca lo que señalo en el título de este artículo: Althusser intentó enseñarnos a pensar de una manera distinta y su pensamiento fue siempre efectivamente distinto. Desde esta perspectiva el empeño global de Althusser fue siempre magnífico, y lo es más en sus posiciones ante el tribunal de Amiens, aunque fuera un tribunal de “amigos”. Baste con indicar que muchas cosas que hoy nos parecen obvias, hubieran sido imposibles de pensar sin el pensamiento de Althusser, pues, en efecto, bajo el intento de sustantivar a la filosofía, lo que subyace es el intento de dar lógica sustantiva a la problemática teórica, ideológica, etc. que se abre con el pensamiento marxista, ese pensar desde la explotación. Y precisando –como hace Althusser en Amiens– otro matiz importante. Pues, de hecho, si hay contradicciones en Althusser, las hay también en el propio Marx. Basta con ojear el primer capítulo de *El Manifiesto* para que todo un mundo inesperado se nos ofrezca: si toda la historia de las sociedades históricas que conocemos no es otra cosa que la historia de la explotación, de la lucha de clases entre explotadores y explotados, evidentemente dos tipos de pensamiento se nos plantean a partir de ahí. Que luego Marx se enredara en miles de problemas (incluso filosóficos, que no le abandonarán nunca) hasta llegar realmente al fondo de la cuestión (la crítica de la economía política) es algo perfectamente comprensible. Igual ocurre con Althusser: que Althusser tratara de extraer de ese proceso de búsqueda marxista algunas de las claves del pensamiento “otro”, del pensamiento que Marx estuvo siempre construyendo, y que a veces Althusser se enredara en planteamientos que hoy parecen accesorios, también era algo que tenía que suceder. Pero el intento de Althusser por restablecer los pasos del pensamiento de Marx “desde la explotación” es sin duda admirable<sup>27</sup>.

Así, en Amiens los núcleos centrales que Althusser plantea son la cuestión del “conocimiento” (y evidentemente pongo las comillas a propósito) e inevitablemente la cuestión

---

<sup>26</sup> Digamos, por ejemplo, que el Aristóteles esclavista no tiene nada que ver con el Aristóteles del escolasticismo tomista del feudalismo, ni éste con el “Humanismo” –que también utiliza términos de Aristóteles– de las primeras burguesías del XVI, ni mucho menos con el racionalismo de Kant, el verdadero enemigo de la lógica feudal. Si las filosofías son campos de lucha lo son en tanto que “expresión” de un inconsciente ideológico que a su vez “representa” las luchas a muerte entre relaciones sociales enfrentadas y la necesidad de sistematizar el modo de explotación y de vida de cada una de esas formaciones sociales.

<sup>27</sup> Y por supuesto que no se trata de hablar ahora de cuestiones tan estúpidamente arqueológicas como la de ciencia burguesa y ciencia proletaria o de literatura burguesa y literatura proletaria. El límite entre los dos pensamientos distintos está claro. Se trata de precisar los discursos que, en su autonomía relativa, admiten la explotación (id est, los discursos derivados del materialismo histórico) y los discursos que no la admiten. O más en concreto: los que actúan *como si* la explotación no existiera, aunque sepan de sobra que existe. Digamos el discurso de la Banca, pero también de todos sus lacayos, los “guardianes de la libertad”, como diría Chomsky.

del antihumanismo teórico. De ahí la frase taxativa de la página 166 (ed. esp.): el marxismo es “una manera de pensar completamente distinta a la del humanismo filosófico burgués”.

Esquematizo al máximo: frente al idealismo y al economicismo, el marxismo no supone una “teoría del conocimiento”, que depende siempre del sujeto que conoce. Muy al contrario: se conoce a través de una problemática teórica y aquí las categorías claves serían las de producción y proceso. O más en estricto, el proceso de producción de que habló Marx como el siempre determinante en todos los sentidos<sup>28</sup>. Y es aquí donde interviene la diferencia decisiva entre objeto real y objeto de conocimiento. Parece una minucia pero insisto en su carácter básico. Claro que el objeto real (digamos una formación social, digamos un texto de Kant o de Góngora) permanece siempre ahí afuera, en tanto que realidad objetiva y material. Y claro que el proceso de conocimiento ocurre siempre en la mente (como pensamiento concreto, como generalidad abstracta de determinadas síntesis concretas). Pero una vez establecido esto, resulta obvio que el objeto real no es lo mismo para el pensamiento burgués que para el pensamiento marxista. Puesto que no se trata de levantar ningún velo para descubrir la verdad oculta tras él; puesto que no se trata de la relación directa entre el ojo y la cosa. Muy al contrario, y como ya había señalado Althusser en su artículo “Epistemología e historia” que yo utilicé como cita inicial en mi libro *Lorca y el sentido*:

“La teoría ya no aparece como la simple comprobación de una verdad desnuda y dada, que se encontraría o se revelaría, sino como la producción (que tiene una historia) de conocimientos, producción dominada por elementos complejos –entre ellos las categorías, los conceptos y los métodos– y las relaciones internas múltiples que ligan esos diversos elementos...”<sup>29</sup>

El proceso de conocimiento del objeto real, desde la problemática marxista, significa, pues, de hecho, una transformación en el conocimiento que teníamos de él. Por la razón sencillísima de que a ese objeto real lo conocíamos según la visión, la lectura o la imagen que la tradición ideológica burguesa había ya establecido sobre él. La lectura que hace Althusser de Rousseau tiene muy poco que ver con la imagen tradicional del Rousseau burgués, o, por utilizar de nuevo un ejemplo personal, otro índice de la influencia althusseriana en mí, podría afirmar que mi lectura de Garcilaso tiene muy poco que ver con la lectura de Garcilaso que hizo un hispanista tan “clásico” como Elías Rivers; incluso que mi lectura sobre Heidegger tiene muy poco que ver con la lectura que Derrida hizo de Heidegger y que tanto fascinó al propio Althusser. Pero insisto en que el planteamiento althusseriano es decisivo.

