

2016

Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: entrevista con G.M. Goshgarian

Félix Boggio Éwanjé-Épée

G. M. Goshgarian

Follow this and additional works at: <http://scholar.oxy.edu/decalages>

Recommended Citation

Éwanjé-Épée, Félix Boggio and Goshgarian, G. M. (2016) "Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: entrevista con G.M. Goshgarian," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 1.

Available at: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/29>

This Interview is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized administrator of OxyScholar. For more information, please contact ccla@oxy.edu.

FÉLIX BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE

Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: entrevista con G.M. Goshgarian^{1}*

Muchos no han retenido más que dos imágenes tradicionales de Althusser: o bien la de un pensador abstracto asociado a una “Ciencia” desconectada de la lucha de clases, o bien la del “último Althusser”, posmoderno y hasta místico. Se trata de lectores apresurados, como nos lo muestra G. M. Goshgarian, especialista en la obra de Althusser. Para Goshgarian, los textos y su cronología revelan una constante: la centralidad de la dictadura del proletariado. De esta manera, es necesario releer todo el corpus atendiendo a los “años maravillosos” de 1976-1978, en los cuales Althusser dio coherencia a una “nueva práctica de la filosofía” que desenmascara las filosofías tradicionales –filosofías de Estado– y repiensa al marxismo como “ciencia de ese encuentro siempre aleatorio que es la lucha de clases”. La entrevista arroja una verdadera visión de conjunto de la producción althusseriana e invita a leer *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*² y *Être marxiste en philosophie*³, dos obras inéditas de gran importancia que aparecieron en francés en 2014-2015.

* * * * *

¿Podrías explayarte sobre las diferentes etapas de la publicación de la obra de Althusser y su recepción póstuma? A primera vista, parecería que el “último Althusser” ha dominado las primeras recepciones/ publicaciones póstumas ¿Cómo explicar este hecho? ¿Esta primera fase no “distorsionó” la

1 Entrevista realizada por Félix Boggio Éwanjé-Épée. Publicada en *Période* – revueperiode.net (<http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/>).

Traducción castellana de Valentín Huarte. Revisión técnica de Pedro Karzmarczyk.

La edición original no incluye referencias bibliográficas. En la presente traducción hemos referido, siempre que fue posible, a las ediciones en castellano. De no existir traducción, remitimos al texto en su lengua original. Queremos agradecer especialmente a G. M. Goshgarian, quien leyó una versión previa de esta traducción, introduciendo algunas correcciones y modificando en algunos aspectos la versión original para volver el texto más claro y preciso. También nos facilitó la versión inglesa que aparecerá pronto en *Viewpoint Magazine*, traducida por Patrick King, algunas de cuyas modificaciones hemos inducido en el texto. Ver: <https://viewpointmag.com/>

2 Althusser, L., *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires, 2015: Paidós y Madrid, 2016: Siglo XXI. [1977].

3 Althusser, L., *Être marxiste en philosophie*, París, 2015: P.U.F. [1976].

imagen que llegamos a tener de un último Althusser totalmente distinto del Althusser “teorista” de los años 1960-66?

G. M. Goshgarian: No olvidemos que el último Althusser es también el autor de la autobiografía de 1985, *El porvenir es largo*⁴, que, autorizada por el único heredero de Althusser, su sobrino François Boddart, apareció como primer texto del programa de publicación de las obras póstumas en 1992, seguido de un fragmento autobiográfico escrito en 1976, *Los hechos*⁵. Es de esperar que, dada la proliferación de reediciones en Francia y en el extranjero, *El porvenir* haya dominado la recepción de Althusser hasta el día de hoy. Es cierto que ese libro y el “caso Althusser” han dominado las primeras recepciones póstumas en Francia. Y la recepción mórbida y generalmente estúpida del “caso” no ha evitado la elaboración filosófica, al contrario. Así, alguien, cuyo nombre no mencionaré por caridad, ha podido publicar un libro sobre Althusser en 1999 en el cual ha probado en detalle, en veinte páginas, utilizando protocolos de lectura cuyos resultados demuestran incontestablemente su valor analítico e incluso predictivo, que el texto althusseriano *Sobre el contrato social*⁶ constituye una “rectificación” del “derrape mortífero” de otro texto althusseriano, “Sobre la revolución cultural”⁷. Pues bien, el texto anónimo sobre la Revolución cultural china data de noviembre de 1966. Su “rectificación” fue escrita muchos meses antes. Tú me dirás que nuestro especialista de la vida y obra de Althusser ha considerado torpemente que la segunda edición de *Sobre el contrato social* (1972) era la primera, lo cual es cierto, pero no tiene importancia, dado que en ese género de ejercicio, los hechos, incluidos los hechos cronológicos, se deducen de las conclusiones que se intenta demostrar. Conclusión: el “pensamiento” de Althusser no ha sido más que una racionalización transparente de su locura. Se sigue de esto que el “loco de Althusser” alucinó, bajo la forma de un artículo sobre la Revolución cultural, una “revelación marxista” para Pekín, luego de lo cual, porque “siempre llega el momento en que uno se retracta” (aunque por supuesto, existen excepciones), se habría

