

Marx dentro
de sus límites

Louis Althusser



AKAL
CUESTIONES DE
ANTAGONISMO

Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

Título original
Marx dans ses limites

Edición de
Juan Pedro García del Campo

Reservados todos los derechos.

De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes
reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica
fijada en cualquier tipo de soporte.

© Editions Stock, 1995

© Ediciones Akal, S. A., 2003

para todos los países de habla hispana

© del prólogo, Juan Pedro García del Campo

Sector Foresta, I

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 91 806 19 96

Fax: 91 804 40 28

ISBN: 84-460-1992-2

Depósito legal: M. 38.909-2003

Impreso en Lavel, S.A.

Humanes (Madrid)

Índice

Prólogo. Althusser: un trabajo sobre la ideología y sobre los límites del marxismo, Juan Pedro García del Campo	7
I. ¡Finalmente la crisis del marxismo ha estallado!	19
II. Examinemos la crisis teórica del marxismo	25
III. ¿Marx era «marxista»?	27
IV. La teoría marxista no es exterior sino interior al movimiento obrero	33
V. El marxismo ¿sería un río con tres fuentes?	49
VI. Marx aún prendido en el idealismo	53
VII. ¿Y la «omnipotencia de las ideas»?	65
VIII. Un límite absoluto: la superestructura	73
IX. ¿En qué sentido es el Estado «instrumento» y «separado»?	81
X. ¿Por qué, entonces, el Estado es una máquina?	101
XI. ¿Por qué la dictadura del proletariado?	105
XII. Retorno al Estado-máquina	115
XIII. ¿Por qué el Estado es una máquina «especial»?	121
XIV. Del cuerpo del Estado	131
XV. Sobre la destrucción del Estado	135
XVI. La gran mistificación del Estado	139
XVII. El pseudocírculo del Estado	145
XVIII. Sobre el fetichismo	149
XIX. Los «límites absolutos» de Marx sobre la ideología	157
XX. La hegemonía según Gramsci	163

Prólogo

Althusser: un trabajo sobre la ideología y sobre los límites del marxismo

JUAN PEDRO GARCÍA DEL CAMPO

1. TEXTOS PARA RETOMAR LA PALABRA

La publicación, entre 1965 y 1967, de *Pour Marx* y de *Lire le Capital*¹ supuso la irrupción en el ámbito del pensamiento marxista de una fuente de actividad teórica (de un «sujeto político-filosófico», en expresión de François Matheron) que venía a revolucionar radicalmente la manera de enfrentarse a los textos y a los conceptos más propios de la tradición comunista. Louis Althusser, en el tiempo en el que coagulan las grandes convulsiones sociales que estallarán en torno al referente de 1968, ha venido a construir una lectura de la tradición comunista que, rompiendo tanto con el código de la ortodoxia como con las lecturas «humanistas» o «dialécticas» intentadas en su contra, no ha dejado de reivindicar la potencia de afirmación liberadora del pensamiento marxista. El artículo que publicó en 1970 en *La Pensée*, «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado»², venía a confirmar la fortaleza conceptual y la vocación polémica de un pensamiento que, lejos de enmudecer tras el Mayo, desplegaba una escritura abierta a la investigación en los mecanismos del control sobre la subjetividad individual y colectiva, y que proponía, además, elementos desde los que conceptualizar las nuevas formas de una revolución posible.

Y sin embargo, apenas una década después, mucho antes incluso del fatídico día en que su nombre apareció en las páginas de sucesos, su actividad teórica se ha visto, de

¹ Publicados ambos en castellano por la editorial Siglo XXI como *La revolución teórica de Marx*, en 1967, y *Para leer El capital*, en 1969.

² Vertido al castellano en varias traducciones.

algún modo, condenada al silencio: en un mundo (el de la década de 1970) en el que los discursos de la tradición comunista entran en crisis (tanto por los «sucesos» que en el seno de esa misma tradición convulsionan violentamente la conciencia de los militantes como por las modificaciones estructurales que cristalizan en torno a las nuevas formas de dominio y a las nuevas formas de resistencia), Althusser parece dedicar sus obras, tan sólo, a la defensa de la posición teórica que en años anteriores ha establecido. Sin desdeñar el peso indudable que tuvieron y la importancia de las discusiones apasionadas que provocaron, si atendemos a las publicaciones de Louis Althusser durante la década de 1970, podríamos casi decir que, a partir del artículo sobre los Aparatos Ideológicos, su «potencia conceptual», su capacidad de incidir desde el punto de vista teórico en los asuntos prácticos, ha quedado desbordada por los acontecimientos y que, en todo caso, sus textos, importantes sin duda, juegan más bien como elementos de justificación de una producción que es bastante anterior (Matheron, a este respecto, señala que el «sujeto político-filosófico» Althusser ha desaparecido como tal con los acontecimientos de mayo de 1968). Si atendemos a lo publicado, podría pensarse que durante la década de 1970 Althusser se ha limitado a explicar lo que escribió en los años anteriores o a responder a las críticas que sus escritos de ese periodo han recibido. Se podría pensar que Althusser no tiene ya nada más que decir.

Hay incluso quien ha sugerido (pero allá cada cual con su indignidad) la esencial vacuidad y la maldad intrínseca de un discurso que, «evidentemente», sólo podría ser el de un «filósofo asesino»; un discurso falsamente filosófico, carente de profundidad teórica y con el que, por lo tanto, no merece la pena discutir: basta con arrojar sus papeles al fuego (al fuego material o al fuego eterno).

Y, sin embargo, cuando finalmente, y gracias a la edición póstuma que vienen realizando desde 1992 conjuntamente la editorial Stock y el Instituto Memorias de la Edición Contemporánea (IMEC), se tiene acceso precisamente a esos «papeles» de Althusser, cuando finalmente empiezan a ser publicados los textos en los que Althusser trabajaba (durante la década de 1970 pero también en la de 1980, porque el pensamiento tiene sus propios cauces de regeneración), no puede pasarse por alto la sorprendente lucidez del trabajo conceptual que en ellos puede leerse: superior sin duda al de los escritos de sus enterradores; superior también a buena parte de su propia obra impresa. Escritos sobre psicoanálisis, sobre arte, sobre la coyuntura y las perspectivas de actuación política, textos directamente filosóficos..., la producción «oculta» de Althusser, de un Althusser «posterior» al conocido, es sin lugar a dudas «sorprendente». Y es, sobre todo, una producción totalmente «viva».

Es sobradamente conocido el periplo personal que para nuestro autor se inicia en un triste día de 1980. El haber dado muerte a su esposa Hélène le ha condenado a una situación de no existencia, a un «inhumano» estado legal de «no responsabilidad», al

más absoluto silencio (que incluye la imposibilidad de «declarar» acerca de los hechos). *El porvenir es largo*, esa «autobiografía» althusseriana cuya publicación tanto morbo y tanta complacencia alimentó, pretende precisamente poner fin a ese silencio y, mediante el expediente que consiste en «dar testimonio» y «responder» de los hechos, recuperar una «responsabilidad» que le permita retomar la palabra. Pero ese libro, escrito en 1985, por unos u otros motivos, no fue publicado hasta 1992, dos años después de su muerte física: así, de hecho, Althusser sólo pudo hablar nuevamente «en persona»³ después de muerto. Althusser no volvió, pues, mientras vivió, a retomar la palabra perdida.

Con todo, como se lee en varios lugares de la propia obra althusseriana, conviene no creer a los autores bajo palabra. Aunque así lo sugiera, incluso, la presentación que se hace en *El porvenir es largo*, las condiciones del «silencio» de Althusser son mucho más serias de lo que su reducción a suceso biográfico podría hacer pensar.

El propio Althusser es consciente tanto de su silencio cuanto de la necesidad de ponerle fin y, al menos desde 1978, elabora un proyecto claramente orientado a *retomar la palabra*: intervenir nuevamente (pero, quizá, de manera distinta) como «sujeto político-filosófico» en un universo en el que se están remodelando las formas del dominio⁴. Retomar la palabra: Althusser lo intentó en repetidas ocasiones. La de *El porvenir es largo* pudo ser la última, pero no fue la primera.

Lo que, en esta presentación, quiere ser puesto en primer plano, precisamente, tiene que ver con esto último. Althusser, cuyo «silencio» es anterior a 1980, tenía algo que decir y trabajaba en los textos que le permitieran hacerlo. El «silencio» de Althusser no es un silencio «biográfico» que tenga que ser explicado a partir de un suceso «personal» fundante: es un silencio de trabajo. Y es un silencio que trabaja, precisamente, para poder reconstruir un discurso que sea instrumento con el que pensar una revolución y un comunismo deseable y posible.

El calibre de esta empresa es mucho mayor de lo que pudieran hacer pensar los textos en los que, entre 1977 y 1978, Althusser ha explicitado su distanciamiento respec-

³ «En persona»: de su puño y letra. No hay que olvidar que Althusser «ha hablado» en la importante serie de entrevistas que mantuvo con Fernanda Navarro a propósito de la filosofía, que fueron publicadas por vez primera en 1988 con el título *Filosofía y marxismo* por la editorial Siglo XXI de México.

⁴ En este sentido, no cabe tampoco pensar la (novedosa) actividad teórica de Althusser como tramsunto de una «rectificación», mucho menos si por tal se entiende una rectificación «filosófica» (aunque hay quien así lo ha sugerido a partir de una simplista lectura de los *Elementos de autocrítica*): se trata de un trabajo de investigación sobre las circunstancias que han confluído para terminar provocando una «quiebra» en el universo marxista (en la teoría y en la práctica), de manera que, desde su identificación, puedan establecerse los correctivos que permitan su revitalización.

to de la política del partido comunista francés (un distanciamiento, por lo demás, bastante serio, cuyos núcleos de interés pueden leerse también en buena parte de sus escritos de la década de 1970, y que tiene que ver con las formas de actuación política del partido). Mucho más que una discusión organizativa, táctica o estratégica, lo que se está planteando a lo largo de este inmenso «trabajo silencioso» es algo que atañe al estatuto mismo de la teoría marxista: con el trasfondo de la crisis, Althusser plantea la necesidad de tomarla en serio y preguntarse por las causas que han desembocado en ella. La crisis del marxismo no puede ser sólo un efecto perverso de una coyuntura histórica, ni de los errores (prácticos) cometidos, ni de la fuerza de los enemigos que contra él se han coaligado a lo largo de los años: en todo caso, si esos fueran los motivos, habría que preguntarse por las causas que han hecho posible el triunfo de los acontecimientos sobre una teoría cuya «omnipotencia» (en expresión ya clásica) derivaría de la verdad incuestionable de las ideas que la articulan. Tomar en serio la crisis del marxismo, piensa Althusser y en ello trabaja, sólo puede significar preguntarse por los límites internos de la propia teoría.

Marx dans ses limites, un texto de 1978, se plantea precisamente en esta perspectiva: ahora que finalmente ha estallado la crisis del marxismo, dice Althusser, estamos en condiciones de preguntarnos por sus causas y, más aún, de hacerlo en serio, esto es, sin temor a que nuestros análisis puedan provocar una crisis que pudiera ser aprovechada políticamente por los adversarios del marxismo: la evidencia de la crisis, por lo tanto, como antídoto frente al temor a provocarla; la evidencia de la crisis, también, como urgencia de su resolución. En este escrito (en el que, por lo demás, podrán encontrarse importantes diferencias respecto de lo que, en textos anteriores, han sido tesis althusserianas: en lo que atañe a la supuesta «exterioridad» de la teoría respecto del movimiento obrero fundamentalmente, pero también en lo que se refiere a la relación ciencia-ideología o a determinados matices sobre la teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado), los límites del pensamiento de Marx son referidos de manera central a la problemática de la «superestructura» tanto ideológica como política, esto es, al problema de la consideración de «lo político» y de su especificidad, a la determinación exacta de las formas en que el poder actúa generando efectos de identificación, de consentimiento y de «naturalización» de unas relaciones de dominio (relaciones de clase) que, sin embargo, son presentadas (y, sobre todo, son «vistas») como relaciones entre iguales. Además, y éste es un aspecto que en sus textos posteriores será centro privilegiado de atención, estos «límites absolutos» del marxismo son presentados por Althusser como, en buena medida, procedentes de una insuficiente ruptura de Marx (y de los continuadores de su intervención teórica) con el «idealismo» del que está «prendida» aún su lectura de la especificidad de la esfera política: de una concepción que, de algún modo, sigue siendo prisionera de una visión que da por buena la «transparencia» de las

relaciones de poder, que entiende el Estado como «simple» traducción «mecánica» de la correlación de fuerzas en la «infraestructura», que olvida el carácter esencialmente actuante y articulador (en las relaciones sociales y en la conciencia de sus agentes) de la ideología.

Desde esta perspectiva, el «silencioso» trabajo althusseriano se empeñó (con éxito o sin él, cada cual lo juzgará por sí mismo) en la tarea de clarificar la manera en que, desde una *posición* materialista, sería posible entender la función de la ideología en el seno de las sociedades capitalistas y la manera en que sería posible ponerla «fuera de circulación». Si su trabajo en los años anteriores se fijó como objetivo depurar la teoría marxista de las adherencias hegelianas, ahora, de manera central, insistirá en resituar esa misma teoría (y su práctica) en el único ámbito en que podría escapar de las adherencias ideológicas (limitadoras y «sujetas») que deforman la manera de ver el mundo. Así, por un lado, nada tiene de extraño que la preocupación teórica («filosófica», si se quiere) fundamental del Althusser de la década de 1980 fuera, precisamente, la investigación acerca de lo que deba ser entendido por «materialismo». Así también, por otra parte, nada tiene de extraño que los lugares en los que Althusser buscara la clave de una alternativa materialista fueran, precisamente, los textos de Spinoza y de Maquiavelo: los autores que más claramente han abordado la imbricación de «lo imaginario» en las dinámicas constructoras del dominio y del sometimiento.

En este sentido, las famosas entrevistas con Fernanda Navarro, efectivamente, muestran la profunda continuidad entre el análisis de los límites de la teoría marxista y la formulación de esa extraña noción que Althusser bautizó como «materialismo aleatorio». En todo caso, el propio Althusser insistía explícitamente en esta continuidad en lo que, en 1982, iba a ser el «prefacio» de la obra⁵ de la que está extraído el texto sobre *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*: «Este rodeo por la teoría, y particularmente por la filosofía, tras el pensamiento teórico de Marx, como acabo de decir, está ahí sólo para permitir comprender la política, esa en la que estamos comprometidos, esa en la que estamos “perdidos” y “sin referencias”».

⁵ En 1982, Althusser proyectó escribir una obra tanto sobre la coyuntura política como sobre lo que después llamó «materialismo aleatorio», para la que redactó varios escritos y recuperó textos anteriores. El estado general del texto, sus repeticiones y saltos, su carácter de «proyecto» sin desarrollo, ha desaconsejado (véase la explicación contenida en las páginas 533 a 538 del vol. I de los *Écrits philosophiques et politiques*, París, STOCK/IMEC, 1994) su publicación, pero es de ese conjunto de escritos de donde procede el texto conocido como *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* (en castellano, en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002). Por lo demás, en castellano ha aparecido una traducción de una parte de estos textos de 1982, publicada («Sobre el pensamiento marxista») en el núm. 6 (otoño de 1995) de la revista *Riff Raff* de Zaragoza.

2. LA TRADICIÓN MATERIALISTA

En las páginas de *El porvenir es largo* puede leerse una de las más escuetas definiciones de materialismo que jamás se hayan realizado. Ser materialista es... no contarse cuentos⁶. El materialismo no es, por lo tanto, una filosofía (aunque sí es una «posición» en filosofía) ni viene caracterizado por una determinada serie de contenidos (aunque «no contarse cuentos» signifique posicionarse frente a determinados contenidos y, sobre todo, posicionarse de una determinada manera ante ellos); ser materialista es, simplemente, no contarse cuentos.

La obra teórica de Althusser se ha caracterizado, precisamente, por un intento de deshacer los cuentos que permanecían pegados a la teoría marxista y que impedían su desarrollo (siendo, además, en muchos casos, la fuente de terribles errores «en la práctica»): el cuento de la «dialéctica» entendida como norma «ontológica» del despliegue de lo real; el cuento del «humanismo», ideología que niega la posibilidad de una transformación de las estructuras de la relación social al querer entender la revolución sólo como búsqueda de «moralidad» y «racionalidad» (como reino de los «valores»); el cuento, en fin, de un destino trazado para la historia en el que la victoria final estaría garantizada. Frente a los «cuentos», pues, Althusser ha reivindicado la «teoría» (y ése es, sin duda, el origen del «teoricismo» del que tantas veces se le ha acusado y del que él mismo ha hecho «autocrítica»).

Pero la crítica de los «cuentos», en Althusser, no es una simple apuesta por la «teoría», no es, por decirlo así, una apuesta «filosófica»: si no hay que contarse historias es, precisamente, porque las historias impiden reconocer la cartografía básica de un mundo articulado sobre el poder de clase, porque dibujan, por contra, un horizonte plano en el que permanece «sujeto» cualquier deseo de socialidad otra. En su intento por devolver al marxismo la potencia explicativa e interpretativa que le ha sido escamoteada por quienes han hecho de él un simple «cuento», en su intento por trazar el recorrido de una tradición materialista que (como un tren al que subimos en marcha) no tiene fin alguno prefijado, pero que tiene en Marx una de sus estaciones más transitadas y más útiles, Althusser no trabaja como «filósofo», sino como comunista: como un comunista que es también filósofo y que, además, entiende que la lucha de clases se desarrolla también en el terreno de lo ideológico y, por eso, en el ámbito de la teoría.

⁶ La edición castellana (p. 295) traduce «no contarse historias». La expresión aparece justamente después de las páginas (289 a 294) en las que Althusser habla de la importancia que tuvo para él la lectura de Spinoza y Maquiavelo, y que constituyen la versión que finalmente fue publicada en sustitución de la redacción inicial (redacción inicial que fue publicada finalmente como apéndice a la edición francesa de bolsillo de *El porvenir es largo* bajo el título de *La única tradición materialista*).

Si atendemos a esta circunstancia, en nuestra opinión, se hará mucho más comprensible el singular modo en que Althusser traza, en sus textos de los años ochenta, un recorrido por la tradición materialista... ¡sin hablar prácticamente de «filosofía» (aunque sí de filósofos, y también de los efectos de sus doctrinas) y sin apenas caracterizar «filosóficamente» lo que entiende por materialismo!

Así pues, el catálogo de autores por los que Althusser transitará en su intento de nombrar las estaciones de una tradición de pensamiento «materialista» (única, dice él: último intento de romper esa barrera que, en la tradición marxista, diferencia entre materialismo «dialéctico» y materialismo «sin más determinación»!) y, sobre todo, el punto de vista desde el que son abordados estos autores y las temáticas a propósito de las que se analiza su obra son un claro índice de las preocupaciones básicamente políticas que articulan su pensamiento.

Althusser empezará nombrando a Heidegger, tan sólo porque (si se quiere, sólo desde esa consideración) este autor señala que el hombre está «arrojado» en el mundo, al margen de todo sentido; después nombra a Epicuro, porque su explicación de los choques «en el vacío» elimina, también, todo sentido predeterminado (Origen o Finalidad) a la materialidad de lo real. Por eso, y por ser el «clinamen» (la variación sin causa en la dirección de los átomos) un referente mítico de la tradición materialista⁷, se convierte en metáfora desde la que Althusser pretende acercarse a esos «aleatorios-encuentros» que configuran el mundo y que son su (única) norma: la norma de la ausencia de norma, la norma de la no teleología, la norma de la posibilidad de actuación transformadora y también la norma de la no garantía de su éxito. El referente Epicuro frente al referente Hegel. Y después, lo realmente serio: Spinoza, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau..., Marx.

Spinoza, porque su asalto a la fortaleza en la que la divinidad ha sido encastillada por la tradición escolástica (convertida en única fuerza actuante y, así, en justificación de todo poder ejercido) permite entender las relaciones entre los individuos como materializaciones prácticas del juego de sus respectivas potencias, y porque su rechazo de toda «teoría del conocimiento» permite precisamente entender lo imaginario como trasunto ideológico que estructura la comprensión del mundo desde la simpleza de una «evidencia» supuestamente «limpia».

Maquiavelo, porque en su investigación sobre las formas más aptas para el mantenimiento de la «fortuna» del Príncipe permite entender la *virtù* como diseño de estra-

⁷ En nuestra opinión, resulta claro que la referencia a la epicúrea «lluvia de átomos» que se encontrará en varios lugares de ese texto no es otra cosa que una metáfora, una licencia literaria o, si se quiere, un guiño ideológico.

tegas de actuación política en las que no son los principios morales sino el cálculo racional el elemento básico a tener en cuenta para diseñar una estrategia de una actuación eficaz, triunfante y duradera, y porque hace explícitas las formas en que son y **deben** ser utilizados los elementos «imaginarios» (las pasiones) de la multitud para utilizarlos en una perspectiva política.

Hobbes, porque su presentación de la «guerra de todos contra todos» como origen de la necesidad que lleva a conformar el Leviathan pone de manifiesto la prioridad del interés individual y de la competencia entre particulares como razón última del funcionamiento del capitalismo naciente.

Rousseau, porque su análisis del «contrato ilegítimo» elimina la ilusión ideológica de la concordia y la justicia y pone de manifiesto de forma extrema la ocultación que los lugares comunes del pensamiento burgués proyectan sobre una realidad que es siempre ejercicio del poder y perpetuación de una desigualdad que pretende ser «olvidada».

Marx, en fin; de nuevo y siempre Marx, y la explicación concienzuda de los mecanismos de funcionamiento del modo de producción capitalista: desmontando los «cuentos» que sacralizan (y ocultan la verdadera naturaleza de) nociones como libertad, igualdad y propiedad; desmontando también, desde la consideración de la «lucha de clases» como «motor de la historia», toda mitología del sentido (del Fin) de la misma.

Tradición materialista, por lo tanto, como desmitificación de los lugares comunes de la ideología dominante. Tradición materialista, por **eso**, como mostración de las redes que tejen y velan el dominio. Tradición materialista, también y fundamentalmente, como tradición de investigación en las formas de constitución de la ideología, en las maneras en que su funcionamiento modula mentes y cuerpos, en sus efectos sobre el imaginario individual y colectivo. Tradición, pues, que puede hacer saltar los límites del marxismo.

No pretendo aquí sugerir que lo que en sus últimos textos puede leerse sea «la última palabra» de Althusser: no en vano se trata de textos que, como hemos señalado, por uno u otro motivo, su autor dejó sin publicar. Tampoco pretendemos que deba entenderse por «materialismo» lo que en ellos se dice. Ni siquiera pretendemos que lo que Althusser ha escrito en ellos sea «correcto».

Mis pretensiones son más modestas: en primer lugar, dejar constancia de la grandeza de un pensamiento que no dejó nunca de trabajar y que en las más difíciles circunstancias fue capaz de producir efectos de una consistencia, al menos, «singular»; en segundo término, reivindicar una problemática (la de la transformación social) y una forma de enfrentarse a ella (la que la entiende como impensable sin la utilización del «marxismo» como instrumento teórico) que, desechadas, satanizadas o presentadas como penoso sinsentido, son sin embargo de una actualidad acuciante.

Resulta evidente que la preocupación althusseriana por el materialismo no es una preocupación «puramente filosófica» (por lo demás, ninguna preocupación «filosófica» lo es «puramente»): es, fundamentalmente, una preocupación política. Se trata de poder pensar el marxismo (de poder pensar la actuación política, la lucha contra el dominio capitalista, la práctica de la liberación de las potencias individuales y colectivas) al margen de toda mistificación «dialéctica», «humanista» o que pretenda presentarlo como una «filosofía del sentido». Más simplemente: la preocupación althusseriana por el materialismo es, en último término, un intento de pensar el marxismo (de planificar la liberación posible) «sin contarse más cuentos».

Los textos de trabajo en los que se adentra después de *Marx dans ses limites* son algunos de los materiales en los que, con mayor o menor éxito, Althusser trabajó durante sus últimos años para que, precisamente, fuera posible «desenredarse de la dulce rosquilla de los cuentos» y, así, reabrir los cauces en los que el razonamiento crítico, durante tantos años, se ha enfangado: identificar los límites del pensamiento (de Marx) constituye, para la tradición comunista, un primer e ineludible momento.

3. MARX DENTRO DE SUS LÍMITES

Marx dentro de sus límites (editado inicialmente en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, tomo I, París, STOCK/IMEC, 1994, pp. 357-524) debe ser entendido en el ámbito de la polémica desplegada por Althusser durante la década de 1970 en el interior del partido comunista francés. La posición althusseriana en el seno del PCF, en el que militaba desde 1948, intentaba, según sus propias palabras, reaccionar contra la maquinaria de dominación en la que esa organización se había convertido, similar a la del Estado o a la del aparato militar, y romper la dinámica ideológica que lo unificaba, sin por ello abandonar una organización a la que consideraba instrumento imprescindible para la modificación de las condiciones sociales y políticas: en ello era deudor de la tradición leninista (pero también, en la misma medida, de la tradición de pensamiento político que procede de Maquiavelo), no sólo porque viera en el partido la materialización de una necesaria dirección estratégica para las luchas del proletariado, sino porque lo consideraba un instrumento insustituible en el juego de enfrentamientos «en lo político» que conforman el entramado ideológico y simbólico-organizativo de las sociedades capitalistas.

El contexto en el que fue escrito está marcado por disputas agrias y generalizadas en el interior de la organización (recuérdense las disposiciones adoptadas en el XXII Congreso del partido comunista francés de 1976, muy en la línea de lo que supuso la opción Berlinguer-Carrillo-Marchais por el llamado «eurocomunismo» y la discusión abierta

en su seno: se trataba en el fondo de una reactualización de los planteamientos socialdemócratas y se partía de una adaptación de los mismos a las condiciones de la «democracia de partidos» de la Europa occidental: se partía de la ilusión de un posible triunfo electoral desde el que sería posible transformar la sociedad y construir el «socialismo en libertad»), pero también desde el exterior de la misma, por los grupos izquierdistas surgidos en torno a los acontecimientos de 1968 (la crítica al PCF por su peculiar intervención desmovilizadora se suma, a partir de entonces, a las críticas ya anteriormente avanzadas desde grupos como el de Socialismo o Barbarie, desde las posiciones de los situacionistas o desde las intervenciones de activistas e intelectuales como Rudi Dutschke o Cohn-Bendit). El contexto político de esta obra está marcado, pues, por polémicas en las que la tradición teórica y organizativa del mundo comunista está siendo colocada en el centro: en el ambiente intelectual francés (en el que arrecian las críticas furibundas no sólo de los medios de comunicación y de los partidos de la derecha sino también de algunos intelectuales supuestamente «izquierdistas», como Lyotard o como Glucksmann), o en el ámbito internacional (la «escisión» del movimiento comunista internacional, a la que hace referencia el propio texto nada más iniciarse su redacción). En este marco histórico y político, Althusser insiste en una estrategia de actuación en la que, por un lado, reivindica una vuelta a los conceptos básicos del marxismo y, por otro, marca distancias tanto respecto a la línea oficial del partido cuanto a la ortodoxia teórica de las lecturas marxistas.

Así, *Marx dentro de sus límites* tiene que ser puesto en relación con otros textos que Althusser publica en la misma época: *22.º Congreso* (1977), o los artículos de *El Manifiesto* (la intervención en el coloquio de Venecia en noviembre de 1977 titulada «Finalmente la crisis del marxismo»), de *Le Monde* («Lo que no puede durar en el partido comunista», de abril de 1978, recogidos en un libro publicado con el mismo título) o de la Enciclopedia Garzanti («El marxismo hoy», escrito en febrero de 1978).

No hay que olvidar, por otra parte, que la polémica sobre la especificidad de lo político y del Estado y sobre las relaciones partido-clase y partido-Estado es en esos años una polémica central entre todos cuantos se mantienen empeñados en la resistencia a la ofensiva capitalista que sigue al fracaso del último ciclo revolucionario: resistencia tanto en lo teórico (desde los textos de Balibar a los de Negri, pasando por los de Poulantzas o los de Miliband) como en lo práctico (estamos refiriéndonos a una época especialmente conflictiva desde el punto de vista político y/o social en Italia, en Alemania, en España, en Inglaterra, en América, en África, en Asia,... ¿dónde no?).

NOTA PREVIA A LA TRADUCCIÓN

Los textos no franceses citados por Althusser (puesto que él hace hincapié en la necesidad de retraducirlos, es decir, en la incorrección de las traducciones habituales) son traducidos no a partir de su idioma original, sino desde la versión que él hace de los mismos: será más fácil de ese modo captar el sentido de su lectura y de la utilización que hace de ellos. En todo caso, la referencia se remite a la traducción castellana habitual (evidentemente, por lo tanto, nuestra traducción es en estos casos distinta de aquella a la que remitimos). En las notas a pie de página, la llamada alfabética indica que se trata de una nota incluida por el propio Louis Althusser; la llamada con números romanos será utilizada para remitir a notas del editor francés. Las llamadas en la numeración árabe habitual son notas del traductor.

I

¡Finalmente la crisis del marxismo ha estallado!^I

Todos los acontecimientos que vivimos desde hace años, cuando no desde hace decenas de años, desembocan hoy en lo que es necesario llamar crisis del marxismo.

Por marxismo entendemos, en el sentido más amplio, no sólo la teoría marxista, sino también las organizaciones y las prácticas que se inspiran en la teoría marxista, que han conducido tras una larga y dramática historia a las revoluciones rusa y china, etc., para desembocar no sólo en la escisión del *movimiento obrero mundial* tras la unión sagrada de los partidos socialdemócratas y la Revolución de Octubre, sino también, tras la disolución de la Tercera Internacional, en una *escisión en el movimiento comunista internacional* mismo, escisión abierta entre la URSS y China, escisión larvada entre los partidos llamados «eurocomunistas» y el PCUS.

Mientras que en otro tiempo, antes de «el derrumbe de la Segunda Internacional»^{II}, el movimiento obrero internacional había conseguido inspirarse en la teoría marxista para realizar su unidad, y era de la burguesía de donde abiertamente venían los golpes, desde la escisión chino-soviética es en el interior del campo socialista y marxista donde aparecen con gran claridad conflictos muy graves^{III} que ponen en cuestión natural-

^I El título del primer capítulo retoma el de la intervención de Althusser en el coloquio de Venecia (11-13 de noviembre de 1977): «¡Finalmente la crisis del marxismo!», en *Il Manifesto: Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires*, París, Le Seuil, 1978.

^{II} Cf. V. I. LENIN, *L'Opportunisme et la Faillite de la Deuxième Internationale* (1916) en *Oeuvres*, París, Éditions Sociales/Éditions de Moscou, t. 22 [ed. cast.: *El oportunismo y la bancarrota de la segunda internacional*, en *Contra el revisionismo*, Madrid, Ediciones Akal, 1976, pp. 282-295].

^{III} Primera redacción: «los conflictos más graves».

mente tanto la interpretación de la historia del marxismo y de los movimientos marxistas como la interpretación de la teoría marxista misma.

El XX Congreso del partido soviético^{IV} ha descubierto brutalmente una terrible realidad que había sido ocultada durante más de veinte años a los militantes, que se habían tenido que batir por salvar la apariencia de las justificaciones de las que Stalin había cubierto sus prácticas y, fundamentalmente, los monstruosos procesos de 1937-1938 en la URSS y de los años 1949-1952 en las «democracias populares». Las cosas alcanzaron tal gravedad que las revelaciones de Jruschov sobre las masacres, las deportaciones en masa y los horrores de los campos no contribuyeron a sanear la situación, que en la URSS y en los partidos⁸ occidentales permaneció aún por mucho tiempo, y permanece todavía en gran parte, dominada por las mismas prácticas que eran denunciadas. Prueba evidente de que la crisis que estallaba con gran claridad *bajo esta forma* era entonces aún más profunda de lo que se había dicho: no se trataba de los efectos del pretendido «culto a la personalidad», ni sólo de «violaciones de la legalidad socialista»^V, sino de todo un sistema teórico y práctico capaz de sobrevivir a las más escandalosas revelaciones.

¿De dónde procedían todos esos horrores? El tiempo ha pasado^{VI}; ventiocho años se han perdido. Entretanto, desde luego, China ha roto con la URSS criticando, entre otras cosas, la política económica de Stalin y sus prácticas internacionales⁹ y, bajo la

^{IV} En el año 1956, Jruschov pronunció en él su «informe secreto» sobre los «crímenes de Stalin».

⁸ Siguiendo una vieja tradición militante, cuando Althusser habla del «partido» o, como aquí, de los «partidos», sin hacer ninguna especificación, se está refiriendo siempre al (a los) partido(s) comunista(s).

^V Ésos eran los principales ataques de Jruschov contra las prácticas del período estalinista. Además de «Marxismo y humanismo» (retomado en *Pour Marx* [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI, 1968, pp. 182-200]) y «Nota sobre la crítica del culto a la personalidad» (en *Réponse à John Lewis* [ed. cast.: *Pura una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid, Siglo XXI, 1974]), Althusser escribió en 1964 dos textos inacabados, pero ampliamente trabajados, sobre la alienación y el «culto a la personalidad», más directamente políticos que los escritos publicados.

^{VI} La ruptura oficial del Partido Comunista Chino con el partido soviético consagró en 1963 la «escisión del movimiento comunista internacional».

⁹ En el contexto de una política orientada a la coexistencia pacífica con Occidente, mientras China intentaba convertirse en la referencia de los movimientos anticolonialistas de la zona, la URSS había retirado en 1960 sus asesores de China y había suprimido la ayuda económica. En 1962 China condenó a la URSS por retirar sus misiles de Cuba y acusó a Jruschov de revisionista y de traidor al marxismo-leninismo. La ruptura oficial del Partido Comunista Chino con el partido bolchevique se produjo en 1963. El 26 de diciembre de 1991 la URSS desapareció formalmente tras la proclamación de su disolución por el Parlamento soviético.

dirección de Mao, ha intentado liquidar los peores defectos del estalinismo mediante la Revolución Cultural, aunque en gran parte ha fracasado^{VII}; es cierto que los partidos occidentales se han alejado sensiblemente de la URSS y denuncian tanto el régimen de opresión que allí subsiste como las intervenciones armadas en el exterior. Pero ningún partido comunista, y no sólo el PCUS sino tampoco los partidos occidentales, ha tenido el mínimo coraje político de intentar analizar las razones de una historia de la cual denunciaron algunos efectos. La verdad sobre todo ese pasado, evidentemente, no es agradable decirla y, aún más, posiblemente sea insoportable o imposible enfrentarse a ella. El resultado es que los marxistas, y así se consideran los comunistas, han sido incapaces de rendir cuentas de su propia historia.

Así pues, la crisis política del marxismo reenvía a eso que es preciso considerar su crisis o su enfermedad o su desconcierto *teórico*. ¿Cómo podría, si no, una historia que ha sido hecha en nombre del marxismo, de la teoría de Marx y de Lenin, ser opaca para el marxismo mismo? Y si efectivamente lo es para ver, con algunas excepciones, la debilidad de los trabajos que se le consagran, reducidos a crónicas eruditas, pero crónicas sin entidad política y teórica, o a meras hipótesis aventuradas, cuando no simples disparates políticos y teóricos, entonces hay que plantearse una pregunta más amplia: ¿por qué el movimiento comunista ha sido incapaz de escribir su propia historia de una manera convincente, no sólo la historia de Stalin, sino también la de la III Internacional y la de todo el pasado que le ha precedido desde el *Manifiesto comunista*?

Esta pregunta no es sólo política, sino también teórica. Y obliga a formular una última cuestión: ¿no habrá también que buscar en la teoría marxista misma, tal como ha sido concebida por su fundador, e interpretada por sus sucesores en las más variadas coyunturas que hubieran debido servir como experimentaciones teóricas, algo de lo que rendir cuentas, en parte, en relación con los hechos que siguen siendo para ella oscuros? Pienso que es así, y que hoy hay que hablar abiertamente de *crisis de la teoría marxista*^{VIII}, haciendo la importante reserva de que esta crisis dura desde hace mucho, pero que en la década de 1930, con el «estalinismo», ha adoptado una forma particular que ha bloqueado toda salida de la crisis y que ha impedido que ésta sea formulada en unos términos que hubieran permitido un trabajo político y teórico de investigación y, por consiguiente, también de rectificación.

Hoy no sólo estamos en crisis —y desde hace mucho, y hemos pagado el precio (las víctimas predilectas de Stalin, como sabemos, fueron comunistas, desde el más alto res-

^{VII} Recordemos que Althusser publicó en 1966, en el núm. 13-14 de los *Cahiers Marxist-Léninistes*, un artículo no firmado titulado «Sur la révolution culturelle».

^{VIII} Primera redacción: «crisis del marxismo».

ponsable hasta el más modesto militante)—, sino que además, a causa del movimiento de masas que acrecienta las contradicciones y termina por sacarlas a la luz, con gran claridad y con total actualidad, estamos en una situación nueva: la que nos permite decir que *ifinalmente la crisis ha estallado!, ifinalmente se hace visible para todos!, ifinalmente un trabajo de corrección y de revisión es posible!*

A partir de ahí podemos ponernos a trabajar, utilizando no sólo nuestra experiencia sino también los intentos reflexivos de todos los que, desde hace mucho, y en la soledad de la exclusión, han sido los primeros testigos vivos de esta crisis y que, a menudo, han sido las víctimas de su coraje público. Son éstos los que nos interesan, y no los que no dejarán de decir «¿Pero por qué sólo hoy?». Si su extrañeza es sincera, será que no saben o han olvidado cómo eran las cosas hace tan sólo diez años en el PCF, y cómo continúan siendo hoy. En cuanto a los anticomunistas tradicionales para los que la teoría de Marx era religión envuelta en una metafísica económica, y a los antimarxistas a la moda¹⁰ (ya pasada) que se pasean por las grandes capitales y por los congresos del «Gulag en el ojal^{IX}», si por casualidad tienen alguna explicación seria que proponer (pero eso se sabría desde hace tiempo), los tendremos en cuenta; si no es así, que se resignen a ser las *vedettes* de los medios de comunicación.

En cuanto a nuestros camaradas, que no sólo han debido sufrir esta historia, hayan podido permanecer en el partido o hayan tenido que dejarlo (¡qué numerosos estos últimos!), que sepan esto. Todo revolucionario sabe o siente que puede ser comprometido, o peligroso, hablar de «crisis del marxismo», y por una razón bien simple: las palabras siguen su pendiente, y crisis desemboca generalmente en derrumbe (Lenin habló del «derrumbe» de la Segunda Internacional), y derrumbe en liquidación o en muerte. Sin embargo, crisis desemboca también en «crisis de liberación» e incluso «de crecimiento». Que juzguen, pues, para ver si las reflexiones que siguen conducen al derrumbe o al renacimiento.

¹⁰ A partir de 1968, diversos autores autodenominados «nuevos filósofos», en una amplia campaña de críticas al marxismo (que fue alentada y publicitada por los medios de comunicación, pero que ellos aprovecharon como preciosa lanzadera con la que conseguir prestigio en el mundo ordenado de la intelectualidad bienpensante), tomaron como argumento básico de sus proclamas el horror estaliniano. Venían a sostener, así, que el marxismo conduce necesariamente, en tanto que se sustenta en una visión totalizadora de la realidad, a los campos de concentración.

^{IX} Alusión a la corriente de los «nuevos filósofos» y más concretamente al libro de André GLUCKSMANN, *Les Maîtres penseurs*, París, Grasset, 1977 [ed. cast.: *Los maestros pensadores*, Barcelona, Anagrama, 1978]. Varias cartas de Louis Althusser muestran que, aunque encontrando muy débil esta última obra, estaba particularmente molesto por el tono de los ataques que Glucksmann le dirigía, viendo la caricatura de lo que siempre había intentado no ser: un intimidador.