Conocer, desde la problemática marxista, significa forzosamente transformar (a nivel teórico o ideológico) el objeto real en el interior de ese mismo nivel teórico y/o ideológico. Y esto supone un hallazgo increíble: nuestro Marx no podía ser el mismo Marx de los estalinistas pequeñoburgueses o de los racionalistas que consideraban al marxismo como una mera prolongación del racionalismo burgués del XVIII (incluso en la mayoría de la escuela dellavolpiana, etc.). Claro que no por transformar el conocimiento de un objeto real (digamos,

---

<sup>28</sup> Y aquí quiero precisar una cuestión personal que generalmente se confunde: la imagen de la producción literaria en Macherey y la imagen de producción ideológica que yo utilicé desde mi primer libro. Se trata sólo de aclarar los términos. Macherey utiliza el término “producción” para oponerlo a la creencia romántica del genio o del *raptus* poético. Por mi parte yo utilicé el término “producción” para oponerlo a los “a priori” kantianos, esto es, y para decirlo de la manera más rigurosa posible, para oponerme a la idea de que exista una subjetividad previa, llena de facultades en sí misma (digamos el “yo poético”) que luego, a partir de esas facultades previas, sería capaz de *construir* el texto. Es de nuevo un simple matiz pero creo que el matiz es de talla.

<sup>29</sup> El texto es impecable e impagable. Y la afirmación de que la producción de conocimientos sí tiene una historia parece contradecir mi tesis sobre el antihistoricismo teórico de Althusser. Ojalá fuera así. Pero hay que tener en cuenta que Althusser se está refiriendo aquí en concreto a la historia de las ciencias. Y ahí sí que, lógicamente, Althusser admite una historia: la historia de las rupturas (aunque con un planteamiento obviamente muy distinto al de Kuhn). Pues, si no, no hubiera podido establecer la “coupure” científica de Marx en torno al Materialismo Histórico.



una formación social) se lo va a transformar “de facto”. Evidentemente eso ya no es sólo cuestión de la práctica teórica sino de las prácticas sociales, políticas, etc. Y es curioso que Althusser tenga miedo de esta palabra *transformación* al hablar de la diferencia entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Pero ese “miedo” es un nuevo efecto filosófico, como un nuevo temor ante el hegelianismo. Sólo un hegeliano tan pertinaz como el propio Hegel podía creer que el auto-conocimiento de la Idea creaba a la vez su propia realidad, su propia materialidad. Pero eso no nos interesa ahora. Lo que nos interesa señalar es que el propio Althusser tiene que recurrir no sólo a Marx sino a Spinoza (y a sus tres tipos de Generalidad) e incluso ¡al propio Hegel! para hablar del proceso de conocimiento. Pues esto es cierto: ni Hegel ni Spinoza creen en la Teoría del Conocimiento. Sólo que Althusser añade algo más, algo que extrae del propio Spinoza: El concepto de perro no ladra. También se podría decir que el concepto de círculo no es circular o utilizar la magnífica idea de Marx de que la supuesta identificación sujeto/objeto podría llevarnos a planteamientos tan absurdos como la imagen, ya citada, del “logaritmo amarillo”. Sólo que de nuevo nos aparece un pequeño matiz: Si el concepto de perro no ladra, si el concepto de las relaciones de producción no tiene por qué ser economicista (según lo demuestra el propio Marx en *El Capital*), si el concepto de literatura no tiene por qué ser literario, entonces ¿por qué el concepto de filosofía no tendría más remedio que ser filosófico, según el modelo de los manuales más tradicionalmente establecidos?

3.- De cualquier modo, Althusser aquí vuelve a desviar el tema y lo hace bien y apoyándose en nociones filosóficas tan tradicionales como las de esencia y apariencia. Y así Althusser, basándose en la Introducción del 57, señala cómo ahí Marx, al hablar de esencia y apariencia, estaría “doblando” el sentido clásico de los términos. Así, al hablar de esencia, Marx en realidad describiría la relación invisible e íntima entre las cosas, mientras que cuando habla de apariencia Marx se estaría refiriendo a las evidencias masivas que la ideología burguesa dominante impone sobre las cosas. Todo eso es obvio pero a partir de ahí vuelve a surgir la ambigüedad de un ejemplo mal elegido: la tesis de Lenin de la curvatura del bastón. Un ejemplo que Althusser utiliza como síntoma de la necesidad de pensar hasta el extremo. Si un bastón está curvado y no sirve para apoyarse en él, hay que curvar el bastón hasta el extremo opuesto. Sólo así el bastón alcanzará su medida recta, servirá como apoyo. Pero está claro: ¿quién asegura cuál es la medida justa de la rectitud del bastón?, ¿dónde estaría el verdadero apoyo entre un extremo y otro?<sup>30</sup> Esto por un lado. Por otro, para explicarnos la necesidad de desarrollar el marxismo y evitar fosilizarlo, dogmatizarlo, Althusser elige de nuevo un ejemplo ambiguo: habla de lo que añade el trabajo vivo al trabajo muerto para mantener su valor. Algo que parece indudable pero que, indudablemente también, puede entenderse como una mera acumulación de tradiciones, en vez del análisis concreto de las nuevas relaciones sociales que van apareciendo (digamos hoy el feminismo, el universo informático/maquínico, la desaparición de la fábrica como creadora de conciencia de clase, etc.)