4 Althusser, L. *El porvenir es largo*, 1996: Destino. [1992].

5 Ibid., pp. 381-482.

6 Althusser, L. *La soledad de Maquiavelo*, pp. 63-111, 2008: Akal. [1998].

7 Althusser, L. “Sobre la gran revolución cultural proletaria”, 2013: Marxists Internet Archive. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/althusser/1966/001.htm>

retractado mediante un análisis de la “huida hacia adelante” de Rousseau. Pero, ¿cuál? ¿no nos dice Althusser hacia el final de su lectura del *Contrato social* que su autor resuelve las contradicciones irreconciliables de su pensamiento a través de una transferencia a la literatura? Huida hacia adelante (o vuelta atrás)⁸, derrape mortífero, “transferencia” a la literatura, todo se sostiene: en esa “rectificación” donde “la *fatalidad* misma” es la *evidencia*, para quien desconoce que el artículo sobre Rousseau ha *precedido* al “crimen perfecto” del artículo sobre la Revolución cultural, Althusser “anticipa al mismo tiempo su porvenir” y por lo tanto su *Porvenir*: es decir, la muerte de su mujer se sigue de la resolución imaginaria, por interpósita autobiografía, de las contradicciones que la motivaron. CQD [*Como queríamos demostrar*].

Más allá de la indecencia de tal propósito, para no decir nada acerca de la incompetencia flagrante que lo sostiene, la obra que tiene en su archi-acronologismo uno de sus méritos (siendo el otro, de manera muy dialéctica, una defensa de la “archihomogeneidad” del tiempo y del “orden real de la génesis real”) fue acogida en 1999 en el seno de una de las colecciones más respetables (la misma que, para hacer una enmienda honorable—se trata de la *fatalidad* misma— había acogido una selección de textos althusserianos en 1994: *L'infèni*, dirigida por Philippe Sollers) ¿Ha generado esto alguna indignación? Para nada ¿Cómo se puede explicar el fenómeno en el cual esta obra no es más que un ejemplo entre cientos? Vaya uno a saber. Fue una mala época, como suele decirse.

Reformulo entonces tu pregunta, haciendo abstracción de las numerosas recepciones de este género, las cuales desde mi punto de vista no deberían simplemente ser pudorosamente pasadas por alto: ¿El último “último Althusser”, el filósofo materialista-aleatorio de los años 1980, ha dominado 1º) las primeras publicaciones póstumas y 2º) la recepción filosófica al menos mínimamente informada de la obra póstuma?

Echemos un vistazo sobre las diferentes “etapas” de dicha publicación póstuma. Para

8 *Fuite en avant (ou en arrière)*: la expresión en francés significa literalmente “fuga hacia adelante (o hacia atrás)”. Se utiliza en el campo de la psicología para referirse a la evasión de los problemas y conflictos.

comenzar: los escritos de Althusser han sido, si no publicados, al menos sí hechos públicos casi en su totalidad hace más de 20 años. Con excepción de la correspondencia, a la cual no se puede acceder sin la autorización de los destinatarios o de los poseedores de sus derechos, las más de 50.000 páginas póstumas del filósofo, confiadas por su sobrino al Instituto Memorias de la Edición Contemporánea (IMEC) en julio de 1991, pueden ser consultadas libremente. Gracias al trabajo de François Matheron y Sandrine Samson, que han inventariado el fondo Althusser en la primera mitad de los años 1990, con un cuidado que todo aquel que consulte puede corroborar, esos documentos son realmente accesibles después de veinte años y un gran número de investigadores de todas partes del mundo los han consultado. Existe por lo tanto una recepción de la obra póstuma independiente del programa de publicación, como tendremos ocasión de comprobar.

El programa de publicación en sentido propio se divide en tres etapas. Durante el primero, que se extiende de 1992 a 1998, siete selecciones han aparecido bajo responsabilidad científica del IMEC. Los textos han sido establecidos, presentados y comentados hábilmente por Olivier Corpet, director del IMEC hasta 2013, por Yann Moulier Boutang, el biógrafo de Althusser y en mayor medida por Matheron. Se trata entonces, en una óptica optimista, del núcleo de una futura edición crítica de las obras completas, siendo el núcleo del núcleo las 1.200 páginas de los *Écrits philosophiques et politiques*⁹, aparecidos en los años 1994-95 y reeditados en una edición de bolsillo seis o siete años más tarde¹⁰. Salvo raras excepciones, los textos agrupados en esos siete volúmenes no habían visto la luz en vida de su autor.

Otras dos selecciones publicadas en ese período recogen textos póstumos junto a textos publicados en vida de Althusser que caen en una categoría bastante extraña, aunque frecuente en el trabajo de Althusser. *Sobre la reproducción*¹¹, editado en 1995 bajo el cuidado de Jacques Bidet y las P.U.F., contiene el manuscrito de 1969 del cual Althusser

9 Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*, Tomes I-II, 1994-1995: Stock / IMEC.

10 Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*, Tomes I-II, 1999-2001: Le livre de poche.