Y si temen, como puede ser legítimo, que nuestros adversarios tomen esa expresión como una «confesión» que usarán en su provecho para lanzárnosla a la cara, que nuestros camaradas sepan además algo que debo decir con una cierta seriedad. *Es prolongar la crisis del marxismo en uno de sus efectos, en uno de sus aspectos más graves, consentir que se permanezca ciego sobre la realidad, y continuar sometiéndose a una ceguera que fue, no hace mucho, obligatoria para ser aceptado como comunista. Es prolongar la crisis del marxismo en uno de sus efectos, en uno de sus aspectos más graves, impedir que se trate, a viva voz y por su nombre, la realidad que nos asedia y nos preocupa desde hace mucho, con el pretexto de que cualquier periodista o ideólogo burgués va a volver la expresión en nuestra contra.*

En efecto, hace muchísimo tiempo que los ideólogos de la burguesía, ya desde finales del siglo XIX, y en los mismos términos, han proclamado la *crisis, el derrumbe y la muerte del marxismo*, y que públicamente y con sarcasmo lo han enterrado bajo sus argumentos. Filósofos, de Weber a Croce, a Aron o a Popper, han «demostrado» que la «filosofía de Marx» era imposible o metafísica, como aquellas que Marx criticaba. Economistas «eruditos» han «demostrado» que la teoría del valor era una fábula, y que la teoría del plusvalor era nula, ya que era matemáticamente «no operatoria». Religiosos, moralistas, sociólogos, «politólogos» han «demostrado» que la teoría de la lucha de clases era una invención de Marx y que los marxistas habían sometido el mundo a su ley, mientras que el mundo podía perfectamente olvidarse de ella o, mejor, que más le habría valido olvidarse de ella. Todos éstos han dicho que Marx estaba muerto; peor, abortado: desde hace muchísimo tiempo. Y los que han querido «salvar a Marx» han hecho de él un revolucionario por indignación moral, humanismo o religión: ellos también lo han enterrado, pero bajo sus elogios y sus utilidades ideológicas.

Si hablamos hoy de la «crisis del marxismo», no damos a nuestros adversarios ninguna arma que no hayan utilizado ya cientos de veces. Ahora bien, si hablamos de ella, no será como ellos, para entregarles nuevos argumentos, sino para quitarles los que derentan a causa de nuestra propia debilidad política y teórica. También a este respecto, que nuestros camaradas juzguen. Tampoco se trata de hablar de la crisis del marxismo a modo de una señal de alarma. Nosotros podemos hoy, gracias a la fuerza del movimiento obrero y popular en el mundo, sí, a causa de su fuerza, a pesar de sus grandísimas contradicciones, hablar positivamente, y con sangre fría, de la crisis del marxismo, para librarnos finalmente de sus causas conocidas, para comenzar al menos a conocerlas para poder nos escapar de ellas. La crisis del marxismo, quizá por primera vez en su historia, puede convertirse hoy en el comienzo de su liberación y, así, de su renacimiento y de su transformación.

En este propósito no hay ningún acto de fe, sino un acto político que designa una posibilidad efectiva *ya en vías de realización* en nuestro propio mundo. En efecto, estamos en tal punto que depende de nosotros, de nuestra lucidez política y teórica, que la

crisis, en la que el marxismo ha estado a punto de perderse, desemboque felizmente no en su supervivencia, sino en su liberación y en su renacimiento. Pero para eso necesitamos el concurso de todos nuestros camaradas comunistas: desde cualquier puesto que ocupen en la lucha de clases, salvo los que han renunciado o traicionado, pueden participar en el renacimiento del marxismo. Puesto que, según parece, «cada uno cuenta por uno»^X, y como cada uno^{XI} «cuenta con sus propias fuerzas», todos juntos podremos ayudar al partido a salir de la crisis del marxismo, que es también hoy en el mundo entero la crisis de los partidos comunistas: *su crisis interna*.

^X Consigna de Georges Marchais, entonces secretario general del partido comunista francés.

^{XI} «Contar con las propias fuerzas»: consigna célebre en su época de Mao Tse-Tung.

II

Examinemos la crisis teórica del marxismo

Estamos en 1978. Hace ahora ciento treinta años aparecía un pequeño folleto que prácticamente no hizo ningún ruido en las revoluciones de 1848 en Europa: el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels. Hace ahora ciento diez años aparecía el libro primero de *El capital* de Marx, que hizo algún ruido, pero que necesitó años para surtir efectos y fue interpretado al estilo de los tiempos, que entonces era el estilo del evolucionismo, en la socialdemocracia alemana.

Desde esas grandes fechas silenciosas, gran cantidad de cosas han pasado en el mundo del marxismo, que únicamente el *Manifiesto* (y los capítulos centrales del *Anti-Dühring*, y después los grandes textos de Lenin, etc.) y muy poco *El capital* (con la excepción de Alemania y la URSS) han dominado. El marxismo ha conocido las peores pruebas y cuando pareció moribundo en Europa occidental a causa de la unión sagrada, fue en Rusia donde renació antes de pasar a China. Las peores pruebas y también los peores dramas y tragedias.

Querriamos limitarnos aquí a los aspectos teóricos de esta historia y de sus conflictos, sin, claro está, hacer abstracción de los acontecimientos políticos de la historia del marxismo, y ello porque la teoría nos es accesible, mientras que la historia duerme en los archivos prohibidos de la URSS, y también porque en hilo directo con la tradición de Marx, Lenin, Gramsci y Mao el marxismo otorga una gran importancia a la *calidad de su teoría*.

¿Es posible, entonces, en 1978, esbozar una especie de balance de la historia de la teoría marxista y, más particularmente, de ciertas de sus contradicciones de carácter histórico, tomando en cuenta el hecho de que la teoría marxista ha estado y está profundamente comprometida en las luchas prácticas, abiertas o sordas, claras u oscuras,

del movimiento obrero y popular internacional, y hasta en las escisiones que han acompañado su historia? Sí, esta tentativa es posible, pues no sólo tenemos la ventaja de la distancia en el tiempo y, así, de la comparación, sino también porque disponemos de la amplia experiencia de la historia, de las victorias, de las derrotas y de las tragedias del marxismo. Con mayor seguridad, sin duda alguna, porque desde ahora vivimos bajo la ley de la crisis abierta del marxismo (ningún partido comunista lo ha declarado... pero estamos acostumbrados a esos famosos «desfases»^{XII} que son parte integrante de esta crisis), y de una crisis tan radical y profunda que parece capaz de disipar por sí sola muchas ilusiones mantenidas y de forzar finalmente a los comunistas sinceros al insoslayable y sano examen de la realidad. Con mayor seguridad aún, porque como decía justamente Mao «la tendencia es hacia la revolución»^{XIII} y, hasta dentro de las peores contradicciones, el movimiento de masas exige y sostiene este examen.

Planteo, por lo tanto, la cuestión-límite (la más difícil es siempre la mejor pregunta): ¿qué podemos nosotros mantener hoy de Marx que sea verdaderamente esencial a su pensamiento y que posiblemente (y seguramente) no siempre ha sido bien entendido?

Para empezar por el principio, diré: podemos mantener los hechos que a continuación voy a exponer y posteriormente a comentar.

^{XII} Cf. Louis ALTHUSSER, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, París, Maspero, 1978, pp. 28-29 [ed. cast.: *Lo que no puede durar en el partido comunista*, Madrid, Siglo XXI, 1978].

^{XIII} «La tendencia principal es hacia la revolución»: consigna en su tiempo célebre de Mao Tse-Tung.

III

¿Marx era «marxista»?

Podemos, en primer lugar, mantener este hecho simple que no parece gran cosa pero que es fundamental.

Marx ha dicho, al menos una vez: «Yo no soy marxista^{XIV}». La expresión es conocida. Se ha podido tomar esta expresión por una simpleza formulada por un espíritu libre, modesto y cáustico. Pero las cosas no son tan simples. Porque el propio Marx exigía de sus lectores, en el prefacio de *El capital*, que «piensen por sí mismos», y completaba su exigencia escribiendo:

Todo juicio inspirado por una crítica verdaderamente científica será bienvenido para mí. Frente a los prejuicios de eso que se llama *la opinión pública*, a la que nunca he hecho concesiones, tengo por divisa, ahora como siempre, las palabras del gran florentino (Dante): isigue tu camino y deja que la gente hable!^{XV}

La cosa era seria: pensar por uno mismo, pensar libremente, burlarse totalmente de los «prejuicios de la opinión pública», no quería decir *pensar cualquier cosa*, sino, al contrario, *decir la verdad*, en cuyo nombre toda crítica «científica» se declara bienvenida.

^{XIV} Expresión dirigida por Marx a Lafargue, contada por Engels en una carta a Bernstein (2-3 de noviembre de 1882). Primera redacción: «a Marx le gustaba repetir».

^{XV} K. Marx, *Le Capital*, prefacio de la primera edición alemana, París, Éditions Sociales, 1959, t. 1, p. 21 [ed. cast.: *El capital*, Madrid, Ediciones Akal, 2000, Libro I, t. I, p. 20] [N. del T.: citamos aquí *El capital* según la versión publicada por Ediciones Akal a la que hemos hecho referencia. En castellano se encontrará una magnífica traducción de esta misma obra, realizada por Pedro Scarón, en 8 vols., en Madrid, Siglo XXI, 1975-1981].

En realidad, Marx estaba profundamente convencido, más aún, absolutamente convencido, sin ningún titubeo interno, de haber inaugurado un nuevo conocimiento, contrario a todos los que se proponían en este ámbito; el único verdadero: *el conocimiento de las condiciones, de las formas y de los efectos de la lucha de clases*, al menos bajo el modo de producción capitalista. No es que la historia de las «formas precapitalistas» no existiera para Marx; les consagró un estudio¹¹ bastante breve en los años 1857-1858, que durante mucho tiempo^{XVI} ha permanecido inédito, y a él recurre muy a menudo en el texto mismo de *El capital*. Pero el centro de toda su atención y de su certidumbre era el modo de producción capitalista: por lo demás, cuando se trataba de otros modos de producción, estaba menos seguro (nos damos cuenta ahora). Y Marx no tiene miedo, en su tiempo, en su lenguaje (y sin que haya que avergonzarse de ello), de decir y de repetir que ha sido el primero en hacer «ciencia» (*Wissenschaft*) en el terreno que *descubría*¹². Es preciso tomar el verbo *descubrir* en sentido fuerte: *descubrir* es, a su modo, para Marx, liberar, despejar la sociedad capitalista de todas las construcciones ideológicas que la *recubrían* para enmascararla y asegurar así la dominación de clase de la burguesía. Entiéndase que Marx estaba convencido de «producir», de sacar a la luz, de hacer ver y comprender, *por primera vez*, con nitidez y sistematicidad, conocimientos

¹¹ Se trata del texto tradicionalmente denominado *Formen*, que forma parte de los manuscritos de 1857-1858, conocidos como los *Grundrisse*. En castellano, los *Grundrisse* se encontrarán al menos en dos versiones: con el título *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)* en los volúmenes 21 y 22 de las *Obras* de Marx y Engels (Barcelona, Crítica, 1977 y 1978), versión que utilizamos aquí como referencia bibliográfica, y con el título *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, 3 vols., en la traducción de Pedro Scarón (México DF, Siglo XXI, 1972 y 1976); el texto de las *Formen* ha sido traducido en varias ediciones como *Formaciones económicas precapitalistas*.

^{XVI} Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, Éditions Sociales, 1980, t. 1, pp. 410-452 [ed. cast.: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, cit., vol. 21, pp. 427-467]. Una amplia correspondencia con la dirección de las Éditions Sociales, y en particular con su director Guy Besse, en 1966-1967, testimonia la intención de Althusser, en un tiempo en que los *Grundrisse* eran aún inéditos en francés, de publicar ese texto a menudo designado con la abreviatura *Formen* en la colección *Théorie*. Después de hacer traducir este escrito, renunció a publicarlo él mismo a petición de Éditions Sociales, a las que envía la traducción el 13 de agosto de 1966. Habiendo publicado esta editorial otra traducción en el libro *Sur les sociétés précapitalistes* (París, Éditions Sociales, 1970), Althusser retiró la traducción, sus cartas lo muestran, con el sentimiento de haber sido engañado.

¹² En sus textos más conocidos de la década de 1960, Althusser se ha referido al «descubrimiento» de ese nuevo terreno y, así, a la formulación de una nueva «ciencia», utilizando la noción de «ruptura epistemológica».

objetivos, adecuados para ayudar y guiar un movimiento revolucionario del que, al mismo tiempo, mostraba que existía ya realmente en las masas obreras y que todo conducía a darle la fuerza y los medios para abolir la lucha de clases y las clases mismas.

Sobre esto, *Marx era perfectamente «marxista»*, creía en su obra, que consideraba «científica», sin haber vacilado nunca sobre este término, y no ideológica o «filosófica». Una ciencia no como las otras, puesto que decía de *El capital* que era «el más peligroso misil jamás lanzado a la cabeza de la burguesía»; una ciencia «explosiva», escandalosa, «revolucionaria»,^a ciertamente, pero una «ciencia».

Sin embargo, diciendo de sí mismo que «no era marxista», rechazaba por anticipado toda interpretación de su obra como sistema o visión filosófica o ideológica; en particular como nuevo refrito de las «filosofías de la Historia». Rechazaba, *sobre todo*, la idea de que él hubiera finalmente descubierto la «ciencia» de ese «objeto» que, en la cultura burguesa de la época, se llamaba Economía Política. Por eso mismo Marx rechazaba por anticipado la concepción de que su pensamiento pudiera pretender no sólo presentar sino poseer una *unidad total*, o *totalizante*, pensamiento éste al que se llamaría «el» marxismo, y que esta obra «una» pudiera haber sido producida por «un» autor: él mismo, ese intelectual de origen burgués, Karl Marx, judío, «naturalmente».

Marx ponía así en guardia contra esta pretensión *negándose a decir que El capital era «ciencia» de la economía política*, y afirmando por el contrario que era «crítica de la economía política» (subtítulo de *El capital*). Aquí es necesario aún entender «crítica» en el sentido tremendamente fuerte que le otorga Marx: crítica de todos los presupuestos filosóficos idealistas, que pretendían que la economía política existiera como teoría propia y exhaustiva de un supuesto «objeto» definido por categorías «ideológicas»^b propias, como sujeto, necesidad, trabajo, distribución, consumo, contrato, etc., relacionadas todas, *como si se tratara de su origen, con el sujeto de necesidades, de trabajo y de cambio*, y que fuera posible una «ciencia» de este «objeto» definido por estos conceptos dudosos, pero en absoluto inocentes.

Marx no rechazaba en bloque los trabajos de los economistas: rechazaba *la idea* de la economía política tal y como les era impuesta por la ideología burguesa dominante, y formada a partir de unos conceptos, algunos de los cuales acabo de enumerar. Marx pensaba que en los trabajos de los fisiócratas, de Smith, de Ricardo, Hodgskin^c, etc.,

^a Un «nuevo» filósofo, es decir, un filósofo rancio, que sólo tiene ideas si las falsifica para obtener así brillantes ventajas, ha creído poder hacer un juicio de intenciones a esta expresión. Que se aclare.

^b Se comprende, evidentemente, que no es una categoría, aislada, lo que es ideológico, sino que lo es por el sistema que se le somete.

^c Cf. el notable librito de Jean-Pierre OSIER, *Thomas Hodgskin. Une critique prolétarienne de l'économie politique*, París, Maspero, colección Théorie, 1976.

había elementos científicos, elementos de conocimiento objetivo, pero que era preciso, para percibirlos y poderlos utilizar, cambiar completamente de sistema de categorías, cambiar de terreno y, así, criticar radicalmente tanto la economía política como su pretendido «objeto» (la satisfacción de las necesidades o la producción de la «riqueza de las naciones», etc.), esto es, su pretensión de ser la «ciencia» del objeto del que ella creía hablar. La economía política hablaba bien, pero de otra cosa, a saber, de los «valores» políticos de la ideología burguesa, es decir, entre otros, de la política (económica) burguesa disfrazada, por razones económicas y políticas, como «economía política».

Pero al mismo tiempo Marx cambiaba (sin, posiblemente, darse cuenta totalmente de ello) el sentido tradicional de la expresión «crítica de...», y así, el sentido *del concepto de crítica*.

La vieja noción de crítica, elevada a la dignidad filosófica por todo un siglo, de Bayle a Kant, estaba encargada en toda la tradición racionalista de separar lo verdadero de lo falso, de librar a lo verdadero de lo falso (de los errores, de los «prejuicios», de las ilusiones) o, mejor, lo que es más fuerte, como se le ve hacer a Voltaire en célebres procesos, de denunciar el error en nombre de la Verdad cuando la Verdad era ridiculizada o atacada por el error. En sus trabajos de juventud, Marx había retomado con amplitud esta tradición racionalista para denunciar la «irracionalidad» de las condiciones de existencia de la Razón (ejemplo: el Estado es en sí la Razón, pero existe bajo formas no razonables o irracionales; la crítica ha de denunciar esta contradicción y el insulto infligido al Estado-Razón para restablecer la verdad y condenar el error). Pero en *El capital* Marx impone a la crítica un sentido totalmente distinto, una función totalmente distinta. Como debía escribirlo el inteligente comentador ruso que Marx cita en el postfacio a la segunda edición alemana de *El capital*, la crítica no es para Marx el juicio que pronuncia la Idea (verdadera) sobre lo real que falla o es contradictorio, sino la crítica de lo real existente por lo real existente mismo (sea por otra cosa real, sea por la contradicción interna a lo real). *Para Marx, la crítica es lo real criticándose a sí mismo*, eliminando sus propios desechos para dejar libre y realizar laboriosamente su tendencia dominante, activa en él. Es en este sentido materialista de la crítica en el que Marx había podido, desde 1845, hablar del comunismo como lo contrario de lo «ideal», como «movimiento real»^{xvii} en su tendencia más profunda.

^{xvii} «El comunismo no es para nosotros ni un estado que deba ser creado ni un ideal al que la realidad deba tender. Llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual»: KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS, *Idéologie allemande*, París, Éditions Sociales, 1968, p. 64 [ed. cast.: *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos & Ediciones Grijalbo, Montevideo y Barcelona, 1970, p. 37].

Pero Marx no se contentaba con esta noción, aún abstracta, de la crítica. Porque ¿de qué «real» se trata? Mientras no se sepa *de qué «real» se trata*, todo puede ser real e invocado como real; todo, es decir, no importa qué. Marx relacionaba la crítica con aquello que, en el movimiento real, la fundaba, es decir, para él, en última instancia, con la lucha de clases de los explotados, que objetivamente pueden dirigirla contra la dominación de clase burguesa, a causa de la naturaleza propia, y únicamente a causa de la naturaleza propia, de las formas de su explotación actual: las formas de la explotación capitalista. Es por eso que, en un extraño atajo que prueba la agudeza de su conciencia, Marx podía escribir, en el postfacio a la segunda edición alemana de *El capital*:

En tanto que una tal crítica [la crítica de la economía política] representa a una clase, no puede representar (*vertreten*) más que a la clase cuya misión (*Beruf*) histórica es revolucionar el modo de producción capitalista y, finalmente, abolir las clases: el proletariado¹³.

Y si vamos hasta el final, es claro que por esta concepción de la crítica Marx rechazaba (cierto que sin decirlo explícitamente y, por lo tanto, sin extraer todas las consecuencias) la idea entonces «evidente» para todos de que él pudiera ser, él, el individuo Marx, él, el intelectual Marx, «el» autor (como origen absoluto, el creador) intelectual o incluso político de una tal crítica. Porque era lo real, la lucha de la clase obrera, lo que actuaba como verdadero autor (agente) de la crítica de lo real por sí mismo¹⁴. A su manera y en su estilo, con su cultura trastocada por la experiencia que había hecho y hacía, con el agudo sentido de los conflictos que tenía, el individuo llamado Marx «escribía» para este «autor», infinitamente más grande que él; para él, pero en primer lugar *por él, a instancia suya*.

¹³ K. Marx, *El capital*, cit., Libro I, t. I, p. 26.

¹⁴ Althusser realiza aquí (y en el capítulo siguiente, cuyo título es bien explícito) una inversión radical de lo que ha sido uno de los elementos más discutidos a propósito de su exposición de la «ruptura epistemológica» efectuada por Marx: esa «ruptura», en diversas ocasiones, ha sido presentada por Althusser como efecto de un trabajo teórico sobre los conceptos y, en ese sentido, como una ruptura conceptual fruto de un trabajo eminentemente intelectual (del que Marx sería el «autor»). La importante modificación que se produce en estas páginas viene a poner fuera de lugar los motivos que han venido siendo aducidos para hablar de la posición althusseriana como una posición «teorista» (aunque algo similar podía leerse en los *Elementos de autocritica*, cuando Althusser señala que en sus trabajos de 1965 «no se tomó en cuenta la medida excepcional del papel de la lucha de clases en la filosofía de Marx»). Por otra parte, no hay que pasar por alto la importancia de la manera en que Althusser, en este párrafo, introduce la cuestión: haciendo la crítica de la concepción (ideológica) que supone un «sujeto» al que considera «origen» («creador») de la escritura (el origen de semejante perspectiva crítica puede ser situado en R. Barthes, puede ser seguido en P. Macherey y puede encontrarse desplegado hasta sus últimas consecuencias en la obra de Juan Carlos Rodríguez).

IV

La teoría marxista no es exterior sino interior al movimiento obrero^{XVIII}

Pero así, de golpe, nos vemos encaminados hacia otro hecho.

En efecto, es tomando una parte directa y personal, y durante varios años, en las prácticas y en las luchas del movimiento obrero como el pensamiento de Marx ha podido «cambiar de base» (la expresión del canto de *La Internacional* es justa) y hacerse «crítico y revolucionario»^{XIX} (*kritisch-revolutionär*).

Y cuando hablo del movimiento obrero, hablo del movimiento obrero existente en la Europa de los años prerrevolucionarios y revolucionarios (1835-1848). Ese movimiento era entonces de una diversidad extrema. Tan pronto se encontraba reagrupado bajo un partido obrero radical, como en Inglaterra (el cartismo: movimiento reivindicativo y, al tiempo, político), como estaba disperso o incluso, en Francia, separado en

^{XVIII} En el período que él mismo calificó como «teoricista», Althusser defendió una tesis rigurosamente inversa de la desarrollada en este capítulo. En un texto mecanografiado de 47 páginas escrito en 1965, *Théorie, Pratique théorique et Formation théorique. Idéologie et lutte idéologique*, que pese a ser inédito no ha dejado de circular, puede leerse por ejemplo: «La ciencia marxista-leninista, que está al servicio de los intereses objetivos de la clase proletaria, no podía ser el producto espontáneo de la práctica proletaria: ha sido producida por la práctica teórica de intelectuales que poseían una alta cultura, Marx, Engels y Lenin, y ha sido traída "desde fuera" a la práctica proletaria» [N. del T.: el texto en cuestión fue publicado en castellano en 1966 en el núm. 34 de la revista *Casa de las Américas* y, posteriormente, en 1968, con el título reducido de «Práctica teórica y lucha ideológica» en el volumen *La filosofía como arma de la revolución*, México DF, Siglo XXI y Ediciones Pasado y Presente, 1977].

^{XIX} K. Marx, *Le Capital*, epílogo a la segunda edición alemana, cit., p. 29 [ed. cast.: *El capital*, cit., Libro I, t. I, p. 30].

movimientos «socialistas» de inspiración asociacionista pequeñoburguesa (cf. Louis Blanc y el mismo Proudhon) y en sectas utópicas (Marx y Engels, que conocieron a Proudhon, Fourier, los saint-simonianos, etc., tenían entonces hacia ellos, y tuvieron siempre hacia su teoría y su acción en aquel tiempo, el mayor respeto político).

Pero Marx y Engels no se insertaron en esas sectas utópicas, sino entre los grupos radicales de artesanos-obreros, en su mayor parte de origen alemán, que aglutinaban a los emigrados políticos en grupos que se llamaban «comunistas» (Cabet^{XX} representaba en Francia esta tendencia y Weitling^{XXI} en Alemania). Tras la derrota histórica del carisma en Inglaterra, esos pequeños grupos muy activos, extrañamente lúcidos, representaban la vanguardia comunista del movimiento obrero europeo. Fueron la vida y las luchas de estos grupos lo que compartieron Marx y Engels. Y fue su adhesión a estos grupos lo que provocó el «cambio de base» de su pensamiento: un cambio radical tanto en la filosofía como en la teoría de la lucha de clases, sobre nuevas posiciones vinculadas al proletariado^{XXII}.

Esta tesis no es una simple cuestión que surgiría de una constatación de hecho y que la «historia de las ideas» (esa disciplina incierta e insulsa, al menos en la mayor parte de sus intenciones declaradas) tendría que establecer. En la historia del movimiento obrero, ya desde el tiempo de Marx, esta tesis ha sido objeto de debates ideológicos y políticos intensos. Cuando Marx, por ejemplo, escribía en una célebre carta a Joseph Weydemeyer (5 de marzo de 1852):

En lo que me concierne, no es a mí a quien corresponde el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha que entre ellas se libra. Historiadores burgueses habían expuesto antes que yo la evolución histórica de esta lucha de clases y economistas burgueses habían escrito su anatomía...

era para añadir:

Lo que yo he aportado de novedad, es 1) demostrar que la existencia de las clases está ligada solamente a fases históricamente determinadas del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases lleva necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dic-

^{XX} Conocido por su *Voyage en Icarie*, Emilio Cabet (1788-1856) fue influido por Owen cuando emigró a Inglaterra durante la Monarquía de Julio; después intentó fundar colonias comunitarias en América.

^{XXI} Artesano tallador, Wilhelm Weitling (1807-1871) es una de las grandes figuras del «comunismo utópico» alemán. Es, entre otras, autor de *Garantías de la armonía y de la libertad* (1842), apreciada por Marx, que rompió con él en 1846, y de *L'Évangile d'un pauvre pécheur*.

^{XXII} Primera redacción: «desde un punto de vista proletario».

radura no representa más que una transición hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases. Necios ignorantes como Heinzen, que no sólo niegan la lucha de clases sino la existencia de clases, ponen de manifiesto solamente que a pesar de su baba sanguinolenta y de sus aullidos que quieren hacerse pasar por declaraciones humanistas, tienen a las condiciones sociales en las que la burguesía asegura su dominación por el resultado último, por el *nec plus ultra* de la historia...^{XXIII}.

Así, y desde 1852, Marx declara que no es el primero en hablar de clases sociales y de luchas de clase, puesto que historiadores y economistas burgueses han hablado ya de ellas (y podría también mencionar a filósofos y políticos, desde la más lejana antigüedad clásica, cf. Platón, Tucídides, Aristóteles, Tácito, Maquiavelo, Spinoza, Locke, etc.), pero que si él habla de ellas, es de un modo totalmente distinto y, por lo tanto, sobre una base a la vez filosófica y teórica totalmente distinta. Esta otra base filosófica es el materialismo afirmado desde las *Tesis sobre Feuerbach*, además de la dialéctica, retomada conscientemente de Hegel pero declarada «desmitificada» a partir de los cuadernos de 1857-1858 (los *Grundrisse*) y de la *Contribución* (1859). Esta otra base teórica, he creído poderla caracterizar mostrando que, al menos para el modo de producción capitalista, toma la forma del primado de la lucha de clases sobre las clases^d: sólo la comprensión de esa primacía (o primado de la contradicción sobre los contrarios) permite hacer *El capital* comprensible, al mismo tiempo en todo lo que dice y en todo lo que no dice o no puede decir.

Ahora bien, lo que Marx deja aquí entender lo dice en otro lugar con mucha claridad: en el prefacio de 1859, en el que hablando de *La ideología alemana* Marx declara que Engels y él comprobaron, por sus propias experiencias, la necesidad de «romper con (*abrechnen*) nuestra conciencia filosófica anterior»^{XXIV}. Su pensamiento cambió de base, pues, bajo el efecto de la experiencia de las luchas del movimiento obrero en el que estaba, con Engels, personalmente empeñado.

Esta simple cuestión, sin embargo, habría de convertirse en tema de vivísimas controversias ideológico-políticas que continúan en nuestros días.

Para hacerse una idea de ello, se recordará que es Kautsky quien ha dado su forma canónica a la interpretación «reformista» de esta cuestión crucial que iba mucho más

^{XXIII} K. MARX y F. ENGELS, *Correspondance Marx-Engels. Lettres sur «Le Capital»*, París, Éditions sociales, 1964, p. 59 [N. del T.: podrá encontrarse una edición de este material en K. MARX y F. ENGELS, *Cartas sobre El capital*, Barcelona, Laia, 1974. A esta edición nos referiremos en adelante. Los fragmentos citados se encuentran en las pp. 50-51 de esta edición].

^d Cf. L. ALTHUSSER, *Réponse à John Lewis* (1972) [ed. cast., *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid, Siglo XXI, 1974].

^{XXIV} K. MARX, *Contribución a la critique de l'économie politique*, prefacio de 1859, París, Éditions Sociales, 1967, p. 5 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, México DF, Siglo XXI, 1980].

allá de la personalidad de Marx y de Engels. En el periodo triunfante de la socialdemocracia alemana, cuya inevitable victoria electoral había anunciado el propio Engels algunos años antes, Kautsky escribía:

la conciencia socialista sería el resultado directo, necesario, de la lucha de clases proletaria. Ahora bien, eso es totalmente falso. Como doctrina, evidentemente, el socialismo tiene sus raíces en las relaciones económicas actuales en el mismo grado que la lucha de clases del proletariado, tanto como esta última procede de la lucha contra la pobreza y la miseria de las masas, engendradas por el capitalismo. Pero el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se engendran entre sí. La conciencia socialista de hoy no puede surgir más que sobre la base de un profundo conocimiento científico. En efecto, la ciencia económica contemporánea (*sic*)^{XXV} es una condición de la producción socialista, tanto como, por ejemplo, la técnica moderna; y a pesar de sus deseos, el proletariado no puede crear ni la una ni la otra: las dos surgen del proceso social contemporáneo. Pero el portador de la ciencia no es el proletariado, sino los intelectuales burgueses (subrayado por Kautsky): es en el cerebro de ciertos individuos de este tipo donde ha nacido el socialismo contemporáneo y es por ellos por quien ha sido comunicado a los proletarios intelectualmente más evolucionados, que, enseguida, lo introdujeron en la lucha de clases del proletariado allí donde las condiciones lo permitieron. Así pues, la conciencia socialista es un elemento importado de fuera (*von außen Hineingetragen*) a la lucha de clases del proletariado, y no algo que espontáneamente surgiera de ella (*unwüchsig*)^{XXVI}.

Si no fuera así, añadía Kautsky, no se comprendería que Inglaterra, país «con el mayor desarrollo capitalista», fuera el país más «alejado de esta conciencia socialista».

Sabemos que sólo algunos meses después de este texto aparecido en la *Neue Zeit* (revista teórica de la socialdemocracia alemana), Lenin, en *¿Qué hacer?*, cita en favor de su lucha contra el espontaneísmo economicista (contra los que creían en la omnipotencia de la lucha de clases económica y rechazaban toda lucha política) las mismas frases de Kautsky, retomándolas por su cuenta sin cambiar ni una coma. Pero Lenin no ponía el acento, como Kautsky, en los intelectuales en tanto que únicos «detentadores de la ciencia» y en la identidad entre «ciencia económica» y conciencia socialista (revolucionaria). Lenin tenía otros objetivos en la cabeza, que se deducen claramente de *¿Qué hacer?*: la necesidad absoluta de una teoría revolucionaria y de un partido revolu-

^{XXV} El (*sic*) es de Louis Althusser [N. del T.: de lo que se trata es de señalar como «extraña» la referencia a una supuesta «ciencia económica moderna» que aparece en el texto de Kautsky (Althusser ha insistido en que la «ciencia» que Marx inaugura —y hay que suponer que el «marxista» Kautsky se refiere a ella— no es una ciencia «económica»)].

^{XXVI} Louis Althusser cita este texto de Kautsky, escrito en 1901, según la traducción francesa del *¿Qué hacer?* de Lenin publicado por las Éditions de Moscou.

cionario, en particular de un partido de «revolucionarios profesionales», para hacer frente a los problemas de la clandestinidad. Tuvo que explicarlo muchas veces en lo sucesivo contra aquellos que le acusaban de querer someter la conciencia obrera y, por lo tanto, la conciencia socialista a la «ciencia» de los intelectuales externos por naturaleza al proletariado, y que, por eso, le acusaban de querer consagrar la omnipotencia de los dirigentes intelectuales sobre los militantes y las masas mismas. Esta polémica ha tomado la forma de una discusión sobre la concepción del partido y sobre las relaciones entre el sindicato y el partido. La respuesta de Lenin a sus críticos se aprecia en algunas palabras extraídas de su intervención de 1907 «Prefacio a la recopilación: doce años»^{XXVII}:

¿Qué hacer?, polemizando, corrige al economicismo (espontaneísta). Considerar el contenido de ese folleto haciendo abstracción de ese empeño sería erróneo [...]. El principal error de los que en la actualidad (1907) polemizan con *¿Qué hacer?* (1902) es pretender sacar esa obra de su contexto histórico y hacer abstracción de un período preciso y ya lejano del desarrollo de nuestro partido [...]. Lanzarse hoy a razonar sobre el hecho de que *Iskra*^{XXVIII} (jen 1901 y 1902!)

^{XXVII} V. I. LENIN, *Oeuvres*, cit., t. XIII, p. 95 ss. [N. del T.: *12 años* es el título con el que la editorial Zernó inició en 1907 la publicación en tres volúmenes de las obras de Lenin, proyecto truncado a partir de 1908 y sólo parcialmente retomado en 1917. Su prólogo se encontrará en castellano en las pp. 93-110 del volumen que con el título *Contra el revisionismo* fue publicado en 1976 por Ediciones Akal (según la versión de la editorial Progreso de Moscú). El texto que sigue es un montaje efectuado por Althusser a partir de frases extraídas de ese prólogo (frases que se encuentran entre las pp. 98 y 105 de la edición citada). Así, la redacción que se presenta es «edición» suya. Althusser, además de efectuar el montaje del texto, ha señalado aquellos pasajes que más le interesaba resaltar, introduciendo diversos subrayados].

^{XXVIII} Órgano del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, y después del partido bolchevique [N. del T.: *Iskra* (*La Chispa*) es el nombre de un periódico fundado por Lenin en 1900 en Leipzig, y desde el que desarrolló el grueso del trabajo teórico e ideológico por el que se enfrentó a la dirección del partido socialdemócrata (POSDR) defensora de la necesidad de una revolución burguesa como momento imprescindible para la revolución proletaria. En 1903, en el II Congreso del POSDR, *Iskra* pasó a ser órgano oficial del Partido y, en una maniobra en la que participó también Plejánov, Lenin fue apartado del mismo (motivo por el que fundó en 1904 el periódico *Vpered, Adelante*). Las fechas a las que hace referencia Lenin son claves en el proceso de enfrentamiento interno en el partido ruso: el momento clave se sitúa en el congreso de 1903. Hay que tener en cuenta que *¿Qué hacer?*, de 1902, es un texto plenamente de combate interno con la dirección de la organización, mientras que en 1907 las cosas han cambiado tanto en Rusia como en la organización misma: en 1905 la «revolución» burguesa ha arrancado del zar la creación de la Duma, y ese mismo año, el año también de la creación del Sóviet de Petrogrado, la fracción bolchevique ha celebrado su primer congreso y Lenin ha escrito *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*. A partir de 1905 la fracción bolchevique fue creciendo en importancia (el propio Trotski empieza a acercarse a las posiciones leninistas a partir de ese momento) y la discusión prioritaria no es ya la que enfrenta a sus miembros con la dirección del partido, sino la referida a las cuestiones políticas y organizativas].

sobrestimara la idea de la organización de los revolucionarios profesionales es como si después de la guerra ruso-japonesa^{XXIX} se acusara a los japoneses de haber sobreestimado a las fuerzas armadas rusas [...]. Para vencer, los japoneses debían reunir todas sus fuerzas contra la mayor cantidad posible de fuerzas rusas. Desgraciadamente son muchos los que juzgan a nuestro partido desde el exterior, sin conocer las cosas, sin darse cuenta de que hoy, la idea de una organización de revolucionarios profesionales ha triunfado ya totalmente. Pero esta victoria no habría sido posible si la idea no hubiera sido colocada en primer plano, si no se la hubiera inculcado «exageradamente» a la gente que impedía su realización [...]. Tampoco estaba en mis intenciones el erigir en el II Congreso las formulaciones (sobre la espontaneidad y la conciencia, sobre el partido, etc.) en una especie de programa, en un enunciado de principios particulares. Bien al contrario, empleé una expresión que después fue bastante citada, la del bastón torcido. *¿Qué hacer?*, decía yo, endereza el bastón torcido por los «economicistas» (véanse las actas del II Congreso de 1903-1904 celebrado en Ginebra), y precisamente porque enderezamos enérgicamente las desviaciones es por lo que nuestro «bastón» estará siempre bien derecho».

Sería muy interesante preguntarse entonces por qué, a pesar de la interpretación nada equívoca de *¿Qué hacer?*, este texto no ha dejado de dar lugar a interpretaciones equívocas y en gran medida hostiles a la interpretación de Lenin. Sin duda, es el curso de las luchas de clases quien lo ha decidido; pero la letra misma de las fórmulas empleadas por Lenin ha contribuido, incontestablemente, a esta coninterpretación. De hecho, Lenin retomaba totalmente como propias las fórmulas de [Kautsky^{XXX}]. Escritas, rescritas por la pluma misma de Lenin, las fórmulas de Kautsky han sido imputadas a Lenin, le son aún imputadas, y en nuestros días continúa acusándosele de ello: parece que no se puede curvar el bastón en el otro sentido si se quiere, en materialista, enderezarlo, sin que esta contracurvatura deje también marcas que la lucha ideológica puede hacer más profundas que aquello que ha corregido y que ha dejado de ser actual. De hecho, una fórmula escrita por un autor que se encuentra en posición de convertirse en autoridad sobrevive al sentido objetivo de su uso en una coyuntura dada en la que ese uso no era nada equívoco y se vuelve contra el que, entonces, se sirvió de ella legítimamente. Las circunstancias pasan, pero permanecen frases que pueden servir de punto de apoyo o incluso de fijación para una interpretación o para una tendencia equívoca o francamente hostil. Los marxistas, me refiero a los políticos o a otros que se reclaman, en sus polémicas internas, seguidores de Marx y de Lenin, no han estudiado de cerca desgraciadamente este fenómeno de supervivencia y pervivencia de las fórmulas

^{XXIX} 1904-1905.

* Subrayado por mí, L. A.

^{XXX} El manuscrito dice «Trotsky».

más allá de la coyuntura que las imponía: prefieren destrozarse antes que comprender las leyes auxiliares (porque no son nunca fundamentales, salvo quizá en casos extremos de equilibrio conflictual) que rigen la relación existente entre sus formulaciones y las variaciones de las coyunturas.

Añadiré que, en realidad, tampoco Lenin se ha planteado el problema de la repercusión política de sus propias citas o de sus propias expresiones. Que yo conozca, nunca se lo ha planteado explícita y teóricamente, aunque casi siempre en la práctica lo ha resuelto como por «instinto», teniendo en cuenta los «ecos» que podían provocar algunas de sus fórmulas. Del mismo modo, su «explicación» por el contexto histórico, lejos de corregir la «pifia» que entonces se le había escapado, no hace sino agravarla. Porque, si analizamos atentamente las cosas, el «problema de actualidad» que debía afrontar Lenin en 1902 no tenía en realidad mucho que ver con el problema de Kautsky, y podía resolverse perfectamente por fórmulas del mismo Lenin que entonces habrían sido adecuadas a su objeto. ¿Por qué Lenin, entonces, ha introducido en su texto¹⁵ esta enorme cita de Kautsky y se ha condenado a cargar con ese enorme artefacto indefinidamente, puesto que todas sus «explicaciones» no son más que negaciones que refuerzan el efecto que quieren borrar? Sin duda tenía necesidad de apoyarse en una «autoridad» (la de Kautsky), pero esta necesidad no es obvia en absoluto, a menos que supongamos que, pese a todo lo que dice después, Lenin compartía verdaderamente las tesis de Kautsky, ya fuera momentáneamente (el texto acababa de aparecer), dejándose intimidar por ellas, o de forma más duradera (pero esto es muy discutible cuando sabemos lo que Lenin dirá¹⁶ de los intelectuales...). De todas formas, hay ahí un punto oscuro en el que la teoría del bastón curvado en el otro sentido aparece como un indicio, pero también como indicio de un fallo, de un lapsus, ya que Lenin se sirve de un bastón totalmente distinto «introduciendo» a Kautsky en un texto en el que, en realidad, no tiene gran cosa que hacer^{XXXI}.