Así entramos en el segundo núcleo básico de la *coupure*, o sea, el antihumanismo teórico. Althusser indica de entrada que en todos los ataques que había recibido desde la publicación del artículo “El marxismo no es un humanismo” (en realidad una reseña de mitad de los años 60) se había obviado la segunda parte del sintagma, esto es, el término “teórico”. Para legitimar ese planteamiento teórico se remonta a sus trabajos sobre Feuerbach e incluso a los AIE, a través del argumento básico de Feuerbach: el hombre proyecta su esencia sobre la esencia del objeto,

---

<sup>30</sup> Podríamos decir que este planteamiento es bastante similar a la imagen de Engels acerca de que la única manera de saber lo que es un *pudding* es probándolo. Claro que la contraprueba de tal ideología de la “práctica” es obvia: ¿Cómo sabes que lo que estás probando es un *pudding* y no unas natillas o una sardina emborrizada? Otro matiz: en absoluto quiero caer en la trampa del buen Marx y el torpe Engels. Engels tenía una inteligencia vital y un saber teórico impresionantes y elegantísimos además. Basta con leer su correspondencia con Marx y sus textos sobre las relaciones políticas internacionales y sobre el “pensamiento militar” y las guerras europeas del momento. Como se sabe, si Marx fue llamado familiarmente “el Moro” por su aspecto físico, no en vano Engels era llamado “el General”, y eso que sólo fue una vez accidentalmente soldado raso. Un buen análisis de las perspectivas engelsianas puede verse en el texto de M. Sacristán “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, incluido en el libro *Sobre Marx y Marxismo*, ya citado.



que es lo único que el objeto le devuelve. Tal identidad entre sujeto y objeto se bifurca en dos ramas: la alienación (que separa al objeto del sujeto) y la cosificación (que convierte al sujeto en objeto). En suma, el sujeto dominado por sí mismo bajo la forma de Dios o del Estado. La única salida sería, pues, el retorno a uno mismo, al hombre concebido como origen y fin de sí mismo. Althusser plantea certeramente cómo esta ideología del “Hombre” es un concentrado de la lucha de la burguesía contra el feudalismo, la llamada tradición “humanista”. Pero por otra parte vuelve a aferrarse a otro planteamiento siempre difuso en él, el planteamiento del sujeto jurídico (más la “reactualización” del Derecho romano llevada a cabo por la burguesía) como eje clave de la legalidad del conocimiento. Y aquí ya no se trata, como anteriormente, del conocimiento teórico en general, sino, cómo no, del conocimiento filosófico en estricto. Feuerbach habría introducido así la división entre sujeto del conocimiento y sujeto de la acción (algo que obviamente provendría más bien de Kant, si es que se trata de hablar de legalidad), pero Feuerbach suprime a la vez la distinción entre el individuo y la especie a través de la sexualidad (para la reproducción hacen falta dos al menos), con lo que en vez de Hombre se puede ya hablar de la Especie Humana o de la Humanidad en general. Marx, en consecuencia, al arramblar con el “humanismo” habría ido mucho más allá de un simple arreglo de cuentas con Feuerbach. Lo que hace es cuestionar todas las filosofías de la sociedad y de la historia (es cierto, pero fijémonos cómo en Althusser siempre la filosofía está en el poder), estableciendo así un antihumanismo filosófico (que quizá tendría sus raíces en Spinoza y también en Hegel: la ausencia de sujeto, de origen, etc.).

4.- Esa manera marxista de pensar de un modo completamente distinto al del humanismo filosófico, invita desde luego –como señala Althusser, aceptando la lógica de algunos de los reproches que se le hicieron– a dos malas lecturas de sus planteamientos:

- 1) Su supuesto desprecio a los hombres concretos y a su acción transformadora o a su acción social (lo que los anglosajones llaman la relación entre la estructura y el agente).
- 1) Olvidar las rebeliones “humanistas” realmente existentes, como la Teología de la Liberación, etc. Es, en efecto, el reproche fortísimo que le haría luego el teólogo argentino Enrique Dussel en su libro *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, Mexico, 1990). Quizá Althusser había tomado ya nota del asunto y seguramente por eso habló tanto del tema en los inéditos y en la entrevista con F. N.

Pero Althusser responde lúcidamente, aquí en Amiens, a los que le habían reprochado, como decíamos, no cuestiones de “facto” sino cuestiones teóricas: por ejemplo el hecho de que él se hubiera basado sólo en una frase de las *Notas sobre Wagner*. La frase de Marx: “*Mi método no parte del hombre, sino del periodo social económicamente dado...*” Althusser se rió siempre de este estúpido reproche, y desde luego es para reírse. El problema no se sitúa en esa frase, por supuesto, sino en toda la lógica de *El Capital*, basada, como también indicábamos, en las Relaciones sociales de producción. Puesto que, como señalábamos, las relaciones de producción son inmediatamente relaciones de distribución. Distribuyen a los individuos en clases y dan los medios de producción a una clase. Y ello no por ningún “contrato libre” sino por el “atrapamiento” de los individuos en esas relaciones. Es así como los individuos se convierten en soportes (Träger) y en agentes de la explotación. Y es así como se individualizan. No hay una humanidad (salvo la biológica, claro está) previa al hecho de ser explotador o explotado. Y así al capitalista no le quedan más opciones que hacer fortuna o quebrar y al trabajador permanecer en su puesto de explotado o ser lanzado a la calle. Y esto de una manera completamente anónima, pero a la vez individualizante. Pues no hay que contar sólo con la infraestructura económica sino también con la superestructura ideológica. Es decir (añadiríamos por nuestra parte) la construcción de la propia individualidad en cada formación social. El yo soy amo o esclavo, el yo soy señor o siervo, el yo soy sujeto libre para explotar o sujeto libre para ser explotado. Claro que Althusser jamás habló de esto. Pero sería imposible pensar esto sin la lectura que Althusser hizo de Marx. Volvemos así a Amiens. Apoyándose de nuevo en la Introducción de 1857, Althusser nos recuerda que del mismo modo que allí Marx había señalado que lo concreto no es sino la síntesis de múltiples determinaciones, del mismo modo



habría que recordar que la individuación abstracta del término hombre ignora la concreción de las marcas verdaderamente individualizantes: el yo soy explotador o el yo soy explotado<sup>31</sup>. Si eso significa ser/estar “alienados”, no en un sentido esencialista sino en sentido literal (id est, la necesidad de tomar consciencia de lo que se es), ahí radica una cuestión política e ideológica muy concreta que Althusser prefiere, como indicábamos también, dejar más o menos en el aire, o dejarla para la “otra práctica”, por decirlo así. Prefiere, en suma, no darle un estatuto teórico en estricto al tema de la alienación.