11 Althusser, L. *Sobre la reproducción*, 2015: Akal.

extrajo los fragmentos reunidos en su célebre artículo de 1970 sobre los Aparatos Ideológicos de Estado, junto a ese artículo mismo y una “Nota sobre los AIE” que entra en la categoría en cuestión, es decir, textos publicados en el extranjero durante la vida del autor, pero inéditos en Francia (en lo que concierne a la “Nota”: fue publicada en alemán en 1977). *Sur la philosophie*¹², volumen aparecido en 1994 en la colección “L’infini”, reúne dos escritos de la misma clase publicados en vida: *La transformación de la filosofía*¹³, el texto de una conferencia que Althusser pronunció en 1976, editado en un folleto en España y en una recopilación inglesa hacia el final de su vida; y *Filosofía y marxismo*¹⁴, una entrevista con Fernanda Navarro aparecida por primera vez en México en 1988 en una versión más larga, seguida en la edición francesa de cartas inéditas de Althusser que tratan sobre dicha entrevista.

El más reciente de los nueve volúmenes de esta primera etapa, *Lettres à Franca*¹⁵, reúne las centenas de cartas, que suman más de 600.000 palabras, que Althusser dirigió a su amante Franca Madonia entre 1961 y 1973. Es la única de las nueve selecciones que no tiene un carácter teórico, aunque sea una fuente de información irremplazable, no solamente sobre la vida de su autor, sino también sobre la evolución de su pensamiento filosófico y político. Los ocho libros restantes suman más de 2.000 páginas.

Ahora bien, el texto que se presenta como el fundador de la filosofía del “último Althusser”, extraído de un manuscrito de 1982-83 por Matheron y publicado en el primer tomo de *Écrits philosophiques et politiques* bajo el título *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*¹⁶, consta de unas cuarenta páginas. En la misma línea del “último Althusser” se encuentran los otros extractos de ese manuscrito que fueron publicados en revistas durante el mismo período, los capítulos sobre Maquiavelo, Spinoza y la coyuntura política de los años 1980, quitados de *El porvenir* por su autor y

12 Althusser, L. *Sur la philosophie*, 1994: Gallimard.

13 Althusser, L. *Filosofía y lucha de clases*, México D.F., 1986: Distribuciones hispánicas; también en Althusser, L.; P. Macherey y E. Balibar *Filosofía y cambio social*, Buenos Aires, 1984: Ediciones metropolitanas.

14 Althusser, L. *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Mexico, 1988: Siglo XXI.

15 Althusser, L. *Lettres à Franca (1961-1973)*, 1998: Stock / IMEC.

16 Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*, 2002, Arena libros: pp. 31-73.

reincorporados en la edición francesa aumentada de 1994, los pasajes de tono filosófico de la misma autobiografía, los textos incluidos en *Sur la philosophie* que pueden ser considerados textos de los años 1980s –entre los cuales sólo la correspondencia y el Prefacio pueden ser incluidos en esa rúbrica sin reservas, ya se verá por qué– y el *Retrato del filósofo materialista*¹⁷, un texto de una página que data de 1986. La producción completa del “último Althusser” termina siendo una gota en el mar de las publicaciones póstumas del primer período. En las publicaciones del período siguiente, su peso relativo *disminuye*: no se pueden considerar como pertenecientes al “último Althusser” más que un texto de unas doce páginas, *Du materialisme aléatoire*¹⁸, publicado en 2005 en la revista *Multitudes*, diez páginas inéditas del manuscrito de 1982-83 que vieron la luz en alemán en una selección publicada en Zurich en 2010, *Materialismus der Bewegung*¹⁹, y un texto de tres páginas, las *Tesis de junio* (1986), del cual lo esencial se hizo público por el traductor principal de Althusser en alemán, Frieder Otto Wolf, en un “informe” sobre dicho texto escrito en 2008 para la revista online *Episteme*.²⁰

Debe tenerse en cuenta que algunos escritos althusserianos de los años 1980 permanecen inéditos. Se trata de una parte de *La corriente subterránea...* y de un puñado de textos cortos: unas 150 páginas en total. Es probable que estos escritos aparezcan en un futuro cercano. Su publicación modificará, yo creo, nuestra concepción del último Althusser. André Tosel ha avanzado en esta dirección en un ensayo reciente sobre la política del último Althusser.²¹

He aquí la respuesta a tu pregunta sobre la cuestión de la “dominación” de la edición póstuma por el “último Althusser”: no existe. Completamos nuestro repaso de las tres etapas de la publicación póstuma antes de pasar a la recepción.

17 Ibid., pp. 9-11.

18 Althusser, L., *Hors-champ: Un inédit d'Althusser (1986)* en *Multitudes* 21, verano, 2005.

19 Disponible en: <http://www.episteme.de/htmls/Althusser-Materialismus-Begegnung.html>

20 Este trabajo ha sido recogida recientemente en una colección alemana de escritos de y sobre Althusser. Cfr. Wolf, F. O., “Zuletzt endlich Brot und Rosen: Ein Bericht über Althusser's Juni-Thesen,” en *Althusser: Über die Reproduktion des Materialismus*, eds. Wolf, F., Eddi, E., Nowak, J., Münster, 2016: Westfälisches Dampfboot, pp. 381-398. La versión original en *Episteme. Online Magazine für eine Philosophie der Praxis*, n° 4, está disponible en: <http://www.episteme.de/htmls/Wolf-Juni-Thesen-Althusser.html>

21 Cfr. Tosel, A., “De la théorie structurale à la conjoncture aléatoire,” *La Pensée*, no. 382, abril-mayo-junio 2015, pp. 31-46.