¹⁵ Efectivamente, Lenin ha introducido (*¿Qué hacer?*, Madrid, Ediciones Akal, 1975, p. 39, según la versión de la editorial Progreso de Moscú) esta cita de Kautsky en el apartado de su obra dedicado a la crítica del «culto a la espontaneidad». Lenin defendía en esta obra la necesidad de una organización de «revolucionarios profesionales» que fuera capaz de orientar y dirigir hacia la revolución las luchas y los descontentos del proletariado, aduciendo que éstos, «espontáneamente», estallan de manera puntual pero sin producir efectos determinantes. De ahí procede la noción leninista de la necesidad de que el partido organice y dirija las diversas actuaciones concretas que se desarrollan en el marco de la lucha de clases.

¹⁶ Lenin ha sostenido la necesidad de que el trabajo político de los intelectuales se halle siempre sometido a la dirección política del partido. Esta «dirección política» es pensada por Lenin como antidoto contra los «prejuicios pequeñoburgueses» que los intelectuales arrastran (como, por otra parte, el mismo proletariado) por su formación y por su costumbre.

^{XXXI} Este párrafo es un añadido inserto en el manuscrito por Louis Althusser.

Generalizamos. Cuando en fenómenos de este tipo (citas o fórmulas equívocas de un autor utilizado como «autoridad») una tendencia asume las fórmulas de una tendencia anterior de modo tan consistente como ésta, entonces, todos los escrúpulos de comprensión del fenómeno (¿por qué esta asunción?, etc.) son barridos por la evidencia. De hecho, y dejando al margen la cita de Lenin sobre la cuestión de la producción de la teoría marxista por intelectuales burgueses exteriores al movimiento obrero y de su importación al movimiento obrero desde fuera, la tendencia mecanicista-idealista estaba ya presente en Kautsky, perfectamente coherente con su concepción del marxismo y con su práctica de dirigente de la Segunda Internacional: y le ha sobrevivido, como han sobrevivido sus adversarios, que contándose también, ocasional o fundamentalmente, entre los adversarios de Lenin, lo han puesto en su punto de mira y le han imputado, para condenarlas en él, las tesis de Kautsky. Hay que decir también que han sabido encontrar en Lenin otras apariencias reales o subjetivas que iban en el mismo sentido. Pero ahí también Lenin invocó o hubiera invocado la «coyuntura»...

De cualquier forma, en la Segunda Internacional de principios del siglo XX, detrás de la concepción general de una teoría —«ciencia producida por intelectuales burgueses» e «introducida desde el exterior en el movimiento obrero»—, se perfilaba perfectamente toda una representación idealista y voluntarista de las relaciones entre la teoría y la práctica, de las relaciones entre el partido y el movimiento de masas, y las masas por lo tanto, y finalmente de las relaciones entre los dirigentes (intelectuales; que fueran o no de origen obrero no era la cuestión) [y los militantes]. Ahora bien, esta representación no podía sino reproducir, en última instancia, las formas burguesas del saber, es decir, de su producción y de su posesión, por un lado, y las formas burguesas de la posesión y el ejercicio del poder, por otro; formas todas dominadas por la separación entre el saber y el no saber, entre los sabios y los ignorantes, entre los dirigentes que detentan el saber y los dirigidos limitados a recibirlo de fuera, y de arriba, porque son por naturaleza ignorantes.

Pero que Marx y Engels, por volver a ellos, fueran «intelectuales» burgueses de formación universitaria clásica, es algo incontestable. Hay que nacer en algún lugar^{xxxii}: nacieron, el uno, hijo de la mediana burguesía de profesión liberal, el otro, hijo de la burguesía industrial. Sin embargo, las condiciones de un nacimiento no son forzosamente un destino. El verdadero destino que ha fijado a Marx y Engels en su papel histórico como intelectuales nuevos, intelectuales «orgánicos» de la clase obrera (para

^{xxxii} Cf. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965, p. 60 [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, cit., p. 50]: «La primera condición requerida para plantear bien el problema de las obras de juventud de Marx es, por lo tanto, admitir que los filósofos mismos tienen una juventud. Es necesario nacer un día, en alguna parte, y comenzar a pensar y a escribir».

retomar aquí la cómoda terminología de Gramsci que, sin embargo, no está exenta de equívocos), se ha jugado en el *encuentro*, es decir, en la experiencia directa y práctica, personal, que han tenido, Engels en Inglaterra, de la explotación de la clase obrera (cfr. *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*, 1845) y de las prodigiosas luchas obreras del cartismo, y Marx, en Francia, de la lucha de clases política de las organizaciones socialistas y comunistas. Como bien ha demostrado Auguste Cornu^{xxxiii}, es en Francia donde Marx se hace comunista, en los años 1843-1844, mientras que Engels seguía el mismo itinerario, pero estudiando sobre el terreno las condiciones de explotación de la clase obrera inglesa y los procedimientos de explotación y de lucha de la clase obrera industrial (estaba bien situado para ello: en la alta administración de una empresa industrial dependiente de su familia y viviendo con Mary, «trabajadora inmigrada» irlandesa, obrera en la misma fábrica).

Como ha dicho Marx, fue en Bruselas, en 1845, donde los dos hombres pudieron constatar que sus itinerarios personales y sus propias experiencias, aunque diferentes, les habían conducido a la misma conclusión. Sabemos que Marx, a quien Engels proclamaría «el más fuerte de los dos», declaraba entonces que la «genial investigación» de Engels (sobre la *Nationalökonomie*^{xxxiv} o economía política) le había puesto en camino de comprender los mecanismos del modo de producción capitalista. Para quien quiera buscar un autor a cualquier precio, he aquí dos que además se devuelven la pelota, y con razón, al haber aprendido lo que descubrían del único «autor» que hay en la materia: la lucha de clase de los explotados.

La experiencia viva que Marx y Engels tuvieron de la lucha de clases obrera y burguesa está inscrita en las extrañas etapas de sus «obras de juventud», en los «objetos» que tratan, en las «problemáticas» que adoptan para tratarlas y en los resultados contradictorios que producen, resultados que provocan incesantes desplazamientos, sustitución de objeto, reorganización de la problemática, etc. Y yo lo mantengo quince años después¹⁷, contra todos los que tienen interés en «ahogar» cualquier pescado

^{xxxiii} Auguste CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*, París, PUF, t. III, 1962 [ed. cast.: K. Marx y F. Engels, Buenos Aires, Platina, 1965]. Louis Althusser obtiene la mayor parte de sus referencias sobre la vida de Marx y Engels de la obra de Auguste Cornu, a quien está dedicado el artículo «Sobre el joven Marx» retomado en *Pour Marx* [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, cit.].

^{xxxiv} «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie», en K. MARX y F. ENGELS, *Werke*, Dietz Verlag, Berlín, t. I [ed. cast.: «Esbozo de una crítica de la economía política», en F. ENGELS, *Escritos*, México DF, FCE, 1981, p. 160-184].

¹⁷ Entre 1961 y 1964 escribe Althusser los artículos (recogidos en 1965 en *La revolución teórica de Marx*, cit.) en los que, por primera vez, insiste en la radical diferencia entre la perspectiva (de problemática, de objeto, de tratamiento y de conclusiones) del «joven Marx» y la del Marx maduro.

que les incomode en el agua universal de la historia continuista, ya sea la del aquí y ahora, de la génesis ininterrumpida, de la continuidad tranquilizadora, o la de lo «espacio-temporal»; contra todos los que han producido una literatura inaudita para dar a su mala conciencia lecturas que puedan apaciguarla: se pueden seguir, texto por texto, desde 1841 a 1845 (y más allá, por supuesto) las etapas de esta asombrosa experiencia político-teórica, donde la toma de conciencia política, la toma de conciencia política de clase, es el motor, y donde la conciencia teórica es la que sigue, registra, desarrolla, anticipa, compara las premisas y las conclusiones, rectifica las premisas, etcétera.

No sólo se pueden seguir las etapas de esta experiencia; se puede incluso delimitar (henos aquí en el punto al que he tenido la imprudencia de llamar «corte» o «ruptura» epistemológica^{XXXV}) el «momento» en el que surgió en la «conciencia» de Marx y Engels la necesidad de volver a poner en tela de juicio, no parcial sino total y radicalmente, los principios teóricos recibidos de su formación universitaria, la necesidad de pensar de un modo totalmente distinto, de «cambiar de terreno», de cambiar de elemento (por hablar como Temistocles a los atenienses: cambiad de elemento, ien lugar de pelear por tierra, pelead por mar!). Este momento «estalla» tras la dramática confrontación entre la filosofía feuerbachiana de la alienación, esa «revolución teórica sin precedentes», y los conceptos de la economía política burguesa, recogidos entonces sin ninguna crítica; tras esos *Manuscritos de 1844* que Marx no quiso nunca publicar (pero, de nuestros comentadores listos para aprovechar todo texto escrito por Marx, ya sea incluso aquellos que consideró malos para su publicación puesto que los guardó en sus cajones¹⁸, ¿quién respeta esa voluntad o al menos la tiene en cuenta?) y que son teóricamente insostenibles porque quieren alcanzar lo real casando la filosofía idealista de la alienación feuerbachiana hegelianizada^{XXXVI} con la ideología mítica de una economía política adoptada sin crítica.

^{XXXV} L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 25 [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, cit., p. 23].

¹⁸ La utilización de los *Manuscritos de 1844* (o *Manuscritos de París*, o *Manuscritos de economía y filosofía*, como los titula la edición castellana publicada por Editorial Alianza, Madrid, 1968) como texto central desde el que interpretar la intervención de Marx como una forma renacida de «humanismo» ha sido una constante desde su «revalorización» en la década de 1930: tanto en las lecturas de corte «socialdemócrata» como en aquellas otras que quisieron hacer del marxismo una «filosofía» de la «liberación de la humanidad». Althusser ha insistido siempre en la consideración de estos «manuscritos» (que Marx no intentó publicar) como trabajos de «ruptura» con la ideología humanista-feuerbachiana de la que Marx procedía en el momento de entrar en contacto con las luchas del movimiento obrero.

^{XXXVI} «Hegelianizada» es un añadido manuscrito.

Este momento, hecho «conciencia» (como, según parece, hay que decir), es a la vez el encuentro de Bruselas¹⁹, el acuerdo de fondo reconocido entre los dos exploradores y luchadores de los combates de la clase obrera, y la declaración de que *es preciso terminar con «nuestra conciencia filosófica tal como la habíamos profesado antes (ehemalige)», ajustar cuentas con ella o liquidarla (abrechnen).*

Marx no hablaba en vano de «conciencia filosófica», de filosofía por lo tanto, si es cierto que es la filosofía la que sustenta o sostiene en última instancia toda teoría y toda problemática. Marx no hablaba en vano de filosofía si la filosofía de la que habla es, en último término, como el «condensado» de los principios teóricos de la ideología dominante, considerada en su antagonismo de fondo con las ideologías llamadas dominadas.

Marx nació burgués; se hizo intelectual burgués. Dejó de serlo en el momento mismo en que tomó conciencia de que la sociedad capitalista ocultaba la explotación de clase de la que vivía y de que disimulaba esta explotación bajo los efectos complejos del juego de elementos ideológicos que el Estado y sus aparatos trabajaban por unificar como ideología dominante. Dejó de serlo porque comprendió, al término de una experiencia que él había tenido la suficiente honestidad de vivir con los ojos abiertos, que la Verdad dicha por los grandes profetas de la ideología dominante, Locke, Smith, Kant, Hegel, etc., no se sostenía más que para ocultar la explotación de clase de la que vivía la sociedad capitalista, por la que velaba desde arriba su Estado, del que Hegel decía que, para no errar o perderse, debía recurrir a las luces de sus profesores de filosofía. Dejó de serlo porque comprendió que era preciso barrer toda esta construcción y cambiar de base filosófica para, finalmente, comprender *tanto* este mundo de explotación y de opresión *cuanto* los mecanismos que transformaban la realidad de esta explotación y de la lucha de clases en filosofía de la historia, economía política, etc. Marx no se equivocaba: había que empezar por la filosofía; hay que pedirle cuentas; hay que rechazar sus imposturas: no para anularla, sino para cambiar de base filosófica. Que este cambio de base filosófica fuera y debiera ser más trabajoso de lo que Marx pensaba es algo que podemos ver desde los textos del «corte». Las *Tesis sobre Feuerbach* se esbozan muy de lejos como un historicismo subjetivista, un historicismo fichteano o **prefenomenológico** de la «praxis». Y seis o diez meses después, *La ideología alemana* nos muestra un historicismo positivista que abandona toda filosofía, pero que lo hace en realidad para recaer

¹⁹ Bruselas es la ciudad donde Marx se instala desde finales de 1844 hasta su partida hacia Inglaterra tras la derrota de la revolución de 1848. En Bruselas, Marx entra en contacto con los personajes más importantes del radicalismo político europeo, y es donde se desarrolla la mayor parte del trabajo de colaboración filosófico-política entre Marx y Engels desde los últimos retoques de la redacción de *La sagrada familia* hasta el mismo *Manifiesto comunista*.

provisionalmente en una filosofía «materialista» (del individuo) de la historia. Poco importa: algo decisivo había pasado; y algo irreversible.

Sí, hay ciertamente una «ruptura» o «corte» y, por consiguiente, un «momento» que no se asemeja a los «momentos» anteriores. Marx, si no en las *Tesis sobre Feuerbach* (otro texto que Marx no publicó), al menos en la *La ideología alemana*, que proclama **alegremente el fin de la filosofía** y el retorno a las «cosas mismas»^f, dadas, visibles, tangibles, pensaba con **total seguridad haber llegado a los individuos** (¡pero no a las personas!), fabricando una delirante pero interesante filosofía materialista de la historia. Marx pensaba haber llegado —¿quién no lo comprendería?—, pero no estaba más que en el comienzo de sus penas.

Y de nuevo la tarea, el sordo trabajo de la teoría **sobre sí misma**, la filosofía intentando formularse con ocasión de los descubrimientos de la crítica de esta ilusoria economía política; descubrimientos que van muy deprisa: *Miseria de la filosofía* (1847), en la que Proudhon, antes considerado por Marx (en *La sagrada familia*) como el poseedor de la «ciencia del proletariado»^{XXXVII} (!) es desechado, y en la que aparecen los primeros conceptos que permiten pensar que sólo recurriendo a la lucha de clases las «categorías» reagrupadas bajo la impostura de la economía política podrán, unidas a esos nuevos conceptos, adquirir su verdadero sentido.

Pero el trabajo teórico es inseparable de las luchas políticas: el *Manifiesto comunista*, redactado a finales de 1847, aparece en 1848 antes de las revoluciones.

Había sido encargado a Marx, de manera urgente, por la Liga de los Comunistas. De hecho «corría prisa»: las revoluciones estaban en ciernes. Y Marx se lanza, con Engels, a las rudas luchas revolucionarias de Renania, se hace periodista político, jefe de partido, jefe de guerra política y civil, para después reflexionar largamente, en el refugio del **silencio** y de la miseria de Londres, **en esa «travesía del desierto» interminable, tanto sobre las razones de la derrota de 1848 como sobre el modo de producción capitalista, en la enfermedad y el hambre, mientras Engels ayuda lo mejor posible pero desde lejos, desde allí donde desempeñaba sus tareas alimentarias para los dos. El estudio encarnizado en el British Museum corre parejo con la correspondencia y la lucha políticas: se trata de reagrupar a los combatientes dispersos esperando tiempos mejores. Los años 1857-1858**

^f «Zu den Sachen selbst» [retornar a las cosas mismas]: ésta era, bastante antes de Husserl, consigna de Feuerbach.

^{XXXVII} «Proudhon no escribe simplemente en interés de los proletarios; él mismo es proletario, obrero. Su obra, *¿Qué es la propiedad?*, es un manifiesto científico del proletariado»: *La Sainte Famille*, en *Oeuvres philosophiques*, París, Costes, 1927, t. III, p. 71 [ed. cast.: *La sagrada familia*, Madrid, Ediciones Akal, 1981, p. 56].

son de intenso trabajo; la redacción del manuscrito (inédito: ¡y al leerlo, hasta qué punto se comprende y al mismo tiempo se lamenta que Marx no lo haya publicado!) llamado de los *Grundrisse* (Marx no había, y con motivos²⁰, dado ese título a esos cuadernos de notas^{XXXVIII}). El año 1859 ve aparecer la *Contribución a la crítica de la economía política. Zur Kritik...* La crítica está en el centro, ya, siempre. Un escrito laborioso. Una vez más, pero con la gran distancia tomada tras 1850, cuando consideró que debía «recomenzar por el principio»^{XXXIX} y retomar todo desde cero²¹ tras el impasse de *La ideología alemana* y el fracaso de las revoluciones de 1848, Marx puede pensar que ha llegado; pero sabemos (por sus notas inacabadas de la Introducción^{XL}, tan extraña en alguno de sus capítulos) que cuanto menos lo dudaba: y tenía buenas razones para ello, visto el carácter aproximativo hasta la caricatura de su mediocre prefacio.

Al mismo tiempo Marx colabora en periódicos para ganar algún dinero: estadounidenses, ingleses, alemanes: esta tarea alimenticia le convierte en cronista y analista político de todos los sucesos de la historia mundial contemporánea. En la práctica del análisis de los acontecimientos políticos y económicos de numerosos países del mundo, al acecho de todo, desde el estancamiento indio hasta las crisis cíclicas inglesas —de algodón u otras—, Marx aplica y verifica, y rectifica también, su concepción de las cosas. Cada vez más, afianza la relación entre la lucha de clases y lo que llama sus condiciones materiales y sociales y sus efectos «económicos» e ideológicos —y su «dialéctica» a menudo paradójica—. También ahí la *Kritik* de la economía política está en acción, y naturalmente a la luz de la lucha de clases.

²⁰ Los *Grundrisse* son en realidad notas que, aunque desarrolladas en parte, constituyen un simple borrador; cuando Marx se refiere a ellos (sopesando la posibilidad de su publicación) durante 1858 los llama simplemente «el trabajo» o «la materia», y considera que les falta mucha elaboración, hasta el extremo de pensar que sólo podrían publicarse en «cuadernos sin plazo fijo» (en realidad, la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, venía a ser, precisamente, el primero de esos «cuadernos»).

^{XXXVIII} K. MARX, *Manuscripts de 1857-1858*, París, Éditions Sociales, 1980 [ed. cast.: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, cit.].

^{XXXIX} K. MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, cit., p. 6 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, cit., p. 3].

²¹ En el «prólogo» de la *Contribución* es donde Marx ofrece la explicación de esa necesidad de partir de cero: alude a la variación de la situación después del fracaso de las revoluciones de 1848, y también a los nuevos descubrimientos de oro en California y Australia, como circunstancias prácticas que harían preciso un nuevo planteamiento de la cuestión.

^{XL} *Ibid.*, pp. 149-175 [N. del T.: se trata de una referencia a la llamada Introducción de 1857 (la «introducción» de los *Grundrisse*, cit.), en la que aparecen importantísimas (y muy discutidas) referencias al «método científico»].

Después, en 1864, la fundación de la Internacional, donde Marx desempeña enseguida el papel dirigente, hasta la Comuna y 1872, fecha de su disolución. Entonces, finalmente, la salida del desierto: en 1867. Aparece el Libro I de *El capital*, cuya sección I (la del «flirteo con Hegel»), reescrita una buena docena de veces, porque a Marx le hacía falta un comienzo «científico» y él mismo se hacía «cierta» Idea de ese comienzo: desafortunadamente para nosotros, una idea más bien desafortunada, a menos que tengamos el coraje y los medios para decir que esa Idea de comienzo no se sostiene e incluso impide a *El capital* producir todos los efectos que pueden esperarse de él. Alegría de Marx al ver a los burgueses inteligentes y sobre todo a «los dirigentes más avanzados»^{XLII} de la clase obrera» interesarse por su libro.

Los Libros II y III, inacabados, pero escritos antes del Libro I, serán publicados por Engels, y después, tras su muerte, por Kautsky. Extraño. Hay toda una historia de *El capital* por escribir. Esta obra a largo plazo, de la que sólo el primer libro apareció en vida de Marx, ha jugado un papel singular: retraído infinitamente en relación al *Manifiesto* e incluso en relación al *Anti-Düring* de Engels, y también en relación a *Zur Kritik* (su famoso prefacio!). Este libro del que Engels, exagerando, dice que fue la «Biblia de la clase obrera»^{XLIII} no ha penetrado más que en Alemania, y más tarde en Rusia: en Francia y en Italia no ha entrado más que después de... ¡veinte años!

Después se produjo el gran silencio del final, agobiado por tareas políticas y por enfermedades, antes del coletazo de la *Crítica* (¡otra más!) *del programa de Gotha*, donde Marx, exterior al partido socialdemócrata alemán (Engels: «Marx y yo no hemos intervenido nunca en el partido más que para rectificar errores teóricos»...), toma la pluma para reducir a cenizas fórmulas estúpidas, ajenas al comunismo, y comprobar, sin impresionarse por ello en exceso: 1) que la dirección del «partido» rechazaba publicar su folleto (Engels lo hizo quince años después^{XLIII}, pero al precio de astucias y chantajes) y 2) que las gentes, periodistas burgueses e incluso obreros, habían tomado esas simplezas ajenas al comunismo por declaraciones... ¡comunistas! Es lamentable que Marx

^{XLII} Cfr. epílogo a la segunda edición alemana, *Le Capital*, cit., t. I, p. 23 [ed. cast.: *El capital*, Libro I, t. I, cit., p. 22]: «La rápida comprensión con que amplios círculos de la clase obrera alemana recibieron *El capital* es la mejor recompensa por mi trabajo».

^{XLIII} Prólogo de Engels a la edición inglesa de *Le Capital*, cit., p. 36 [ed. cast.: *El capital*, Libro I, t. I, cit., p. 42].

* Unificados en Gotha: lassallianos + marxistas = Partido-social-demócrata. No había que «dañar la unidad del partido». ¡La fórmula de Mireille Bertrand [miembro del comité político del partido comunista francés en el momento de la redacción de *Marx dans ses limites*] ha sido empleada contra Marx por la dirección del partido en 1875!

^{XLIII} Escrita por Marx en 1875, la *Crítica del programa de Gotha* fue publicada por Engels el 31 de enero de 1891 en la *Neue Zeit*.

no desarrollase más el análisis de esos dos extraños sucesos, de una inmensa importancia pese a su aparente insignificancia.

Sucedía cuatro años después de la Comuna, en unos pensamientos esclarecidos por la Comuna. Marx, sorprendido por la revuelta de los parisinos, en el entusiasmo, les había dado pronto apoyo y consejos con los fulgurantes memoriales recogidos en *La guerra civil en Francia* (1871).

Había que recordar estos hechos y estas fechas, como también el fondo político de esos escritos, para mostrar hasta qué punto el pensamiento teórico de Marx hace cuerpo con su pensamiento político, y su pensamiento político con su acción, su lucha política, toda ella al servicio de la lucha de clases obrera internacional. Podemos ya decirlo con claridad: en sus obras teóricas, como en sus combates políticos, *Marx nunca ha abandonado, desde sus primeros compromisos de 1843, el terreno de la lucha de clases obrera*. No resulta entonces difícil rechazar las fórmulas de Kautsky, desgraciadamente retomadas palabra por palabra por Lenin (su defensa por el «contexto», en el fondo, no es sostenible: Lenin no tenía realmente necesidad de citar a Kautsky; él podía hablar en su propio nombre, y hacerlo de otro modo), e incluso avanzar una tesis más ajustada a la realidad histórica y política que la suya.

Puede entonces decirse aproximadamente esto: *el pensamiento de Marx se ha formado y desarrollado no en el exterior del movimiento obrero, sino en el interior del movimiento obrero existente, sobre su base política y sobre sus posiciones teóricas rectificadas*. Que esa base y esas posiciones no estaban antes dadas, o mejor, que tuvieron que ser modificadas sin cesar, es algo totalmente claro para quien conozca, aunque sea poco, la historia del pensamiento de Marx. Esta teoría no ha sido, de ningún modo, «introducida desde el exterior en el movimiento obrero», *es del interior del movimiento obrero* de donde se ha extendido, desde los primeros círculos comunistas, ¡al precio de qué luchas y de qué contradicciones!, a los grandes partidos de masas.

Si esta tesis es aceptable, entonces toda la literatura sobre los «intelectuales burgueses poseedores de la ciencia», «importada desde fuera al movimiento obrero», esa literatura inaugurada por Kautsky y explotada por los críticos de Marx y Lenin, esa crítica que es el pasto de los mequetrefes de lujo contemporáneos que todos conocemos bien, se desmorona. Entendámonos bien: los intelectuales burgueses existen, y los encontramos incluso, situados en todos los niveles, en los partidos comunistas, donde realizan, en calidad de responsables, su trabajo de intelectuales burgueses en una organización que los sufre, [los] tolera, los adula o los produce a medida. Pero Marx, y gracias a Dios él no es el único, no era de esa calaña. Tenía demasiado «espíritu» de contradicción o, como dice Brecht, nada le gustaba «tanto como la contradicción», como para no expulsar al personaje del intelectual burgués y a su alma una vez reconocida personalmente la realidad de la clase obrera y de su lucha. En cuanto a saber si era un «intelectual orgánico» de la clase obrera, habrá primero que aclarar esa fórmula demasiado transparente de Gramsci para pronunciarse.

V

El marxismo ¿sería un río con tres fuentes?

Y puesto que estamos en el terreno de las herencias de equívocos, podemos volver a encontrar la misma «imprecisión» (por no decir otra cosa) en la célebre tesis de Engels, retomada sistemáticamente por Kautsky en un folleto que lleva ese título, e invocada por Lenin, también en esto muy «clásico», sobre *Las tres fuentes del marxismo*^{XLIV}. Otra manera de reflexionar sobre la historia del pensamiento de Marx, esta vez desde el punto de vista de sus orígenes.

Ciertamente, el pensamiento marxista no ha nacido de la nada, tiene ancestros y ancestros inmediatos de los que, por otra parte, no estamos seguros que sean los más importantes, pero éste es otro asunto que pondría en cuestión ciertas certidumbres de la ideología de las «fuentes» de un pensamiento cualquiera. Ciertamente, Marx y Engels, por su formación universitaria y después por la cultura que entonces reinaba en Europa occidental, se habían convertido en intelectuales instruidos en «filosofía alemana», en «economía política inglesa» y en «socialismo francés»: puesto que ahí están nuestras «tres fuentes» y que hay que volverlas a encontrar, y de las fuentes sale el río. Téngase en cuenta que «socialismo francés» es algo bastante vago, si no incluimos en él las resonancias de las luchas de clases de la Revolución Francesa, que Marx estudió con pasión, y de las corrientes revolucionarias radicales que se

^{XLIV} Karl KAUTSKY, *Les Trois Sources du marxisme. L'oeuvre historique de Marx* (1907), trad. francesa Éditions Spartacus (sin fecha); LENIN, «Les Trois Sources et les trois parties du marxisme» (1913) en *Oeuvres choisies en deux volumes*, Éditions de Moscou, 1948, t. II, pp. 63-68 [ed. cast.: «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo», en *Obras completas*, Moscú, Editorial Progreso, 1984, vol. 23, pp. 41-49].

prolongarían con Babeuf o se afirmarían con Blanqui²². Poco importa. Lo que cuenta es la pretensión teórica e **histórica** de reducir el pensamiento de Marx a la confluencia vaga, al tiempo **necesaria** (para terminar el «cuadro») e **imprecisa**, de estas tres corrientes, y dar cuenta así del pensamiento de Marx. Se afirma de ese modo abiertamente un principio de seguridad que ofrece sin duda las credenciales morales necesarias acerca de los títulos y de la identidad de Marx (hijo de Hegel, y de Smith-Ricardo, y de Saint-Simon y Proudhon... ¿o Babeuf y Blanqui?). Pero, al mismo tiempo, se cae en la banalidad de las verdades de tres al cuarto heredadas de las genealogías bíblicas (Abraham hijo de Isaac, hijo de Jacob [sic], etc., por lo tanto, Abraham mismo, en persona) o, en el mejor caso, de una historia de las ideas incapaz de pensar la base socio-político-teórica que impuso la necesidad del encuentro de esas Tres grandes corrientes constituyentes, procedentes de esas Tres fuentes, en un pensamiento definido: el de Karl Marx y consortes. Y sobre todo, incapaz de transformar ese «encuentro» en «crítica revolucionaria» de sus propios elementos constituyentes.

Nadie negará que Hegel (y tras él la filosofía alemana), Ricardo (y tras él Smith y los fisiócratas, ellos mismos, por otra parte, singularmente avanzados respecto de Smith y Ricardo, en tanto que teóricos de la reproducción) y Proudhon (¿tras él Saint-Simon?; pero hay personajes igualmente interesantes para comprender a Marx) hayan constituido el horizonte histórico de Marx. Representaban su cultura obligada, aquella de la que todo intelectual de su clase, con curiosidad por comprender su tiempo, debía partir, la materia prima que él debía trabajar, etc. Pero nada en esta enumeración tranquilizadora impone que Marx debiera dar la vuelta a su fachada ideológica y revolver sus principios, para percibir eso que Hegel llamaba (a propósito de la conciencia de sí) «la espalda», «el reverso», el reverso

²² En la época de la Revolución Francesa, Babeuf encabezó una de las líneas más radicales, pretendiendo claramente poner en primer término el componente social del movimiento revolucionario. Así, reclamó como medidas imprescindibles la abolición de la propiedad privada y la colectivización de la tierra, siendo conocida su pretensión de fundar una «República de los Iguales». Blanqui supone el momento de continuidad de esta tendencia revolucionaria, en la que hay que enmarcar su actividad en los motines obreros de 1831-1834 y su famoso llamamiento de mayo de 1839 a la venganza contra la sociedad que oprime a los explotados (sobre la importancia de Blanqui en el movimiento obrero puede consultarse la obra de Samuel BERNSTEIN, *Blanqui y el blanquismo*, Madrid, Siglo XXI, 1975). Como se apreciará, inmediatamente en el texto, Althusser sugiere que, si de establecer filiaciones se tratase, sería en esta tendencia (y no en la de Saint-Simon/Proudhon) del socialismo francés donde habría que buscar precedentes (no sólo teóricos, sino fundamentalmente prácticos) de la opción tomada por Marx.

oculto^{XIV}, la realidad escondida. Ahora bien, dar la vuelta es precisamente «cambiar de terreno» y adoptar una posición totalmente distinta, una posición «crítica revolucionaria», esa famosa «crítica que... representa al proletariado».

Y reducir la historia de esta revolución en el pensamiento de Marx a la simple confluencia geográfico-fluvial de «tres fuentes», entonces, en el límite, significaba ver en Marx a un «autor» que hábilmente supo (¡su «genio»!) combinar los elementos en los que se encontraba (pero ¿por qué?, ¿cómo?) el punto de encuentro.

Es así como se sostuvo continuamente, fuera de la tradición comunista, por supuesto, pero ocasionalmente también en su seno, que Marx no era sino «Hegel aplicado a Ricardo» para hacer de la economía política una «metafísica» (Croce, Aron, etc.). Es así como, en la tradición marxista, y en primer lugar en las fórmulas de Marx, se prefirió pensar la revolución operada por Marx sobre los autores de sus «Tres Fuentes» como una «inversión» materialista de cada elemento, y así, como una «puesta sobre sus pies» de la filosofía, de la economía política y del socialismo utópico, permaneciendo cada elemento intacto dentro de sus estructuras²³; para convertir mediante este milagro la economía política en ciencia, la filosofía en materialismo dialéctico, y las visiones del socialismo francés en filosofía de la historia o, versión práctica de su mesianismo, en socialismo científico^h.

^{XIV} G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, 2 vols., París, Aubier, 1939, vol. I, p. 77 [ed. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, México DF, FCE, 1966, p. 99] o *Encyclopédie*, parágrafo 25 [ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 145-146]. Se notará el apego de Althusser a esta fórmula que cita ya en su memoria de DES (N. del T.: véase L. ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques*, París, Stock-IMEC, vol. I, p. 159) y en la que insiste en 1976 en su conferencia *La transformation de la philosophie* (en *Sur la philosophie*, París, Gallimard, 1994, pp. 153 ss.) [N. del T.: la conferencia aludida es la misma que fue pronunciada por Althusser en Granada y Madrid, titulada *La transformación de la filosofía*, en marzo y abril de 1976, que fue publicada en la colección Propuesta editada por la Universidad de Granada].

²³ Althusser ha insistido (cf. toda su producción de la década de 1960) en la inutilidad de una «inversión» que se limite a «invertir» unos elementos sin modificar el papel que cada uno cumple en el seno de la estructura así «invertida». Entender en ese sentido la «inversión» realizada por Marx sobre la dialéctica hegeliana, o sobre la economía política, sería, sostiene Althusser frente a las lecturas marxistas que insisten en la consideración de la «dialéctica invertida» (en castellano, podrá verse una discusión de esta cuestión en AA.VV., *Problemas actuales de la dialéctica*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1971), conservar tanto los modos de actuación como los efectos del discurso: hacer imposible cualquier efecto de ruptura.

^h Esta fórmula es todo lo que el XXIII Congreso del PCF ha conservado de Marx, algo así como su resumen por excelencia. Pero no es una fórmula de Marx.

Sabemos que estas últimas fórmulas no se encuentran, en esta forma acabada, en Marx. Pero se encuentran casi todas en Engels, que escribió mientras Marx vivía y, Engels *dixit*, bajo su supervisión... Y pertenecen a la historia del marxismo, en la que, a partir de la Segunda Internacional, han representado la definición oficial²⁴ que se ha dado del marxismo, en tres tiempos: materialismo dialéctico, materialismo histórico, socialismo científico. Se le daría el «último toque» más tarde, en la década de 1930, bajo el impulso político directo de Stalin, que encontró la solución de declarar que el «materialismo histórico era parte integrante del materialismo dialéctico». ¡Así permanecían bien guardadas las salidas!

²⁴ Puede leerse una reconstrucción del proceso de construcción del «marxismo» como una cierta ortodoxia teórica en Montserrat GALCERÁN, *La invención del marxismo*, Madrid, Iepala, 1997.

VI

Marx aún prendido en el idealismo

Sé que se pueden encontrar en Marx elementos con los que justificar algunas de esas fórmulas y la apariencia de ciertas otras. Se encuentra fácilmente en Marx el tema, feuerbachiano cien por cien, de la «inversión», consigna más que verdadero concepto, pues al tomarla por un concepto esta consigna lanza a todo lector y a quien «piense por sí mismo» a fatigas de acróbata teórico: ejemplo, la «inversión» de la dialéctica hegeliana, en tanto que idealista (Engels cargará las tintas diciendo^{XLVI} que el idealismo es el resultado de una primera inversión, la del materialismo, que habría sido, por derecho, originario...).

Se encuentra también en Marx, cada vez más criticado pero siempre presente al menos en filigrana, la idea de una filosofía de la historia, de un Origen y de un Fin, esto es, de un Sentido de la historia, encarnada en la sucesión de las «épocas progresivas» de modos de producción determinados (véase el prefacio a la *Contribución* de 1859) conducentes a la transparencia del comunismo (véase *La ideología alemana*, 1845, los *Grundrisse*, 1857-1858, y hasta la célebre frase de *El capital*, en 1867, sobre el pretendido paso «de la necesidad a la libertad»), encarnada en el comunismo, mito de una comunidad de los trabajadores (en el límite, en la abundancia, no trabajando ya casi, consagrándose por entero al «desarrollo de su personalidad»^{XLVII} o, como quería Lafargue, que hizo de ello un libelo escandaloso, a la pereza).

^{XLVI} Cf. en particular F. ENGELS, *Anti-Dühring*, París, Éditions Sociales, 1950, p. 169 [ed. cast.: *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, (AntiDühring), Barcelona, Editorial Crítica, 1977].

^{XLVII} K. Marx, *Le Capital*, Libro III, cap. XLVIII, cit., t. 8, pp. 198 ss. [ed. cast.: *El capital*, cit., Libro III, t. III, p. 272].

Sí, encontramos en Marx la idea latente de esta transparencia total de las relaciones sociales en el comunismo, la idea de que esas relaciones sociales son «relaciones humanas», entiéndase, relaciones claras entre simples individuos (todos los individuos en el límite) en la conquista y la realización del «libre desarrollo de su personalidad». Sí, desde *La ideología alemana*, que desarrolla largamente ese tema, a *El capital*, cuyo Libro I nos describe las situaciones de transparencia social del Robinson y de la familia de producción patriarcal, hasta la libre asociación del comunismo como modo de producción *sin relaciones de producción*, en el que el libre desarrollo de los individuos constituye relaciones sociales. Y esto se comprende bien porque las relaciones de producción, en el comunismo, se han hecho tan superfluas como el Estado, las relaciones mercantiles, la moneda, la política, los partidos políticos, la democracia, la división del trabajo entre los hombres, la diferencia entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, entre las ciudades y el campo, entre los sexos, entre los padres y los hijos, las suegras y los yernos, etcétera.

Ciertamente, en la *Crítica del programa de Gotha* (1875) Marx utiliza al hablar del comunismo un lenguaje menos idealista, y sobre todo en la última y bella «nota sobre Wagner» (1882)^{xlviii} se aprecia que ya no le queda casi nada, o nada, de todo ese mito idealista que le venía directamente de los socialistas utópicos (cf. Fourier: el comunismo es el reino, organizado tan racionalmente como sea posible, del desarrollo de las pasiones de los individuos, y se trata en primer lugar de las pasiones eróticas), que hizo suyo en *La ideología alemana* antes de abandonarlo prácticamente en el *Manifiesto comunista*, para volverlo a encontrar enseguida, más vivo que nunca, en los *Grundrisse*, y aún presente, aunque limitado, en *El capital*.

El idealismo abierto o latente de estos temas asedia [...] la filosofía de la historia «materialista» que nos es expuesta en *La ideología alemana* (este manuscrito que permaneció también inédito y dejado a la «crítica devoradora de los ratones» en 1845; Marx y Engels lo quisieron hacer editar, pero las revoluciones de 1848 les cogieron desprevenidos y, finalmente, no pudo hacerse hasta mucho más tarde. Engels entonces insistió en que ese texto probaba «nuestro retraso» en materia de conocimientos de economía política), pero también en el prefacio de 1859. Los modos de producción, allí, efectivamente, son alineados en una lista continua y en una sucesión obligada de crecimiento «progresivo», un poco a la manera en que los Ideólogos de principios de siglo seguían a los filósofos del Derecho natural y a Rousseau para decir: primero hubo la insociabilidad, después la barbarie, más tarde la «civilización». Del mismo modo, Marx

^{xlviii} En *Le Capital*, cit., t. 3, pp. 240-253 [ed. cast.: *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*, México DF, Siglo XXI y Ediciones Pasado y Presente, 1982].

presentaba como sucesión «progresiva» la serie ordenada: comunismo primitivo, esclavismo, servidumbre, capitalismo y comunismo. Aparentemente ninguna sociedad podía «coger el tren en marcha», sino que cada una debía recorrer toda la serie obligada de los modos de producción reglamentarios. Sabemos que Marx volvió a hablar sobre esta convicción a propósito del «modo de producción asiático» y, para no citar más que esos ejemplos, a propósito del caso paradójico de la India, cuyas estructuras arcaicas resistían escandalosamente al capitalismo colonial inglés, que era, sin embargo, más «progresista»¹.

Demasiado a menudo, Marx concebía con este mismo espíritu revolucionador e idealista el problema de la «transición», es decir, ¿en qué condiciones puede operarse el paso de un modo de producción a otro (al siguiente...)? Marx pronunciaba entonces las grandes frases sagradas que tanto gustaban a Gramsci, esas frases que queriéndolo decir todo, en definitiva, no quieren decir nada, salvo expresar perfectamente el «deseo» de Marx de ver a la historia real proceder como él lo quiere o lo querría; ejemplo: «una formación social no desaparece nunca (!) antes de que sean desarrolladas *todas* las fuerzas productivas que es capaz de contener...». Ahora bien, ¿qué es lo que eso puede querer decir? Ejemplo: «la Humanidad (!) no se propone nunca más que las tareas que puede acometer^{XLIX}...».