Hasta aquí, pues, Amiens, el final de la época prodigiosa del 65 al 75. Cuando los convencí a él y a Hélène para que vinieran a Granada en 1976, puedo decir que ya éramos amigos muy profundos, y que su Conferencia en Granada fue algo increíble. Asistimos más de 5000 personas. No ocurrió lo mismo en Madrid y en Barcelona. Incluso en Barcelona sufrió ataques personales y Vázquez Montalbán escribió un artículo torpísimo contra él en el que también me incluía a mí. Pero esto es una historia personal que no viene a cuento. Basta con hojear la revista Triunfo de aquellas fechas. Por cierto que en Granada habían ocurrido cosas decisivas en los años 70: desde la muerte de tres albañiles en una manifestación sindical hasta el prodigioso homenaje a Lorca el 5 a las 5 del verano del 75. Y también habían pasado cosas para Althusser. Su Conferencia de Granada no fue en absoluto académica sino directamente transformadora. Pero eso es lo que tenemos que resumir a continuación.

#### IV Cuarta secuencia narrativa: Granada 1976

1.- Esquematizo otra vez hasta el máximo. En Granada Althusser utilizó ya dos elementos claves: no sólo el término de Transformación sino el término de Práctica o Prácticas. Se da por supuesta no sólo la existencia de una teoría sino de una filosofía marxista. Y la pregunta central es: ¿qué hace la filosofía marxista con la filosofía? La respuesta no puede ser más que una: la filosofía marxista desvela por sí misma, por su propia existencia, los mecanismos internos de la filosofía. La obliga a transformarse. De ahí la obviedad del título: La transformación de la filosofía<sup>32</sup>.

Las tesis básicas de Althusser son fácilmente detectables:

- 1) La teoría marxista y la filosofía marxista “disfuncionan” en nuestra cultura porque ponen sobre el tapete la cuestión de la lucha de clases. Esto es obvio. Lo que Althusser no señala es, como siempre, el por qué de su creencia en una filosofía “perennis”, la filosofía de los manuales, desde Platón a Husserl. Si Althusser dice que esa filosofía debe transformarse es porque cree en esa filosofía.

---

<sup>31</sup> Y aquí Althusser sí que elige un magnífico ejemplo. El sarcasmo de Marx en la *Crítica del Programa de Gotha* (escrito en 1875 y editado por Engels, con importantes omisiones, en 1891) a propósito de la definición del *trabajo*: “*El trabajo es la fuente de todo valor y de toda riqueza*”. Marx anota con precisión, con un criticismo salvaje: “*La burguesía tiene buenas razones para afirmar esto*” ¡Y tanto! Lo que se ignora ahí, en ese programa de izquierda, es nada menos que la explotación de la fuerza de trabajo, siempre sustituida, en el ámbito burgués, por la noción de trabajo sin más. Se ignora, pues, en este programa de izquierdas nada menos que la explotación de clases. Lo que Althusser planteará luego es el hecho de por qué Marx se limitó a criticar este programa y no quiso publicarlo. Por qué trató de salvar su alma (“*Dixi et salvavi animam meam*”) simplemente para salvar al Partido que se estaba creando, para que el Partido no se rompiera. Lógicamente Althusser no le perdonó jamás esto a Marx. Como no le perdonó que comenzara *El Capital* por la teoría más abstracta, por la cuestión del *Valor*, lo que parecía una sumisión tanto a la lógica de Hegel como a la de los economistas ingleses. Por mi parte pienso que Althusser exageró un tanto este reproche. Pues está claro que para Marx el *valor* es siempre *plusvalor*, o sea, explotación, y el único problema que habría que plantear ahí sería el hecho de que la plusvalía o el plusvalor son sólo el signo de la explotación capitalista, mientras que el propio Marx se encarga de recordarnos que esa misma explotación existe, de otra manera, en los otros modos de producción.

<sup>32</sup> Cfr. L. Althusser *La transformación de la filosofía*, 1ª ed. Universidad de Granada, 1976.



- 1) Sin embargo aparece la paradoja de la filosofía marxista: existe pero nunca ha sido producida como tal filosofía. Althusser tiene, pues, que recurrir a la tradición materialista, introduciendo ahí nombres nuevos como Wittgenstein o Heidegger.
- 2) La filosofía se produce en el campo de la historia de la filosofía. Esto puede parecer de un tradicionalismo ridículo y aquí es donde parece fallar más el texto. La historia de la filosofía (el historicismo de los manuales) sólo implica marcas de diferencia de “género”. En principio distinguiéndose de las ciencias. E insisto en que esto es manualismo puro. Así el origen estaría en la Grecia de Platón al distinguirse de la geometría y alcanzaría su plenitud en Kant al apoyarse (en) y distinguirse (de) Newton, etc.
- 3) La marca de género de la filosofía sería, pues, su relación con las ciencias y su diferencia respecto a los mitos, la religión, la política o la sensualidad estética (¿cómo es posible que Althusser hablara de sensualidad estética?), puesto que la filosofía estaría marcada por la racionalidad pura (esto vuelve a ser grotesco) cuyo modelo sólo se puede encontrar en el discurso riguroso de las ciencias existentes. Y luego la salida: la filosofía se convierte en ciencia de las ciencias (que no saben de lo que hablan: esto venía de atrás, pero ahora es ya, quizás, una muestra de la influencia de Heidegger), al modo como en Leer El Capital la filosofía se convertía en una teoría de las teorías. El kantismo larvado es clarísimo: la filosofía fija las condiciones de posibilidad de cualquier ciencia y las reduce al nivel del entendimiento. Puesto que la filosofía está en el poder sobre cualquier cosa: al convertirse en ciencia de las ciencias domina desde ese “fortín” a lo formal o lo político o el trabajo, etc. Sin duda Althusser describe bien lo que la filosofía se ha creído que es la filosofía. Para la filosofía se trata de decir la verdad sobre todas las prácticas, intenta que nadie ni nada pueda hablar en su nombre, se nos ofrece como la presencia de la verdad en tanto que logos, en tanto que intuición, visión, representación.