Durante un período de más de diez años luego de la aparición en 1998 de las *Lettres à Franca*, no han aparecido más que algunos escritos póstumos, principalmente dispersos en periódicos, y un sólo volumen, editado en 2006, en el cual el texto ha sido establecido, comentado y presentado por Matheron: *Política e historia de Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior, 1955-1972*²². Junto a publicaciones en las revistas francesas, tales como la “Nota”²³ de unas cuarenta páginas dirigida en 1965 al responsable de los intelectuales del PCF, Henri Krasucki, y el resumen humorístico de una entrevista de 1966 con el secretario general del partido, Waldeck Rochet, encontramos un texto publicado en vida, aunque inédito en francés, con una particularidad editorial agregada: fue objeto de una publicación parcial en húngaro y de una publicación póstuma completa en una selección de textos althusserianos en inglés, *The Humanist Controversy*²⁴, publicada en 2003 por la principal editora de Althusser en inglés, Verso Books. Se trata de *La tâche historique de la philosophie marxiste*²⁵, un artículo largo encargado en 1967 por la revista soviética *Voprossi filosofii*, finalmente rechazado para la publicación. Al mismo tiempo, la revista británica *Historical Materialism* ha lanzado en 2007 una excelente edición crítica preparada por William Lewis de una larga carta de protesta dirigida al Comité Central de Argenteuil, carta que Althusser finalmente no envió²⁶. Al igual que *La tâche*, este texto permanece inédito en francés hasta el día de hoy.

La tercera etapa de la edición póstuma se encuentra en curso. Ha comenzado en 2011 con la aparición de las *Lettres à Hélène*²⁷, una selección de correspondencia de interés esencialmente biográfico comentada y presentada por Corpet, ha visto ya la publicación de cuatro libros más entre 2012 y 2014: 1) una serie de tres *Cursos sobre Rousseau*²⁸ dictados en 1972 (pero distintos del curso sobre el *Contrato social* de 1966-67), cuyo texto

22 Althusser, L., *Política e historia de Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior, 1955-1972*, España-Argentina, 2007: Katz.

23 Althusser, L. *Sur la politique du Parti à l'égard des travailleurs intellectuels par Louis Althusser* Disponible en: <http://www.gabrielperi.fr/sur-la-politique-du-parti-%C3%A0-l%2E%80%99%C3%A9gard-des-travailleurs-intellectuels-par-louis-althusser.html> [2006]

24 Althusser, L., *The Humanist Controversy and Other Texts*, 2003: Verso books.

25 Ibid. pp. 155-221.

26 Althusser, L. *Letter to the Central Committee of the PCF, 18 March 1966* en *Historical Materialism 15* (2007), pp. 153-172. Disponible en: http://platypus1917.org/wp-content/uploads/readings/althusserlouis_humanismletter1966.pdf

27 Althusser, L., *Lettres à Hélène*, 2011: Grasset.

28 Althusser, L., *Cursos sobre Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2013.

fue establecido por Yves Vargas sobre la base de una grabación; 2) mi edición del libro de 1977-78, *Iniciación a la filosofía para no filósofos*²⁹, aparecida en la colección *Perspectives Critiques*, dirigida en el marco de la P.U.F. por Laurent de Sutter y publicada en 2014; 3) mi edición comentada de una obra escrita en 1976, *Être marxiste en philosophie*³⁰, en el marco de esa misma colección³¹; y 4) una colección con las transcripciones de Althusser de sus propios sueños, *Des rêves d'angoisse sans fin*³², comentada y presentada por Corpet.

Hay previstas más publicaciones: el libro de 1976 de Althusser, *Les Vaches noires*, aparecerá en septiembre de 2016³³, y una gran selección, realizada por Lucien Sève y presentada por Roger Martelli, que agrupa más de cien cartas intercambiadas entre Althusser y Sève de 1949 a 1987, debería publicarse en 2016 o 2017.

De Sutter prevé la publicación de otras obras póstumas en los años siguientes, a un ritmo de una por año, acompañada de una selección de inéditos cortos en varios volúmenes. Si se tiene en cuenta que *Période* ha hecho público por primera vez en francés, en septiembre de 2014, el texto de la conferencia de Barcelona de julio de 1976 sobre la dictadura del proletariado³⁴, gesto interpretable como signo de publicaciones futuras, y que esa tercera “etapa” de la edición póstuma ha visto la creación en 2013 de una revista online multilingüe de estudios althusserianos, *Décálogos*, dirigida en Los Ángeles por Warren Montag, con la sección “Archivos” reservada para la publicación de textos inéditos o difícilmente localizables – el primer texto en ver la luz fue el artículo sobre la revolución cultural – es previsible que las 6.500 páginas póstumas que aparecieron entre 1992 y fines de 2015 sean seguidas por algunos millares más en los próximos ocho o

29 Althusser, L., *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, op. cit.

30 Althusser, L., *Être marxiste en philosophie*, op. cit.

31 Algunos extractos de las traducciones al inglés de la *Iniciación* y *Être marxiste* fueron publicadas en Jason Barker & G.M. Goshgarian (Eds.), *Other Althusserians - Diacritics*, Vol. 43, N. 2, 2015: The John Hopkins University Press. Disponible online: <https://muse.jhu.edu/issue/32993>

32 *Des rêves d'angoisse sans fin: récits de rêves (1941-1967)* suivi de *Un Meurtre à deux (1985)*, Paris, 2015: Grasset et Fasquelle/Imec

33 Althusser, L., *Les Vaches noires: interview imaginaire (le malaise du XXIIe Congrès)*, ed. G. M. Goshgarian, Paris, 2016: PUF [1976].