Pero el mismo idealismo asedia, en una forma infinitamente más sutil, *El capital* mismo. Porque nosotros, unos y otros, y al precio de un largo y minucioso trabajo de análisis desarrollado contra las ideas reinantes en la materia, hemos tenido que aprender a reconocer que algo no marchaba en lo que se refiere a su «orden de exposición». Por muy impresionante que sea, la unidad de la exposición de *El capital* nos ha parecido entonces como lo que es: *ficticia*. Pero ¿por qué esta unidad ficticia? Porque Marx se creía obligado, como buen «semihegeliano», es decir, como el hegeliano «invertido» en materialista que era, a afrontar en una disciplina de carácter científico la cuestión puramente filosófica del comienzo de una obra filosófica. Este tipo de malentendido puede comprenderse.

No es un azar que Marx haya reescrito una buena docena de veces la sección I de *El capital*, su comienzo; que haya debido comenzar por «lo más simple» y «lo abstracto», la mercancía, y así, por el valor; que se haya sentido obligado, de ese modo, a

¹ Sabemos que en esta «línea» la Segunda Internacional defendía la tesis de que la colonización imperialista era, desde el punto de vista de la Historia Universal, naturalmente, algo bueno, porque aportaba a los indígenas el capitalismo, vía de paso obligada hacia el socialismo...

^{XLIX} K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, cit., prefacio, p. 5 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, cit., p. 5].

comenzar por la *abstracción del valor*, lo que ha dado una fuerza impresionante a sus demostraciones pero, al mismo tiempo, las ha «encuadrado» en un campo teórico muy incómodo cuando se trata de «deducir» la moneda, la explotación capitalista y todo lo demás. Sin hablar de lo que se presupone en la abstracción del valor, el «trabajo abstracto», es decir, la existencia de un campo homogéneo en el que reina, pues ya ha triunfado, el reparto equitativo de la duración del trabajo social para la ecuación última del valor (x mercancía A = z mercancía B). Este reparto equitativo no es *más que tendencial*, aunque para razonar con la forma de rigor que él ha elegido o debido elegir, Marx parte de él como de un *dato*, que no es tomado como el resultado de un proceso histórico terriblemente complicado, sino como el estado originario «más simple». Y, en fin, sin hablar del hecho de que este «orden de exposición» deja necesariamente fuera aquello de lo que es necesario que Marx hable, aunque fuera del orden de exposición, para poder ofrecer una teoría de la explotación que no pueda reducirse a la teoría del plusvalor (como diferencia de valor)²⁵. Porque entonces, paradójicamente, hay que tener en cuenta aquello de lo que el orden de exposición exige *hacer abstracción*: la productividad del trabajo en todas sus formas, la fuerza de trabajo como algo distinto de una simple mercancía y, simplemente, la historia de las condiciones del advenimiento del capitalismo, que entre otras cosas reenvía a la acumulación primitiva. De ahí los tres largos capítulos sobre la jornada de trabajo, sobre el proceso de trabajo, la manufactura y la gran industria y el extraordinario capítulo sobre la acumulación primitiva.

Esos capítulos¹ están fuera del «orden de exposición» y han planteado un serio problema a los intérpretes: ¿por qué saltar de ese modo de la teoría a la historia, de la abs-

²⁵ Para Althusser, como se ve, considerar la teoría del plusvalor como una teoría de la diferencia de valor (de la diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo —su salario— y el valor de lo producido por ella) no puede, por sí mismo, dar cuenta de la explotación (tan sólo, en todo caso, de sus efectos «económicos»). La explotación, por lo tanto, sería entendida de manera parcial si fuera considerada como «mera» explotación económica: son las condiciones de la lucha de clases, sus variaciones y sus efectos, lo que constituye el objeto central de un análisis que «al margen del orden de exposición» remite a algo más amplio que las fórmulas «económicas» de la medida del valor, y en cuyo seno (pero sólo en él) tienen sentido los cálculos de sus diferencias. En este punto (y desde una perspectiva, aunque colateral, cercana) puede verse en paralelo el trabajo sobre la ley del valor desplegado desde el *operaismo* italiano de las décadas de 1960 y 1970, cuyo hilo conduce, en nuestros días, a las reiteradas afirmaciones de autores que, como Antonio Negri, insisten en la «caída de la ley del valor» como evidencia desde la que afrontar el análisis de las estrategias posibles para la actuación política.

¹ Marx mismo aconsejaba a la mujer de Kugelmann leer sólo esos capítulos: en rigor, podía dejar los otros para comprender lo esencial; lo esencial «incluso un niño lo comprendería», escribe Marx en una carta a su marido [carta de 30 de noviembre de 1867 de Marx a Kugelmann, en K. Marx y F. Engels, *Cartas sobre El capital*, cit., p. 148].

tracción a lo concreto, y ello sin ninguna justificación? Y en el límite ¿cuál es entonces el objeto del que se ocupa Marx: el «modo de producción y de cambio capitalista en su media ideal», como sin cesar repite *El capital*, o la historia concreta de las condiciones de la lucha de clases que han precipitado a la burguesía occidental al capitalismo? Pero entonces estamos de lleno en lo «concreto», pues la acumulación primitiva, la desposesión de los trabajadores (agrarios y urbanos) de sus medios de producción y de sus condiciones de reproducción, que ha producido el modo de producción capitalista, no tiene nada que ver con ninguna abstracción, con ninguna «medida ideal», sea la que sea. ¿Cómo, entonces, mantener juntos esos elementos discordantes y desconcertantes de un pensamiento que, por su parte, no cesa de proclamar su unidad y de imponerla en el pretendido orden de exposición de *El capital*?

Mejor aún, ¿qué pensar de una teoría como la que se propone por objeto demostrar la producción de los precios de producción a partir del valor y no lo consigue sino al precio de un error, de una omisión en el cálculo? Sraffa, el viejo amigo de Gramsci emigrado a Inglaterra, Sraffa y su escuela han tenido el mérito de controlar de cerca la demostración de Marx a propósito de esta cuestión y han descubierto, para su gran sorpresa, que la demostración era falsa²⁶. Un error que viene de lejos: justamente del principio según el cual hay que comenzar por lo más simple, el elemento primero, a saber, la mercancía o el valor, mientras que lo simple ni es simple ni lo más simple; también igualmente del principio según el cual es absolutamente necesario comenzar *por el modo del «análisis»*, que tiene por misión descubrir en lo simple su esencia y los efectos de esta esencia, efectos adecuados para reencontrar, finalmente, por deducción sintetizante, lo concreto mismo. Ahora bien, el propio Marx rompe con esta exigencia, no sólo en los capítulos concretos que inserta en el orden de exposición de *El capital*, sino también mediante la introducción de conceptos abstractos que no cesa de insertar en el campo teórico del orden de exposición abstracto, para ampliarlo, mostrándose así, a Dios gracias, tan poco hegeliano como es posible.

²⁶ Piero Sraffa, economista italiano «exiliado» en Inglaterra en 1927, ha sido el origen de toda una corriente de pensamiento económico que se ha dedicado al análisis de la «competencia imperfecta» (J. Robinson, E. Chamberlain): a diferencia de los marginalistas, Sraffa sostuvo que el análisis de las restricciones que el mercado introduce en el comportamiento de las empresas ha de realizarse no desde el supuesto de la competencia «perfecta», sino desde el supuesto del «monopolio». Su obra más importante (*Producción de mercancías por medio de mercancías*, de 1960) elabora ciertos elementos en los que, dice, debe apoyarse la revisión de la teoría económica en clave «ricardianomarxista». En cuanto al problema (ya clásico) de la transformación de valores en precios, puede consultarse el (aunque antiguo, claro) libro de Paul M. SWEEZY, *Teoría del desarrollo capitalista*, México DF, FCE, 1945, cuyo capítulo VII está dedicado a la cuestión.

Hay entonces que preguntarse por qué la cuestión del comienzo ha representado esta exigencia y esta «cruz» para Marx: «En toda ciencia el comienzo es difícil», escribe al principio de *El capital*. Y ¿por qué Marx, entonces, se ha impuesto la idea de un comienzo obligado por la abstracción última del valor? Nadie que entienda bien a Marx duda de que en uno u otro momento haya que pasar por algo que tiene que ver con «el valor»: pero nada obliga a comenzar por él, salvo para llenarlo de sentidos difícilmente controlables. En realidad, parece que todas estas exigencias, y las dificultades que provocan, eran impuestas a Marx por cierta Idea que tenía (nadie escapa a eso, sea el tiempo que sea, aunque la idea cambie) de la ciencia (*Wissenschaft*), es decir, de las condiciones formales imprescindibles a las que debe someterse todo Proceso de Pensamiento (*Denkprozeß*) para ser «Verdadero».

El texto en el que se capta con gran claridad el contenido de esta Idea es el capítulo consagrado [a la cuestión] por la introducción (también permaneció sin publicar por Marx) a la *Contribución* (1858): «El método de la economía política^l». Marx desarrolla allí, ante todo, que el proceso de pensamiento verdadero, materialista, comienza necesariamente, y contrariamente al prejuicio habitual, por la abstracción. El pensamiento verdadero, la ciencia, va no de lo concreto a lo abstracto, sino de lo abstracto a lo concreto: debe, entonces, comenzar por la abstracción, es decir, lo más simple o lo simple (lo más general, etc.) ¿Por qué esta exigencia? Marx enuncia este principio, y es su obra la que debe proporcionar su prueba, pues el método no existe al margen de su realización, es decir, fuera de los conocimientos que son producidos con ocasión de su actividad^k. Pero como *El capital* (acabamos de señalarlo) no suministra esa prueba, sino, más bien, su dificultad, debemos, por nuestra parte, plantearnos la cuestión: ¿Por qué Marx se hacía esa Idea del Proceso de Pensamiento Verdadero y la sometía a esas exigencias precisas?

Marx, seguramente, miraba a las ciencias de la naturaleza, tomando la mayor parte de las veces ejemplos del análisis químico, pero también de la física e incluso de las matemáticas (el análisis consiste allí en suponer el problema resuelto y en «analizar» las condiciones, entonces desvelables, de su solución). Pero tras esas referencias pura-

^l En K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, cit., pp. 164-172 [ed. cast.: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, cit., pp. 5-36]. Recordemos que la teoría de la «práctica teórica» desarrollada en 1963 por Althusser en el artículo «sobre la dialéctica marxista» retomado en *Pour Marx* [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, cit.] se apoyaba en lo esencial en este texto de Marx.

^k Volvemos a encontrar aquí la nota del [prefacio de la *Contribución*...]: exponer el método antes de haber demostrado el resultado «puede ser perturbador».

mente científicas no hay duda de que Marx estaba guiado, incluso en su interpretación al servicio de sus demostraciones, por una Idea de la Verdad que, en gran parte, procedía de Hegel y de más allá de él. De hecho, la *Lógica* de Hegel, y toda la deducción «dialéctica» de la Naturaleza y del Espíritu, sugiere perfectamente que hay que «comenzar», pero en filosofía, y no en las «ciencias», por la abstracción pura que, al mismo tiempo, en Hegel, no es una abstracción determinada²⁷ (Della Volpe se ha dado cuenta muy bien⁴¹), sino una *abstracción indeterminada*. Con la reserva de esta diferencia capital, podemos sostener que también en Hegel la Idea de la Ciencia (*Wissenschaft*) impone comenzar por la abstracción, y que el proceso de pensamiento va de lo abstracto a lo concreto, de lo más abstracto a lo más concreto; y que la misma Idea impone analizar cada contenido (el Ser, la Nada, el devenir, etc.), para descubrir en él el nacimiento del siguiente.

Ahora bien, en la práctica de *El capital*, en sus capítulos fuera del orden de exposición, pero también y sobre todo con ocasión de las inserciones conceptuales en el espacio teórico conquistado por el análisis, Marx rompía, de hecho, con la idea hegeliana de la Ciencia y, por lo tanto, del método y, por lo tanto, de la dialéctica. Pero al mismo tiempo se sometía a esta Idea lo suficiente como para imponerse el comienzo por el valor como algo obligado, para reconocerse en la dialéctica hegeliana «invertida» y para pensar lo que había descubierto en la impresionante unidad, pero *unidad ficticia*, del orden de exposición único (de derecho) de *El capital*.

Que Hegel, conocido desde la adolescencia, después olvidado o combatido, reencontrado en 1858 por el azar de un libro (*La Gran Lógica*) que le había sido legado por Bakunin, esté presente en el pensamiento de Marx, incluido también *El capital*, y que la filosofía de la alienación de Feuerbach esté también en acción en su interior, una vez insertado Hegel en esta filosofía, es algo que podemos decir ahora con certidumbre y con serenidad, porque esas cuestiones han agitado un poco las polémicas de los *marxisants* desde hace veinte años (el mismo fenómeno se había

²⁷ Es bien conocido el texto: se trata del principio de *La ciencia de la lógica* (Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968, 2 vols.) que, precisamente, comienza planteando el problema del «comienzo» (Libro I, Sección I, cap. I, pp. 87-103).

⁴¹ Louis Althusser poseía un ejemplar dedicado del libro de Galvano della VOLPE, *La Libertà comunista*, Milán, Edizioni Avanti, 1963, en el que había leído con particular atención el artículo «Sulla dialettica» en gran parte dedicado a la *Introducción...* [N. del T.: una de las últimas reelaboraciones de ese texto de Della Volpe puede encontrarse en castellano con el título «Clave de la dialéctica histórica» en AA.VV., *Problemas actuales de la dialéctica*, cit., pp. 107-140].

producido ya de manera un tanto general en Europa en los años 1920-1930)²⁸. Pero debemos también sacar las conclusiones de ello para una mejor comprensión de *El capital* y del propósito político de Marx. Sí, Marx, ¿y cómo habría podido ser de otro modo?, ha experimentado los límites que le imponían, a pesar de toda su voluntad de ruptura, las ideas dominantes de su propio tiempo. Lo extraño no es que los haya experimentado, sino que a pesar de su peso, y de esos límites, nos haya abierto el conocimiento de una realidad que nadie, o casi nadie, había entrevisto antes que él.

Con esta precaución, podemos volvernos hacia *El capital*. Y descubriremos sin gran dificultad los efectos que ha producido sobre el pensamiento de Marx esa concepción filosófica aún idealista del Proceso de Pensamiento Verdadero. Por ejemplo en la presentación (*Darstellung*) de apariencia contable (apariencia: no se trata de precios, sino de valores) del plusvalor¹ como diferencia entre el valor producido y el valor-salario. Impuesta bajo esta forma por el orden de exposición y su deducción conceptual, esta presentación puede conducir a una interpretación «economicista» de la explotación. Porque en realidad, y Marx es muy claro al respecto, la explotación no se reduce a esta retención de un excedente de valor; únicamente puede ser comprendida si se considera el conjunto de sus formas y condiciones concretas como determinantes. Ahora bien, conjunto de esas formas concretas incluye la retención de valor, pero, igualmente, las coacciones implacables del proceso de trabajo prendido en el proceso de producción y, por lo tanto, de explotación: división y organización socio-técnica del trabajo, duración de la «jornada de trabajo», esa noción de intensificación de los ritmos de trabajo, propia del sistema capitalista y por eso inencontrable antes de él, parcelación de tareas, sobrecualificación y descualificación de los puestos de trabajo, condiciones materiales de la concentración del trabajo (fábrica, taller), accidentes de trabajo,

²⁸ Cf. las reflexiones al respecto (casi siempre frente a una «dialéctica» dogmáticamente esclerotizada) de autores como Karl Korsch, en la década de 1920, o Adorno, Lukács o Kosík, en la de 1930, que, con independencia de la valoración que se haga de su intervención, plantearon ya los problemas a los que, en la década de 1960, se enfrenta G. della Volpe o, por otra parte, el mismo Jean-Paul Sartre. En todo caso, es claro que Althusser no hace una crítica de la consideración dialéctica «por su fosilización», como sí hacen buena parte de los autores aludidos.

¹ Jean-Pierre Lefebvre y Érienne Balibar, recientemente, y con razón, han propuesto traducir *Mehrwert* por «sobrevalor» (en lugar de «plusvalía»). («Plus-value ou survaleur?», *La Pensée*, núm. 197, 1978). [N. del T.: Se trata de la misma diferencia que en castellano representa *plusvalor* respecto de *plusvalía*. Por lo demás, venimos traduciendo *plus-value* como *plusvalor*, lo cual, por otra parte, es ya habitual.]

enfermedades profesionales, etc. Y el proceso mismo de producción debe ser concebido (para no permanecer abstracto) como momento decisivo del proceso de reproducción: reproducción de los medios de producción, pero también reproducción de la fuerza de trabajo (familia, alojamiento, hijos, educación, escuela, salud, problemas de pareja, de los jóvenes, etc.), sin hablar del otro momento del proceso de reproducción de la fuerza de trabajo que hace intervenir al Estado, a sus aparatos (represivos, ideológicos, etc.).

Ahora bien, estas cuestiones, de las que la simple ecuación del plusvalor debe hacer abstracción para mostrar la explotación en la retención del valor, las ha tratado Marx en los famosos capítulos «concretos» de *El capital* que chocan con el orden de exposición abstracto de *El capital*. Esto hace que la teoría de la explotación se encuentra en *El capital*, pero «expuesta» en varios lugares, en la teoría del plusvalor en una forma de apariencia contable, y también explicada en los otros capítulos sobre la jornada de trabajo (plusvalor absoluto) y la transformación capitalista del proceso de trabajo (plusvalor relativo), por no hablar del capítulo sobre la acumulación primitiva. Esta distribución de una cuestión clave en su «exposición» abstracta y en sus explicaciones concretas no está exenta de consecuencias teóricas, que empiezan a percibirse en las insuficiencias de la teoría de la fuerza de trabajo o incluso del salario, y en bastantes otras cuestiones, por ejemplo, hoy, la cuestión de la transformación de la clase obrera bajo los efectos de las formas «técnicas» de la lucha de clases imperialista a escala mundial (trabajo inmigrado, recomposición de tareas, nueva competencia de la fuerza de trabajo por la «política» de inversiones de las multinacionales, etc.)²⁹.

Se podrían dar muchos otros ejemplos de las dificultades y contradicciones en las que Marx se ha embrollado por haberse impuesto el comienzo obligado por la abstracción del valor. Por ejemplo, la cuestión espinosa de la «transmisión» del valor (¿qué valor exactamente?) de los medios de producción al producto por el «uso» de la fuerza de trabajo, y el famoso caso límite sobre el que Marx razona suponiendo que C, capital constante –medios de producción–, pueda ser nulo ($= 0$)³⁰. Por ejemplo, la transfor-

²⁹ Sobre las modificaciones acaecidas respecto de esos elementos a finales de la década de 1960, véanse los libros de Ernst Mandel (por ejemplo, *El capitalismo tardío*, México, Era, 1979) o, en otra línea, los trabajos de Mario Tronti (por ejemplo, sus artículos en los primeros números de los *Quaderni Rossi*, al principio de la década de 1960) y del operaismo italiano; véanse Mario TRONTI, *Obreros y capital*, y Antonio NEGRI, *Marx más allá de Marx*, Madrid, Ediciones Akal, 2001.

³⁰ K. Marx, *Le Capital*, cit., t. I, pp. 211 ss. [ed. cast.: *El capital*, cit., Libro I, t. I, p. 287].

mación del valor en precio de producción, donde Marx ha sido sorprendido en un error de razonamiento³⁰, etcétera.

Es obvio: la evidencia de tener que «cambiar de terreno», de tener que adoptar una posición que «represente al proletariado», por muy consciente que fuera (¡y treinta y dos años separan las dos fórmulas!), no ha podido, por sí sola, y de golpe, «ajustar cuentas con la conciencia filosófica anterior» de Marx. El materialismo que Marx profesaba se aplica también a él: su conciencia no podía agotar su práctica; su conciencia no podía siquiera agotar su pensamiento en sus formas reales; y su pensamiento, aún sometido a las más sutiles de las formas filosóficas e ideológicas dominantes, no podía hacerse cargo y regular las contradicciones en las que, por esa circunstancia, se introducía. Un materialista concluirá de ello que había más en la práctica, en el pensamiento y en las contradicciones de su problemática que en la conciencia de Marx. *Podrá también concluir que los límites del pensamiento de Marx no han dejado de producir efectos sobre su acción o la de los otros.*

Podemos apreciar como un signo de este extravío ineludible el que, aparte de la breve declaración, aún enigmática, de las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx nunca se haya explicado claramente sobre sus nuevas posiciones, esto es, en definitiva, sobre su filosofía, la que debió abrazar tras romper con su vieja conciencia filosófica. Marx casi había prometido a Engels veinte páginas sobre la dialéctica «si encuentro el tiempo»: nunca las escribió. ¿Falta de tiempo? Y la introducción de 1857, la más elaborada desde el punto de vista filosófico (sobre todo, el capítulo sobre el mérito de la economía política, que ha fascinado a tantos marxistas, pero que finalmente es, al mismo tiempo, sorprendente y muy ambiguo), Marx la ha suprimido alegando que «anticipar acerca de los resultados que hay que demostrar antes sólo puede ser perturbador». Sí, pero, ¿por qué ese silencio después?

Esto no quiere decir que Marx no se haya ocupado, y sin cesar, de la filosofía, con el objetivo de intentar dar cuerpo a la nueva filosofía que animaba su pensamiento, desde el «momento» en que percibió con claridad que había que romper con la vieja, dema-

³⁰ Para la cuestión (ya clásica) del «error» en la transformación del valor en precio de producción remitimos al texto de P. M. Sweezy citado más arriba (n. 26). En último término, el «error» deriva de una consideración no justificada de la exigencia de una igualdad sustancial en la tasa media de ganancia en los distintos sectores productivos (y también, por lo tanto, de una similar composición orgánica del capital) que aparece en el desarrollo de la cuestión que hace el libro III de *El capital*: en la realidad, la exigencia de igualdad en la tasa de ganancia no se cumple (en situaciones en las que hay monopolios, por ejemplo), y ello ha sido interpretado como una confirmación de la inutilidad o inoperancia explicativa de la «ley del valor»; puesto que el «precio» no puede ser determinado en función del «valor», de alguna manera, se hace «autónomo» respecto de su consideración.

siado ocupada en «glorificar las cosas existentes», demasiado ligada a los intereses ideológicos y políticos de la clase dominante. Es un hecho: todo ese proceso de autocritica y de rectificación se ha desarrollado en la obra de Marx, en su práctica política y teórica, a costa de grandes dificultades!; para ver un poco más claro: en su obra científica, evidentemente, pero también y en primer lugar en la lucha por la restauración del movimiento obrero, durante los años terribles que van desde la derrota de las revoluciones de 1848 a la Comuna, [pasando] por la fundación de la primera Internacional. Combate interminable en las contradicciones, en la contradicción, para asegurar las nuevas posiciones contra el retorno y la revancha de las viejas. Combate siempre dudoso, incluso cuando parecía ganado: combate para encontrar palabras y conceptos que no existían todavía, para pensar lo que, hasta ese momento, había sido ocultado por palabras y conceptos todopoderosos. Porque, y es normal, el combate se libra también sobre conceptos e incluso sobre palabras cuando condensan el juego de grandes conflictos, de grandes incertidumbres o de sordas contradicciones no aclaradas. Lo testimonian, lo sabemos, las más profundas indecisiones de *El capital*, donde la palabra, el tema, la noción o el concepto de alienación continúa apareciendo no sólo en la teoría (feuerbachiana al cien por cien) del fetichismo, sino también en la oposición dramatizada del trabajo muerto y el trabajo vivo, en el dominio de las condiciones de trabajo sobre el trabajador y en la figura del comunismo, esa libre asociación de «individuos» que tienen por única relación social su libertad: la alienación, vieja palabra, viejo concepto idealista que vale para todo (también para hacer sentir lo que aún está mal pensado) y ahí, manifiestamente, para pensar otra cosa: un impensado, que le es hurtado.

¿Por qué le es hurtado? Es preciso buscar la respuesta en la historia de la lucha de clases obrera, en sus «límites», y en la idea filosófica que Marx tenía sobre el orden de exposición que debía seguir para pensar lo verdadero.

VII

¿Y la «omnipotencia de las ideas»?

A continuación, otro ejemplo, en buen materialista, de que la historia ha sorprendido y sobrepasado de ese modo el pensamiento de Marx.

Marx se distingue, en efecto, de toda la filosofía política idealista (en ese asunto está de acuerdo con un solo pensador: Maquiavelo) en que nunca se ha hecho ilusiones sobre la «omnipotencia de las ideas», incluidas sus propias ideas. Fue Lenin quien, en el fragor y el juego implacable de la polémica, escribió imprudentemente: «las ideas de Marx son todopoderosas porque son verdaderas»^{LIII}. Ciertamente, son verdaderas, pero no son «todopoderosas», porque ninguna idea es «todopoderosa» simplemente por ser una idea verdadera. Desde el *Manifiesto*, y no cambió nunca, la posición de Marx es clara: no son las ideas comunistas, sino el movimiento general de la lucha de clase de los proletarios contra los capitalistas, lo que abre y abrirá la vía al comunismo, «movimiento real». La influencia de las ideas no se ejerce más que bajo condiciones ideológicas y políticas que expresan una determinada relación de fuerzas entre las clases: son esta relación y sus efectos políticos e ideológicos los que son determinantes «en última instancia» para la eficacia de las «ideas».

Ahora bien, lo extraordinario es que Marx, consecuente con sus propias tesis, toma en cuenta su propia teoría en la posición política y en la exposición de sus propias ideas, es decir, su funcionamiento en el dispositivo de la sociedad! Podemos verlo tanto en el *Manifiesto* como en el prefacio de 1859. La presentación de los grandes principios teó-

^{LIII} V. I. Lenin, «Les Trois Sources et les trois parties du marxisme», cit., p. 63 [ed. cast.: «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo», cit., p. 41].

ricos toma allí la forma de una «tópica», de una figura dispuesta en el espacio, en el que se definen lugares (*topoi*) y sus relaciones, para «hacer ver» relaciones de exterioridad relativa, de determinación, etc., y así, de eficacia entre «instancias»: la infraestructura (producción-explotación, por lo tanto, lucha de clases «económica») y los elementos (Derecho, Estado, ideologías) de la «superestructura». Esto quiere decir, y eso es lo **decisivo**, que Marx adopta la disposición *tópica* para presentar dos veces sus propias **ideas** teóricas, y bajo dos formas diferentes, en dos «lugares» diferentes de un mismo espacio.

Marx presenta en primer lugar sus ideas teóricas como principios de análisis *del conjunto de su objeto*: ya sea este objeto una coyuntura política prerrevolucionaria sobre el **trasfondo** de la lucha de clases entre los capitalistas y sus explotados (el *Manifiesto*), ya sea este objeto la estructura de una formación social en general (el prefacio de 1859). Las ideas teóricas de Marx están entonces presentes por todas partes, ocupan todo el espacio y, así, el lugar de ese objeto, puesto que se trata de facilitar con ellas la comprensión del conjunto de este objeto.

Al mismo tiempo, sin embargo, Marx hace aparecer sus mismas ideas teóricas *una segunda vez*, pero situándolas entonces en un «lugar» determinado y extremadamente limitado del espacio ocupado por la misma realidad de conjunto. Digamos, para **retomar** la fórmula del prefacio de 1859, que Marx sitúa entonces sus propias ideas teóricas **entre** las «formas ideológicas en las que los hombres toman conciencia del conflicto (de clase) y las llevan hasta el final». Situando de este modo una segunda **vez sus ideas**, en un lugar definido a la vez por las relaciones de clase y sus efectos ideológicos (en la «superestructura», **al lado del Estado**), Marx trata y presenta sus ideas teóricas no ya como los principios explicativos del todo dado, sino teniendo únicamente en cuenta su acción posible en la lucha de clases ideológica y, por lo tanto, política, que domina ese «**todo**», tal formación social, tal coyuntura, etc. En realidad, cambiando de lugar (y de función), las ideas teóricas cambian de forma: pasan de la forma-teoría a la forma-ideología.

El materialismo de Marx, del que Lenin decía que era «consecuente», no **consiste** solamente en la reducción de toda ilusión ante la objetividad de lo real existente y al conocimiento de este real, sino también, y al mismo tiempo, a la aguda y práctica conciencia de las condiciones, las formas y los límites en los que sus ideas *pueden convertirse en activas*. De ahí su doble inscripción en la *tópica*. De ahí la distancia (considerable al principio) que existe entre la *verdad* de las ideas, que recubren la totalidad de su objeto, y la *eficacia* de las ideas, que sólo están situadas en una pequeña parte del «espacio» del «objeto». De ahí la tesis capital según la cual, aunque sean verdaderas y formal y materialmente demostradas, las ideas no pueden **nunca ser históricamente activas en persona**, en tanto que puras ideas

teóricas³¹, sino sólo bajo, en y mediante *las formas ideológicas*, y hay que añadir, porque es algo fundamental, *de masas*, prendidas en la lucha de clases y su desarrollo.

Y sin embargo, por una prodigiosa pirueta de la historia, que los militantes obreros tuvieron que experimentar, ¡y cuánto!, incluso en sus carnes, Marx no pudo comprender, o no supo prever, que también su propio pensamiento podría ser corrompido y sometido al papel de una demasiado real, aunque pretendida, «omnipotencia de las ideas» y servir, convertida en su «doctrina», a la política de aquellos que un día podrían y sabrían cubrirse con el prestigio de su nombre para falsificar sus ideas mismas. Toda la historia de las desviaciones (desde la Segunda Internacional), de las escisiones del movimiento marxista, y la historia de su «devenir» en los países posrevolucionarios, puede ser convocada al estrado de este proceso, ¡y cómo pesa el dossier! Pero no se puede aquí tratar de poner en cuestión a Marx y «juzgarlo» por algo distinto de su propia historia política y teórica, de la cual debemos comprender ante todo su alcance y sus límites. No se puede tratar de prestar a Marx la claridad que no tuvo o de reprocharle no haber comprendido las experiencias que no pudo vivir. Guardando todas las distancias, sería como reprochar a Newton no haber sido Einstein.

Los únicos a los que verdaderamente se puede acusar, a menos que busquemos en el pasado una cabeza de turco a la que hacer pagar nuestras dificultades o nuestras manifestaciones, los únicos a los que verdaderamente puede interrogarse acerca de lo que han hecho o de lo que no han sabido hacer con el pensamiento de Marx son aquellos a los que estas preguntas *se han planteado* o *han terminado por imponerse*, aquellos que pueden y quieren (o no pueden ni quieren) afrontarlas: ante todo a los partidos comunistas y, en su defecto, puesto que estos partidos se callan obstinada y obtusamente sobre esos asuntos, o sólo «dejan caer» parsimoniosamente algunas notas sentenciosas que no llegan a ser auto-críticas (¡la culpa siempre la tienen los otros!), siempre «con retraso», e inevitablemente con retraso porque *pasan deliberadamente el tiempo evitando estos asuntos demasiado molestos para ellos*, a los simples militantes revolucionarios, sean o no miembros de esos partidos.

Con todo, es preciso al menos señalar que los defectos teóricos de Marx, a veces, al igual que sus méritos, han venido acompañados de singulares silencios. Sólo me referiré, a modo de ejemplo, a dos.

La extraña recopilación que fue publicada por Marx sobre *La guerra civil en Francia* (la Comuna) constituye un análisis continuo de la historia política de la Comuna, his-

³¹ Spinoza, un autor crucial en la evolución del pensamiento althusseriano, decía respecto de esta misma cuestión (*Ética*, IV, prop. I, escolio) que «las imaginaciones no se desvanecen ante la **presencia** de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyan la existencia presente de las cosas que imaginamos».

toría interior al movimiento de la Comuna misma, al tiempo que una teorización de las invenciones políticas populares de la Comuna, en la que Marx ha reconocido la fuerza **actuante de la dictadura del proletariado**. Es sabido que en un primer momento Marx se opuso a la revuelta, pero que una vez desencadenado el movimiento no le regateó su ayuda lúcida y entusiasta. Sin embargo, algo en este análisis nos sabe a poco: el cuasi silencio sobre el análisis de las relaciones de clases en Francia, y en particular sobre las condiciones y las formas de *la lucha de clase burguesa* y, por consiguiente, sobre las condiciones de clase de la derrota de los *communards*. Precisemos: se puede considerar que Marx había ya aclarado la cuestión en *Las luchas de clases en Francia*; pero la Francia de 1871, que conoció **en veinte años un gran desarrollo económico y el triunfo de la burguesía industrial y financiera sobre los grandes propietarios hacendados y el crecimiento del proletariado, no era ya la Francia de 1850**. Aun así, pase. Pero **¿cómo es posible que Marx no haya sabido utilizar esta experiencia, extraordinaria en su género, para analizar mejor el funcionamiento del Estado burgués y de la ideología burguesa, y extraer así de ella unas nociones más ricas que las excesivamente pobres que había enunciado ya desde 1852?** Y, más aún, **¿cómo es que Marx no ha intentado comprender lo que sucedía en el ámbito de la ideología de los communards y en el ámbito de la política, cuya realidad ellos habían renovado? La guerra civil en Francia nos ofrece una prodigiosa y dramática crónica de detalle de los sucesos, y una teorización que se proyecta sobre el porvenir acerca de las formas políticas de la dictadura del proletariado, pero no nos dice nada que haga avanzar el conocimiento del Estado burgués, de la ideología (de la burguesía y de los communards) y de la política opuesta de los unos y los otros**. Sobre estos temas, Estado, ideología, política, **es como si Marx no experimentara la necesidad de ver más de cerca³², ya sea porque esas materias le parecieran evidentes, ya sea porque no viera en ellas ningún misterio particular**.

Vuelvo al episodio de la *Crítica al programa de Gotha*, ese extraño asunto. Para señalar, en primer lugar, que Marx no era entonces verdaderamente un militante perteneciente a un partido. Para señalar, a continuación, que Marx **no saca ninguna conclusión de su con-**tratiempo. El congreso de Gotha, que unifica al partido marxista y al partido lassalliano, se celebra y vota un programa. Estupefacto, Marx somete a una crítica rigurosa sus tesis esenciales, que no tienen nada que ver con las tesis comunistas: lo demuestra brillantemente³³.

³² He aquí el primero de los límites que Althusser señala en el pensamiento de Marx: en su obra, plagada de análisis «económicos», falta la explicación de las condiciones «políticas» en las que se mueve (y que inciden directamente en) la lucha de clases.

³³ La *Crítica al programa de Gotha* puede encontrarse en K. MARX y F. ENGELS, *Obras escogidas*, 2 vols., Madrid, Ediciones Akal, 1975, vol. 2, pp. 5-42.

La dirección del nuevo partido unificado y, en ella, los mismos dirigentes marxistas, que están informados, ¡prohíben a Marx publicar su crítica! Marx deja pasar algún tiempo y descubre, para su estupor, que «los periodistas burgueses... e incluso los obreros» han «leído» en el programa de Gotha lo que no estaba. Allí donde se les daban tesis reformistas, ¡han «creído» que se trataba de comunismo! Marx y Engels insisten: *si Marx no ha publicado su crítica*, contra la prohibición del Partido Socialdemócrata (el partido unificado), «es [...] sólo porque los periodistas burgueses... e incluso los obreros mismos» han encontrado allí lo que no había^{LIV}. Resultado: Marx se calla. Él, que ha escrito tantas veces que «no hay que sacrificar los intereses de futuro del movimiento obrero a sus intereses inmediatos», que eso es oportunismo, no piensa en el futuro, no se pregunta si en unos meses o años las fórmulas habrán actuado, el mal estará hecho y no será posible repararlo. Diecisiete años después, usando el chantaje contra la dirección del Partido Socialdemócrata Alemán, Engels terminará por hacer pública la *Crítica*. ¿Por qué tan tarde? Y, entonces, ¿con qué intención? ¿Merecía esta *Crítica* ser publicada entonces? En ese momento Marx está muerto, pero en el tiempo transcurrido no ha hecho nada para dar a conocer su crítica.

Pienso en esa frase singular de Engels: «Marx y yo mismo nunca hemos intervenido en el partido por razones políticas, sino sólo para corregir errores teóricos»^{LV}. Puede ser. Pero es una distinción muy difícil de mantener. Y aparentemente la *Crítica* prohibida por la dirección del partido y no publicada por Marx «sólo porque...» tenía que ver totalmente con los «errores» teóricos del programa de Gotha.

Un partido, su dirección, a su cabeza los amigos más próximos de Marx, una *Crítica* radical de un programa prohibida «para no dañar la unidad del partido» (siempre la misma razón invocada por las direcciones, de 1875 a 1978), la extrañeza de Marx al ver que se producía sobre el texto del programa un error fantástico que reunía a «los periodistas burgueses... e incluso los obreros» en la convicción (errónea) de que en él había tesis comunistas; el que Marx se contente con ese malentendido y se calle es lo que da que pensar, tanto como las últimas palabras de la *Crítica*: «dixi et salvavi animam meam»^{LVI}.

^{LIV} Engels, carta a August Bebel de 12 de octubre de 1879, en K. MARX y F. ENGELS, *Critique des programmes de Gotha et Erfurt*, Éditions Sociales, colección Clasiques du Marxisme, 1966, p. 68.

^{LV} Engels a Bebel, 18-28 de marzo de 1875, *ibid.*, p. 60 [ed. cast.: K. MARX y F. ENGELS, *Obras escogidas*, 3 vols., Moscú, Editorial Progreso, 1974, vol. 3, pp. 28-34].

^{LVI} «Dije y salvé mi alma». Con esta fórmula empieza un texto escrito por Louis Althusser en 1982 e integrado con la obra parcialmente publicada en este volumen con el título *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, pp. 31-71. Publicado con el título «Sur la pensée marxiste» en el número especial de la revista *Futur Antérieur* titulado *Sur Althusser. Passages* (París, L'Harmattan, 1993), este texto, que se relaciona ampliamente con el de *Marx dans ses limites*, no ha sido recogido en esta edición [N. del T.: las referencias a «este» volumen y a «esta» edición, lo son, evidentemente, al volumen de

De hecho, puede que, por primera vez en su vida, Marx se encuentra frente a un partido, que es el suyo pero que él no dirige, en una posición, por lo tanto, bastante objetiva: la de un militante o un cuasi militante. Y ese partido hace lo que sabemos. Y Marx se contenta con el ínfimo consuelo que le dan «los periodistas burgueses... e incluso los obreros» al haber visto en el programa lo que no había en él. ¡Qué experiencia! Sobre el partido, sobre la manera de conducirse en materia política y teórica y también sobre la ilusión ideológica producida por un texto reformista, Marx se calla. Sin duda, está enfermo, y como si estuviera desarmado, impotente, y admitiendo la primera excusa para aceptar la prohibición de la dirección del partido, y sin preguntarse ni sobre la naturaleza del partido ni sobre la extraña naturaleza de esas tesis que dan lugar a error, ni sobre su aceptación de ocultar su crítica a cambio de una ilusión ni sobre lo que sucede en él entonces, atrapado en ese contexto en el que juegan a la vez el partido y sus objetivos de unión, y de compromiso por lo tanto (pero a condición de que Marx se calle), la ideología que hay en la cabeza de los «periodistas burgueses... y de los obreros» y que les hace a todos confundir Roma con Santiago: todo sin que el futuro le preocupe lo más mínimo, puesto que Marx sale con el alma pura: «Dije y salvé mi alma...».

Una cosa es que Marx se haya callado. Dada su personalidad, podía hablar, y también, por lo tanto, callar^{LVII}. Sin duda, otros militantes han criticado el programa de Gotha en el partido. Pero como no tenían la autoridad de Marx, han debido volver al orden y su protesta ha ido a parar al fondo de los cajones de la dirección. Que en todo esto, como en ninguna otra circunstancia, Marx no haya intentado reflexionar *sobre el hecho de su propia personalidad* es, al menos, sorprendente. Debió de sentirse obligado por la modestia («yo no soy marxista», etc.), lo cual es otra forma de «salvar su alma», haciendo, a su manera, como si no fuera lo que objetivamente era, pese a todos sus escrúpulos: una personalidad de gran envergadura y, lo que es aún más importante, una personalidad *teórica* todas cuyas palabras pesan y cuentan, cuyas frases y fórmulas son tomadas como dinero contante, y en serio, en ese equívoco que une la seriedad política y la sumisión religiosa o cuasi religiosa. Ahora bien, el «efecto de personalidad teórica» es, incontestablemente, un efecto político e ideológico importante, no sólo en la historia burguesa, sino también en la historia del movimiento obrero, incluida en él la

los *Écrits philosophiques et politiques* en el que figura el texto que aquí se traduce. Tanto «Sobre el pensamiento marxista» como «La corriente subterránea del materialismo del encuentro» han sido traducidos formando parte de la recopilación Louis ALTHUSSER, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002. El primero de estos artículos fue publicado, además, en la revista *Riff Raff*, núm. 6, Zaragoza, otoño de 1995, pp. 4-10].