Marx habría introducido una primera crítica a esta filosofía “perennis”. Sólo que esa primera crítica de Marx se limitaba a sumergir a la filosofía, como indicábamos, en “la nada vaporosa de la ideología”. Pero luego las cosas cambian: es verdad que el marxismo no tiene discurso filosófico establecido como tal, pero ha producido efectos filosóficos prodigiosos. La filosofía clásica se ha tambaleado con el marxismo. Por ejemplo con el conocimiento científico de la lucha de clases planteado en *El Capital*. Pero la lucha de clases implica la aparición de las prácticas. Ya desde las Tesis sobre Feuerbach. Lo malo es que, por ejemplo, la tesis primera sobre Feuerbach sólo se ha entendido como una praxis humanística, una falsa imagen de la dialéctica. La irrupción de la práctica en la filosofía implica otra cosa completamente distinta. Puesto que las prácticas son lo incluido y lo excluido siempre en todas las filosofías. Las prácticas son lo que los hombres hacen, pero como no saben lo que hacen, la filosofía intenta decirles la verdad de sus prácticas. Esto es un síntoma decisivo: si aparecen las prácticas eso supone la denuncia de la filosofía en tanto que filosofía. Las prácticas son el “exterior” necesario de la filosofía (por eso la filosofía pretende decir la verdad sobre las prácticas, aunque simula no incluirlas dentro de sí misma). Pero aquí viene el terremoto: la práctica no es la verdad, no se realiza en el decir o en el ver. La práctica es un proceso sin sujeto porque no hay verdad en la práctica. Incluso la práctica no se puede confundir con la praxis de Gramsci. Las prácticas son las que hacen tambalear el estatus de la filosofía, y por eso abren cicatrices. Si la filosofía es el Todo, no puede admitir ese exterior que son las prácticas. Y es aquí donde surgen las trampas de la filosofía.

Althusser lo señala en estricto: las trampas de la filosofía consisten en su habilidad para reordenar las prácticas y abarcarlas bajo su verdad. Es la imagen de la “maleta” de Chaplin y Brecht que habíamos señalado al principio. Si un pantalón o un trozo de camisa “sobran” al cerrar la maleta, lo que sobra se corta simplemente con unas tijeras. Lo importante es que la maleta se cierre bien y todo encaje en ella. Las trampas de la filosofía consisten, pues, en convertir a su “exterior” en su “interior”. Sin que eso se note para nada. Las trampas de la filosofía son el saber de la filosofía. Pero no se trata de un abstracto “saber = poder” (al modo



de Foucault, al que, sin nombrarlo, Althusser llama anarquista ilustrado), como no se trata de un poder por el poder, sino de sus efectos, de sus resultados. Los efectos que produce el discurso. Si nos damos cuenta Althusser se interroga sobre el funcionamiento de hecho de la filosofía, lo que le llevó a considerarla como teoría de las teorías en sus primeros textos. Pero al hablar de esto, al hablar del poder y del saber sobre las prácticas, Althusser se está deslizando irremisiblemente hacia un auténtico planteamiento sobre la filosofía como “superestructura” del inconsciente ideológico, e incluso sobre la ideología en general. Al hablarnos de que el discurso sobre todo produce efectos, al hablarnos de ese poder, de hecho nos remite al texto de Amiens. Producción igual a distribución, nos había dicho en Amiens. Ahora retoma la fórmula, pero para hablar de la filosofía en estricto. El efecto del discurso filosófico, al producirse, actúa como un modo de distribución de las prácticas, de legitimación de la jerarquía de las prácticas dentro del todo social.

2.- Esta historia de la “maleta”, esta distribución/deformación de las prácticas, genera a la vez objetos filosóficos que se asemejan a los objetos reales pero que son diferentes de ellos. Los objetos filosóficos no tienen referente real (como Althusser nos había dicho siempre) sino que su referencia es siempre interna al discurso: la verdad, el uno, el cogito, el sujeto trascendental... O de otro modo, si la filosofía no tiene objeto en el sentido de una ciencia, sin embargo esos objetos filosóficos no son gratuitos, son el eje de la actividad del discurso para imponer su dominio sobre las prácticas. Así Althusser impide que la filosofía camine por las nubes, viva sólo en su ámbito de aire como los coleccionistas o los jugadores de ajedrez. Pero al hacerla intervenir sobre las prácticas, por otro lado y como decimos, se acerca en efecto a la realidad de la ideología: la filosofía no intervendría directamente sobre las prácticas sino sobre las ideas que los hombres se hacen de sus prácticas. Y también sucede a la inversa: las prácticas actúan sobre la filosofía y esto es lo que revelaría el discurso marxista. La pregunta nuclear de Althusser se presenta a partir de aquí: ¿por qué existe la filosofía, por qué se siguen leyendo sus textos? Y Althusser responde: porque sus resultados –ese efecto sobre las prácticas o sobre las ideas de las prácticas para ser más estrictos– los exige la estructura de la sociedad. Ahora bien: ¿por qué la filosofía necesita a su vez ser conflictiva?, ¿por qué necesita pelearse entre ella, según la pertinaz imagen de Kant de la filosofía como campo de batalla?, ¿qué quieren decir las luchas de esa filosofía histórica? Althusser vuelve aquí a referirse a la imagen de la infraestructura y de la superestructura, basándose ahora en el *Prefacio a la Contribución del 59*. Ahí, según Marx, en la superestructura existiría una ideología filosófica, junto a una ideología moral, una ideología jurídica, una ideología política, estética o religiosa, en suma una divergencia de prácticas ideológicas que necesitarían homogeneizarse bajo el yugo central de la ideología dominante en cada momento. Como las prácticas pueden ser conflictivas, la filosofía, que necesita unificar a esas prácticas ideológicas, necesitaría a su vez ser conflictiva en sí misma. No podría evitar el impacto de esas prácticas. Como es lógico, Althusser tiene reticencias ante la frase de Marx al referirse a una ideología filosófica. Pero, para prolongar su argumento, no tiene más remedio que concluir que lo que ocurre en la filosofía guarda relación con lo que ocurre en las ideologías y que lo que ocurre en las ideologías guarda relación con la lucha de clases. Una vez más el argumento parece obvio: la filosofía, más que de los objetos reales o de los conocimientos científicos “sensu stricto”, se preocupa por las ideas, por las imágenes que flotan en torno a esas prácticas. Como decíamos, por las ideas que los hombres se hacen de lo que hacen en su propia vida.