34 Disponible en español en: <https://artilleriaenmanente.noblogs.org/post/2016/04/15/louis-althusser-sobre-la-crisis-del-marxismo-y-la-dictadura-del-proletariado/>. La conferencia ha sido traducida al inglés, con una excelente introducción de Warren Montag: Louis Althusser, “Some Questions Concerning the Crisis of Marxist Theory and of the International Communist Movement,” *Historical Materialism* 23.1 (2015), 152-178.

diez. Esto depende en parte de la buena voluntad de las personas en posesión de los textos, de las cartas y notas o registros de cursos cuyas copias no se encuentran a disposición del IMEC.

Acerca de la correspondencia, es necesario destacar que Althusser conservó la mayor parte de las cartas que recibió, muy frecuentemente con copias de las enviadas por él mismo a sus corresponsales, y que era, tal como han notado Yann Moulier Boutang y François Matheron, “un escritor de cartas excepcional, que pasó largas horas de sus días, y sobre todo de sus noches, respondiendo cartas incansablemente”. La publicación de la rica correspondencia Althusser-Sève mostrará hasta qué punto es deseable que toda la correspondencia de interés teórico y político sea editada. En cuanto a los cursos, la publicación en 2014 a cargo de Émile Jalley de más de 60 páginas de notas que tomó de los seminarios que Althusser dictó en la ENS a fines de los años 1950 es seguramente un buen paso en esta dirección³⁵. Sería deseable que tales ediciones fueran realizadas sobre la base de una comparación de notas de muchos asistentes, dada la falta de registros grabados, y que aparecieran en volúmenes consagrados únicamente a los cursos de Althusser, en lugar de encontrarse, como es el caso de la edición de Jalley, en selecciones de cursos dictados por distintas personas.

Hasta aquí con las tres “etapas” de la publicación póstuma.

Nos queda la cuestión de su recepción ¿Ha sido distorsionada la obra póstuma por una atención desmesurada prestada a la producción del “último Althusser”, o por una recepción que ha exagerado la discontinuidad entre el “último” Althusser y los otros?

Soy incapaz de decirte, incluso en lo que concierne al último Althusser con el que contamos hoy, el de *Être marxiste en philosophie*, obra de 1976 cuyo texto he establecido yo mismo en el marco del P.U.F., y cuya recepción ha comenzado incluso antes de su

35 Cfr. Jalley, É., ed., *Louis Althusser et quelques autres: Notes de cours 1958-1959*. Paris: 2015. L'Harmattan, pp. 38-108: “Première partie: La philosophie à l'École normale supérieure avant 1960: Louis Althusser”.

publicación. Si bien Jean-Claude Bourdin y André Tosel,³⁶ que han consagrado trabajos muy interesantes al materialismo del encuentro, no mencionan dicha obra más que al pasar en sus escritos publicados en 2008 y 2012 respectivamente, es analizada de cerca en un capítulo de una monografía sobre Althusser que ha visto la luz en 2010 *Aru renketzu-no tetsugaku* [Una filosofía de la conjunción] por Yoshi Ichida. En cuanto a la *Iniciación a la filosofía*, aparecida en enero de 2014 en francés, ha sido ya objeto de una recepción considerable: otro capítulo del estudio de Ichida, un comentario importante en español, traducido al griego y otro artículo en inglés, extraído de una monografía en curso de redacción. En dos o tres años, *La iniciación* estará accesible en alemán, inglés, árabe, coreano, español, griego, italiano, portugués, rumano, chino y turco, y sin duda en otras lenguas; no cito más que las traducciones ya acordadas. Por otra parte, los proyectos de traducción o de retraducción de todos los principales escritos althusserianos se encuentran en marcha en Berlín, Atenas y la Northwest University of China. Es decir que la recepción del último Althusser, o de Althusser en general, no está limitada a Francia. Lejos de esto, si bien en Francia ha habido una renovación del interés por el más importante de los filósofos marxistas franceses, confirmada por la aparición de dos colecciones de artículos correspondientes a las actas de dos coloquios realizados en Francia, *Althusser: une lecture de Marx* en 2008³⁷ y en 2012 *Autour d'Althusser*³⁸, y con la aparición en 2015 de números especiales de *La Pensée*³⁹ y de *Cahiers du Groupe de recherches matérialistes*,⁴⁰ la recepción está dominada por publicaciones en otras lenguas y, sin dudas, esta situación se mantendrá. Por lo tanto, las traducciones de los comentarios sobre la obra de los años 1980 son raras: los que pueden encontrarse en la selección reciente *Encountering Althusser*⁴¹, la traducción inglesa de un estudio finlandés sobre el

36 Una lectura importante tanto de *Iniciación a la filosofía para no filósofos* como de *Être marxiste en philosophie* ha aparecido en Tosel, A., “Sur un retour de Marx en philosophie et en politique : Éléments de recension bibliographiques”, *Actuel Marx*, 2016/1, no. 59, pp. 153-169.