^{LVII} «Y también por lo tanto callar» es un añadido manuscrito.

historia del movimiento obrero marxista. Marx lo sabía bien, él que no podía soportar «la personalidad» de Bakunin y de Lassalle, estando obligado a tener en cuenta los efectos de sus personalidades. Aparentemente, no quería saberlo respecto de sí mismo. Y como en todo este asunto no sólo estaba él, sino también las personalidades dirigentes del partido (Liebknecht, Bebel, etc.), y también el partido y su dirección, que le prohibían publicar su crítica, y toda la ideología de los «periodistas... e incluso los obreros», hay que creer que era demasiado complicado o que pensó que el partido, después de estos episodios, volvería a su «esencia», o que de cualquier forma era secundario y que le era bastante con escribir y «salvar su alma»... en el fondo de un cajón^{LVIII}...

También en esto nos encontramos reducidos a las hipótesis negativas, pero levantando acta de que Marx se sentía desarmado ante realidades como el *partido*, su estructura, su mecanismo, sus efectos, sus decisiones, y posiblemente más desarmado aún ante ciertos *efectos ideológicos* erróneos y sobre todo ante el *estatuto ideológico de su propia personalidad teórica*, etcétera.

El Estado, la ideología, la política, el partido, la personalidad teórica y política en el movimiento obrero: otros tantos «límites absolutos» de Marx, de los que es necesario tomar buena nota para reflexionar sobre ellos seriamente.

^{LVIII} «En el fondo de un cajón» es un añadido manuscrito.

VIII

Un límite absoluto: la superestructura

Debemos, por lo tanto, con la distancia del tiempo y tras reflexionar, establecer un dato. El asunto consiste en evaluar tan exactamente como sea posible lo que Marx nos ha dejado a modo de indicaciones «teóricas» sobre «la superestructura y las ideologías». Sobre esta relación, una vez sopesado todo, debemos decir que Marx nos ha dejado indicaciones importantes y esenciales desde el punto de vista político, pero que, *por el contrario, desde el punto de vista teórico, nos ha dejado con las ganas.*

Volvemos a ese prefacio de 1859 que ha servido de referencia a generaciones de comunistas y que Lenin y Gramsci han tomado como punto de arranque de su reflexión. *¿Qué dice Marx allí? Volviendo sobre su propia historia, declara³⁴:*

En lugar de la Introducción proyectada, de la que prescindo porque me parece perjudicial para la reflexión toda anticipación de unos resultados que hay que demostrar antes, pueden tener aquí cabida algunas indicaciones sobre la vía seguida por mis estudios político-económicos.

Mi especialidad fue la jurisprudencia, que, sin embargo, no practiqué más que como disciplina secundaria, al lado de la filosofía y de la historia. En los años 1842-1843, como redactor de la *Gaceta Renana*, me encontré en el compromiso de tener que decir, también yo, mi opinión sobre eso que se llama los intereses materiales. Los debates del Landtag renano sobre la cuestión del robo de leña y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial que Von Schaper,

³⁴ Althusser realiza aquí su propia traducción, dejando de lado las traducciones habituales. En castellano, la traducción más adecuada (olvidando, pues, las que proceden, por una u otra vía, de la traducción «oficial» de la editorial Progreso) es la de la editorial Siglo XXI; en ella, el prólogo (al que Althusser se refiere como «prefacio») ocupa las páginas 3 a 7.

entonces gobernador de la provincia renana, abrió contra la *Gaceta Renana* sobre las condiciones de los campesinos del Mosela y, en fin, los debates sobre el librecambio y el proteccionismo me proporcionaron las primeras ocasiones de ocuparme de cuestiones económicas. Por otra parte, en esa época en que la buena voluntad de «ir hacia adelante» reemplazaba a menudo a la auténtica competencia, se había dejado oír en la *Gaceta Renana* un eco, teñido de endeble filosofía, del socialismo y del comunismo francés. Yo me pronuncié contra esa chapuza, pero al mismo tiempo, en una controversia con la *Allgemeine Augsburger Zeitung*, confesé francamente que los estudios que hasta el momento había hecho no me permitían arriesgar un juicio sobre el contenido de las tendencias francesas. Preferí aprovechar con celeridad la ilusión de los gerentes de la *Gaceta Renana*, que creían poder anular la sentencia de muerte contra su periódico dándole una actitud más moderada, para dejar la escena pública y retirarme a mi cuarto de trabajo.

El primer trabajo emprendido para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, trabajo cuya introducción apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*^{LIX}. Mis investigaciones obtuvieron como resultado que las relaciones jurídicas (*Rechtsverhältnisse*), al igual que las formas de Estado, no pueden ser comprendidas ni por ellas mismas (*aus sich selbst zu begreifen sind*) ni por la pretendida evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, están enraizadas (*wurzeln*) en las condiciones materiales de vida (*Lebensverhältnisse*), cuyo conjunto Hegel, como los ingleses y los franceses del siglo XVIII, entiende con el nombre de «sociedad civil» (*bürgerliche Gesellschaft*), y que la anatomía de la sociedad civil debe ser buscada, a su vez, en la economía política. Yo había comenzado la experiencia (*Erfahrung*) de ésta en París, y la continué en Bruselas, adonde había emigrado tras una orden de expulsión de Guizot.

El resultado general que se me ofreció, y que, una vez adquirido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede formularse brevemente de este modo.

En la producción social de su vida, los hombres (*die Menschen*) toman parte (*eingehen*) en relaciones (*Verhältnisse*) determinadas, necesarias e independientemente de su voluntad, relaciones de producción (*Produktionsverhältnisse*) que corresponden (*entsprechen*) a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas (*Produktivkräfte*) materiales.

El conjunto (*die Gesamtheit*) de estas relaciones de producción forma la estructura (*Struktur*) económica de la sociedad, la base (*Basis*) real, sobre la que se levanta (*erhebt*) una superestructura (*Überbau*) jurídica y política, y a la que corresponden formas de conciencia social (*gesellschaftliche Bewußtseinsformen*) determinadas.

El modo de producción (*Produktionsweise*) de la vida material condiciona (*bedingt*) el proceso vital social, político y espiritual (*geistig*) en general. No es la conciencia de los hombres lo que condiciona su ser, sino que, todo lo contrario, su ser social es lo que condiciona su conciencia. En cierto grado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción (*Widerspruch*) con las relaciones de producción existentes o, lo que no es sino una expresión jurídica para designarlas, con las relaciones de propiedad (*Eigentumsverhältnisse*)

^{LIX} *Anales Franco-Alemanes*, cuyo único número apareció en febrero de 1844 [ed. cast.: K. MARX, *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes. 1844*, OME-5, Barcelona, Editorial Crítica, 1978, pp. 161-224].

en cuyo seno se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo que eran, estas relaciones se convierten en trabas para las fuerzas productivas. Entonces se abre un periodo de revolución social. Con el cambio de la base (*Grundlage*) económica, se produce un cambio de toda la enorme superestructura (*Ungeheure*), con mayor o menor rapidez.

Cuando se consideran tales cambios (*Umwälzungen*), hay que distinguir siempre entre el cambio material, que puede ser fielmente constatado al modo de las ciencias de la naturaleza, de las condiciones de producción económicas, [y las] formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, las formas ideológicas (*ideologische Formen*) en las que (*worin*) los hombres se hacen conscientes de ese conflicto (*Konflikt*) y lo llevan hasta el final (*ausfechten*). Del mismo modo que no se juzga a un individuo por la idea que se hace de sí mismo, no podría juzgarse a una época semejante de conmoción por su conciencia; por el contrario, es preciso explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto (*Konflikt*) actual entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción.

Una formación social (*Gesellschaftsformation*) no puede nunca morir antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que puede contener, nunca unas relaciones de producción nuevas y más elevadas (*höhere*) las reemplazan antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hagan aparición en el seno de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone más que las tareas que puede acometer, pues al mirar más de cerca se encontrará siempre que la tarea (*Aufgabe*) no surge más que allí donde las condiciones de su cumplimiento (*Lösung*) existen ya o, al menos, están elaborándose.

A grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser considerados como etapas progresivas (*progressive Epochen*) de la formación social económica. Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagonista del proceso de producción social, antagonista no en el sentido de antagonismo individual, sino de un antagonismo que nace de las condiciones de existencia sociales de los individuos; sin embargo, las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social se acaba, pues, la prehistoria de la sociedad humana.

Se deduce de este texto célebre, que he intentado traducir con la mayor atención posible, y más fielmente que las traducciones de las que disponemos, que Marx concibe, en general, una «formación social» como inteligible a partir de su modo de producción, el cual reenvía fundamentalmente a la distinción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas. No entraré en el análisis de los elementos que intervienen en las fuerzas de producción y en las relaciones de producción. Marx se ha explicado al respecto en *El capital* a propósito del modo de producción capitalista, y en ese «ámbito», a saber, en el «ámbito» que designa con el término *Struktur* o *Basis*, término traducido al francés como «infraestructura» o «base» o, incluso, más raramente, como «estructura», en ese ámbito que no es el ámbito de la «sociedad civil» sino el ámbito de la producción y de la explotación, de la circulación y del consumo, disponemos, además de los considerables análisis de *El capital*, de todas las reflexiones de los *Grundrisse* y de las *Teorías sobre el plusvalor* (que debían constituir el Libro IV de *El capital*).

Pero se deduce también del texto que acabamos de traducir que las relaciones existentes entre las relaciones de producción y las fuerzas de producción (relaciones internas a la «infraestructura») pueden revestir dos formas extremas: la forma de la *correspondencia* (*entsprechend*) o la forma del *antagonismo*; y que el elemento motor de variación de esas formas, y de todas las formas intermedias, son las fuerzas productivas. En la «dialéctica» fuerzas productivas/relaciones de producción, son las fuerzas productivas lo determinante: cuando sobrepasan las «capacidades» de las relaciones de producción, éstas saltan en pedazos, y es la revolución social, esta *Umwälzung*, lo que hace vacilar entonces el edificio entero, no sólo la infraestructura, sino toda la «enorme superestructura» que termina por ceder «con mayor o menor rapidez».

Pueden aquí presentarse varias observaciones.

En primer lugar, se puede advertir que, en la presentación extremadamente general del prefacio que bosqueja el «proceso progresivo» de la historia universal, puesto que parece enumerar *todos* los modos de producción que han existido en la historia, la dialéctica de la correspondencia o del antagonismo es presentada como *universal*, válida para *todos* los modos de producción. Pero Marx no ha consagrado verdaderamente sus esfuerzos más que al modo de producción capitalista.

Puede también advertirse que, en todos los casos, *son las fuerzas productivas las que son el motor del cambio*: basta que se desarrollen no sólo hasta «saturar» las capacidades de las relaciones de producción, sino hasta sobrepasarlas, para que su caparazón se abra y las nuevas relaciones de producción, ya producidas a la espera en el seno de la vieja sociedad, tomen su lugar.

Finalmente, puede advertirse, después de todas las connotaciones que acabamos de revelar, que la «dialéctica histórica» aquí presente se hace perfectamente redonda, puesto que la humanidad (= la historia humana) no se propone nunca más que las tareas que puede acometer (*lösen*), que si una tarea se propone y se impone, esto es signo de que la solución ya ha madurado o está en vías de madurar en la vieja sociedad y, en fin, que las fuerzas productivas son siempre más fuertes que las relaciones de producción, puesto que tienen siempre suficiente capacidad para «saturar» las relaciones de producción y excederlas, provocando así la conmoción de una revolución social.

No se trata aquí de una diferencia entre el modo de producción capitalista, gobernado por la reproducción ampliada, y otros modos de producción, gobernados por la reproducción simple, es decir, con una reproducción que se restringiría y provocaría su desaparición. No se trata, en consecuencia, *de la muerte de los modos de producción*; quiero con ello decir la muerte pura y simple, no sólo por el efecto de una invasión de conquistadores más fuertes y mejor armados, sino por efecto (conservemos el lenguaje de Marx) de la debilidad tendencial o de la decrepitud de las fuerzas productivas o de contradicciones entre relaciones de producción y fuerzas productivas *sin solución de repuesto*.

Creo que este texto es muy general y que indica, de hecho, más que otra cosa, una *tendencia para la investigación* en el modo de producción capitalista, pero habla con autoridad y viveza y demasiado perentoriamente como para no haber inducido muchos disparates entre los comentaristas que, con demasiada soltura, se creyeron ante un texto exhaustivo, «global» o sagrado y que han extraído las conclusiones mecanicistas y economicistas que se conocen acerca del primado de las fuerzas productivas y, en el interior de las fuerzas productivas, acerca del primado de los medios de producción sobre la fuerza de trabajo. Sin hablar de los disparates puramente idealistas de aquellos que han repetido, encantados, las frases sobre «la humanidad que no se propone sino las tareas que puede acometer...» intentando buscar en ellas el fundamento de una filosofía historicista imprudentemente atribuida a Marx³⁵.

De hecho, al margen de estas y algunas otras frases, Marx no ha sostenido nunca el primado de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción, como tampoco ha sostenido el primado del proceso de trabajo sobre el proceso de producción. Ha sostenido, simplemente, la tesis del primado «en última instancia» de la infraestructura (o base) sobre la superestructura. Y, en la infraestructura, de hecho, para el modo de producción capitalista, ha sostenido, al mismo tiempo que la idea de unidad entre relaciones de producción y fuerzas productivas, [la del] primado de las relaciones de producción (es decir, al mismo tiempo, de explotación) sobre las fuerzas productivas. Ha mostrado, por otra parte, que las fuerzas productivas incluyen entre sus «elementos» la fuerza de trabajo y que el primado de las relaciones de producción no tiene más que un sentido: invitar a pensar que la explotación es lucha de clases, y que las cuestiones técnicas y tecnológicas cumplen un papel en el modo de producción capitalista, pero subordinadas a la lucha de clases.

³⁵ Althusser, en sus análisis sobre *El capital*, ha señalado cómo en él, de hecho, es el «primado» de la lucha de clases lo que es puesto en juego (el primado de las relaciones de producción, pero no entendido como simple «caparazón legal»: véase el párrafo siguiente). Frente al «historicismo», por otra parte, ha desplegado también buena parte de sus críticas, situándolo, junto al «humanismo», como una de las mistificaciones de origen idealista (e ideológico) que impiden la correcta intelección de la explicación marxiana del funcionamiento del modo de producción capitalista y de la posibilidad de transición revolucionaria. En términos estrictos, el historicismo es una concepción filosófico-teórica que adquiere en la década de 1920 su sentido más claro como una consideración teleológica de la historia (guiada por una cierta «fuerza espiritual» y dirigiéndose a una «meta») con la que quiso identificarse la concepción marxista. El historicismo gramsciano, en realidad, se desmarca en buena medida del carácter especulativo y místico que tenía en autores como Troeltsch, Meinecke o el mismo Croce, pero conserva tanto la tesis de una esencial historicidad de lo real cuanto la consideración del carácter histórico e ideográfico del conocimiento de las relaciones humanas.

Pero dejó este punto que, ahora, es suficientemente reconocido. Nótese que no siempre lo ha sido. No sólo Stalin, sino, también, antes que él, el «marxismo» de la Segunda Internacional doblaron las rodillas ante las fuerzas productivas, entendidas en el sentido de medios de producción y, por lo tanto, de técnica y de tecnología. Y en nuestros días reina la nueva, santa y bienaventurada religión de la «revolución científica y técnica» encargada de resolver milagrosamente los «pequeños» problemas de la lucha de clases desatendidos por nuestros dirigentes.

Paso a considerar la superestructura. En la metáfora tópica del edificio (la base, la superestructura), la superestructura ocupa la primera planta: se eleva (*sich erhebt*) sobre la base. Y Marx habla de una «superestructura jurídica y política»: incluye, pues, el derecho y el Estado. Nótese que Marx, que invoca constantemente la noción de correspondencia, *no dice, de ningún modo, que la superestructura se corresponda* (*entspricht*) *con la base*. Conserva la noción de correspondencia (*entsprechen*) para dos casos, y sólo dos casos: para la correspondencia entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas y para la correspondencia entre la superestructura (el derecho y el Estado) y las «formas de conciencia ideológica que le corresponden». Prudencia.

Prudencia pero también confusión y, por lo tanto, en cierta medida, confesión. Ciertamente, Marx, y Lenin tras él, insistirán sobre el hecho de que siendo todas las sociedades de clase sociedades de explotación, la complicidad política e histórica de las clases dominantes se traduce en la herencia de los medios de la dominación: el derecho y, sobre todo, el Estado que las clases dominantes se legan en una herencia histórica complaciente, más allá de su propia desaparición o asimilación histórica. Así, la burguesía ha heredado el derecho romano y la vieja máquina del Estado «perfeccionada» en el curso de los milenios de la lucha de clases, y ella la «perfeccionará» todavía para mantener mejor bajo el yugo a sus explotados. Se dibuja así una internacional transhistórica de las clases explotadoras que se reconoce en el derecho y, sobre todo, en el Estado. Pero, como siempre, el recurso a la historia no es a menudo más que una forma de esquivar el problema teórico.

El malestar, pues, subsiste. ¿Por qué (y esta singular precaución no será suprimida ni por *El capital* ni por Lenin) *esta laguna teórica sobre la naturaleza de las relaciones existentes entre, por un lado, la base, y por otro, la superestructura?* Los conceptos en los que Marx ha expresado las relaciones entre relaciones de producción y fuerzas productivas (correspondencia y antagonismo en los extremos) y las relaciones entre, por un lado, el derecho y el Estado y, por otro, las formas ideológicas (aún correspondencia: aparentemente aquí no juega el antagonismo mencionado) desaparecen, en efecto, cuando se trata de pensar las relaciones entre la infraestructura y la superestructura. Todo lo que Marx dice al respecto es que *la superestructura se levanta* (*sich erhebt*) *sobre la base...* Ahora sí que hemos avanzado: Marx habla, si se quiere a partir de Hegel «invertido», como buen

materialista, de *Erhebung* en lugar de *Aufhebung*, introduciendo esta pequeña diferencia semántica: la elevación [*élévement*] o, como se diría hoy, el levantamiento [*enlèvement*] del derecho y del Estado sobre la base no es una «superación que mantiene en su seno lo superado» (*Aufhebung*). El derecho y el Estado son una construcción real, realmente levantados por encima de la base, esto es, un mundo totalmente distinto de la base y no la base «mantenida-conservada» en su «superación». Es importante, pero conceptualmente es muy poco.

IX

¿En qué sentido es el Estado «instrumento» y «separado»?

Sabemos que Marx no se ha quedado ahí, y que ha extraído, de la distinción real entre el Estado y la base, conclusiones políticas muy fuertes. Pero teóricamente nunca ha ido muy lejos. Lo que ha sido dicho en el prefacio se refiere, en efecto, a un tema fundamental en el pensamiento marxista sobre el Estado: el Estado no sólo es distinto de la base, además está *separado*. Esta vez el corte es neto y afirmado.

Este tema de la «separación» tiene una *larga* historia en Marx y antes de él y es inseparable de la cuestión del derecho. Toda la problemática abierta por la filosofía del derecho natural, de Grotius a Kant pasando por Hobbes, Locke y Rousseau, reposaba, en efecto, sobre una increíble impostura o, si se prefiere, sobre una «evidencia» obligada (la ideología dominante reinante o que pretendía reinar: la ideología burguesa): sobre la impostura de tener que *resolver en términos de derecho privado las cuestiones del derecho público* (o político)³⁶.

³⁶ Ciertamente, desde Hugo Grocio (que fue en la primera mitad del siglo XVII uno de los primeros teóricos del derecho en el marco de la prioridad, al menos ideológica, de la relación mercantil protoburguesa), el pensamiento político burgués ha pretendido, en su pugna con las teorías en la procedencia divina del derecho, que las leyes deben regular tan sólo las formas, los límites y las garantías de las relaciones entre los individuos privados. No se suprime así la trascendencia de la normatividad que fundamenta el derecho (se sustituye tan sólo el fundamento «divino» por el fundamento en la Razón universal que todos los hombres comparten como uno de los constitutivos de su naturaleza), pero se deja su ámbito reducido al de la regulación de una actividad privada que es supuesta como naturalmente primera y como fundante de socialidad.

Hegel, después de Spinoza, lo había comprendido bien cuando reprochaba una concepción «atomística» del sujeto a los filósofos del derecho natural³⁷. Intentaba demostrarles que habían equivocado el camino porque nunca es posible llegar a deducir el derecho público, el Estado por ejemplo, a partir del derecho privado que pone en juego sujetos de derecho atomizados: ¿cómo **vais** a recomponer el todo si tomáis como punto de partida el elemento atómico del sujeto humano individual? ¿Mediante qué contrato, por muy malo que sea, pero realmente estipulado entre los individuos, vais nunca a llegar a reconstruir esa Realidad primera, fuera de su alcance, que es el Estado? Y Hegel reconocía los méritos de Hobbes, que había sido lo bastante diestro^{LX} para concebir³⁸ un contrato subalterno de todo hombre con todo hombre («a covenant from one with another») para «aceptar no resistirse» al Príncipe, contrato absurdo entre los hombres que están de acuerdo y el Príncipe, pues el Príncipe quedaba fuera del contrato ¡y ellos le cedían todo sin ninguna contrapartida!

Basta con un poco de trabajo sobre la historia de esta concepción para darse cuenta de que los filósofos del derecho natural no hacían otra cosa que intentar resolver [el mismo problema], apologéticamente, y cada uno a su manera, según la relación de las fuerzas cambiantes y lo decible (entonces no se bromeaba con los escritos de política): encontrar en el *derecho mercantil* (que es la realidad de eso que los juristas llaman derecho privado) elementos para pensar el derecho público (el Estado) y la instauración del mismo derecho mercantil en su garantía. Insertos en las evidencias de la práctica mercantil, que tenía suficiente con el derecho mercantil, y deseando un Estado que les garantizase ese derecho mercantil y lo respetase él mismo en su práctica política, imaginaron que podían fundamentar el Estado sobre el derecho mercantil y se empeñaron en una tarea absurda cuyos beneficios políticos no eran desdeñables. Evidentemente, ellos no pensaron la separación del Estado; al contrario, deseaban a cualquier precio

³⁷ Conviene no olvidar que Hegel elabora sus concepciones en la perspectiva de la Restauración del orden tras la Revolución Francesa: garantizar el orden social implica entonces pensar la sociedad como un «organismo» (la sociedad civil: algo más, para Hegel, que un simple agregado de individuos y de intereses privados; la sociedad civil es, entonces, la exigencia de su materialización en las formas de un Estado «político») cuya buena marcha corresponde garantizar al Estado.

^{LX} Primera redacción: «lo bastante astuto».

³⁸ En la concepción expuesta por Hobbes, además del contrato por el que los hombres acuerdan formar la sociedad, realizan otro en virtud del cual deciden entregar el poder de todos a un individuo que lo ejercerá en su nombre y al que (sin exigirle contrapartidas: nadie podrá «pedirle cuentas» de su actuación) ninguno podrá desobedecer. Hegel ve aquí un reconocimiento de la prioridad del Estado (de la Razón) frente a la simple agrupación de individualidades.

que el Estado no fuera separado, sino fundado en el derecho mercantil mismo, en el derecho del propietario que es propietario de sus bienes, esto es, puede consumirlos, venderlos, utilizarlos para comprar fuerza de trabajo y acrecentar sus bienes, etc., pero a condición de que ese derecho de propiedad le sea garantizado, ¿por quién? ¡Por el Estado, por supuesto! Y para tener del Estado la garantía de que el Estado no sería arbitrario, de que no sólo no le quitaría las ventajas del derecho mercantil sino que se las garantizaría, el propietario tenía a Grotius, y después a Locke, en el siglo XVII, que hicieron su trabajo de ideólogos fundamentando públicamente (aquello se difundía terriblemente y, por lo tanto, se leía) el Estado sobre el derecho privado, el Estado sobre el derecho mercantil, el Estado sobre la libertad del sujeto humano. Qué escándalo cuando Rousseau, radical en su manera de plantear los problemas y de tomar de revés las problemáticas y otras posiciones de favor, intentó demostrar en *El contrato social* que el Estado no sólo era todo sino un todo, el todo de la suma de las voluntades particulares que, por un extraño sistema, expresan una voluntad general que nunca yerra, una e indivisible, una y apremiante («se le obligará a ser libre»).

A Kant, que salía adelante invocando la lejana «línea azul» de la moralidad y de la reconciliación como Idea de la historia humana, de la Naturaleza y de la Libertad, pero que, entretanto, tenía una visión bastante materialista del derecho como «coacción», Hegel le respondía con una teoría del Estado entendido como la más alta realidad ética, a la que aspiran todas las anticipaciones, bloqueadas en su finitud, del derecho abstracto y de la moralidad, así como de la familia y de la «sociedad civil» (sistema de necesidades = economía política). El Estado era así colocado por encima de todo, por encima de la moralidad (solución kantiana) y por encima del atomismo subjetivista de la filosofía del derecho natural. Era el Fin y el Sentido de todo lo demás. Pero no era «separado», porque en Hegel la separación la capta el entendimiento, y el entendimiento «es así» y «no está bien»³⁹. Este hombre era ecumenista para todos, resolviendo de este modo el problema del derecho natural mismo, mostrando que bastaba «dar la vuelta» a las cosas y no pensar el Estado a partir del sujeto libre para pensar el sujeto libre y el derecho abstracto (mercantil), etc., a partir del Estado: éste es el Fin que guarda en su seno el sentido del comienzo y de las etapas intermedias.

³⁹ En Hegel, el Entendimiento, que capta la realidad en su singularidad, es superado por la Razón, que «integra» en su Sentido lo que el Entendimiento capta únicamente como real-finito. La Razón, así, y no el Entendimiento, capta el Concepto que está al mismo tiempo presente y ausente en lo finito: capta la prioridad del Estado como encarnación suprema de la Razón en el mundo y como razón última de todas y cada una de sus manifestaciones finitas (que son captadas por el Entendimiento —parcialmente, por lo tanto— como singularidades plenas).

Marx partió de Hegel a propósito del Estado: el Estado es la Razón, nada hay que sea tan racional como el Estado, que esté por encima del Estado. En el Estado se da el reino de lo universal; como prueba, un ciudadano: es libre, igual a los demás, incluido el Príncipe, y decide libremente lo que **le atañe a él**, a la constitución, a la voluntad general y a su delegación. Ciudadano, no es ya ese miserable zapatero reducido a sus chancletas y a su negocio, a las penas de su pareja y a las preocupaciones de sus hijos: él habita lo universal y lo decreta o, mejor, lo concreta (al menos en principio).

Partiendo de esta fuerte seguridad, muy pronto, Marx tuvo la **oportunidad**, bajo Federico-Guillermo IV, ese príncipe prusiano muy liberal en lo privado que se reveló como un tirano en lo público, de descubrir que **el Estado**, que **era en sí** la Razón, llevaba una existencia tristemente poco razonable e **incluso, en los hechos, irracional**⁴⁰. Durante un tiempo, ingenuamente, concluyó de ello que «la Razón existe siempre, pero no siempre en la forma racional»: basta con esperar, en suma.

Marx esperaba, cuando Feuerbach hizo su entrada en la escena filosófica alemana. Este hombre, que produjo en todos sus contemporáneos una verdadera revelación, había tenido la idea simple de plantearse la cuestión: pero ¿por qué la Razón existe *necesariamente en formas irracionales*? Fue el reconocimiento de esta *necesidad* lo que cambió todo: antes, era accidental. El subtítulo de *La esencia del cristianismo* (porque entonces, en Alemania, todo se jugaba en torno a la cuestión desviada de la religión) era *Crítica de la sinrazón pura*⁴¹. Una verdadera provocación cuando se la anuncia abiertamente frente a la *Crítica de la razón pura* de Emmanuel Kant.

Es conocida la tesis principal (todas las demás dependen de ella) de Feuerbach: es por la alienación de la Razón por lo que la Razón existe necesariamente en la forma de la Sinrazón pura (o impura: en el límite, en Feuerbach, no existe la impureza; todo es puro, transparente: lo opaco, la noche no existen). ¿Alienación de **qué**? Alienación de la Esencia del Hombre, que es el alfa y el omega no de toda existencia (una libélula y una estrella no son la alienación de la esencia del hombre), sino de toda *significación*, incluida la significación de la libélula (su extrema libertad) y la significación de la estrella (la luz de la contemplación). Ahora bien, entre las significaciones, las hay que son del todo culturales-históricas, producidas totalmente (a diferencia de la libélula y de la estrella) por el trabajo, la lucha, la historia de la humanidad; las significaciones individuales (Feuerbach escribía extraordinarias cartas de amor a su novia de

⁴⁰ Es en esta clave como hay que entender la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, de 1843 (véase K. Marx, *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes. 1844*, OME-5, cit., pp. 1-157), texto manuscrito que no fue publicado hasta 1927.

⁴¹ *Contribución a la crítica de la sinrazón pura* era el subtítulo inicialmente previsto por Feuerbach.

las Porcelanas^{LXII}), pero sobre todo las significaciones culturales colectivas, sociales, genéricas en suma, son aquellas en las que el género humano (del que todo individuo es «abstraído») se reconoce porque se expresa en ellas. Estas grandes significaciones humanas genéricas son, en primer lugar, la religión, después la filosofía, luego el Estado, y la enumeración termina en la producción artesanal e industrial y el comercio.

La religión ofrece el caso más puro de la alienación de la Esencia humana: los hombres adoran, aman y temen en Dios su propia esencia genérica infinita, omnipotente, omnisciente, infinitamente buena y salvadora (todos esos atributos son, para Feuerbach, los atributos del género humano no imaginario sino de carne y hueso: él lo «demuestra»). El género humano se contempla, se ve (físicamente), se toca, se siente, se ama, ama su propia potencia, su ciencia infinita, en Dios. Ha proyectado y alienado su propia esencia en Dios, ha fabricado con su propia carne y alma ese Doble al que reza y adora: sin saber que es él. Una gigantesca ilusión, así, ha creado a Dios, que no es la imagen sino la esencia del hombre. Y la distancia es tan grande entre el pequeño individuo que soy y el Género humano cuyos límites infinitos ignoro, que no hay nada extraño en que yo esté abrumado por la omnipotencia del Género (= de Dios), su ciencia infinita, su amor infinito y su bondad y su perdón sin límites. Tan grande es este abismo que el pequeño individuo nunca llegará a reconocer que ese Dios que adora es él, no en tanto que individuo limitado «con esa nariz chata» (*sic*)^{LXIII} sino en tanto que miembro del Género humano.

¿Cómo han sucedido las cosas al principio? ¿Cómo ha entrado la alienación en la escena de la historia? Por un primer abismo: entre la naturaleza omnipotente y espantosa (y al mismo tiempo bastante generosa para su supervivencia) y los pequeños hombres. Éstos han identificado su naturaleza con la naturaleza de la Naturaleza, y después, con el paso de la historia, han transformado su Dios según las modificaciones históricas de su historia (contrariamente a lo que dice Marx^{LXIV}, que necesitaba de este error, *la historia existe terriblemente para Feuerbach*, aunque, eso sí, una historia suya): está el Dios de los Judíos, ese pueblo «práctico» (= egoísta, cfr. la primera tesis sobre Feuerbach^{LXV}),

^{LXII} Ludwig Feuerbach se casó en 1836 con Bertha Löw, coheredera del castillo de Brucherg y de una manufactura de porcelana instalada en él.

^{LXIII} El (*sic*) es de Louis Althusser.

^{LXIV} Cf. sexta tesis sobre Feuerbach: «Feuerbach [...] está obligado [...] a hacer abstracción del curso de la historia», o también MARX-ENGELS, *Idéologie allemande*, París, Éditions Sociales, 1968, p. 57 [ed. cast.: *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 49]: «En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista».

^{LXV} «[Feuerbach] sólo considera auténticamente humana la actividad teórica, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse.»

está el Dios del Nuevo Testamento y otros Dioses que devuelven al Género humano históricamente determinado (y limitado) su propia esencia especular. Después ha estado la filosofía, subproducto de la teología, ella mismo subproducto de la religión (con una excepción: los griegos, materialistas, que adoraban su Esencia en la belleza del cosmos, el cuerpo del mundo estrellado y el cuerpo del hombre amado, y filósofos, que tenían la filosofía por religión). Después fue el Estado, forma considerable de la alienación, puesto que el Estado es el Dios profano sobre la tierra. Después fueron los grandes descubrimientos científicos, la gran revolución científica y técnica de los tiempos modernos (¡ya!), la Revolución Francesa en la que el Género humano se reconoció en la Razón, adorada como tal y al alcance de la mano. El largo trabajo de alumbramiento de la historia, la industria, la máquina de vapor, la gran crisis de la Restauración tras la Revolución Francesa, la crisis religiosa, todo esto muestra que se puede salir de ella, que las cosas están maduras, que la religión está en cuestión, quebrantada, en crisis, próxima a entregar su secreto, y que han llegado los tiempos en que un hombre podrá, al fin, decir la Verdad. La Verdad tiene un nombre: «el Hombre». El hombre que dice la verdad tiene un nombre: «el Hombre», y un noble filósofo barbudo de cuarenta años que vive en el campo en una pequeña manufactura de porcelana con cuya hija se ha casado⁴¹ [sic]. Engels, pasado el tiempo de los grandes amores feuerbachianos, el tiempo de darse cuenta de que el gran hombre no ha levantado el dedo meñique en 1848, escribirá: *ieso es lo que le pasa a un gran espíritu cuando vive en el campo!*

Marx retiene una cosa de Feuerbach: que «la raíz del hombre es el Hombre» y que la sinrazón del Estado es el efecto de su alienación. Le añadirá (en 1843) que hay que buscar las razones de la alienación en un lugar distinto que en la diferencia entre el individuo y la especie: en las condiciones alienadas de vida de la sociedad, después, de los trabajadores y finalmente, antes de terminar con esta explotación furiosa del tema de la alienación (que no le abandona totalmente nunca, al menos en *El capital*), en el «trabajo alienado» (*Manuscritos de 1844*).

Marx aplicó el esquema de la alienación al Estado, exactamente como Feuerbach lo había aplicado a Dios, y es aquí donde, por primera vez, interviene la noción de *separación*. Como el hombre religioso en Feuerbach, el hombre vive una existencia doble. Su vida genérica, universal, la contempla en el Estado, que es la Razón y el Bien. Su

⁴¹ Bertha Löw, como se ha indicado en la nota LXII, era heredera de una manufactura de porcelana (con «cuya hija», la «novia de las Porcelanas», Feuerbach se casó). Feuerbach, tras su boda, fue a vivir a sus propiedades («al campo»): ése es el motivo de las bromas de Engels sobre su «desconexión» de los asuntos sociales y políticos; cfr. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en K. MARX y F. ENGELS, *Obras escogidas*, 2 vols., Madrid, Ediciones Akal, 1975, vol. 2, pp. 377-425.

vida privada, personal, la realiza en sus actividades prácticas. Como ciudadano, tiene derecho a la vida de la especie, la vida de la Razón. Como individuo privado, tiene derecho a la riqueza o a la miseria, a nada que se parezca a la otra vida. El hombre está *separado* en dos, y es por eso por lo que el Estado está *separado* de los hombres. Son las célebres páginas de *La cuestión judía* y de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (manuscrito)^{LXVI} sobre «los derechos del hombre», la contradicción entre los derechos formales («el Estado es el cielo de la vida política») y los «derechos» reales que no son nada o son totalmente distintos (la Tierra de la vida privada, en la que reinan el egoísmo y la lucha de la competencia). Conclusión: hay que poner fin a la alienación aquí abajo, en la Tierra de la necesidad y de la competencia, fin al trabajo alienado, para que, recuperando al fin el hombre el cielo de su esencia, se acaben la *separación* entre los hombres y el Estado y la separación entre los hombres y la naturaleza (origen feuerbachiano de todo, no lo olvidemos): entonces, el *naturalismo* acabado no será distinto del *humanismo* acabado y viceversa. Éstas son las palabras del propio Marx, en 1844.

Estas palabras, que querían ser fuertes (Marx no ha querido publicar el manuscrito de 1844 que las contenía, y una vez más se comprende), prueban su propia debilidad teórica en la confusión de su conclusión. Marx abandonaría la conclusión y conservaría la idea de que la *separación* (la alienación) del Estado está unida a la alienación de los hombres, y de aquellos que están en el corazón de la producción: los trabajadores. Pero para llegar ahí era necesario algo distinto de la vía abierta en 1844 sobre «el trabajo alienado». La alienación no es más que una palabra, incapaz ella misma de explicarse. Era necesario todo el rodeo por la crítica de la economía política y, antes, toda la experiencia de las revoluciones de 1848.

Leed *El 18 brumario*: no hay ya señal de los temas de 1844. El Estado sigue estando «*separado*», pero se convierte en una «*máquina*», un «*aparato*», y ya no se lo intenta explicar por la alienación. La «*separación*» del Estado no quiere entonces decir ya que el Estado es idéntico a la política ni, *a fortiori*, que él es la vida genérica de la especie humana. «Separado», el Estado recibe un estatuto teórico diferente, materialista mecanicista, para hacer temblar, *por un lado*, todo el humanismo de Feuerbach o de sus epígonos (los «socialistas alemanes» u otras sectas moralizantes) y, *por otro*, toda la «dialéctica» hegeliana que Marx había comprometido fuertemente en los *Manuscritos de 1844* «inyectando» a Hegel en Feuerbach. Temblores que, aún hoy, agitan a lo mejor de la *intelligentsia* «eurocomunista» ¿Cuál es, pues, este estatuto teórico de la separación del Estado? El Estado está separado porque es, como dice Marx, «un *instrumento*» (Lenin dirá incluso «un garrote») del que la clase dirigente se sirve para perpetuar su dominación de clase.

^{LXVI} Lo esencial de la *Crítica del derecho político hegeliano* no fue publicado hasta 1927.

Sobre esta base, y no sobre otra, sobre esta única base y, desgraciadamente para nosotros, solamente sobre esta base, se ha edificado eso que imprudentemente se llama «la teoría marxista del Estado», cuando debería hablarse de elementos^{LXVII} teóricos sobre el Estado. Lo repito: aunque no eran más que elementos teóricos, tenían al menos un *sentido político capital*.

Recapitemos. El Estado está separado. La política no se reduce al Estado, ni mucho menos (¡a Dios gracias!). El Estado es una «máquina», un «aparato» destinado (?) a servir a la lucha de la clase dominante y a perpetuarla. Lenin dirá: el Estado no ha existido siempre. Es normal: si es un instrumento de dominación de clase, sólo hay Estado en una sociedad de clases⁴², no antes. El Estado se perpetúa. ¿Por qué? El instrumento ha adoptado su forma primera en la alta antigüedad para el mundo occidental y las clases dominantes que han caído han pasado el instrumento a las siguientes, que lo han «perfeccionado». Explicación de una simplicidad que desarma: el Estado se perpetúa porque... se tiene necesidad de él. He ahí todo lo que es seguro y he ahí todo lo que es dicho. Engels intentará, en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, esbozar una teoría del nacimiento del Estado, pero se trata de un trabajo de compilación que no es apenas convincente⁴³. Lo dejaremos así.

Sin embargo, el alcance y las consecuencias políticas de estas simples tesis son capitales. La lucha de clases (económica, «política» e «ideológica») tiene al Estado en juego: las clases dominantes luchan por conservar y reforzar el Estado, que se ha convertido en un «instrumento» gigantesco; las clases revolucionarias luchan para conquistar el poder de Estado (¿por qué «poder»?), porque hay que distinguir entre la máquina y el poder que hace funcionar la máquina: si nos apoderamos de la máquina sin estar en condiciones de hacerla funcionar, será un golpe inútil). La clase obrera deberá con-

LXVII Primera redacción: «de rudimentos».