3.- Puesto que no hay prácticas sin ideología (incluso las prácticas científicas se realizan a través de la ideología), podría decirse que sometidos a las ideologías que habitan en sus prácticas (y a menudo independientemente de su voluntad o de su conciencia) viven y actúan los hombres. Es, pues, a las ideologías a las que la filosofía unifica y distribuye; es a partir de las ideologías como la filosofía actúa sobre las prácticas sociales. Y aquí una vez más la pregunta crucial: ¿por qué la filosofía tendría ese poder omnímodo? Porque la lucha de clases depende no sólo de la fuerza sino sobre todo del consenso. Así vuelven a aparecer los Aparatos Ideológicos de Estado, para conseguir lo que Gramsci –al que vuelve a citar Althusser– llamaría la Hegemonía cultural sobre la sociedad. La filosofía actuaría como el elemento nuclear de la ideología dominante, la unificaría y unificaría al resto de las prácticas ideológicas.



Pero la ideología dominante no se construye por decreto. Ya que las ideologías son siempre contradictorias se establece la necesidad de unificarlas, de suturarlas. Ese sería el papel de la filosofía. Así la filosofía no es ni una actitud gratuita ni una actitud meramente especulativa. Y ahora Althusser vuelve a utilizar su noción clave de última instancia: la filosofía sería siempre la determinante en última instancia a nivel ideológico. Así se entiende que sea la máxima expresión de la lucha de clases en la teoría. La filosofía sería el laboratorio y el cimiento teórico para la ideología dominante. Y aquí surge la última pregunta crucial, la definitiva: ¿qué significaría entonces una filosofía marxista? Digamos que esta pregunta se la hace Althusser en un futuro anterior, teniendo a la vista un porvenir que sin embargo hay que plantearse desde ahora, puesto que de algún modo existe ya desde ahora. La cuestión es obvia: si la filosofía es un producto de las contradicciones de clase, si la filosofía es ante todo un laboratorio y un cimiento de los efectos ideológicos de la burguesía, entonces ¿qué sería la filosofía marxista, qué sería ese pensamiento que proyecta sus efectos precisamente hacia una sociedad sin clases? ¿Cómo pensar a la filosofía en una sociedad sin clases, donde su función y su presencia quizá ya no fueran necesarias?

Althusser establece un matiz importante aquí. Habría que tener en cuenta que no sólo existe la ideología dominante sino también la ideología dominada. Al menos sus “elementos” más o menos fragmentados o el instinto de clase de que hablaba Lenin. Incluso más: habría existido siempre una filosofía materialista en tanto que dominada. Por supuesto que este segundo planteamiento de Althusser se establece una vez más como lleno de ambigüedad. Puesto que de nuevo nos remite a las nubes: ¿Es que habría existido siempre una especie de espíritu humano, o algo así, que hubiera evolucionado a través de la famosa lucha de tendencias entre materialismo e idealismo? ¿Es que en el fondo la lucha de tendencias en filosofía habría sido un continuum entre los buenos y los malos, entre los materialistas y los idealistas? Althusser se da cuenta de este peligro e intenta matizar que la filosofía es curiosamente a la vez, como esbozábamos, la que pone los cimientos y la que pone el cemento del edificio superestructural: cimentadora –por sus categorías– y cementadora –como laboratorio–. En consecuencia habría un materialismo burgués y habría otro materialismo ¿qué? Althusser esboza aquí ya el planteamiento sobre el materialismo subterráneo. Los materialistas subterráneos serían aquellos filósofos que apenas lograron establecer su oposición (¿a quién?) en forma de un discurso no-logrado, en forma de una filosofía casi no producida como filosofía. Digamos de nuevo: Epicuro, Maquiavelo y el silencio de Marx. Claro que ese silencio de Marx habría tambaleado, como decíamos, a toda la filosofía con la palabra práctica, en la XI tesis sobre Feuerbach. Es curioso que Marx se riera al final de su vida escribiéndole a Engels, del culto que le habían tenido a Feuerbach. Y no es menos curioso que Althusser se diera cuenta de ese culto y hubiera intentado destruirlo ya desde los años 60. Pero ahora Althusser vuelve a utilizar la palabra práctica en otro sentido completamente distinto. Ya lo sabemos: en *El Capital* Marx practicó la filosofía que nunca había escrito. En esa filosofía práctica de *El Capital* radicarían las claves para una teoría de la filosofía y para una teoría de la filosofía marxista (o de la filosofía para el marxismo). Althusser empieza a darse cuenta de que su “filosofismo” se tambalea también. Señala, como es obvio, el hecho de hasta qué punto Marx, Lenin o Gramsci recelaron siempre de la filosofía en tanto que filosofía. Mientras que por otro lado Althusser vuelve a insistir en el hecho obsesivo para todos los marxistas occidentales: Stalin –y los estalinistas– nunca recelaron de la filosofía en tanto que filosofía. Muy al contrario. El estalinismo fue el verdadero creador de la filosofía marxista escrita en tanto que filosofía, y no sólo a partir de los “elementos” de un filósofo ignaro como Engels, que nunca pudo asistir a la alemana universidad filosófica, sino a través de nombres tan materialistamente claves como Plejanov, Bodganov o Luckács. Las posiciones filosóficas de Stalin pusieron en marcha no sólo su terror político sino sobre todo el marco para crear una filosofía marxista. Y esta es la clave de todo. Por eso Althusser añade que ni Marx ni Lenin ni Gramsci se habrían planteado el marxismo como una filosofía producida en tanto que filosofía, sino como una nueva práctica de la filosofía.