37 Bourdin, J.C., ed., *Althusser: une lecture de Marx*, Paris: 2008, P.U.F.

38 Ibrahim, A., ed., Garo, I. et al., *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*, Paris, 2012: Les Temps des cerises.

39 “Althusser, 25 ans après”, *La Pensée*, no. 382, April-May-June 2015.

40 “Althusser: Politique et subjectivité, I et II”, *Cahiers du Groupe de recherches matérialistes*, nos. 7 et 8, disponible en: <http://grm.revues.org/584> et <http://grm.revues.org/678>

41 Diefenbach, K. et al., *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, 2013: Bloomsbury Academic

materialismo aleatorio de Maquiavelo y Althusser realizado por Mikko Lahtinen⁴², la traducción francesa de una obra de Emilio de Ípola, *Althusser: el infinito adiós*⁴³, las traducciones francesas, inglesas y españolas del libro de Vittorio Morfino sobre el materialismo aleatorio de Althusser y de Spinoza⁴⁴, y la recién aparecida, refrescantemente internacional *Althusser: Die Reproduktion des Materialismus*,⁴⁵ son algunas de las excepciones que confirman la regla. Una o dos traducciones más son difícilmente legibles, dado que han sido redactadas en globish. Además de los coloquios internacionales, que desde mi punto de vista no constituyen más que un parche, tanto más cuanto que se realizan crecientemente en esa misma lengua-no-lengua hecha para acelerar la desaparición del lenguaje humano en tanto tal, no hay manera de conocer más que una pequeña parte de la recepción, a menos que uno sea un verdadero políglota. Sin serlo yo mismo, me he visto obligado, por ejemplo, a establecer y comentar el texto de la *Iniciación* y el de *Être marxiste* sin poder beneficiarme del estudio de Ichida, un autor cuyos pocos trabajos sobre Althusser accesibles en francés y en alemán dan cuenta de la importancia de su obra. E Ichida no es, sin duda, más que un ejemplo entre muchos otros: griegos, chinos, coreanos, croatas, árabes, polacos, turcos, etc.

Por lo tanto, no voy a adelantar más que conclusiones provisionarias extraídas de una recepción muy parcial de la recepción mundial del “último Althusser”.

La recepción (compréndase: la que yo conozco) me parece saltarse lo esencial en la medida en que no tiene en cuenta el hecho de que el materialismo aleatorio es pensado a partir de un concepto fundador de la obra althusseriana en su integralidad: la dictadura del proletariado y, más generalmente, la dictadura de clase. En parte por esta razón, tiende a exagerar, aunque sólo sea para criticarlas, la importancia de ciertas formulaciones ambiguas que, es cierto, invitan a lecturas relativistas, posmodernas y

42 Lahtinen, M., *Politics and Philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, 2009: Brill.

43 De Ípola, E., *L'adieu infini*, 2012: P.U.F. [edición original en castellano: *Althusser: el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007].

44 Morfino, V., *El materialismo de Althusser*, Santiago de Chile, 2014: Palinodia; *Spinoza: Relación y contingencia*, Córdoba, Encuentro Grupo editor, 2010.

45 Wolf, F. O.; J. Nowak, y E. Ekić (eds.) *Althusser: Die Reproduktion des Materialismus*: Westfälisches Dampfboot, Münster 2016.

hasta místicas de la *Corriente subterránea*, pero con la sola condición de que ese texto breve e inacabado, en el cual las ideas-fuerza son apenas sugerentes, sea aislado del resto de la obra y del resto del manuscrito del cual ha sido extraído. El desconocimiento del rol de la dictadura de clase, es al mismo tiempo la causa y el efecto de ese aislamiento, en parte ligado al desconocimiento de un aspecto crucial de las raíces del materialismo del encuentro en el pensamiento althusseriano anterior: aunque se acepta generalmente no sólo que hay algo de “encuentro” en toda la obra de Althusser, sino que el encuentro es explícitamente teorizado en 1966, tal como lo muestra un inédito publicado en 2013 en *Décálogos*, “Sobre la génesis”⁴⁶ (de hecho, desde 1963, como lo demostrará una magnífica carta del 24 de noviembre de 1963 que Althusser no envió finalmente a Sève), la gran ausencia de la recepción es la correspondencia entre la concepción de lo aleatorio propuesta en los años 1980 y la que se encuentra “en estado práctico” en el *Montesquieu*⁴⁷ de 1959. Así, el surgimiento de un mundo a partir del vacío puesto en marcha por eso que es otro nombre del *clinamen* –es decir, las jornadas revolucionarias de 1789– es pensado en su negativo, por medio de la insistencia en la perseverancia de la dictadura del feudalismo a pesar del crecimiento de la burguesía en el siglo XVII, idea repetida sin mayores modificaciones en *La corriente subterránea*. La misma idea del surgimiento de un mundo a partir de la nada –aunque de una nada *determinada*, de la nada o del vacío de una *distancia tomada*, *ein Nichts von einem Inhalt*– es pensada positivamente en *La revolución teórica de Marx*⁴⁸ bajo la forma de una teorización sobre la “unidad de ruptura” que ha dado lugar a la Revolución Rusa y en una versión del curso sobre Rousseau de 1966 a través de la idea de que, según el autor del *Contrato social*, la “reunión extremadamente rara” de las condiciones de la institución de un pueblo son “casi un milagro”. Sería fácil multiplicar los ejemplos.