⁴² Esta tesis de Lenin no es sólo (aunque pueda también serlo) una tesis «histórica»: se trata, fundamentalmente, de una tesis teórica: definido el Estado como instrumento de dominio de una clase sobre otra, sólo lo hay donde hay dominio de una clase sobre otra. No se niega que cualquier forma social tenga (o pueda tener) una cierta estructura política; se niega, antes bien, la ecuación estructura política = Estado. Pese a las «evidencias» del sentido común, pues, no siempre ha habido «Estado» (incluso el concepto no existe hasta que Maquiavelo lo «inventa»: cfr. *El Príncipe*, I).

⁴³ Más que de una «explicación», de lo que se trata es de establecer las condiciones históricas (con los datos de los que Engels disponía: fundamentalmente, a partir de *La sociedad primitiva* de Morgan) de la formación de los «Estados» de los griegos, los romanos y los germanos. La obra de Engels se encuentra en castellano en varias ediciones; véase *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Madrid, en K. MARX y F. ENGELS, *Obras escogidas*, 2 vols., Madrid, Ediciones Akal, 1975, vol. 2, pp. 177-345.

Creo que hay que comprender que, para Marx y Lenin, si el Estado está «separado» es en el sentido fuerte de *separado de la lucha de clases*⁴⁴. Esto es lo que hará temblar a todos nuestros teóricos del «atravesamiento» [*traversée*] integral del Estado por la lucha de clases, a todos los que disputando contra la idea de la «separación» del Estado, y dándose cuenta de que la lucha de clases está ahí, de alguna forma, en juego, rechazan por eso mismo que el Estado sea un «instrumento». ¡Fuera! No somos en absoluto de esos marxistas vulgares que aceptan ese grosero «mecanicismo»... Por una vez (y algunas otras que se verán) hay que hacer justicia no al marxismo vulgar (que se le busque allí donde se encuentre), sino a Marx, y Lenin, y Mao, que, en una situación teórica de penuria, al menos han sostenido firmemente esta «prolongación» decisiva. Con total seguridad *el Estado está separado de la lucha de clases, porque está hecho para eso*, y por eso es un instrumento. ¿Imagináis un instrumento, utilizado por la clase dominante, que no estuviera «separado» de la lucha de clases? ¡Correría el riesgo de estallarles entre las manos a la primera ocasión! Y no pienso sólo en ese «atravesamiento» del Estado por la lucha de clases *popular* (imagino que es de eso de lo que hablan nuestros marxistas *no vulgares*, navegantes aficionados), lucha popular que, sin duda, no ha «atravesado» el Estado a lo largo de la historia más que para desembocar en la política burguesa (como en 1968). Hablo sobre todo de la misma lucha de clases burguesa. Si los grandes aparatos del Estado debieran estar a merced de los «atravesamientos» del Estado por la lucha de clases burguesa, eso podría perfectamente significar el final de la dominación burguesa... *Las cosas han estado a punto de llegar a ese extremo* en el tiempo del asunto Dreyfus y de la guerra de Argelia, por no tomar otros ejemplos.

Si digo que el Estado está separado de la lucha de clases (que se despliega en la producción-explotación, en los aparatos políticos y en los aparatos ideológicos) porque *está hecho para eso, hecho para estar separado de ella*, eso significa que necesita esa «separación» para poder intervenir en la lucha de clases y, además, «en todas las direcciones»: no sólo en la lucha de la clase obrera, para mantener el sistema de explotación y de opresión general de la clase burguesa sobre las clases explotadas, sino también eventualmente en la lucha de clases interior a la clase dominante, contra la división de la

⁴⁴ Ésta es la tesis sobre la que va a trabajar la exposición de Althusser: se verá inmediatamente que **lo que tiene** en mente es la discusión, por un lado, con quienes afirman que el Estado «corresponde» en cada **caso** concreto al interés de la clase dominante (que no pueden captar, por eso, la manera en que el Estado funciona generando el efecto ideológico de interés general) y, por otro, con las diversas formas de plantear la cuestión de la «autonomía de lo político»: en un intento de reconducirlas a la comprensión de la implicación de esa «autonomía» en la ocultación del interés de clase que el Estado garantiza en su funcionamiento.

el caso Thorez (la «deserción» de un hombre que no había querido dejar Francia pero que había cedido ante Stalin, que, prácticamente, lo secuestró como rehén⁴⁵), permanecían dóciles. Impuso el envío de comisarios políticos a Francia y —debilidad política de los movimientos de resistencia, fuerza del personal del aparato de Estado que permaneció en Francia, apoyo político evidente de los aliados al final— puso fin, tras el desembarco y la liberación de Francia, a los problemas políticos planteados por las organizaciones y los cuerpos militares de la resistencia interior, decretó la unificación, hizo «entregar las armas» y lanzó a los resistentes a la lucha militar regular contra Alemania.

Que el Estado, que el aparato de Estado, no sólo el embrión de aparato de Estado creado en Londres y luego en Argel, sino también el aparato de Estado que permaneció en Francia sirviendo a la política de colaboración, ha cumplido un papel esencial en la intención política de De Gaulle de salvar a la clase burguesa en tanto que clase, es demasiado evidente. Que los mecanismos de esos aparatos, iguales en Londres y en Vichy, han facilitado las cosas, es demasiado claro. Que De Gaulle no ha llegado a cumplir esa intención sino a condición de poner en juego los «valores» tradicionales del aparato de Estado, esto es, además y al margen del patriotismo sobre el que no podía evitarse la división, valores como el deber, la disciplina, la obediencia al Estado y a sus representantes, la jerarquía, el «servicio a la nación» y el «servicio público», es decir, *separando* en todo lo posible el aparato de Estado de los problemas más candentes de la lucha de clases: que De Gaulle ha tenido éxito en esta operación apoyándose no sólo en los «efectos de estructura» del aparato de Estado, sino también en la ideología de Estado que inculcaba, desde Londres, a sus ejecutores, ideología sabiamente combinada con las exigencias del patriotismo, creo que no se puede negar. Al igual que no se puede negar que la restauración de la unidad de clase burguesa, muy peligrosamente dividida y expuesta a la lucha de las fuerzas populares, ha sido realizada al tiempo por una política «inteligente», sabiendo ver lejos, declarando que una batalla no era la guerra, y también por el manejo hábil de un aparato de Estado que, durante varios años, presentó la particularidad de tener una parte de sus efectivos en Londres y la otra en Francia.

⁴⁵ Maurice Thorez fue secretario general del PCF desde 1936 hasta 1964. En la década 1930, pactó la unidad con los socialistas de la SFIO, propuso la creación de un frente popular (octubre de 1934) y recabó la colaboración de los trabajadores católicos en el mismo (abril de 1936). En 1939 (y a este asunto, tanto como a su utilización ideológica contra los comunistas, es al que Althusser se refiere), tras ser llamado a filas, desertó. Esto le costó una condena a prisión y la pérdida de la nacionalidad. Desde ese momento, y hasta que en 1944 fue amnistiado y regresó a Francia (en 1945-1946 fue ministro de Estado en el gobierno de De Gaulle), permaneció en la URSS y tomó parte en los debates que en 1943 culminaron en la disolución del Komintern. La fidelidad de Thorez a las posiciones de Stalin nunca fue cuestionada.

Sería preciso, sin duda, entrar en el detalle para convencer mejor, pero creo que a la luz de este episodio-límite e histórico se puede sostener la tesis de que para cumplir su función de instrumento al servicio de la clase dominante, el aparato de Estado debe, en las peores circunstancias y en la medida de lo posible, *estar separado de la lucha de clases*, retirado de ella tanto como sea posible, para poder intervenir no sólo contra las amenazas de la lucha de clases popular, sino también contra las amenazas de las formas que la lucha de clases puede tomar en el seno de la clase dominante misma, y contra la combinación de ambas.

Así pues, lo que hace que el Estado sea el Estado es también que está hecho para, en la medida de lo posible, *estar separado de la lucha de clases*, para ser el instrumento de los que detentan el poder de Estado. Que «esté hecho para eso» se inscribe en *la estructura del Estado*, en la jerarquía del Estado y en la obligación de obediencia (y de reserva) de todos los funcionarios del Estado, sea cual sea su puesto. Esto explica la situación excepcional del personal militar, policial y administrativo del Estado. No hay sindicatos en el ejército, ni entre el alto personal político, y la huelga les está prohibida bajo la amenaza de sanciones draconianas. Hay sindicatos en la policía (desde hace algún tiempo) y en la magistratura (recientemente), hay, desde hace poco, en el CRS, pero no hay sindicato en el «núcleo duro», la fuerza armada, la gendarmería, la guardia móvil, etc., que son fuerzas represivas por excelencia. Y si la policía puede hacer huelga (en circunstancias excepcionales), nunca se han conocido huelgas en el ejército, ni en el CRS, ni en la gendarmería; todo lo más, «malestar», en la Resistencia y en 1968, o en algunas otras circunstancias, cuando las fuerzas del orden han juzgado que habían sido mezcladas imprudentemente en combates dudosos o muy costosos para ellas (y a veces, pero en excepciones extremadamente raras, para protestar contra las violencias que se les ordenaban y que no se correspondían con su concepción del «mantenimiento del orden»). Claro que el derecho de huelga es reconocido desde la Constitución de 1946 a los «funcionarios», pero no a los funcionarios «con autoridad», y ese derecho de huelga no concierne ni al ejército ni a las fuerzas del orden (CRS, guardia móvil, gendarmería nacional, que, por otra parte, forma parte del ejército). Y cuando un sindicato de magistrados toma iniciativas progresistas, es reprendido severamente no sólo por el ministro, sino por altos funcionarios de la magistratura que castigan a los «delincuentes» con medidas disciplinarias por haber faltado al «deber de reserva» que se exige a todos los funcionarios y que permite prácticamente todas las sanciones deseables en una coyuntura difícil dada.

Cuesta trabajo representarse esta «situación de excepción» que se hace al Estado y a sus servidores, porque se tiene la tendencia a dejar a un lado los «deberes» propios de los militares, de los CRS, de los gendarmes, de los magistrados, de los altos funcionarios llamados «de autoridad», *es decir, «del núcleo duro» del Estado*, del núcleo que detien-

ta y engloba la fuerza física, la fuerza de intervención del Estado, y su fuerza «política», para no considerar más que los fenómenos secundarios que se juegan en las huelgas y manifestaciones de funcionarios de los «servicios públicos», desde los enseñantes a los empleados de correos, ferroviarios y otros trabajadores de la «función pública». Y se tiene tendencia a tomar las manifestaciones de ciertos magistrados, enseñantes u otros, como formas abiertas de la lucha de clases, cuando, al menos, habría que preguntarse por la tendencia y los efectos de algunas de ellas.

Pienso aquí en lo que Marx ha dicho de los inspectores de fábrica, bastante más «avanzados» que nuestros modernos inspectores de trabajo (hablo del conjunto, y no de casos individuales que pueden ser notables), en su denuncia de la duración del trabajo, entonces inhumana. Sus esfuerzos se vieron coronados por el éxito cuando el Estado burgués inglés instauró, en 1850, la jornada de diez horas. Marx mostraba que esta medida, efecto de la lucha de clases obrera, combatida ferozmente por una parte de la burguesía industrial inglesa e impuesta por el Estado burgués inglés, servía en realidad a la burguesía inglesa capitalista protegiendo a su mano de obra obrera, es decir, protegiendo la salud y la reproducción de su fuerza de trabajo. Y después de esta medida, escandalosa para la mayor parte de los capitalistas, aparecieron estudios burgueses (que Marx cita) que demostraban que en diez horas de trabajo a pleno empleo los trabajadores *producían más* que en doce o quince horas, porque la fatiga disminuía su rendimiento de conjunto por debajo del rendimiento de una jornada de diez horas^{LXX}.

Eso es el Estado: un aparato capaz de tomar medidas contra una parte, o la mayoría, de la burguesía para defender sus «intereses generales» de clase dominante. Y es por eso que el Estado debe estar separado. Es jugando con la naturaleza del Estado, con su separación, con los valores que aseguraban su separación (ante todo: no hacer política y «servicio público») como el Estado burgués inglés pudo imponer la ley de diez horas y como De Gaulle supo reunir, en el nombre del Estado, de la Nación y de la Patria bastantes fuerzas militares de Estado para hacerse reconocer como el presidente del gobierno provisional de la República Francesa (= del Estado francés republicano) por los aliados y jugar a fondo la carta de la legitimidad en todos los terrenos y en todas las cuestiones^{LXXI}.

^{LXX} Cf. K. Marx, *Le Capital*, Libro I, cap. X, cit., pp. 227-296 [ed. cast.: cit., Libro I, t. II, pp. 5-16] [N. del T.: se trata del famoso capítulo sobre el «Concepto de plusvalor relativo». Véase también el cap. VIII, «La jornada laboral», *El capital*, cit., Libro I, t. I, pp. 309-402].

^{LXXI} El manuscrito contiene aquí el párrafo siguiente, finalmente tachado por Louis Althusser: «Y ni una sola vez, ni un solo instante, aceptó entrar en otra práctica que la de recurrir a los deberes de los ciudadanos frente al Estado de la nación francesa oprimida y humillada, y así, de invocar, esto es, de utilizar los valores del Estado: obedeced al Estado legítimo, al jefe legítimo del Estado legítimo, el de

Pero aquí nos encontramos ante una extraña paradoja. En efecto, ¿cómo pensar que el Estado sea un instrumento, «separado» por lo tanto, y que al mismo tiempo sea el instrumento del que se sirve la clase dominante para asegurar su dominación y perpetuarla? Asegurar: el Estado debe ser fuerte. Perpetuar: el Estado debe durar para que las condiciones de la explotación duren.

No hay contradicción o, mejor, no la habría si el Estado no fuera más que un puro instrumento, completamente ajeno a la lucha de clases. Justamente, si está «separado» de ella, esta «separación» no sucede naturalmente, ni sin dificultad, como prueban todas las medidas que el Estado está obligado a tomar respecto de las diferentes categorías de sus agentes, políticos, militares, policías, magistrados y demás, para asegurar bien esta «separación»⁴⁶, todas las medidas de separación en la división de tareas, todas las medidas de jerarquización, que varían según los aparatos pero que siempre tienen algo en común: una definición estricta de la responsabilidad, y todas las medidas sobre las obligaciones, de servicio, de reserva, etcétera.

No está asegurado, acabo de mostrarlo, que todas esas medidas estén destinadas únicamente a «separar» al Estado de los efectos o de los contagios de la lucha de la clase obrera y popular (no olvidar nunca que la gran mayoría de los funcionarios, compren-

la Francia libre, y no hagáis política, porque si vosotros, militares, uniformados o no, hacéis política, entonces el Estado se desgarrará y se perderá. Seguramente, eso era jugar en la cuerda floja, pero De Gaulle no era otra cosa que esa tensión, y era de esa tensión de donde sacaba su fuerza; Churchill supo algo de eso. Pero lo cierto es que esa carta era buena porque, jugándola a fondo, De Gaulle terminó por hacerla prevalecer sobre las organizaciones y los hombres de la Resistencia interior, todos los cuales no tenían exactamente el mismo «sentido del Estado», pues tenían la pretensión de «hacer política». Claro que, después de todo, su papel era equívoco, no eran verdaderos militares, como De Gaulle se lo hizo sentir con severidad cuando, en la unificación de la Resistencia, debieron retroceder en grado y retornar a su puesto».

⁴⁶ La separación del Estado respecto de la lucha de clases, de la que habla Althusser, es, por lo tanto, una separación «buscada» y «construida» (no una separación «natural») para garantizar el poder de clase: una separación, pues, asentada en la materialidad de los diversos «aparatos» (administrativos, represivos e ideológicos) y de su funcionamiento. Esto es, precisamente, lo que olvidan los teóricos de la «autonomía» de lo político. En realidad, da la impresión de que Althusser, cuando habla de la «separación» y también cuando se refiere a la manera de actuar (práctica e ideológicamente) de los aparatos del Estado y de los funcionarios del mismo, está respondiendo, punto por punto, a las tesis mantenidas por Ralph Miliband en un texto de 1977, *Marxismo y política*, Madrid, Siglo XXI, 1978. A partir de la noción de «autonomía relativa», Miliband (y no sólo él, naturalmente: la tradición socialdemócrata ha descubierto antes el argumento y los partidos comunistas europeos de las décadas de 1950 y 1960 lo han hecho propio) puede justificar la posibilidad de modificar la orientación de clase de las decisiones del Estado cuando otros partidos «lleguen al poder».

¿Qué hay más natural que comprar unos billetes de autobús o un carnet naranja? Justamente, sobre el carnet naranja, hay un movimiento de protesta que, en Francia, rechaza la legitimidad de su aumento de precio. Y como se trata de dinero ya no se tiene, en absoluto, la impresión de «formalidad natural» cuando se encuentra uno ante una ventanilla de impuestos, como tampoco cuando se observan los terribles impuestos indirectos que sangran el plusvalor en el portamonedas popular (¡17,5 por 100 en Francia!), haciendo recaer lo más pesado de los impuestos en los más desfavorecidos, en aquellos que, explotados ya en el trabajo, no encuentran «natural» tener que pagar, además de su declaración de la renta (sobre la que algún ministro puede simular algunas concesiones para los viejos y los pobres), un draconiano impuesto sobre el pan y la leche, sin hablar de la ropa y los objetos de consumo popular.

El Estado es un Estado de clase por su política; todo el mundo lo puede comprender. Pero está ligado a la clase dominante por sus altos y medios funcionarios, directamente, porque sus agentes son grandes burgueses o burgueses convencidos. Y como esos altos funcionarios dominan a los otros por todo el sistema de la jerarquía estatal, todo el sistema de responsabilidad y de reserva, por todo el sistema de excepción que pretendidamente coloca «fuera de la lucha de clases», constitucionalmente al menos, y en los casos realmente decisivos (el ejército, la policía, los CRS, la gendarmería, los servicios secretos, las prisiones, etc.), puede decirse con razón que el Estado está «separado de la lucha de clases» para intervenir mejor en ella.

Que haya contradicciones en el aparato de Estado, que el ejército no funcione como la policía, que en algunos países tenga intenciones políticas y pueda pasar a la acción; que en otros [sea] la policía la que controla todo, la policía oficial y las policías paralelas; que en otros, como Francia, el Ministerio de Finanzas ocupe un lugar y ejerza un control desorbitado, eso está «dentro del orden». Un Estado es complicado. Que las contradicciones puedan servir de punto de apoyo a las intenciones o las ambiciones de ciertas fracciones de la burguesía, se sabe y ha sido, incluso, objeto de estudios. Que, en fin, esas mismas contradicciones puedan ser exasperadas por la lucha de clases en general e incluso, y sobre todo (lo que nos interesa), por la lucha de clase obrera y popular y su contagio, ayudando a provocar huelgas en ciertas administraciones y, por supuesto, en las industrias y empresas del sector público, es algo clarísimo. Pero no hemos oído sostener en serio la idea de que el aparato de Estado, incluso si en ciertos sectores ha casi vacilado (sobre todo durante la psicodramática ausencia de De Gaulle, visitando a Massu, que «no hacía política»), haya sido, incluso en 1968, seriamente sacudido en su estructura y su unidad. La policía, los CRS, los guardias móviles, la gendarmería han cumplido, y han cumplido bien, los manifestantes de las barricadas saben algo de esto, e incluso no han hecho un solo disparo (cfr. las memorias del pre-

fecto Grimaud^{LXXIII}); en cuanto al ejército, ha guardado sus carros bajo los árboles del bosque de Rambouillet, sin mostrar su fuerza, para influir mejor sobre el tumulto.

Sostener por ello que el Estado está «atravesado por definición por la lucha de clases» es tomar los propios deseos por la realidad. Es tomar los efectos, incluso profundos, o las trazas de la lucha de clases (burguesa y obrera) por la lucha de clases misma. Pero, justamente, yo sostengo que el Estado, en su corazón, que es su fuerza de intervención física, política, policial y de alta administración, está hecho, en la mayor medida posible, para no ser afectado ni «atravesado» por la lucha de clases. Que lo consigue, y muy bien, es demasiado claro, no sólo en Francia, sino también en Italia, donde se desarrolla, a partir de Gramsci, una teoría de la debilidad⁴⁸ o de la no existencia del Estado que me parece un error^{LXXIV}. Que tiene dificultades para conseguirlo es algo a veces visible: pero el hecho es que lo consigue, tanto entre nosotros como en la URSS, y por medios muy parecidos^{LXXV}. A veces hay huelgas de ciertos agentes del aparato de Estado, pero no todos, y nunca en el corazón físico del Estado, y estas manifestaciones de descontento pueden considerarse casi como sopapos de seguridad y como un sistema de advertencia que permite una rectificación autorreguladora que desemboca en la consigna: hay que pagar más a los servidores del Estado o hay que mejorar los servicios administrativos para ponerlos mejor en contacto con el público, hay que simplificar formalidades administrativas (el propio Giscard, jefe del Estado, destaca en estas fórmulas tranquilizantes que tienen, se diga lo que se diga, su efecto).

Todo eso para repetir que *la fórmula de Marx y Lenin sobre el Estado como «instrumento», separado por lo tanto de la lucha de clases para servir mejor los intereses de la clase dominante, es una fórmula fuerte, que no hay que abandonar.*

Lo mismo puede afirmarse, puesto que estamos siempre en la terminología, para la expresión *aparato, o máquina.*

^{LXXIII} Maurice GRIMAUD, *En mai, fais ce qu'il te plaît*, París, Stock, 1977. Entonces prefecto de policía de París, Maurice Grimaud desempeñó un papel clave en la evolución de los «acontecimientos» de mayo de 1968.

⁴⁸ Se trata de una referencia que, sin duda, remite a posiciones clásicas de origen gramsciano y que justificarían en último término los giros «eurocomunistas» en los que Berlinguer y el PCI se adentraron. Más adelante, Althusser pone esta «teoría» en relación con la supuesta debilidad de un Estado cuyos funcionarios (de ahí el «atravesamiento») proceden de una extracción obrera (véase el final del cap. 14 de este escrito). Véase a propósito de esta cuestión el texto de Althusser de 1977 sobre «el marxismo como teoría "finita"», así como la discusión que del mismo hacen diversos autores, en *Discutir el Estado*, México DF, Folios Ediciones, 1982.

^{LXXIV} Primera redacción: «disparate».

^{LXXV} Primera redacción: «aunque por otros medios».

X

¿Por qué, entonces, el Estado es una máquina?

En su conferencia de Sverdlov sobre el Estado (1919)^{LXXVI}, Lenin muestra una extraordinaria insistencia en no emplear más que dos términos. No habla de institución, ni de organización, ni de organismo, sino de *aparato* y de *máquina*. E insiste aún más en decir que esta «máquina» es *especial* y que este «aparato» es *especial*, pero sin decir en qué lo son. Nos hace falta, pues, intentar interpretar esos términos, que deben tener un sentido preciso, puesto que Lenin, que no llega (como tampoco Marx antes que él) a enunciarlo, se acoge a ellos como a la última palabra posible sobre el Estado.

No se traiciona a Lenin diciendo que si el Estado es un aparato o una máquina *especiales*, eso quiere decir que éstos son únicos en su ser, por lo tanto, que *no son como el resto*: entiéndase, no son como lo que se encuentra en el resto de la «sociedad» o de la «sociedad civil». No son, pues, simples instituciones, como el Consejo de Estado^{LXXVII}, no son una asociación como lo es la asociación de padres de alumnos, no son una liga, como la liga de los derechos del hombre, no son una organización, como los partidos políticos o las Iglesias, ni un organismo (término aún más vago). El Estado es una máqui-

^{LXXVI} V. I. LENIN, *De l'État*, en *Oeuvres*, cit., t. XXIX, pp. 474-493. Esta traducción ha sido publicada de nuevo como anexo a Étienne BALIBAR, *Sur la dictature du prolétariat*, París, Maspero, 1976 [N. del T.: también en castellano el texto es recogido como apéndice a ese libro de Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid, Siglo XXI, 1977]. Estas dos versiones, encontradas en su biblioteca, fueron ampliamente anotadas por Louis Althusser.

^{LXXVII} Primera redacción: «como lo es el Museo de Arte Moderno de la ciudad de París».

Señalemos, en primer lugar, que hay dos palabras que Marx y Lenin evitan cuidadosamente. No sólo no hablan nunca del Estado en términos de *organismo*, sino que tampoco hablan del Estado en términos de *mecanismo*. Máquina, pues, se impone contra mecanismo. ¿Querrían Marx y Lenin decir con eso que el Estado es una enorme máquina, pero tan complicada que, si vemos bien su efecto político, nos perdemos en su mecanismo de detalle? Puede ser. ¿Marx y Lenin quieren decir, calificando al Estado como «máquina», que funciona solo, como algunas máquinas (ejemplo: la máquina de vapor)? Pero se sabe, cuando se es contemporáneo de la máquina de vapor, y de las leyes de Fourier y de Carnot, que ninguna máquina funciona sola. Si se decía así, sería como metáfora para insistir sobre el carácter «autónomo», o «automóvil», del Estado; pero nosotros sabemos sobre el Estado lo bastante para decir que la separación del Estado no tiene nada que ver con la autonomía. Marx y Lenin nunca han hablado de la autonomía del Estado.

Se encuentra en el siglo XVII, aunque en un lenguaje evidentemente marcado por los conocimientos de su tiempo, por ejemplo en Bossuet, la expresión de la «gran máquina del Estado», donde el aparato y el fasto son asociados a la idea de un movimiento mecánico comparable al de las máquinas «mecánicas» de esta época. «Máquinas de guerra», balísticas y de otro tipo, existían desde la antigüedad. Máquina: «sistema de cuerpos que transforma un trabajo en otro», ya sea la energía humana, ya la gravedad. ¡Pero en el siglo XIX, o desde 1824, cuando Marx tenía doce años, Carnot estudiaba las «máquinas de fuego», para hacer en ellas descubrimientos sorprendentes! Esas «máquinas de fuego que son las máquinas de vapor» sobre las que todo el capitalismo inglés se ha edificado.

Marx ha hablado de la máquina de vapor, y de la máquina simple, y de la máquina herramienta, en el capítulo del Libro I de *El capital* sobre el plusvalor relativo: había leído cuidadosamente a Babbage, técnico honesto pero sin espíritu teórico^{LXXVIII}, que escribía: «La reunión de todos esos instrumentos simples, puestos en movimiento por un motor único, forma una máquina» (1832). Marx insistía en el hecho de que no es la máquina de vapor lo que ha revolucionado el mundo de la producción, sino la máqui-

gía, dice más adelante) de la máquina frente al simple funcionamiento «útil» (y neutro, por lo tanto) de la «maquinaria». La dificultad de captar el sentido de este párrafo procede del uso que hace Althusser en ella de «máquina» y «maquinaria» («... como dice también Marx...»), uso que parece igualar su significado. Los párrafos siguientes aclaran esta dificultad.

^{LXXVIII} Charles Babbage (1792-1871), matemático y mecánico inglés, es autor entre otras obras de *On the Economy of Machinery and Manufactures*, Londres, ²1882. Esta frase es citada por Marx en *Le Capital*, Libro I, cap. XV [sic], cit., t. 2, p. 62 [ed. cast.: *El capital*, cit., Libro I, cap. XIII, t. II, p. 85].

na herramienta: la máquina que pone en movimiento rápido toda una serie de herramientas allí donde la mano del hombre no puede mover más que una, y lentamente.

Marx está hasta tal punto obsesionado por la relación «motor-transmisión y máquina de trabajo» que pasa rápidamente por el motor: «el motor da el impulso a todo el mecanismo. *Genera su propia fuerza motriz*, como la máquina de vapor, la máquina electromagnética, la máquina calórica, etc., o recibe el impulso de una fuerza natural externa [...]. La transmisión [...] regula el movimiento, lo distribuye, cambia su forma, si es preciso, de rectangular a circular y viceversa, y lo transmite a la máquina herramienta»^{LXXIX}.

Como después no se trata más que de transmitir y de transformar el movimiento, todo depende del motor de esa «máquina» nueva que es la máquina de fuego o calórica. Implacable, el diccionario dice: «Máquina: objeto fabricado, generalmente complejo, destinado a transformar la energía y a utilizar esta transformación (se distingue en principio de aparato y herramienta, que no hacen sino utilizar la energía)».

Si es ésa la distinción, «máquina» añadiría algo esencial a «aparato»: añadiría la idea de la transformación de la energía (de un tipo de energía a otro tipo de energía: por ejemplo, de la energía calórica a la energía cinética) a la simple utilización de una energía dada. En el caso de un aparato, puede bastar con un tipo de energía, en el caso de una máquina se trata, al menos, de dos tipos de energía y, sobre todo, de la transformación del uno en el otro.

Si el Estado no es sólo un «garrote», si tampoco se lo define bien con el término de «instrumento», que no es falso sino demasiado general, no veo por qué, durante todo un siglo, Marx y Lenin habrían tenido que hablar hasta ese punto no sólo de aparato sino también de «máquina», si no fuera porque algo de ese sentido fundamental es designado por su insistencia terminológica, verdaderamente salvaje, y dejado por ellos sin explicación. Cuando alguien se fija así en una o dos palabras que, además, van las dos en el mismo sentido, de manera que la segunda desarrolla la primera añadiéndole una precisión esencial, a la que se aferra sin poder decir por qué, eso quiere decir que estamos ante un punto vital y oscuro.

Por lo que yo conozco, sólo hay otro caso comparable de insistencia terminológica salvaje, al mismo tiempo parcialmente cegada, en Marx y Lenin: es la palabra *dictadura* en la expresión *dictadura del proletariado*. Sin embargo, en ese caso, la explicación se encuentra más fácilmente en Marx y Lenin, pero a menudo al lado de la palabra, y hay que hacer trabajar al texto sobre sí mismo para que resurja su sentido.

^{LXXIX} *Ibid.*, p. 59 ss. [ed. cast.: *ibid.*, pp. 81-82].

XI

¿Por qué la dictadura del proletariado?^{LXXX}

Creo que hay que decir claramente, ahora que provisional y aparentemente las armas parecen haber callado sobre la cuestión de la dictadura del proletariado, [tras] su «abandono» solemne por el PCF y el PCE y su abandono solapado por el PCI, etc., que sobre este punto las cosas no son siempre claras en Marx y Lenin y que los equívocos que nos han legado han jugado un papel extremadamente importante si se considera atentamente el prestigio de sus autores y la devoción casi religiosa de sus sucesores (cuando no su interés temporal tontamente sordo y sordido). Hay que hablar, pues, de este equívoco.

Evidentemente, Marx ha heredado la expresión *dictadura del proletariado* y su idea (no digo su concepto porque las cosas no son claras) de Blanqui. La ha tomado prestada de él después del fracaso de las revoluciones europeas de 1848, tras la masacre de junio en Francia. Hemos visto su trazo en su carta de 1852 en la que señalaba que su mérito esencial era pensar la necesidad de la dictadura del proletariado (y no el descubrimiento de las clases o de su lucha). Un préstamo no es más que un préstamo: insertado en un nuevo contexto debe, normalmente, perder el contagio del sentido que le confería el antiguo contexto y fijarse en un sentido no equívoco. Desgraciadamente para nosotros, ése no fue exactamente el caso.

^{LXXX} La cuestión de la dictadura del proletariado es uno de los temas dominantes de la reflexión de Althusser durante los años 1975-1978. Además de su *XXIIème Congrès*, le ha consagrado varias conferencias en Francia y en España y una obra que ha permanecido inédita de 215 páginas dactilografiadas, varias veces modificada: *Les Vaches noires. Interview imaginaire [Las vacas negras. Entrevista imaginaria]*.

Marx y sobre todo Lenin después (pero éste tenía aún la excusa de la lucha inmediata que debía conducir en unas condiciones espantosas) sabían lo que querían hacer empleando la palabra *dictadura*: suscitar la atención utilizando una palabra provocadora que estuvo a la medida de su descubrimiento y de su pensamiento. Hablar de dictadura, Lenin lo ha repetido diez veces, era invocar un estado que estuviera más allá de toda legalidad, que no fuera reductible a las leyes y que, en cierta manera, fuera más fuerte que las leyes mismas: y por leyes entendemos de la manera más natural el derecho civil y político existente, la constitución y, si es parlamentaria, la constitución parlamentaria existente en un país dado. El hecho es que en el vocabulario existente no había una palabra para designar, en toda su fuerza, lo que Marx y Lenin querían decir.

Toda la cuestión y todo el equívoco se encuentran resumidos en el punto siguiente: ¿qué es este «más allá de las leyes», que no es reductible a las leyes y que al mismo tiempo es más fuerte que las leyes e incluso las contiene? ¿Es una forma *política*, una forma de gobierno de los hombres como las que ha conocido la historia, como en la «dictadura romana» (era prevista y provisoria) o como en la dictadura de la Convención (estaba legalmente prevista como estado de urgencia) o como tantas dictaduras políticas que conocemos y que nacen de la violencia, pacífica o sangrienta, de un golpe de Estado triunfante? Es necesario reconocer que en numerosas ocasiones *el mismo Lenin identifica la dictadura del proletariado con el gobierno violento*, por las medidas políticas de los representantes del proletariado o, lisa y llanamente, de los dirigentes del partido y del partido mismo, que violan o suspenden las leyes establecidas.

No digo esto para reprochar a Lenin, hombre de Estado, el haber disuelto la Constituyente sin recurrir a la ley, el haber prohibido y perseguido a los socialistas-revolucionarios y el haber suprimido todos los partidos a excepción del partido bolchevique, etc. Si ha suspendido la Constitución y gobernado por decretos y no por leyes votadas, tenía serias razones para hacerlo en un periodo en que el poder de los soviets era acosado por las fuerzas extranjeras que, sobre el mismo territorio de la URSS, daban la mano a las fuerzas desencadenadas de la extrema derecha y se dedicaban a barbaridades sin nombre. En ese caso, quien no toma la decisión extrema de suspender las leyes políticas para salvar el Estado revolucionario y de llevar a efecto todas las medidas radicales que imponga la situación, quien no lo hace sufre él mismo la barbarie y elige la derrota, no sólo la suya, sino la de todas las masas revolucionarias. Porque, en lo que conozco, las intervenciones de los «aliados» sobre el territorio de la URSS, y las empresas militares contrarrevolucionarias, no tenían nada de «legal». Lenin no ha hecho otra cosa que responder al horror ilegal de los atacantes con las únicas armas de que disponía: no sólo suspendiendo las leyes, sino movilizándolo al pueblo para salvar el Estado de los soviets.

Mi problema no está ahí. *La cuestión está en la definición que Lenin daba de la dictadura del proletariado*, cuando hablaba de ella, y lo ha hecho muy a menudo, consciente

obedecen las nuevas leyes y las burlan, se les puede obligar, no por la violencia sino por la ley, a respetar las nuevas leyes. Evidentemente, si llegan a provocar una intervención extranjera para salir adelante, y a explotar tendenciosamente los descontentos en un periodo difícil, llegando hasta a provocar violencias armadas, el poder revolucionario estará obligado a resistirlos por la fuerza, en el límite, agotados todos los demás argumentos; pero, de todas formas, esto no regula en ningún caso la cuestión de la naturaleza de la «dictadura del proletariado» o del dominio de clase del proletariado. Para existir, este dominio debe existir a la vez *en las formas de la producción* (nacionalizaciones combinadas con un sector mercantil más o menos extenso, autogestión, control obrero de la producción, etc.), *en las formas políticas* (los consejos representados por sus delegados en el Consejo nacional) y *en las formas ideológicas* (por eso que Lenin llamaba la revolución cultural)⁵⁰.

En todo esto, la cuestión de la violencia, si por ella se entiende la violencia física, la intervención de las fuerzas armadas para regular los problemas políticos y económicos, etc., no ocupa más que un lugar subordinado y siempre transitorio. Es cierto que Marx y Engels, y Lenin mismo, siempre han contemplado la posibilidad de un paso «pacífico» y «legal» al socialismo, por la vía electoral. Se sabe que Engels lo esperaba de la socialdemocracia alemana. Es una cuestión de relaciones de fuerza, de coyuntura, por lo tanto. Esto no se ha producido todavía nunca, pero ¿y más adelante? Pueden surgir nuevas coyunturas. Por otra parte, incluso si debiera hacerse la revolución, en una situación de tensión extrema, mediante alguna violencia o por la violencia sin más, eso no prejuzga nada de lo que suceda después, a menos que se tome la revolución violenta como una incursión definitiva en la violencia continuada.

La clase obrera y sus aliados deben llegar a ser clase dominante y, para ello, llegar a serlo en el conjunto de las formas económicas, políticas e ideológicas. Éste no es un «deber» moral, sino una tendencia inscrita en las relaciones de clase^{LXXXI}. Si la coalición revolucionaria fracasa en esta conquista de las formas de dominio, estará en una posición muy precaria, estará a merced de una revuelta u obligada a medidas arbitrarias que la precipitarán en formas de sociedad inéditas pero que tendrán poco que ver

⁵⁰ Althusser procede, por lo tanto, a un replanteamiento de la cuestión de la dictadura del proletariado a partir de un replanteamiento de la cuestión del dominio y del poder: por el mismo motivo que no cabe establecer la igualdad entre estructuración política y Estado, no puede tampoco establecerse la que identificase poder y aparato estatal «político». El poder de clase se ejerce en todas las instancias de la articulación social y, así, en el conjunto de sus formas económicas, políticas e ideológicas. Si el poder no se reduce a las formas «legales» del derecho y al ejercicio político del gobierno, la «dictadura de clase» no puede consistir en una forma de ejercer el poder político.

^{LXXXI} Primera redacción: «sino una exigencia de las relaciones de clase».

con las perspectivas socialistas. Lenin lo había comprendido muy bien, oponiendo la dictadura de la burguesía como dictadura de una minoría a la dictadura del proletariado como dictadura de la inmensa mayoría de los seres humanos, y *diciendo que a esta dictadura (dominio) le correspondía la forma política de la democracia de masas* (y en ningún caso la dictadura). En el cruce de las palabras que han sido impuestas por la tradición, revitalizadas sin cesar por los más grandes, y aceptadas por lo tanto como dinero contante, por todo o casi todo el mundo, sorprendemos siempre al interlocutor al decirle que la dictadura del proletariado es para Lenin la democracia más amplia, la democracia de masas «llevada hasta el final»... No comprende. Y hay que decir que no está equivocado del todo.

Porque no se puede decir de buenas a primeras que la dictadura del proletariado es la democracia más amplia. Esta expresión es falsa, porque la secuencia de sus palabras (la dictadura... es la democracia...) lleva a la confusión; un atajo tan brutal no es admisible. Es como si dijéramos ¡la Europa del continente es la Grecia más luminosa! En la expresión «la dictadura del proletariado es la democracia más amplia», se pasa por encima de las tres palabras esenciales, cuya ausencia precipita el sentido y los actos (sí, los actos) en un catastrófico atajo, en un peligroso punto muerto. Hay que decir: la dictadura del proletariado comporta entre sus formas de dominio, y tiene por objetivo, la forma política de la más amplia democracia. O: la forma política de la dictadura del proletariado debe ser la más amplia democracia. Esta última expresión pone en su lugar la forma política, no reduce todas las formas de dominio (recordemos que lo que sucede en la producción es determinante en última instancia) sólo a la forma política. Y además, no remite, en absoluto, la forma del dominio político a la violencia desnuda de la dictadura.