4.- La palabra práctica cobra así un nuevo sentido, siempre ininterrumpido en Althusser, por cierto: no se trata de la práctica en bruto de los neokantianos, sino, como venimos viendo, de la relación entre las prácticas ideológicas y la práctica teórica de la filosofía. Así, en el Postfacio a



la segunda edición alemana de El Capital Marx habría establecido las cosas tajantemente. Existirían dos dialécticas: una para glorificar el orden de cosas existente; otra crítica y revolucionaria. En la historia del pensamiento marxista la primera sería la de Stalin, para glorificar su propio orden. La segunda, la crítica y revolucionaria, sería la verdadera herencia marxista. Pero al hablar del orden, Althusser señala con justeza que se habla del poder económico y político, del poder del Estado. Así se establece la relación entre Filosofía y Estado, por una parte, y por otra, el “status” de la filosofía como discurso. Pues aquí aparece otra clave básica: incluso bajo la forma de “oposición” no cabe duda de que construir una filosofía en tanto que filosofía supone caer en los procedimientos de la burguesía dominante.

El ahistoricismo de Althusser vuelve a ser brutal porque hablándonos de la filosofía como elemento hegemónico de la ideología burguesa, sin embargo nos hace retornar hacia los supuestos orígenes de la filosofía. Y así nos habla de Platón para inmediatamente enlazarlo con Dietzgen. Dietzgen se habría basado en Platón para hablar de los filósofos como lacayos del Estado. Lo cual significa darle demasiada importancia a los filósofos y volver a los manuales de los orígenes de la filosofía. Aunque Althusser sigue matizando. Marx no pensaba sólo en el Estado burgués, sino en el futuro, en la Comunidad, en el “Estado–no Estado” de que habría también hablado Engels, etc.

Una vez más Althusser propone la relación entre filosofía y política (o Filosofía y Estado) pero ya no tiene más recurso que, como indicábamos, aferrarse a la supuesta tradición materialista. Y digo “supuesta” porque aquí las contradicciones sí que resultan básicas. Por ejemplo en el mundo esclavo, en la palabra del esclavismo grecorromano, la palabra materialista (como he señalado en otra parte) debería haber sido un materialismo del alma, el hecho de que los esclavos también tuvieran alma. Por mi parte no encuentro en ningún sitio ese materialismo del alma de los esclavos, sino sólo del alma de los amos (así Aristóteles, Platón, etc.). Los átomos de Demócrito o de Epicuro son únicamente una concepción naturista del mundo, quizá la otra cara del platonismo, pero que sólo una reinterpretación posterior (incluida la tesis doctoral del joven Marx) ha pretendido establecer como algo muy parecido al sensualismo laico de la burguesía crítica. El primer eje del materialismo de la palabra esclavista (yo poseo alma y el esclavo no) no encuentra su contradicción por ningún sitio en los planteamientos del materialismo subterráneo de que habla Althusser. Y la misma ahistoricidad sigue siendo flagrante en su imagen del feudalismo. La palabra materialista debería hallarse ahí en algún lugar en que se dijera que el alma de los siervos fuera igual al alma de los señores. Pero esa palabra materialista del alma no la he encontrado ni en los ateos ni en los herejes. Recuperar del mundo feudal el “nominalismo” como materialista es sólo un dudoso tópico habitual. El materialismo de la lucha de clases no aparece por ningún sitio en la palabra feudal, salvo acaso en algún resquicio de las rebeliones campesinas, que en cierto modo asemejarían a Münzer o a Husse con la vieja rebelión de Espartaco. La palabra del materialismo de clases es mucho más factible hallarla en Maquiavelo, pero sólo en el sentido del análisis de la nueva política, del nuevo poder... De modo que estos planteamientos de Althusser sobre el materialismo subterráneo habría que matizarlos muchísimo. Sólo que Althusser nunca se anda por las ramas. Y así su continuo retorno a Marx. De modo que lo que le interesa en la Conferencia de Granada, no sólo es la transformación de la filosofía sino sobre todo el problema clave que le va a ocupar desde el 77 al 79. Es decir, la transformación de la política, la transformación –o desaparición– del Partido. De ahí los posteriores textos sobre el 22 Congreso del PCF y el definitivo alegato del 78: Lo que no puede durar en el partido comunista. Estos serían los verdaderos desarrollos finales de la Conferencia de Granada. Si la filosofía ha estado siempre ligada a la clase dominante y al Estado, es lógico que Marx tuviera la misma desconfianza respecto a la filosofía que respecto al Estado. Es la ruptura radical de Althusser con toda la tradición del Partido.