¿Es importante relacionar esta idea con la de dictadura de clase, siendo un dato el hecho de que todo el mundo sabe, después de todo, que el *clinamen* que da lugar al surgimiento

46 Althusser, L., “Sobre la génesis”, *Décálogos*, Vol. 1, Issue 2. Disponible en: <http://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1029&context=decalages>

47 Althusser, L., *Montesquieu: la política y la historia*, 1974: Ariel.

48 Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Mexico, 1967: Siglo XXI.

de un mundo en el último Althusser es análogo a la ruptura revolucionaria según los otros Althusser, y que la persistencia de ese mundo es análoga a la viabilidad —a la capacidad de reproducirse— de una sociedad post-revolucionaria? Yo creo que sí, por dos razones. En primer lugar, constituye un indicio entre otros el hecho de que la idea de “la dictadura del proletariado es el punto crucial de toda la historia teórica y política del marxismo”, para citar al Althusser de 1966, es también el punto crucial de toda la historia teórica y política del pensamiento althusseriano, comprendido también el de los años 1980: el milagro de la Revolución Rusa o el milagro althussero-rousseauiano de la institución de un pueblo no puede ser menos milagroso que el milagro del surgimiento de un mundo según el Althusser epicúreo de los años 1980, no obstante haber sido este último el único sospechoso de fideísmo, de relativismo posmoderno, de rechazar la razón, etcétera. En segundo lugar, el concepto de la dictadura del proletariado sirve de puente, en el “último Althusser”, entre el pensamiento del surgimiento de un mundo a partir del vacío y el pensamiento de ese pensamiento: la filosofía no filosófica que él inscribe entre sus banderas hacia la mitad de los años 1970.

Esa filosofía *sui generis* —ni filosofía, ni del todo antifilosofía— parte de una idea tan simple como potente, según la cual la filosofía es la contraparte de la pieza maestra de la dictadura de clase que garantiza la viabilidad de una sociedad post-revolucionaria: el Estado. La filosofía de la dictadura del proletariado también lo es. Pero el Estado de la dictadura del proletariado es un *Nichstaat*, un “Estado-no-Estado” (Engels, Lenin) destinado a su desaparición, y la filosofía que le corresponde es, según Althusser, una filosofía-no-filosofía. Está escrito con todas las letras en *La transformación de la filosofía*, el texto de la conferencia de Granada de la primavera de 1976, editado en español ese mismo año y en inglés algunos meses antes de la muerte del filósofo.

Sin embargo, por más que pueda parecer curioso, el vínculo fundador entre el concepto de la dictadura del proletariado y la filosofía-no-filosofía del materialismo aleatorio no parece haber llamado la atención de los comentaristas hasta el día de hoy.

En una palabra: los comentaristas no son conscientes del hecho de que el pensamiento del último Althusser es la dictadura del proletariado pensada. Por lo tanto, no han comprendido uno de los desafíos de la omnipresencia de una teoría del encuentro en Althusser, incluso cuando han remarcado dicha omnipresencia. Dejando unas pocas excepciones de lado, tienden a minimizar las continuidades en su conceptualización de lo aleatorio, desde *Montesquieu* hasta las *Tesis de junio*; e, incluso cuando subrayan lo que generalmente llaman el carácter “antifilosófico” de su pensamiento a partir de mediados del año 1976, no comprenden que dicha *discontinuidad* es un testimonio de la continuidad de un proyecto filosófico-político marxista.

Existen excepciones. En un texto dedicado a la *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, obra de 1977 que yo atribuiría al último Althusser, Michel Eltchaninoff ha lanzado un veredicto claro y neto: “marxismo-leninismo *hardcore*”. Escribiendo en una revista filosófica dirigida a un público amplio que tiene por tarea “volver accesible el pensamiento de los grandes filósofos”, ha dictaminado sin ningún reparo una condena *hard* para ese género de filosofía *hard*: *debería ser inaccesible*, es decir, no publicada.⁴⁹ Si pudiese hacerlo, pondría esa perla en cada una de las traducciones del libro, de las cuales diez, ya lo dije, están previstas –y al mismo tiempo la pondría en las reediciones francesas por venir. A diferencia de los Eltchaninoffs, nosotros tenemos un interés vital en hacer que las concepciones de nuestros adversarios sean accesibles para un público tan amplio como sea posible.