Se objetará que en las fórmulas del tipo «La dictadura del proletariado debe tener por forma política la más amplia democracia de masas» se define la dictadura de clases o el dominio de clase por un «deber», lo cual no prejuzga para nada los hechos y puede incluso excusarlos invocando las «circunstancias» que no han permitido al «deber» realizarse: por ejemplo, y ejemplos no han faltado, el carácter «atrasado de la URSS», la «fuerza» demasiado grande de su Estado y el carácter «gelatinoso» de su «sociedad civil» (Gramsci), la ausencia de «tradición democrática» en Rusia, etc. Pero, pensar que se puede intentar fijar al dominio de clase del proletariado su «deber», como si se tratase de una tarea moral, es jugar con las palabras. La palabra *deber* remite, en realidad, a eso que Marx y Lenin han considerado siempre *la forma de existencia de una tendencia dominante* que, como toda tendencia, para Marx, es «contrarrestada» internamente por causas que impiden que llegue a su cumplimiento, y que en sus condiciones mismas de existencia requiere la presencia de una fuerza capaz de ayudar a su realización: la organización de lucha de clases política de la clase obrera, el partido (hablamos de todo esto

Hay que convencerse, de una vez por todas, de que el pensamiento de Marx contiene indicaciones extremadamente originales sobre la cuestión de la necesidad histórica que no tienen nada que ver con el mecanicismo de la fatalidad o la finalidad de un destino o del orden jerárquico de los modos de producción. Hemos podido hacernos una primera idea de esta cuestión, a propósito de la manera en que Marx exponía dos veces sus ideas, en una disposición espacial «tópica», para mostrar al mismo tiempo la extrema extensión de su validez teórica y las condiciones extremadamente limitadas de su eficacia político-histórica. Esta idea se refuerza cuando vemos cómo, a propósito de la definición del dominio de clase del proletariado y de sus aliados, Marx piensa la «necesidad» de la toma del poder y su futuro: *desde una dialéctica de la tendencia*, necesariamente condicionada por las «causas que la contrarrestan» (y proceden ante todo de ella), donde es posible y se impone una intervención política para permitir el cumplimiento de esta tendencia. *Sin esta «intervención», nunca se cumpliría la tendencia misma*, y si esta «intervención» es de mala calidad, se puede temer lo peor, en la mediocridad de un «compromiso histórico»⁵² cuyas variedades pueden ser infinitas y que puede terminar en horrores a poco que eche una mano la situación del imperialismo.

Resumamos. Si desenmarañamos los textos de Marx y, sobre todo, de Lenin de todas sus dificultades teóricas, políticas, semánticas y de otro tipo, que demasiado a menudo los entorpecen y los vuelven incluso contra la «línea general» de un pensamiento que exige ganar su coherencia para pensar lo que designa, descubrimos, justamente, un pensamiento coherente.

La famosa expresión *dictadura del proletariado* ha servido a Marx, conmovido por la masacre de las revoluciones de 1848 en toda Europa, para pensar una realidad incontestable: la de *la dictadura de clase*, inevitable en toda sociedad de clases. Le ha servido para pensar esta otra realidad: que toda «revolución» obrera y popular, por muy convincente que fuera, iría al desastre si el proletariado y sus aliados carecieran de la posibilidad de asegurar la condición absoluta de supervivencia de la revolución: el dominio de clase de las nuevas clases agrupadas alrededor del proletariado sobre las antiguas. Este dominio, para ser verdaderamente *este dominio*, debe ser dominio, conjuntamente, en las formas de la producción, en las formas de la política y en las formas de la ideología. *Las formas políticas* de este dominio no pueden tener nada en común, salvo excepción y en todo caso provisionalmente, con las formas de un gobierno «por encima de las leyes y sin leyes», esto es, violento y dictatorial. Estas formas son «normalmente» las

⁵² La del «compromiso histórico» con la Democracia Cristiana fue una estrategia política desplegada por el PCI durante la década de 1970, bajo la dirección de Enrico Berlinguer, para acceder a las instancias del poder político.

de la más amplia democracia de masas, donde la democracia es «llevada hasta el final». Todo eso está ahí y, además, es claro. ¿Por qué las cosas no han sido dichas siempre así de claramente? No era fácil decir las inmediatamente con tanta claridad; hacía falta, para hacerse entender, la influencia de fórmulas decisivas y, digámoslo, ni Marx ni Lenin han tenido una concepción bien controlada de los efectos semánticos de sus expresiones, enunciadas por individuos que se encontraban en posición de ejercer autoridad sobre el movimiento y la organización.

XII

Retorno al Estado-máquina

Sea como fuere, este largo rodeo por la dictadura del proletariado, nos convenceremos de ello, era indispensable para aclarar los términos clave de la definición del Estado de Marx y Lenin y, en primer lugar, el término *máquina*.

Una larga frase de Marx, oculta al final del Libro III de *El capital*, «Génesis de la renta capitalista de la tierra», va a ponernos en el camino y ante su *límite absoluto*.

Marx se pregunta ahí sobre las condiciones de la renta capitalista de la tierra, y se entretiene examinando la cuestión de saber en qué condiciones «el trabajador que se ocupa a sí mismo» puede ganar un excedente sobre los medios indispensables de subsistencia, es decir, producir lo que en el modo de producción capitalista será el «beneficio». Este «trabajador que se ocupa a sí mismo» es, como a menudo en Marx, una pura hipótesis de trabajo que puede tomar varias figuras; aquí la figura del siervo, después la comunidad campesina. Pero lo que es decisivo es que Marx hace intervenir de entrada la categoría de *reproducción* de la que el Libro I hacía en general abstracción para concentrarse en la teoría del valor y del plusvalor. Aquí, Marx nos muestra el fondo de su pensamiento:

El hecho de que el producto del siervo debe ser suficiente para reemplazar, además de su subsistencia, sus medios de trabajo es común a todos los modos de producción; no resulta en absoluto de su forma específica, sino que es una condición natural de todo trabajo continuo y reproductivo en general, de toda producción continua que es siempre, al mismo tiempo, reproducción, comprendida, por lo tanto, la reproducción de sus propias condiciones de actividad^{LXXXII}.

^{LXXXII} K. Marx, *Le Capital*, Libro III, cap. XLVIII, cit., t. 8, p. 165 [ed. cast.: *El capital*, cit., Libro III, t. III, p. 233].

de producción o de explotación. E insiste: el Estado es la forma política que reviste toda forma de dependencia y de dominio, que no es otra cosa que la «manifestación» de la relación de producción. E insiste: ese «secreto» está oculto bajo y en la sociedad.

Dejemos de lado dos cuestiones: la de la «correspondencia» entre tal forma de dependencia, tal forma política por lo tanto, y el «grado de productividad social», fórmula que puede ser como el eco en que resuenan las fórmulas del prefacio de 1859; y la de las variantes que conciernen no, como podría esperarse, a las *formas de Estado* (que son silenciadas), sino a las *formas de la base*, es decir, del modo de producción, cuyas «variaciones» pueden ser sometidas a influencias naturales y sociales infinitas. Y retengamos en primer término que Marx habla de la «forma política específica», dejando entender, bien que cada modo de producción tiene su Estado propio, específico, bien que el Estado como tal es una realidad específica, «especial», como dirá Lenin insistiendo en la palabra.

De todos modos, tenemos aquí un esbozo de una teoría del Estado que pone, y casi «directamente» (la palabra es de Marx), al Estado en relación con la *relación* de propiedad, por lo tanto (aquí también ecuación), con la relación de *producción* propia de un modo de producción dado. No sólo la existencia del Estado, sino su forma. La existencia del Estado, en efecto, no es otra cosa que la «manifestación» de la relación amo/siervo, que es, ella misma, la manifestación de la relación de producción por la mediación (¡inmediata!) de las «relaciones de propiedad». *Lo cual deja entender que el Estado ha surgido directamente de la relación de producción, como su manifestación.* Y Marx añade que esa misma relación define también la forma política del Estado. Dejemos de lado ese grado intermedio amo/siervo que es manifestación de la relación de producción, y que será aquello de lo que el Estado es la «forma política», en el que Marx se atasca tanto en su carácter directo como en la «mediación» de una relación de propiedad, que no afecta en nada a la inmediatez de la relación Relación de producción/Estado: después de todo, este texto no es más que un borrador de Marx, publicado por Engels. De todos modos, estamos en estas frases ante una teoría del Estado muy simple: *el Estado es la manifestación «directa» de la relación de producción*, que es su «secreto». Muy simple y muy importante, puesto que Marx muestra en ella el enraizamiento del Estado en las relaciones de explotación y, así, el carácter de clase del Estado. Pero, al mismo tiempo, esta indicación simple y muy importante nos deja con ganas, y ello por dos razones.

La primera razón es que Marx no nos dice aquí (lo que no excluye que lo diga en otros lugares) nada sobre las «formas» específicas de esta «manifestación» ni del «elemento» en el que la relación política se manifiesta en la forma política del Estado. Se trata aquí, pues, de una deducción teórica, o de una genealogía teórica, bajo la figura de un atajo instantáneo, que supone que se sabe lo que es la relación de producción (El

capital está consagrado a eso en gran parte), pero también lo que es el Estado. Ahora bien, se sabe más o menos^{LXXXV} lo que es el Estado cuando se ha leído, por ejemplo, *El 18 brumario*, pero entonces está bastante mal pensar que la importancia del Estado y su papel puedan reducirse a esta deducción «directa» a partir de las relaciones de producción: la deducción del Estado que nos dan esas pocas líneas de Marx hace pensar un tanto en la «deducción» a guisa de atajo esquemático de los modos de producción presente en *Miseria de la filosofía*, cuando Marx afirmaba imprudentemente: con el molino de viento tenéis el [...] y con el molino de agua el [...]^{LXXXVI}.

La segunda razón es más grave. Marx, que acaba de hablar muy clara y conscientemente de la categoría capital de la reproducción, cambia de lenguaje y *vuelve más acá de la reproducción para hablar del Estado*. Creo poder decir que ése es uno de los «límites absolutos» en los que tropieza y se detiene radicalmente la «teoría marxista del Estado». *Ni en Marx ni en Lenin*, por lo que sé, y en todo caso cuanto hablan abiertamente del Estado, *se encuentra mención alguna de la función del Estado en la reproducción*. Marx habla desde luego del papel del Estado en la acumulación primitiva, habla del papel del Estado en la emisión de moneda, habla también de la intervención del Estado inglés en la ley limitadora del trabajo a diez horas: *no considera al Estado en relación con la reproducción de las condiciones sociales (e incluso materiales) de la producción*, en relación con la continuidad o perpetuación o «eternidad» o «reproducción» de las relaciones de producción. Evidentemente, si se permanece en esta concepción decepcionante, se comprende que la teoría del Estado-«instrumento» haya podido irritar a Gramsci y a sus modernos comentadores como una teoría literalmente inaceptable. Pero la paradoja es que Gramsci critica esta teoría del Estado por *sus efectos* (el economicismo) y, sin añadirle nada interesante, permanece, él también, más acá de la reproducción⁵³. La dimensión de la reproducción, las funciones del Estado, en las fórmulas de Marx, son reducidas de forma insignificante a las de la intervención y, en el límite, a las de la brutalidad.

Ahora bien, es por la vía de la reproducción, parece, por donde es posible sacar al pensamiento de Marx y de Lenin del atolladero en el que ha permanecido atascado

^{LXXXV} Primera redacción: «un poco».

^{LXXXVI} Los espacios vacíos figuran en el manuscrito. Cf.: «El molino a brazo os dará la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con el capitalismo industrial» (*Misère de la philosophie*, París, Éditions Sociales, 1961, p. 119) [ed. cast.: *Miseria de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 161].

⁵³ La prolongación de la discusión hacia la obra de Gramsci que aquí realiza Althusser se delimitará completamente cuando, más adelante, aborde el análisis de la cuestión de la hegemonía. La crítica estriba en que el límite que Althusser identifica en Marx (y Lenin) sigue funcionando también en la obra de Gramsci cuando éste pretende superarlo mediante la crítica de la concepción del Estado como instrumento del poder de clase.

tanto tiempo y de sus «límites absolutos». Tomando esta vía, he sugerido, en 1969, en un artículo titulado «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado»^{LXXXVII}, algunas proposiciones. Veremos si deben ser rectificadas, y si pueden ser prolongadas. En esa vía, en todo caso, querría yo presentar mi hipótesis sobre la razón por la que Marx y Lenin han insistido hasta tal punto en los términos *aparato* y sobre todo *máquina* cuando hablaban del Estado.

^{LXXXVII} Retomado en *Positions* (París, Éditions Sociales, 1976) [ed. cast.: en Louis ALTHUSSER, *Escritos*, Barcelona, Laia, 1975, pp. 105-172; antes traducido en *La filosofía como arma de la revolución*, cit., pp. 97-141].

El Estado, en efecto, no «produce» nada (salvo cuando existen manufacturas reales o un sector público, pero no es esta función de producción la que lo define), el Estado, en efecto, no hace nada en la circulación (salvo sociedades comerciales del sector público), pese a que acuñe monedas sin las que no habría circulación. Pero el Estado, que no produce nada, sin embargo, recauda los impuestos con los que paga a [sus] militares, [sus] policías, sus funcionarios, sus gastos «públicos» y sus ayudas a los *trusts*, etc., no produce nada pero gasta enormemente, un dinero extraído mediante impuestos directos, y sobre todo indirectos, de las masas productivas y otras. Por otra parte, el Estado hace «justicia», tiene sus gendarmes, policías, magistrados y sus prisiones. El Estado «administra» y maneja la política del país en el mundo. Una función seguramente muy «especial»: no como las demás. Puede ser mostrado: para los aficionados a los organigramas y para gentes más serias, se puede mostrar que *el Estado no funciona como una empresa privada, ni como una Iglesia, ni como un partido*, aunque, por contra, un partido pueda «funcionar como un «Estado» o «como el Estado», etcétera.

Y entonces es preciso reconocer que hay una relación no sólo muy «especial», sino muy *precisa* entre el «metal especial» del que está hecho el «cuerpo del Estado» y la [forma] muy «especial» pero muy *precisa* en que este Estado funciona.

El «cuerpo» del Estado está hecho de un cierto número de aparatos de los que fácilmente se reconocerá que no tienen la misma forma. Para simplificar, distinguiremos:

1. *El aparato de fuerza pública* (o aparato de represión) constituido por el «núcleo duro» del Estado, su fuerza armada de intervención exterior o (e) interior: ejército, diferentes policías, gendarmería, CRS, guardia móvil, a los que se añaden los funcionarios de la justicia y las prisiones con sus agentes y toda una serie de instituciones disciplinarias o paradisciplinarias, que rozan la psiquiatría, la medicina, la psicología, la enseñanza, etcétera.
2. A continuación *el aparato político*, constituido por el jefe del Estado, el cuerpo gubernamental, el cuerpo prefectoral y todas las grandes administraciones que, haciendo profesión de «servicio público», no son sino los agentes ejecutivos de la política del Estado, esto es, de una política de clase.
3. Finalmente, lo que he propuesto que se llame los *aparatos ideológicos de Estado*, sobre los cuales volveré.

Una enumeración semejante, distinguiendo incluso tres formas tipo en el interior del Estado, como Aparato o Máquina, no nos dice con claridad en qué es «especial» este aparato. Es preciso mirar más de cerca, en los «dominios» que Marx y Lenin han dejado vírgenes.

La primera razón que hay que retener —ha sido bastante bien vista por algunos sociólogos, y ya por Max Weber— es que el carácter «especial» del «cuerpo del Estado» tiene

que ver con relaciones muy particulares impuestas desde arriba y por el sistema reinante entre los superiores jerárquicos y sus subordinados. El principio que gobierna estas relaciones es el de una centralización jerárquica tan extendida como sea posible, de manera que todo viene de arriba y ningún funcionario puede tomar una iniciativa más que si sabe que será «cubierto» por su superior. ¿Se dirá, quizá, que el mismo principio prevalece en una empresa de producción? Eso no es exacto: el margen de iniciativa es en ella infinitamente más amplio y, además, sancionado o sancionable con el despido o con sanciones internas. Incluso se ha podido sostener que la titularización de los funcionarios, que parecía liberarles, contribuía a reforzar las formas de la jerarquía y, así, de la sumisión administrativa. Los «altos funcionarios», recibiendo sus órdenes directamente de los ministros o de los prefectos, se consideran como altos técnicos encargados de aplicar una política a la que, la mayor parte de las veces, pueden adherirse, pero que en cualquier caso aplican bajo la cobertura de una ideología del «servicio público» o de la «técnica». Las órdenes descienden con toda la lentitud de la «administración», jerárquicamente, con las inevitables complicaciones creadas por las interferencias que provienen de la asociación de varios ministerios y de varios «grandes cuerpos» sobre un mismo asunto. De hecho, varios de estos mundos son prácticamente cerrados, casi secretos, el ejército, la o las policías, la gendarmería, los CRS, la guardia móvil, pero también la magistratura, los juristas, los enseñantes, etc. Y cada cuerpo tiende a trabajar en su ámbito prescrito, para evitar cualquier conflicto con los otros cuerpos, en una ideología que hay que llamar un «espíritu de cuerpo». Hay un «espíritu de cuerpo» casi en todas partes, hasta en la enseñanza, ella misma dividida, y en la «magistratura». Una división del trabajo increíblemente imperativa reina allí (¿se sabe que los juristas del derecho privado están completamente separados de sus colegas del derecho público y administrativo?). Verdaderamente, *un cuerpo muy «especial»*, compuesto de cuerpos «especiales» cerrados sobre sí mismos en su disciplina y en el orgullo de su propio «espíritu de cuerpo»: es cierto que el Estado no está bien separado de la lucha de clases más que si él mismo está separado, dividido por separaciones interiores, las de los cuerpos y de su «espíritu de cuerpo».

Pero ésa no es la razón esencial. Para descubrirla es preciso mirar en las «fuerzas armadas» del Estado, en su potencia física, que sólo se ve en parte. Si el Estado es un «aparato especial», eso significa que, a diferencia de cualquier otra organización de la sociedad, «funciona por la fuerza pública». Ciertamente, un gran grupo capitalista puede tener sus milicias privadas, una organización sindical o política puede tener su «servicio de orden», pero no sería serio mantener la comparación: esas fuerzas son «privadas» y débiles, y no siempre «legales». El Estado, por su parte, ocupa a centenares de miles de hombres armados, ya sea en esperar, entrenándose, la hora de intervenir, ya sea interviniendo cotidianamente en la vida social, pública y privada. La inmensa mayoría de ellos

reciben una preparación física de combate y si, «en tiempo normal», se sirven tan escasamente como es posible de sus armas, no por eso están menos presentes y armados o son menos numerosos y disciplinados. Recordad la sintomática insistencia de Lenin: «El Estado son grupos de hombres armados». La mayor parte de las veces, una parte de esas fuerzas, el ejército, permanece invisible. Pero los demás se ven todos los días e intervienen constantemente. La policía interviene todos los días, los gendarmes también, los guardias de prisión, los enfermeros de ciertos servicios de psiquiatría, etc., pero los CRS y la guardia móvil sólo cuando las manifestaciones amenazan. Y cuando se piensa en la inmensa red de control, de sanciones, de vigilancia, que se extiende por todo el país, por todas las actividades del país, y cuando se sabe que esa inmensa red tiene *por condición material la existencia de una fuerza física pública legal*, que dispone de armas, de prisiones, de establecimientos de vigilancia de todos los tipos, se cae en la cuenta de que posiblemente se ha subestimado el papel que juega la fuerza física en el Estado.

Es eso sin duda lo que constituye, en el fondo, la razón del carácter tan «especial» del aparato que es el Estado: todo lo que en él funciona, bajo su nombre, sea el aparato político o los aparatos ideológicos, *está sostenido silenciosamente por la existencia y la presencia de esta fuerza física pública armada*. El que esta fuerza física no esté totalmente a la vista y en ejercicio, que no intervenga, a menudo, más que **de manera** intermitente, o el que permanezca oculta e invisible, es también una de sus formas de existencia y de acción. Lyautey decía: es preciso mostrar la propia fuerza para no tener que servirse de ella, queriendo, de ese modo, hacer patente que es suficiente desplegar la fuerza (militar) para obtener por la intimidación los resultados que normalmente se conseguirían con su empleo físico. Puede irse más lejos y decir que *es posible también no mostrar la propia fuerza para no tener que servirse de ella*. Cuando las amenazas de la fuerza desnuda, o de la fuerza de la ley, pesan manifiestamente sobre los actores de una situación dada, no es necesario exhibir esa fuerza, puede ser más útil ocultarla. Así, los carros del ejército bajo los árboles de Rambouillet en mayo de 1968. Han tenido, *por su ausencia*, un papel decisivo en la «reducción» del motín parisino de 1968. Leed al prefecto Grimaud^{LXXXIX}, lo dice explícitamente⁵⁴. Porque hacer entrar en acción a los **carros** habría sido algo aventurado para la burguesía: la revuelta de una parte del contingente en Argelia no había sido olvidada.

LXXXIX Cfr. n. LXXIII.

⁵⁴ Es la segunda vez en el texto que Althusser alude a la «ausencia» de fuerza física como una de las más efectivas formas de su presencia. En ambos casos, a partir del mismo ejemplo: los **carros del ejército** bajo los árboles de Rambouillet. No será la última vez que Althusser vuelva sobre **esta cuestión**: véanse sus textos de la década de 1980.

Así pues, si la razón que hace decir a Lenin que el Estado es un «aparato especial», una «máquina especial», hace referencia, *a la vez*, a la mecánica de las relaciones jerárquicas que gobiernan a los funcionarios o agentes del Estado y a la presencia insoslayable de una fuerza física pública y armada que está en el corazón del Estado e influye sobre el conjunto de sus actividades, esta explicación, posiblemente, regula la cuestión del carácter *especial* de la máquina del Estado. Sin embargo, no explica la insistencia de Marx y Lenin en hablar de aparato y, sobre todo, de *máquina*^m.

Propongo, y pienso no forzar las palabras, aunque evidentemente las hago decir lo que permiten aunque no lo digan explícitamente, la *hipótesis* siguiente, que expreso directamente en términos positivos, como si estuviera verificada, lo que, evidentemente, no es el caso.

Diré, por lo tanto, que *el Estado es una máquina en el sentido fuerte y preciso del término*, tal como se impuso al siglo XIX, [...] después del descubrimiento de la máquina de vapor, de la máquina electromagnética, etc., es decir, en el sentido de un *dispositivo artificial*, que tiene un *motor* movido por una energía I, y un sistema de *transmisión*, estando el conjunto destinado a transformar una energía definida (A) en otra energía definida (B).

^m Señalo que el historiador inglés Perry Anderson ha comprendido e ilustrado muy bien este punto de teoría y de política. En un brillante artículo que demuestra las «antinomias de Gramsci» («The Antinomies of Antonio Gramsci», *New Left Review*, núm. 100, marzo de 1977) [*Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1981], compara la presencia-ausencia, pero eficacia por su propia ausencia, de las fuerzas armadas del Estado con la reserva monetaria en oro de los bancos centrales. Estos *stocks* de oro varían más o menos, pero en conjunto su total permanece estable en el conjunto del mundo, y sólo de vez en cuando la política monetaria (de tal Estado) o internacional (del imperialismo dominante) hace intervenir el oro en sus transacciones: ya sea que el oro sea vendido sobre esos *stocks* de reserva, ya sea que el oro sea comprado para reforzarlos. Pero la circulación general bajo todas *sus formas* (y son prácticamente infinitas) continúa, independientemente de la presencia de los *stocks* de oro en el mercado: esta circulación, sin embargo, sería imposible sin la **existencia** de esos *stocks* (que el abandono del patrón oro no ha suprimido en absoluto). Como se dice, «pesan sobre el mercado» simplemente porque hacen ese mercado posible (y no otro), exactamente como la presencia invisible (¿hay que decir «reprimida»?; sí, para la mayoría de la gente que «no quiere saber» que existen y que su papel es determinante) de las fuerzas del orden públicas y armadas pesa sobre la situación simplemente porque hace esa situación imposible, ese orden posible (ese orden y, evidentemente, no otro) para la clase dominante, evidentemente, y en consecuencia porque **convierte en necesario** este orden para las clases dominadas. Todo eso, haciéndose con «dulzura», produce esos admirables efectos de consenso mediante una fuerza armada que pesa hasta tal punto sobre el orden público que puede, en el límite, no intervenir, o casi no hacerlo, es decir, dejando esa tarea a las fuerzas no armadas del Estado [...] y entre otras, por debajo de todo, a las convicciones ideológicas de los «ciudadanos» que piensan que a fin de cuentas es mejor permanecer tranquilos en casa y cultivar el jardín.

Una máquina tal constituye en primer lugar un *cuerpo artificial* que consta del *motor*, del sistema de *transmisión* y de los *órganos de ejecución* o de aplicación de la energía transformada por la máquina. En el caso de las máquinas-herramienta (o máquinas-instrumento), *ese cuerpo es material*, e incluye diferentes piezas de metal «especial» que aseguran la transformación de la energía A en energía B, y su aplicación por las herramientas (en general muy numerosas) sobre la materia prima trabajada por las herramientas.

Podemos generalizar sin temor, y decir que *toda máquina*, sede y medio de transformación de la energía, *comporta un «cuerpo» material especial*, hecho de «metal» especial, y que siendo todo la condición de la transformación de esta energía, *el cuerpo de la máquina* está, *como cuerpo*, «separado» de la función de transformación energética que desempeña. De hecho, en la máquina de vapor, por ejemplo, el «cuerpo» metálico de la máquina es totalmente distinto, «separado» por lo tanto, del carbón, que transforma el agua en vapor y el vapor en movimiento horizontal y luego circular, e igualmente «separado» de las herramientas y de su «trabajo» sobre la materia prima (el algodón, etc.). La «separación» del *cuerpo material de la máquina* de las materias energéticas que son consumidas en ella para su transformación es la condición absoluta de la existencia de la máquina y de su funcionamiento. Por supuesto, el cuerpo de la máquina (las diferentes piezas formadas a partir de diferentes metales) exige también energía para su producción, pero la máquina no existe más que si esta energía previa ha realizado su obra y se ha fijado en el cuerpo de la máquina: esta energía anterior no interviene ya como energía en la marcha de la máquina, puesto que ha desaparecido en su resultado: en la caldera, los pistones, las correas, brazos y ruedas, por medio de los cuales la transformación energética se produce.

Podemos ahora volvernos hacia la máquina del Estado, para comprender mejor por qué Marx habla de máquina y para comprender *que tiene un cuerpo y, sobre todo, para comprender qué energía transforma en qué otra energía*.

Que el Estado tiene un «cuerpo» material, ya lo sabemos: su existencia nos ha sido revelada por el hecho de considerar que el Estado es un aparato, y un aparato «separado». La «separación» del Estado recibe entonces un nuevo sentido. El Estado está «separado» porque necesariamente tiene un cuerpo, dispuesto para producir una transformación de energía. Y además podemos comprender que este cuerpo material sea *especial*, es decir, no sea *un cuerpo cualquiera*, sino un cuerpo «distinto de los demás», tallado en un «metal especial», del que nos hemos podido hacer una idea examinando la naturaleza «especial» del cuerpo de los agentes del Estado, militares, fuerzas del orden, policías y también funcionarios de las distintas administraciones. Queda la cuestión clave: la de la transformación de la energía, y la de la naturaleza de la energía B que proviene de la transformación de la energía A por la máquina del Estado.

Diré, por mi cuenta, que el Estado puede ser, respecto de esta relación, definido de dos formas. Podrá decirse en primer lugar que el Estado es una *máquina de poder*, como

Una palabra aquí sobre la máquina de vapor. Carnot vio claro cuando habló no de la máquina de vapor sino de la *máquina de fuego* (o mejor «de las máquinas de fuego»). Porque la energía A, la que constituye el «motor» de las transformaciones ulteriores, es el «fuego», el calor, la energía «calórica» y no el vapor. Es el calor el que, transformando el agua en vapor y utilizando la energía cinética del vapor, pone en movimiento el pistón que «hace marchar a la máquina». De la energía cinética de los gases al «movimiento» del pistón, no hay, hablando con propiedad, cambio de orden, hay una misma energía, la *energía cinética*, que simplemente cambia de forma. En cambio, es entre el carbón en estado estable y el carbón ardiendo donde se produce el salto y el cambio de energía.

Recordemos el texto de Marx sobre la máquina que hemos citado^{XC}. Marx se interesaba entonces casi únicamente por la máquina-herramienta, esto es, por las *últimas* prolongaciones de la transformación energética: más precisamente, se interesaba únicamente por las *transformaciones del movimiento, de la energía cinética*, observables al final del proceso, cuando el movimiento es transmitido a las herramientas que, en la máquina-herramienta, multiplican las manos del hombre. Y, de hecho, Marx *no se interesaba por el motor mismo*, diciendo «que él mismo crea su propia fuerza de movimiento» (!), señalando que era indiferente que la energía del motor fuera «exterior» a la máquina (sea natural o sea humana) o le fuera «interior». Un hombre, como un salto de agua, sólo mueve la máquina-herramienta desde el exterior. Cuando el motor es «interior» como en el caso de la máquina de vapor, las cosas, para Marx, no cambian de registro. No se pregunta qué es lo que pasa en ese motor, y escribe tranquilamente, y no sin razón, que desde el punto de vista de la tecnología de la producción no es la máquina de vapor sino la máquina-herramienta lo que ha revolucionado la producción. Pero la cuestión no es ésa.

Porque lo que no interesaba a Marx en el caso de la máquina-herramienta, posiblemente, le interesaba en el caso de la máquina-Estado, aunque resulta verosímil que Marx no se haya dado cuenta de esta comparación que efectuaba, por buenas razones, pero sin tener conciencia de ello.

En el caso de la máquina-Estado, si la máquina-Estado es una máquina de poder, es que transforma en energía-Poder otra energía previa, la energía-Fuerza o energía-Violencia. ¿Cuál es, entonces, esa energía A que designamos aquí como Fuerza o Violencia? Simplemente, la fuerza o la Violencia de la lucha de clases, la Fuerza o la Violencia que aún no ha sido transformada en Poder, que no ha sido transformada en leyes y en derecho.

^{XC} Véase el texto al que se refiere la n. LXXIX.

XV

Sobre la destrucción del Estado

El Estado posee, pues, un cuerpo separado y especial. En él y por él se opera la transformación de la energía-fuerza en energía-poder. Cuando Lenin hablaba de la destrucción del Estado, tenía en perspectiva, de forma extremadamente precisa, *el cuerpo del Estado*, que forma una unidad con su ideología conservadora y reaccionaria. Cuando decía que el Estado burgués debe ser *destruido*, y empleaba para ello una palabra tan fuerte como su pensamiento (sin duda, también él, demasiado fuerte para no asustar a sus contemporáneos y sus lectores), Lenin, ante todo, tenía en perspectiva el cuerpo del Estado, mostrando así que sabía (y Marx lo había ya mostrado para la Comuna de París, desde su ejemplo: por desgracia, sin estudiar a fondo las causas sociales y políticas de su aventura y de su fracaso) la importancia que tiene el cuerpo del Estado para definir la función del Estado.

Las repetidas páginas de Lenin sobre la destrucción del Estado son, sin duda, las más avanzadas que el marxismo nos ha legado sobre la cuestión del Estado. Hacen aparecer *la unidad orgánica existente entre el «metal» de ese cuerpo y sus funciones*. También ahí, una vez más, el Estado aparece como un «aparato», justamente porque su cuerpo está tan bien adaptado a sus funciones que sus funciones aparecen como la prolongación natural de sus órganos. Aquí, Lenin apunta ante todo a dos cosas: 1) el dominio de la alta administración militar, policial y política sobre el Estado, dominio absoluto de una casta ramificada sobre el pueblo de los agentes de los diferentes cuerpos o servicios, dominio asegurado en persona por lo más selecto de la clase dominante, y 2) la división del trabajo estatal entre los diferentes cuerpos o servicios del Estado.

Lenin no pensaba, en modo alguno, que era preciso *destruir «todo el Estado»*, fórmula que no tiene ningún sentido, a menos que se exterminen a todos los agentes del Esta-

lución. No se equivocan tampoco cuando observan que si nosotros podemos extraer de Lenin estas cuentas, Lenin nunca las ha reagrupado ni enunciado claramente y, sin duda, eso, además de escasez de tiempo, era también falta de una visión lo suficientemente clara sobre el Estado^{XCIV}.

Cuando se ha permanecido bloqueado en el «límite absoluto» de ciertas fórmulas, muy justas en sí mismas, pero enunciadas de una forma tan enigmática y perentoria que intimida e impide toda investigación posible más allá del espacio teórico que delimitan, no es extraño que las experiencias más irritantes y dramáticas permanezcan en éste en el estado pasivo de experiencias, sin tener la libertad necesaria para convertirse en experimentos en los que los actores históricos pudieran captar lo que contienen de efectivamente nuevo. Si no se reconoce la existencia de esos fenómenos que son, a la vez, de inteligencia y de ceguera sobre lo que es comprendido por el hecho mismo de la intensidad enigmática de las fórmulas en las que «lo verdadero» ha sido fijado, no se comprenden, no se pueden comprender, los «límites» en los que «la teoría marxista del Estado» —o más bien, los «elementos» teóricos que de la misma aparecen—, y en los que los actores históricos que, como Lenin, estaban obligados a innovar o investigar para hacer frente a exigencias terribles se han encontrado atrapados y bloqueados a pesar de la urgencia de la situación y a causa de esta urgencia. «Más allá de esos límites los pases no son ya válidos». Durante mucho tiempo me he acordado de esta fórmula esmaltada que me llamó la atención cuando, en 1945, en París, tomé el metro. No figuraba en las alambradas del campo de prisioneros del que regresaba: estaban las alambradas. He pensado a menudo en ello en los años que siguieron, leyendo a Marx y Lenin, impresionado por las extrañas reacciones de bloqueo: entregaban los «pases», y qué preciosos. Pero «más allá» de «ciertos límites», cuya traza había que descubrir en sus obras y sus luchas, los «pases» no era «ya válidos». Las cosas han quedado ahí durante años y años. Es posible que ahora cambien y que el viejo cartel esmaltado desaparezca finalmente del marxismo al igual que, ahora, ha desaparecido del metro.

^{XCIV} Pasaje tachado en el manuscrito: «Porque, sobre todas estas cuestiones, incluso tras la experiencia de la Comuna, que sugirió medidas pero sin que se conociera exactamente su sentido y las condiciones de su aplicación, los teóricos marxistas y los dirigentes marxistas no habían avanzado apenas. No es contentándose con decir que el Estado es un garrote y confundiendo la dictadura política del Sóviet Supremo con el dominio de clase del proletariado como podía llegarse lejos».

objetivos, ellos mismos sometidos a un tribunal neutro y presidido por un presidente neutro). Y esos funcionarios no tendrían más que un fin: el «servicio público». Aunque podría haber de vez en cuando alguna desviación, en conjunto, funciona. La noción de «funcionario» es tan alta en la abnegación de su servicio que incluso el filósofo alemán Husserl se definía mediante la definición que hacía de los filósofos como «funcionarios de la humanidad», y es bien conocido que el filósofo francés Brunschvicg (que fue destituido por judío por Pétain y perseguido) declaró un día que siendo la función del policía la de hacer respetar el orden público y constituyendo el mismo respeto [del] orden público [una] de las funciones de la Razón, nada era más respetable y tranquilizador que un policía... Era un alma pura, kantiana, pero incapaz de «anticipar» ciertas «percepciones».

Esta versión de la tesis de la «separación» del Estado, como se ve perfectamente en las interpretaciones que dominan en los partidos comunistas de Francia e Italia, por ejemplo, puede nutrirse de una argumentación masiva y que no deja de impresionar, porque toma su origen no sólo de las «evidencias concretas» (¡abrid los ojos!), sino de ciertas fórmulas de Engels que, por lo menos, han sido mal interpretadas. Sí, se dice más o menos, el Estado asegura los servicios públicos esenciales, agua, gas, electricidad, correos, transportes, salud, educación, etc. Sí, el Estado interviene en cuestiones de inversiones (es, en Francia y en Italia, la mayor potencia financiera). Sí, interviene en la cuestión del valor de la fuerza de trabajo y «arbitra» entre los interlocutores (patronal/obreros), etc. En todos esos casos, «decide» él mismo en función del «interés general» o «arbitra» entre dos intereses diferentes o contradictorios. Y sólo puede asumir y garantizar ese papel de árbitro porque, cargado de tareas «públicas» *objetivas*, está, en cierto sentido, «por encima de las clases». Pensad en esas extraordinarias sociedades del Medio-Oriente asiático, dotadas del modo de producción llamado «asiático», que otros han llamado hidráulico^{XCV}: les hacía falta, para que las comunidades campesinas vivan y trabajen, ellas que son las únicas que producen, la construcción de gigantescos sistemas de embalses, de reguladores de agua, de conductos, de circulación y de reparto de agua. Eso sobrepasaba la fuerza de cualquiera, de cualquier grupo, de cualquier clase, si es que las había, al igual que la construcción de las pirámides de Egipto o de México, etc. Sólo el Estado, «por encima de las comunidades», «por encima de las clases», tenía bastantes funcionarios y militares para hacer recaudar bastantes impuestos en especie y movilizar masas de hombres y hacerles acometer gigantescos trabajos. Servicio público.

^{XCV} Karl WITTFOGEL, *Le Despotisme oriental*, París, Éditions de Minuit, 1964 [ed. cast.: *Despotismo oriental. Estudio comparado del poder totalitario*, Madrid, Guadarrama, 1966].

Es aquí donde se ve hasta qué punto puede ser «corta» (y estéril, por lo tanto) la concepción descriptiva del Estado que se contenta con decir que el Estado está «separado» y «por encima de las clases»: esta concepción está «madura» para caer en la teoría burguesa del Estado, árbitro objetivo en los conflictos de clase. En realidad, para ver un poco claro, *hay que hacer intervenir la reproducción*. El Estado no está «separado», no está «por encima de las clases», más que para asegurar la reproducción⁵⁹ de las condiciones de dominio de la clase dominante. Esta reproducción no consiste sólo en la reproducción de las condiciones de las «relaciones sociales» y, en definitiva, de la «relación de producción», sino también de las *condiciones materiales* de la relación de producción y de explotación.

No es en las «relaciones intersubjetivas^{xcvi}» donde se ejerce la explotación, ni en las «relaciones sociales» etéreas. Se ejerce *en las condiciones materiales* que no son, de ningún modo, arbitrarias, sino que son las condiciones materiales requeridas y producidas por el modo de producción actual. Aquellos que, por tomar este ejemplo que podría multiplicarse hasta el infinito, se imaginan que las grandes rutas que en todos los tiempos han sido construidas por el Estado, desde las vías romanas hasta las autopistas de nuestros países^f, han sido construidas por el placer de pasear por ellas, se cuentan cuentos. Las grandes rutas siempre han sido construidas, al igual que los ferrocarriles después, etc., según los propósitos y las direcciones (incluso «sobre el mapa») que tenían los objetivos militares o económicos profundamente ligados a las formas de dominio, de explotación por lo tanto, de ese tiempo. Que además esas vías de comunicación sirvan para las vacaciones y que las autopistas, una vez relativamente suspendido su uso militar, sirvan también, y mayoritariamente, en la actualidad, a los camiones de carga y a las vacaciones, que, también ellas, se han convertido en una empresa capitalista, eso, no sólo no excluye su destino real sino que, por el contrario, lo refuerza con un apoyo imprevisto (esas mismas «vacaciones» que contribuyen a reproducir la fuerza de trabajo). Sería interesante hacer la demostración con los ferrocarriles, «nacionalizados» en Francia, y un poco en todas partes, por razones de la lucha de clases pero también (por lo demás, en parte, es la misma cosa) por razones que tienen que ver con las necesida-

⁵⁹ Es, por lo tanto, el análisis del papel que el Estado juega en la reproducción de las condiciones concretas de existencia de una sociedad lo que permite poner al margen la interpretación mistificada de la «separación» del Estado que la concibe como prueba de su «neutralidad», y lo que permite captar su función como «máquina» al servicio de los intereses de la clase dominante.

^{xcvi} Primera redacción: «no es en el aire».

^f Que sean (en Francia) construidas y regentadas por sociedades «privadas» a las que son concedidas por decisión del Estado no cambia nada el fondo de la cuestión.

des de la «industria moderna», es decir, la forma material clásica (¡hay otras!) de la explotación capitalista. La rivalidad salvaje tren/camiones de carga/avión, la política de los precios diferenciales (bajos para las grandes cargas, elevados para los particulares), el sistemático cierre de las vías llamadas de «interés secundario», etc., permitirían hacerse una idea más justa de los asuntos en cuestión en los conflictos económico-políticos de la «política de las comunicaciones». Aparentemente, se trata de un asunto puramente «técnico», pero los altos funcionarios de la SNCF (como de Gas de Francia y la energía eléctrica y nuclear), los que asisten a los ministros y al gobierno en una decisión, tomada en definitiva por el personal político del Estado en su conjunto, no ocultan el hecho de que hay varias soluciones «técnicas», pero que una decisión política interviene siempre para elegir una de ellas, que es entonces engañosamente justificada con argumentos «técnicos», aunque es profundamente política (y esta política de clase es, cada vez más abiertamente, una política internacional de clase).