5.- Esto no significa para Althusser ni un rechazo anarquista del Estado, ni un rechazo de la filosofía. Significa sencillamente la necesidad de encontrar otros medios de organización de los explotados (por ejemplo la Comuna de París o los Soviets de 1905-1917) y nuevas formas de intervención filosófica que aceleren el fin de la hegemonía ideológica burguesa. En suma, una



transformación de la política y una transformación de la filosofía<sup>33</sup>. Este es el verdadero legado indiscutible de Althusser. La necesidad de inventarse una nueva práctica de la política y una nueva práctica de la filosofía. Nuevas formas de existencia para contribuir al libre ejercicio de las prácticas sociales y de las ideas humanas. En otras palabras: el comunismo debería ser la libertad para todo, menos para explotar.

Y es evidente: si al capitalismo se le quita la libertad de explotar el capitalismo se convierte en nada. Aunque la filosofía haya sido sustituida por los media y las “ciencias” psicosociológicas, económicas o lingüísticas (y no digamos por las teorías científicas bio-fisicoquímicas, etc.), aunque el capitalismo se haya convertido en nuestra vida privada y cotidianamente normal, es falso que la ideología burguesa haya dejado de ser “sustantiva”. Muy al contrario: es nuestra piel. El inmenso esfuerzo de Althusser, resulta hoy, precisamente por eso, más válido que nunca. No se trata de crear una filosofía sustantiva ni marxista ni para el marxismo. Se trata de plantear el marxismo como un pensamiento distinto, una teoría y una piel distinta: el inconsciente/consciente de la no-explotación.

## V

### **Final y fundido en negro: la calle donde nunca daba el sol**

Fue en el año 79 la última vez que lo vi personalmente, y la última carta que me escribió databa de esa fecha<sup>34</sup>. Se trataba de crear, también a la desesperada, una revista internacional sobre marxismo. Pero ya era como si estuviéramos muy lejos. Luego no me atreví a visitarlo en sus clínicas de locura y ni siquiera asistí a su entierro. Así que prefiero no acordarme de aquella época maldita y retornar a nuestra amistad plena. Por ejemplo una mañana del 77 ó 78. De cualquier forma, en plena ebullición de sus textos sobre el XXII Congreso del PCF. Y eso que aquel día hacía un frío pavoroso en la Rue d’Ulm y todo parecía triste y gris en el pequeño despacho de Althusser en L’École Normale. El jardín yermo, las briznas de yerba sucia, la simple nota que, escrita a mano, él había pegado bajo el timbre de entrada (“Althusser, sonnez ici”). Todo aquello, después de tanto tiempo de relación con él y con su mundo, parecía ahora un signo de desolación, de exilio, de derrota. Algo restaurado luego por la presencia de él mismo abriendo la puerta con su chaqueta de pana, su sonrisa de malicia y sus dedos liando un cigarro interminable (decía con su peculiar humor: “es para borrar la división entre el trabajo manual y el intelectual”). En realidad era como entrar en otro mundo. Se ha recalcado su estancia en el campo nazi, la estancia de Hélène en otro campo mucho peor, cómo su relación convirtió a Althusser en comunista, pero no se ha señalado tanto la inteligencia y la cordial felicidad del ámbito que los rodeaba y con el que sabían rodearnos a todos. Tras el pequeño pasillo había una especie de sala de estar donde Hélène invitaba a té, quizá con alguna copa de vodka que les mandaba su amigo georgiano. Althusser me enseñó una serie de documentos del

---

<sup>33</sup> Pese a todo lo que he señalado antes, quizá a partir de aquí se entienda mejor el planteamiento posterior de Althusser sobre el materialismo del azar o de lo aleatorio, que en absoluto es algo gratuito: por un lado se trata de evitar cualquier tipo de determinismo y, por otro, de darle un estatus a la cuestión clave de la *coyuntura*, tanto histórica como personal o discursiva. Por ejemplo el materialismo del “*encuentro*”. Así el *encuentro* entre Marx, Althusser y Spinoza poseería su propia lógica coyuntural. El discurso materialista sería el que admitiera las contradicciones inscritas en su propia lógica interna y en las demás prácticas. El que no “cerraría nunca la maleta”. Aunque la pregunta sigue latente: ¿Qué hacer con la filosofía? ¿Cómo establecer esa nueva práctica de los discursos precisamente en la coyuntura del aquí y ahora? ¿Cómo transformarlos? ¿Cómo producir no una alternativa “benjaminiana” sino “*lo otro*” de los lenguajes dentro de la construcción de nuestras subjetividades actuales en la realidad de la explotación de ese *Imperio* de hoy de que hablan Negri y Hardt?

<sup>34</sup> Posteriormente antiguos althusserianos, como E. Balibar o A. Badiou, han trabajado en la Asociación de estudios Marxistas de Granada, dirigida por el profesor Carlos Enríquez del Árbol, que fue una de las personas que envió mi primer libro a Althusser. Del mundo de los althusserianos “jóvenes” del París de entonces sólo me quedó la amistad de tantos años con Gabriel Albiac, uno de los pocos teóricos y novelistas verdaderamente corrosivos de este país. Aunque procuramos evitarlo, a veces nos envuelve la memoria.



Partido y de artículos de L'Humanité que yo ya conocía más o menos. Se desplomó en el sillón, mientras yo hojeaba los textos que eran veneno puro contra él. “¿Qué opinas?, me dijo. Hasta yo estaba sorprendido: “Verdaderamente te odian”, le respondí en seco. Y entonces sucedió lo inesperado. Casi masticó que posiblemente también él había comenzado a odiar, a odiarlos a “ellos”. Le indiqué que no le creía capaz de odiar a nadie. Él empezó a sonreír: “Quizá sea porque...” Entre los dos terminamos la frase: “...porque los elefantes son contagiosos”. Y nos echamos a reír a carcajadas. Puesto que quizá se me haya olvidado decir que la risa de Althusser era tan contagiosa como su inteligencia.

Aunque vivía en la Rue d'Ulm, la calle donde nunca daba el sol.■