Aquellos comunistas que no pueden (por motivos inconfesados) pensar el Estado sino a condición de inclinarse en el sentido de una definición del Estado como servicio público del ámbito público, quizá se cuenten a sí mismos historias; y si necesitan, para defenderlas públicamente, creer en las tesis que defienden (¡la función crea al órgano!⁶⁰), poco importa. En todo caso, constituyen la prueba (y no hablo aquí ni de su mala fe ni de su mistificación iluminada) de una terca ignorancia de lo que es la teoría marxista de la explotación. La lucha de clases no sucede en el cielo, comienza en la explotación, lo más fuerte de la cual, y de lejos, sucede en la producción y, así, en la materia, la materia de los edificios fabriles, la materia de las máquinas, la materia de la energía, la materia de la materia prima, la materia de la «jornada de trabajo», la materia de la cadena, la materia de los ritmos de trabajo, etc. Y para que todo eso esté reunido en el mismo lugar, hace falta la materialidad de los medios de transporte y la materialidad de las informaciones financieras y técnicas, etc. El que todo eso termine por presentarse en la forma de vías férreas y de transportes terrestres, aéreos y marítimos, el que todo eso termine también por presentarse en la forma de los servicios públicos de telecomunicaciones y de las ventanillas de correos (con, también ahí, tarifas graduales singulares que no son conocidas del «gran público»), en la forma de un interruptor que se aprieta y la electricidad desprendida para iluminar nuestra casa; el que todo eso revista también la forma de las condiciones materiales «modernas» de la vida

⁶⁰ Es ésta una fórmula de Lamarck para dar cuenta del proceso evolutivo: en clave totalmente teleológica Lamarck sostiene que los órganos de los seres vivos se modifican para cumplir una función, siendo ésta la causa (final) de los «caracteres adquiridos» que se transmiten a la descendencia. La concepción de Darwin supuso ya un rechazo de semejante supuesto falsamente explicativo.

privada, es decir, *de la vida privada considerada desde el punto de vista de su distribución de masas, como otra manera de las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo* (los niños, la Escuela, itambién «servicio público», verdad!; la seguridad social, itambién «servicio público», verdad!; la Iglesia o el deporte, itambién «servicios públicos», verdad!; y el teléfono, locutorio, la tele, itambién servicios públicos, verdad!, pero a las órdenes de ministros hábiles o torpes), *eso no sólo no tiene nada de extraño, sino que es necesario e inevitable.*

El «servicio» público es la forma que toma la gigantesca mistificación de los auto-proclamados «servicios públicos» del Estado, que *ha debido hacer públicos sus servicios*, y multiplicarlos, para hacer frente a las modernas formas de la lucha de clases⁶¹. Y si se pretende invocar aquí la caída tendencial de la tasa de ganancia para explicar, como lo hace Boccara^{XCVII}, que es por efecto de la «desvalorización del capital» (demasiado capital para la mano de obra existente que se puede explotar) por lo que el Estado se ha visto obligado a tomar a su cargo ese «sector» deficitario, para hacerle funcionar como servicio público deficitario, eso es reducir singularmente el sentido de la teoría marxista de la caída tendencial de la tasa de ganancia, que, en realidad, es una *teoría del alza tendencial de la lucha de clases*⁶², y reducirla a simples efectos financieros o con-

⁶¹ Muy en línea con las críticas radicales del llamado «Estado del bienestar», muchas de ellas bastante posteriores a la fecha de redacción de este escrito (1978), Althusser pone aquí de manifiesto las implicaciones de las «instituciones» del *Welfare State* en el mecanismo de reproducción de las relaciones de dominio capitalista como consecuencia de las exigencias de la lucha de clases.

^{XCVII} Entonces uno de los principales responsables de la sección económica del comité central del PCF y de la revista *Économie et Politique*, Paul Boccara contribuyó activamente en la redacción del *Traité marxiste d'économie politique: le capitalisme monopoliste d'État* (París, Éditions Sociales, 1971). En 1972-1973, Louis Althusser proyectó escribir un libro sobre el imperialismo, uno de cuyos objetivos era refutar la teoría del «capitalismo monopolista de Estado» que sustentaba entonces la estrategia de unión de la izquierda del PCF: redactó su prefacio y numerosos textos preparatorios, uno de ellos titulado «El error de los chicos del CME» [N. del T.: según la teoría del «capitalismo monopolista de Estado», éste se estaría convirtiendo en el sustitutivo de los capitalistas en los sectores deficitarios económicamente pero necesarios socialmente, situándose así en vías de la construcción de un socialismo cercano en el que el Estado sería el articulador de toda la actividad económica. Podrá encontrarse una discusión de la tesis del «capitalismo monopolista de Estado» (no sólo en la versión de los economistas del PCF dirigidos por Boccara sino también en la versión soviética de Victor Cheprakov o en la germano-oriental de Gündel, Heiningen, Hess y Zieschang) en los últimos capítulos del libro de Ernest MANDEL, *El capitalismo tardío*, México DF, Era, 1979].

⁶² Caída tendencial de la tasa de ganancia = alza tendencial de la lucha de clases. Nuevamente Althusser plantea la necesidad de entender el funcionamiento de las sociedades capitalistas (más allá –o más acá– del mecanicismo que se derivaría de una lectura economicista o, más simplemente, económica) en términos de lucha de clases; sólo la lucha de clases puede terminar con la explotación

tables, cuando es profundamente política. Hay que estar especialmente cegado por pretendidos argumentos teóricos que no sirven más que para vestir de «teoría» una convicción política recibida de arriba, para dar a entender, o para sostener, a partir del hecho de que el «Estado» deba cada vez más tomar a su cargo sectores cedidos recientemente al sector privado o hasta hace poco inexistentes, a partir de la constatación de su «ampliación», que el Estado se estaría «socializando» cada vez más o que se hallaría en vías de estarlo, y que, por retomar una desafortunada fórmula de Lenin (pero hay que ver el contexto: iera en tiempos de Kerensky y la «catástrofe» era inminente^{XCVIII!}), el Estado del proclamado capitalismo monopolista de Estado sería entonces la antecámara del Estado del socialismo. Pero dejemos ahí esas tonterías que sólo existen en estado de *Wunscherfüllung* [satisfacción del deseo], como han dicho Feuerbach, primero, y Freud, después, hablando ambos del sueño.

capitalista y, así, la reproducción de las condiciones de la explotación se modula siempre en función del ritmo que, en cada momento, marca la propia lucha de clases: este principio es aplicable para analizar tanto la construcción del llamado «Estado del bienestar» como su desmantelamiento.

^{XCVIII} Cf. V. I. Lenin, *La Catastrophe imminente et les moyens de la conjurer* (octubre, 1917), en *Oeuvres*, cit., t. 25 [ed. cast.: en *Obras completas*, Madrid, Ediciones Akal, 1977, t. 25].

XVII

El pseudocírculo del Estado

Pero si se toma en serio el concepto de reproducción, si se toma en serio la exigencia que «incluso un niño comprendería» (Marx)⁶³ de que, para existir, toda «sociedad» debe reproducir las condiciones de su producción, y que toda sociedad de clase debe perpetuar la relación de explotación y de producción sobre la que se sustenta; si se concluye de ello que el Estado, en esta reproducción, tiene un papel «especial» a condición de estar «separado» de la lucha de clases para poder intervenir en ella de manera segura al servicio de la clase dominante (un servidor seguro debe estar moldeado con un metal y una mentalidad especiales) y si, finalmente, el Estado sólo puede desempeñar un papel como máquina, no estamos aún al final de nuestras penas.

Porque el lector atento, ciertamente, habrá notado un «juego» singular en nuestras explicaciones.

Suponiendo que se admita, en efecto, el principio de la transformación energética asegurada por la máquina del Estado, que transforma un exceso de Fuerza de la clase dominante –resultado producido por la lucha de clases– en poder legal (siendo escamoteadas las clases en esta transformación), resulta que nos encontramos ante una situación difícil de pensar.

Si la máquina del Estado sirve para transformar una Fuerza o Violencia de clase en Poder, y ese Poder en derecho, leyes y normas, *esto es sugerir que hay un antes y un después*, en el siguiente orden: *antes*, había la Fuerza que es exceso de Fuerza de una clase

⁶³ Carta a Kugelmann de 11 de julio de 1868; K. Marx y F. Engels, *Cartas sobre El capital*, cit., p. 180.

cuando todos duermen. El Estado, ciertamente, es *vigilante*, pero permanentemente, de día y de noche, y vigila, como púdicamente dice Engels, que la «sociedad» no sea «destruida» bajo los efectos de la lucha de las clases antagonistas. Yo diría que vigila, más bien, que la lucha de clases, es decir, la explotación, sea *no abolida sino conservada, mantenida, reforzada* y, por supuesto, en beneficio de la clase dominante y, así, que las condiciones de esta explotación sean conservadas y reforzadas. Y para eso también «está al tanto» de una explosión siempre posible, como en 1848 y 1871 –y entonces hay un baño de sangre– o en mayo de 1968 y entonces son los gases lacrimógenos y la violencia de los choques callejeros.

Lenin tenía toda la razón, en su conferencia de Sverdlov sobre el Estado, al repetir con insistencia: la cuestión del Estado es «complicada», terriblemente complicada, y al añadir que su complejidad tenía que ver con la lucha de clases. Pero Lenin se equivocó al reducir la lucha de clases a algunos de sus efectos ideológicos, ante todo a los ideólogos burgueses que «embarullan todo», conscientemente y voluntariamente, para que las masas populares se engañen respecto del Estado y se fíen de las evidencias de eso que Platón llamaba en su época los bellos sueños necesarios para el ejercicio del poder de Estado. Eso era demasiado simple y demostraba que Lenin, en la línea de la tradición de los fundadores del marxismo, sobreestimaba los poderes de la ideología consciente y, en todo caso, de la ideología consciente de sus adversarios de clase. En realidad, los ideólogos burgueses mienten tan fácilmente, y aprisionan las fuerzas populares en sus bellos sueños con tanta facilidad, sólo porque esos sueños «mienten solos», porque la realidad de la separación del Estado, del carácter especial de su máquina y de las formas desconcertantes de simplicidad de su reproducción a partir de sus propios efectos constituye un sistema de una mecánica extraordinariamente complicada, que disimula objetivamente en cada instante sus funciones bajo su aparato, y su aparato bajo sus funciones, y su reproducción bajo sus intervenciones, etcétera.

Si queremos cargar esta expresión con todo lo que ha sido dicho, diremos que es «*el círculo de la reproducción del Estado en sus funciones de instrumento al servicio de la reproducción de las condiciones de la producción, por consiguiente, de la explotación, de las condiciones de existencia del dominio de la clase explotadora*» lo que constituye, en sí mismo, la *gran mistificación objetiva*. Los ideólogos burgueses, cuyos engaños invoca Lenin, no hacen sino prolongar los efectos de esta gran mistificación por las justificaciones clásicas de sus escritos o panfletos, pero, sin embargo, no ven claro, y pensar que son conscientes de una verdad que falsifican por razones de clase es hacerles un gran regalo. Hay que decir, también, contra Lenin, que si la cuestión del Estado es, efectivamente, terriblemente complicada, no es en última instancia a las falsificaciones de los ideólogos a las que corresponde el «mérito», sino a la complicación del mecanismo que reproduce la máquina del Estado como «máquina separada y especial» en una sociedad de clases.

XVIII

Sobre el fetichismo

Y, dicho sea de pasada, puesto que disponemos, en *El capital* (que en su capítulo I, párrafo 4⁶⁵, se hace feuerbachiano al cien por cien), de una teoría de la mistificación objetiva, la del fetichismo, lo que acabamos de decir del Estado, quizá, permite resolver, al menos en parte porque la fortuna de las palabras es incontrolable, la pesada cuestión, sempiternamente repetida, del fetichismo.

Es conocido que las pocas páginas iluminadas y de una evidencia demasiado grande para su pretensión que Marx ha consagrado al fetichismo han alimentado una prodigiosa literatura que no deja de reproducirse, y siempre «cargando las tintas» sobre él. Se comprenden bien las razones. Todos los marxistas que rechazan entrar en la lógica del «economicismo mecanicista» de ciertas fórmulas de Marx, buscan en esas páginas (excesivamente consideradas como homogéneas y como siempre justas) elementos para defender posiciones, digamos, «obreristas» en el sentido noble del término, para defender los recursos humanos de la revuelta o de la «palabra» obreras, sin dejarse intimidar por el hecho de que la misma teoría del fetichismo sirve de base a todos los intérpretes «humanistas», es decir «religiosos», del pensamiento de Marx.

En un texto de esta importancia, situado como lo está en el orden de exposición de *El capital*, numerosos «sentidos» están en juego. Y el hecho es que Marx juega con esta multiplicidad de sentidos posibles; incluso no queda excluido que le venga bien para apoyar su demostración, que invoca desde el principio a la religión: «Para encontrar

⁶⁵ Karl Marx, *El capital*, cit., Libro I, tomo I, pp. 101-117.

una analogía a este fenómeno, hay que buscarla en la nebulosa región del mundo religioso», y la contraprueba aparecerá al final, donde se dice que el cristianismo es «el complemento religioso que mejor conviene» a la sociedad mercantil. Atrapado en el modelo religioso, y exaltando la simplicidad y la transparencia de las relaciones entre el hombre Robinson y las cosas, Marx puede avanzar su tesis: «[...] para los productores, las relaciones entre sus trabajos privados aparecen como lo que son, es decir, no como relaciones sociales inmediatas de las personas en sus trabajos mismos, sino, más bien, como relaciones sociales entre las cosas»⁶⁶. Esta frase (he elegido la que da al fetichismo su mayor papel teórico) dice, de hecho, bastante bien^c la verdad.

Marx juega en ella con «relaciones sociales», ya entre «personas», ya entre cosas. Cuando invoca las relaciones sociales inmediatas de las personas en sus propios trabajos, invoca de hecho una doble transparencia fundada, en ambos casos, sobre la *inmediatez*: 1) la relación de cada sujeto con el producto de su trabajo (cosa) es transparente, 2) la relación de los sujetos entre ellos en su proceso de trabajo colectivo (social) es transparente. Esas relaciones son transparentes porque son inmediatas. Ahora bien, eso es dotarse de un puro postulado filosófico (la relación de un sujeto con «su» objeto es transparente porque es inmediata), a menos que vayamos a buscar la transparencia por la inmediatez allí donde reina, en el derecho mercantil o, mejor, en la ideología del derecho.

En este caso, efectivamente, la relación de un sujeto de derecho con la cosa que posee y cuya propiedad detenta es transparente porque es inmediata. Y la ideología del derecho afirma, además, que estando todas las relaciones mercantiles fundadas sobre la inmediatez de la posesión de las «cosas» por otro sujeto de derecho, esta transparencia se extiende a todas las relaciones jurídicas. Afirma, finalmente, que la relación de derecho con las cosas, siendo una relación de propiedad, es al mismo tiempo una relación que implica el derecho de alienar y, así, de vender y comprar las «cosas» (mercancías), lo que hace aparecer la relación inmediata y transparente del sujeto y la cosa como una

⁶⁶ *Ibid.*, p. 104. La traducción que hace al castellano Vicente Romano en la edición de referencia es algo distinta de la versión que aquí traducimos: «Por eso, a estos últimos [los productores] las relaciones sociales de sus trabajos privados se les presentan como lo que son, es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino más bien como relaciones objetivas de las personas y relaciones sociales de las cosas». Por su parte, la traducción de Pedro Scarón para la editorial Siglo XXI, más clara, dice: «[...] a éstos [a los productores], por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas».

^c Primera redacción: «terriblemente bien».

relación social. El derecho reconoce así que las relaciones sociales de los hombres entre sí [son] idénticas a las relaciones sociales de las mercancías (cosas) entre ellas, puesto que [son] su envés.

La paradoja es que Marx opone las relaciones entre los hombres a las relaciones entre las cosas, mientras que la realidad misma del derecho enuncia estas relaciones en su unidad. En verdad, ciñéndonos al texto de Marx, percibimos que no se refiere tanto a esta unidad sino al hecho de que sea *aparente*: las relaciones de los hombres entre sí se les *aparecen* como relaciones entre cosas. Pero esta apariencia, de la que Marx constata que, una vez demostrada teóricamente, continúa subsistiendo, forma parte de la realidad de las relaciones sociales tanto como la otra apariencia: la de la inmediatez y de la transparencia de las relaciones entre los hombres y «sus cosas» o «sus productos».

Mientras se permanezca en el sistema conceptual de la oposición persona/cosa, que son dos categorías fundamentales del derecho y de la ideología jurídica, se puede defender tanto la posición de Marx como la contraria, o tomar a la vez en cuenta las dos posiciones, o incluso rechazarlas. En todo caso, se permanece prisionero de las categorías del derecho o de la ideología jurídica.

En realidad, la teoría del fetichismo en Marx no es más que una especie de parábola en la que las segundas intenciones aparecen claramente en la continuación del texto, pero destruyendo el efecto de «demostración» esperado de los brillantes párrafos que les preceden.

Marx nos da, en primer lugar, una *serie de ejemplos* de «sociedades» en las que las «relaciones sociales entre los hombres» *reinan* en su inmediatez y su transparencia y no, como en una sociedad productora de mercancías, *bajo la apariencia* de relaciones sociales entre las cosas (mercancías). Ejemplo: Robinson, el hombre de las relaciones nítidas con las cosas, incluidas aquellas que fabrica para recomponer en su isla el mundo de los «objetos» *de la* sociedad mercantil civilizada. Ejemplo: la sociedad feudal, donde las relaciones entre los hombres *no* revisten la apariencia de relaciones entre cosas, puesto que suceden, directa y nítidamente, entre «personas» (ejemplo: la prestación personal, las palizas, etc.). Ejemplo: una familia patriarcal. Ejemplo, finalmente: la sociedad de los productores libres asociados en la que todo sucede en la transparencia de la conciencia y de la planificación libremente consentida.

Si se toman las supuestas pruebas de Marx al pie de la letra, *no tienen sentido* general, porque cada vez da a la palabra «persona» y a la palabra «cosa» el sentido que conviene a su demostración: el conejo está siempre ya en la chistera. Por el contrario, si se entiende la parábola, quiere decir: las relaciones mercantiles bajo las que vivimos y que, como todas las relaciones sociales establecidas, sean robinsonianas (la relación de Robinson consigo mismo es una relación social) o feudales o patriarcales, tienen siempre, para ellas, la «transparencia» de su «evidencia», estas relaciones sociales, no han

existido siempre, no son una fatalidad, el comunismo –entonces, se entiende– las abolirá. Pero no se ve por qué Marx ha ido a enredarse en esta parábola.

Pero Marx nos da a continuación una serie de ejemplos mucho más convincentes. Esta vez, se trata de «teorías» más o menos ideológicas: las de los mercantilistas, que han creído que toda riqueza (valor) residía en la cualidad de tal metal (oro, plata), la de los fisiócratas, que han creído que sólo la tierra era productiva; ideólogos que consideran que el capital está constituido por «cosas» (medios de producción), etc. Aquí Marx llama a sus adversarios por su nombre: denuncia⁶⁷ «la ilusión producida en la mayor parte de los economistas por el fetichismo inherente al mundo mercantil, o por la *apariencia material de los atributos sociales del trabajo*^{C1} [...]». Pero, al mismo tiempo, confirma algo que, posiblemente, tiene su importancia: el fetichismo es aquí identificado con las «ilusiones» de economistas, de ideólogos que hacen su trabajo de ideólogos. El cortocircuito por el que Marx atribuye estas «ilusiones» de «economistas» al «fetichismo inherente al mundo mercantil» es, al menos, precipitado, y una manera, que habría que justificar, de descargarles de su responsabilidad teórica sobre «el mundo mercantil». Pero, lo que es más aún, Marx está obligado a «cargar las tintas» fuertemente cuando se atreve a hablar de la «*apariencia material de los atributos sociales del trabajo*», designando así incontestablemente a todo lo que es material, condiciones materiales del trabajo, tanto la materia prima como los medios de producción, la moneda, etc. ¿Qué es, entonces, este «trabajo», esta Sustancia que se ve así dotada del papel de Atributos Sociales (los medios de producción) cuya toda realidad material no es más que «apariencia»? Cuando se tiene en la cabeza una pequeña frase, inscrita en la *Crítica al programa de Gotha*, donde, a propósito del «trabajo» y de una tesis del programa que dice que todo valor procede del trabajo⁶⁸ (en suma del Trabajo-Sustancia), Marx denuncia vigorosamente la creencia de los ideólogos burgueses en la «omnipotencia del trabajo», se tiene con qué permanecer pensativo ante «la apariencia material de los atributos sociales del trabajo» que aquí fundamenta toda la teoría del fetichismo.

Es demasiado evidente que Marx, en este pasaje que inaugura el capítulo sobre el dinero⁶⁹, ha querido darse de antemano el medio de refutar fácilmente la teoría de los mercantilistas (que creen que el valor del oro procede de la «naturaleza» del oro). Es

⁶⁷ *Ibid.*, p. 115 (también con una traducción ligeramente diferente).

^{C1} Es Louis Althusser quien subraya.

⁶⁸ Se trata del análisis del primero de los artículos del programa de Gotha (véase *Crítica del programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera Editor, 1971, pp. 12-16).

⁶⁹ La sección primera de *El capital*, de la que forma parte este primer capítulo, lleva por título «Mercancía y dinero».

algo bastante evidente, además, que ha querido hablar también de las relaciones mercantiles (nótese que habla, curiosa noción, de «trabajos *privados*») en el arranque del desafortunado orden de exposición fundado en el comienzo por la abstracción simple (y transparente) del valor. Que ha hablado de ello para abrir el camino a la idea de que las relaciones sociales no son necesariamente relaciones mercantiles, se comprende. Pero sus razones son muy débiles, y no hacen otra cosa que remitir, aquí como en cualquiera otra de sus debilidades, a la primera debilidad, en la que ha puesto toda su fuerza, consistente en haber empezado *El capital* como lo ha hecho.

Estas reflexiones no son una digresión. Porque si se deja de lado el fetichismo como teoría de una cierta apariencia necesaria en general, fundada aquí como por azar sobre la abstracción del valor y su forma-mercancía, lo que queda de serio en este texto es lo que es dicho en función de lo que no es dicho en él. Porque lo único que es seguro, entre todos los ejemplos que Marx cita, es el caso de las «ilusiones de la mayoría de los economistas», es decir, de las construcciones teóricas que han servido como pensamiento económico no a un «mundo mercantil» sino a un «mundo capitalista» ya avanzado: mundo en el que existían no sólo las mercancías y la moneda-oro, sino también el trabajo asalariado, esto es, la explotación capitalista y el Estado. Marx, forzosamente, debía hacer abstracción de estas realidades, fundamentales para comprender no sólo a Robinson sino también las «ilusiones de los economistas» citadas, en su deducción a partir de la abstracción más simple: el valor. No podía hacerlas intervenir para dar cuenta del «fetichismo de la mercancía», porque no había sobrepasado aún la deducción del concepto de mercancía.

Y he aquí a Marx que emprende algo prodigioso: ¡deducir la necesidad de las «ilusiones de la mayoría de los economistas», a los que debe refutar para situar su deducción de la moneda, de esos economistas que vivían en un mundo totalmente distinto al de la relación entre el valor y la forma del valor, sin tener en cuenta las relaciones concretas de este mundo que [hacen] de él un mundo y no un capítulo de un libro, a partir de una teoría completamente improvisada e imaginaria del «fetichismo de la mercancía»!! ¡Es sólo la mercancía, su «escisión» entre valor de uso (cosa) y valor (relación social de los hombres entre sí), lo que va a proporcionar la explicación de este error sensorial que nos hace dar a los «Atributos Sociales del trabajo» (carbón, minerales, altos hornos, etc.) una «apariencia material»!

Deduciremos de ello: 1) que Marx, con prisa, quería ya indicar el fin que tenía en mente (el comunismo, «modo de producción» sin relaciones mercantiles), y 2) que a partir del «comienzo» por la abstracción simple y transparente del valor tenía con qué fabricar esta teoría^{CII} del «fetichismo», porque ésta depende de categorías jurídicas y de

^{CII} Primera redacción: «esta pequeña teoría portátil».

nociones de la ideología jurídica correspondiente en las que, justamente, Marx piensa para poder «comenzar» por el comienzo su gran obra: *El capital*. En el fondo, esta teoría (que depende de una teoría de la alienación) le «quemaba entre las manos» a Marx desde las primeras palabras de *El capital*; lo tenía todo para hacerla, y en cuanto dedujo la mercancía, como por impaciencia, la reveló⁷⁰, justo antes de enfrentarse con las dificultades de las «ilusiones de los economistas» sobre el dinero.

No se trata de una digresión, porque lo que falta en el texto para comprender lo que contiene en realidad es, además de todo lo que será dicho después sobre el proceso de producción capitalista y su proceso de reproducción, todo lo que se refiere al derecho, al Estado y a las ideologías en la producción de las «ilusiones de los economistas». Desde el momento en que se habla del derecho, se habla del Estado. Marx ha intentado, en los ensayos inéditos⁷¹ de la *Contribución a la crítica de la economía política*, «deducir» el derecho mercantil de... las relaciones mercantiles, pero, salvo que se crea en una autorregulación providencial de las susodichas relaciones mercantiles, no se ve cómo podrían funcionar sin moneda acuñada por el Estado, sin transacciones registradas por los organismos de Estado y sin tribunales para resolver las eventuales diferencias. Y como las relaciones mercantiles que aquí están en cuestión no son las de una sociedad imaginaria en la que los productores individuales «privados» comparasen a ojo o de algún otro modo la duración de sus trabajos privados para conocer el valor de los productos que intercambian, mucho antes de producirlos (y creen, ellos, no en la «apariencia material» de los famosos «Atributos Sociales del Trabajo», sino en las condiciones materiales de su propio trabajo); como las relaciones mercantiles que aquí están en cuestión son las de una sociedad capitalista ya muy fuerte, las «relaciones mercantiles» se establecen como se han establecido siempre, no entre individuos «privados» sino entre grupos de hombres sociales, aquí entre clases sociales, una de las cuales detenta los «Atributos Sociales del Trabajo», y la otra no la «Sustancia del Trabajo» sino su propia fuerza de trabajo totalmente desnuda. Y en esta sociedad de clases capitalista está aún y siempre el Estado, el derecho, no sólo el derecho mercantil, privado, sino también el derecho público, político, que es, pese a la apelación común, un derecho total-

⁷⁰ La teoría del fetichismo, por lo tanto, para Althusser, no es una teoría falsa e inútil (como una lectura rápida podría hacer pensar), sino una teoría que es expuesta sin que hayan sido aún explicitadas las condiciones de su comprensión: la teoría del fetichismo debe ser entendida, sostiene Althusser, a partir del conjunto de relaciones (de las relaciones sociales: económicas, políticas, ideológicas) «que hacen del mundo algo más que el capítulo de un libro»; en otro caso, el fetichismo queda condenado a ser entendido como reexposición de la noción de alienación.

⁷¹ Véase, más arriba, la n. 13.

mente distinto, y están las ideologías, que la ideología de la clase dominante tiende a unificar en ideología dominante.

Que el derecho y la ideología jurídica estén en el corazón de esta ideología (tendencialmente) dominante que es la ideología burguesa es algo que, sin duda, tiene que ver con las «ilusiones de la mayoría de los economistas», que caen en el «fetichismo» de creer que las relaciones sociales entre los hombres revisten «la apariencia de relaciones entre las cosas». Esa buena gente cree que el valor del oro tiene que ver con su materia, con la especificidad de su materia. Materialistas vulgares⁷². Pero que el propio derecho y la ideología jurídica misma estén en el corazón de esta ideología (tendencialmente dominante) que es la ideología burguesa es algo que, sin duda, también tiene que ver con las «ilusiones» de la «omnipotencia del trabajo» que fundamentan la ilusión de una «teoría del fetichismo de la mercancía» de un filósofo llamado Marx, que por primera vez paga aquí el precio de haberse embarcado en el análisis del modo de producción capitalista (*El capital*) con una cierta idea del orden de exposición que le imponía «comenzar» por el comienzo prescrito: la abstracción más simple, el valor.

Observemos con atención este asunto. Porque en la primera ocasión en que Marx se expone a hablar de discursos «ilusorios», y necesariamente ilusorios, esto es, a afrontar, en concreto, el derecho, el Estado y la realidad de eso que conviene llamar (a falta de mejor nombre) ideologías, Marx patina. Y patina porque ha patinado desde el comienzo. Y la causa más grave no es, como él mismo ha creído, haber «flirteado» con la terminología hegeliana, sino haberse atascado, sin poder aún salir de ellas, en las nociones de la ideología jurídica burguesa a propósito del valor mismo, en su forma de hablar del valor, y de hablar de él al comienzo para deducirlo todo de él. Hablaba ya hace algunos instantes de «límites absolutos» de todo autor y, por lo tanto, de Marx. He aquí el ejemplo.

Creo que no tiene ningún sentido hablar del fetichismo de la mercancía como si la mercancía pudiera ser el autor «del» fetichismo. Tiene, sin duda, algún sentido hablar del fetichismo, pero a condición de relacionarlo con lo que efectivamente lo produce,

⁷² Materialistas vulgares son, pues (aquí), los economistas que caen en el fetichismo: aquellos que toman el fetiche (el «aparecer» construido desde la ideología que ha «naturalizado» lo que es efecto de una relación social determinada) por una evidencia. Dos consideraciones se siguen: 1), que Althusser está dando la vuelta a la noción de «materialismo vulgar», utilizada habitualmente para desprestigiar el pensamiento materialista; 2), que el «fetichismo», en tanto que resultado del «olvido» del carácter «resultante» de las visiones del mundo, no puede ser pensado (como hacen quienes habitualmente utilizan esa noción de «materialismo vulgar», tanto desde fuera como desde dentro de la tradición marxista) desde el supuesto «filosóficamente elevado» de la alienación.

y sin contarse las ingenuas historias con las que Marx⁷³ nos castiga para proporcionarse pruebas. Y no es seguro que el fetichismo, que vuelve a considerar lo que es como si fuera «natural» y sólo «natural», tenga tal valor en la «explicación» de las ilusiones, porque siendo lo propio de toda ilusión el presentarse como evidente, como natural, lo que importa más que esa caracterización es la explicación del mecanismo que la produce. Pero el mecanismo, o mejor, el análisis de la «doble cara» del valor, convertido subrepticamente en «escisión» para las necesidades de una causa teórica dudosa, no es, a propósito del fetichismo, sino una pseudoexplicación, una repetición de los conceptos (persona, cosa) con los que Marx ha pensado el valor. Por el contrario, en el nivel en que se sitúan los ejemplos reales de Marx (las «ilusiones» de los mercantilistas y fisiócratas, etc.), la explicación apela a otras realidades: la existencia de una producción capitalista, del derecho, del dinero, del Estado y de las ideologías, que la ideología burguesa «trabaja», a base de ideología jurídica, para hacerse dominante.

Fetichismo por fetichismo, sería mucho más fecundo examinar, desde el punto de vista de las «ilusiones», las que son debidas al Estado, del que Engels decía que es «la mayor potencia ideológica» de la tierra. Hemos dicho lo suficiente sobre su función político-económico-ideológica de máquina de transformar la fuerza salida de la lucha de clases en poder, y sobre las condiciones de su reproducción, como para sospechar que esta realidad complejísima puede estar en el origen de prodigiosas mistificaciones, mucho más allá de la ilusión que consiste o consistiría en tomar las relaciones sociales entre los hombres por relaciones sociales entre las cosas.

⁷³ Estamos ante una de las importantes (la más importante, quizá) modificaciones que Althusser introduce en su estrategia filosófica (uno de cuyos puntos de inflexión es, precisamente, este escrito sobre los «límites» de Marx): en su polémica teórica, hasta ahora, Althusser ha venido a insistir en que Marx, realmente, lo que decía era..., en un intento de desmarcar la obra de Marx de lo que con ella ha hecho la ortodoxia interpretativa marxista; ahora (ahora que «la crisis del marxismo finalmente ha estallado»), la cuestión es otra: Marx (y Engels, y Lenin, y...) se ha contado historias. No se trata ya, por lo tanto, para Althusser, de restituir el auténtico pensamiento de Marx (ese que habría escrito aún sin leerlo adecuadamente) sino de, más bien, encontrar sus límites (los que le hacen contarse historias), identificar sus condiciones y sus causas y pensar «en materialista» (es decir, sin contarse historias) las posibilidades de su ruptura.

XIX

Los «límites absolutos» de Marx sobre la ideología

Evocando siempre los «límites absolutos» de Marx, querría mencionar aquí la concepción que, muy pronto, se ha forjado acerca de la *ideología* y a la que, por lo que conozco, no ha renunciado.

Retomando el término de los Ideólogos⁷⁴, pero despojándole un poco de su sentido original, Marx, en el fondo, ha concebido siempre la ideología como relacionada con la forma-conciencia, como «objeto» de la conciencia, concebida ella misma de manera muy clásica como la capacidad del sujeto de estar presente a las sensaciones, emociones e ideas que le vienen ya sea de fuera, ya de dentro: sentido externo, sentido interno, siendo el sentido interno capaz de percepción, de reflexión, de retención (recuerdo), de protención (anticipación) y de juicio, etcétera.

⁷⁴ Retomando el término de los Ideólogos: retomando el término como lo han utilizado algunos autores de la Ilustración, para los que la Ideología es, en el fondo, algo que tiene que ver, más que con el «error», con la «mentira». Así, por ejemplo, para buena parte de los ilustrados más críticos, los curas mienten y propagan el oscurantismo religioso de manera interesada (sin pararse a considerar las condiciones que determinan el modo de desplegarse la religiosidad como forma ideológica). La concepción feuerbachiana de la «alienación», en el fondo, es una reformulación que, con importantes matices, recoge lo fundamental de esta concepción ilustrada: por eso, para Feuerbach, se termina con la alienación afirmando su carácter ilusorio (y éste es el asunto que las tesis sobre Feuerbach captan al plantear la exigencia de acabar con la alienación «en la práctica»). Para Althusser, también en Marx se mantiene este sentido desde el momento en que presenta la ideología como algo que tiene que ver con la toma de (o con la ausencia de) conciencia, por más que ésta no sea para él ya una conciencia individual sino, fundamentalmente, social o «de clase».

Sobre esta base, que no sólo retoma el tema filosófico «clásico» (= burgués) de la consciencia, sino que también sitúa el acto consciente de sí en la cúspide de la jerarquía de los actos del sujeto, Marx ha aportado una importante contribución al darse cuenta de que las ideologías pueden ser *sistemas de ideas y de representaciones* en los que es representada, pero deformada y la mayor parte de las veces invertida, la realidad del sujeto mismo, y defendiendo la tesis del carácter social de las ideologías (Lenin hablará de «relaciones sociales ideológicas») y de su función en la lucha de clases.

Ha entendido esta noción aplicada a la lucha de clases y a las clases sociales mismas. Así, en *Miseria de la filosofía*^{CIII}, distingue la clase social «en sí» de la clase social «para sí» (teniendo conciencia de sí) y atribuye una importancia extrema a la conciencia política, no a la simple conciencia subjetiva que puede provocar revueltas o tensiones, sino a la conciencia objetiva (o «teoría») que lleva al conocimiento de las condiciones objetivas de la vida social, de la explotación y de la lucha. Las consignas «elear la conciencia» de los militantes, darles una «verdadera conciencia de clase» están sacadas de esta tradición terminológica. En el prefacio a la *Contribución*, Marx llegará incluso a hablar de las ideologías «en las que los hombres toman conciencia de su conflicto de clase y lo llevan hasta el final». En esta última fórmula, la ideología no es ya considerada como suma de ideas individuales, sino como una realidad «espiritual» supraindividual que se impone a los individuos mismos. Éste es el sentido que finalmente triunfará en Marx: con la misma palabra, *ideología*, dejará de pensar en la representación individual falseada que un sujeto se hace de sí mismo para llegar a pensar una realidad objetiva «en la que» los hombres, aquí las clases, pero también los individuos que figuran en las clases, «toman conciencia» de su conflicto de clase y «lo llevan hasta el final».

Pero esta realidad colectiva que Marx, también muy pronto, no deja de invocar (ya en *La ideología alemana* aparece el concepto de ideología dominante ligada a la clase dominante) Marx nunca la ha intentado pensar, creyendo, sin duda, estar de entrada eximido de esta tarea por su «teoría del fetichismo» que efectivamente ha servido como teoría de las ideologías para generaciones de marxistas. Confrontados con este vacío teórico rellenado por una teoría ficticia (la del fetichismo-alienación), aquellos que han intentado realizar una explicación de esta realidad social ideal han producido enunciados muy decepcionantes. Así, encontramos en Plejánov^{CIV} una explicación de la ideología en

^{CIII} K. Marx, *Misère de la philosophie*, cit., p. 177 [ed. cast.: *Miseria de la filosofía*, cit., pp. 182-183].

^{CIV} Cfr. Gyorg PLÉJANOV, *Les Questions fondamentales du marxisme*, París, Éditions Sociales, 1947 [ed. cast.: *Las cuestiones fundamentales del marxismo*, Barcelona, Fontamara, 1976], libro del que se ha encontrado un ejemplar muy anotado en la biblioteca de Louis Althusser.

términos psicosociológicos que desarma totalmente por su redundancia: Plejánov, para explicar la naturaleza social de la ideología, se contenta con invocar el término «conciencia social» que ha hecho felices a los sociólogos⁷⁵, incluso a los marxistizantes. Gramsci, en mi opinión al menos, no ha aportado gran cosa a la cuestión, contentándose con insistir en la función de la ideología como «cemento» unificador de un grupo social (Durkheim y otros lo habían dicho ya) y reemplazando de buen grado la cuestión de la ideología por la cuestión de la «cultura». Con ese rodeo, Gramsci hacía retornar las innovaciones de Marx «al orden», a las vías clásicas de la filosofía de su tiempo, que retomaba un tema «trabajado» en otro tiempo por Hegel y por todo el idealismo alemán, de Kant a Goethe, Fichte y Schelling.

Lo que se puede decir es que, en el fondo, Marx no ha abandonado nunca la convicción de que *la ideología es cosa de ideas* y de que para comprender una ideología basta con tres términos de referencia absoluta; por una parte, la *conciencia* (que Marx ha tenido la prudencia de llamar «social») y por otra parte las *ideas*, estando todo, por supuesto, en buen materialismo, relacionado y comparado con lo *real*, con las condiciones reales del sujeto existente, ya sea éste un individuo o una clase, o incluso una «sociedad». De ahí la regla materialista según la cual no hay que juzgar ni a un individuo ni a una clase ni a una sociedad ni a un periodo histórico por «su conciencia de sí».

Esta recomendación implicaba el primado de lo real sobre la conciencia, del «ser social sobre la conciencia social» e individual. Implicaba también que se supo distinguir la conciencia del ser, por lo tanto, que se elaboró una cierta concepción de la deformación ideológica: sea simple deformación, sea inversión (como la imagen es invertida en el fondo de la retina o del cuarto oscuro). Pero esa deformación, al igual que esa inversión (típica para Marx de la relación ideológica) no daba lugar, al igual que el «fetichismo de la mercancía», a ninguna explicación teórica que fuera otra cosa que el recurso a la alienación, concebida en términos vagos o precisos, según el caso, y en términos directamente tomados de Feuerbach. No es un azar si tantos marxistas han recurrido al fetichismo para dar cuenta de la alienación ideológica: está en la lógica de la «operación» intentada por Marx para pensar esas dos «apariciencias materiales» en términos, justamente, de «operación» filosófica idealista.

⁷⁵ Los sociólogos, efectivamente, hablan de «socialización» y de «mecanismos de socialización» para referirse a la «conciencia social» y a las «instituciones» (familia, escuela, grupos de iguales...) en las que esa «socialización» se produce; en vano se buscará en ellos una verdadera «explicación» de la manera en que se adquiere esa conciencia. Una excepción es posible encontrar: la que representa la escuela de Pierre Bourdieu (por otra parte, desde una no confesada orientación de origen «althusseriano»), y su utilización de la noción de «habitus» (= lo social hecho cuerpo).