¿Cómo explicar el no haber tenido en cuenta el concepto de la dictadura del proletariado en la primera recepción del último Althusser? Aquí hago una tentativa de explicación parcial. La primera concierne a la importante recepción de Althusser en el mundo angloparlante, en el cual la monografía de Gregory Elliott, *Althusser. The Detour of Theory*, ha hecho mucho para salvar a Althusser del olvido al que estaba condenado a fin de los

49 Eltchaninoff, M., “L'emporte-pensée,” *Philosophie magazine*, no. 76, febrero 2015. Disponible en: <http://www.philomag.com/les-livres/notre-selection/initiation-a-la-philosophie-pour-les-non-philosophes-8822>

años 1980. Puede decirse que en la primera edición de dicha monografía, aparecida en 1987,⁵⁰ Althusser no estaba particularmente preocupado por el abandono de la dictadura del proletariado por su partido, y que él mismo ya no la apoyaba. La influencia de *The Detour of Theory* fue tal que un gran número de lectores de Althusser del comienzo de la primera “época” de las publicaciones póstumas lo creyeron eurocomunista. Esos lectores, evidentemente, no estaban inclinados a buscar un vínculo entre el materialismo del encuentro y “un Estado que sea un no estado”. La versión inglesa del texto de la conferencia que explica ese vínculo, *La transformación de la filosofía*, se había editado bajo el cuidado de Elliott, prueba si las hay –ya que Elliott es un buen lector de Althusser– de que uno puede permanecer ciego por mucho tiempo a lo que le salta a la vista.

En Francia probablemente ha jugado un rol análogo un artículo de Antonio Negri publicado en 1993 en la revista *Futur Antérieur*⁵¹. Uno sabe, no obstante, que Althusser había librado su “último combate” contra el abandono del concepto de la dictadura del proletariado por parte de su partido. Pero la tesis principal del artículo de Negri, según la cual los escritos de los años 1980 dan cuenta de una “*Kebre althusseriana*”, podría hacer creer que dicho combate correspondía a un ciclo concluido en todos los sentidos. Negri ejerció una influencia importante sobre los autores que a mi juicio son los mayores especialistas en la vida y obra de Althusser, entre ellos François Matheron y Yann Moulier. La tesis de una *Kebre* ocurrida en 1982-83 resultaba tanto más convincente cuanto que los textos de los años 1970 no habían sido publicados ni en la primera ni en la segunda etapa de la publicación póstuma. Negri, que tuvo acceso a los archivos, no los mencionó en su artículo de 1993.

Si es verdad que la ausencia de la dictadura del proletariado ha deformado la recepción de la obra póstuma –puede ser que yo esté completamente equivocado y que este concepto no tenga la importancia que le atribuyo– falta agregar que el filósofo auto-

50 Elliott, G., *The Detour of Theory*, London: 1987: Verso, segunda edición 2009: Brill, Historical Materialism Book Series.

51 Negri, T., *Pour Althusser: notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser*, *Futur Antérieur*, Dec. 1993. Disponible en: <http://www.multitudes.net/Pour-Althusser-notes-sur-1/>

iconoclasta ha hecho más que nadie por distorsionar su propia imagen, no publicando, o publicando sólo en el extranjero los textos de los años 1972-1978 que, me parece, demandan manifiestamente una rectificación del concepto recibido del “último Althusser”.

Afortunadamente, estas explicaciones, sea el que fuere su valor, remiten a un tiempo ya pasado. En 2006, en la segunda edición de *The Detour of Theory*, Elliott reconoció, con una franqueza ejemplar, el error cometido en la primera edición. Los textos que destacan las continuidades en la obra de Althusser aparecieron en inglés, italiano y francés en la misma época, a menudo antes de la publicación o la traducción de los trabajos póstumos o todavía inéditos sobre los cuales se apoyaban fuertemente. En Francia, la reciente aparición del pequeño libro de Andrea Cavazzini sobre el “último combate de Althusser”⁵², y de la conferencia de Barcelona de 1976 sobre la dictadura del proletariado en *Période*, destacan la importancia que este concepto tenía para el filósofo. Y, sobre todo, están las nuevas publicaciones póstumas aparecidas o por aparecer en el período 2012-2016: los *Cursos sobre Rousseau* de 1972, de primera importancia para el punto de vista que nos interesa, acompañados de una excelente introducción de Yves Vargas que subraya los aspectos materialistas y aleatorios, seguidos de la *Iniciación* y por supuesto de *Ser marxista en filosofía*. Leídos en conjunto, esos textos muestran, yo creo, que el último combate de Althusser era al mismo tiempo el combate del último Althusser.

Los años 1970 parecen consagrados completamente a una investigación de la filosofía, entre la conferencia sobre la Transformación de la filosofía y la Iniciación a la filosofía para no filósofos ¿Esta fase marca una profundización o una ruptura en relación con las fórmulas tan definitivas de Lenin y la filosofía acerca la filosofía como trazado de líneas de demarcación?

G. M. G.: Pongamos esa frase de mediados de los años 1970 en perspectiva. Althusser abandonó, hacia 1960-61, sus posiciones antifilosóficas de la segunda mitad de los años

52 Cavazzini, A., *Crise du marxisme et critique de l'État: le dernier combat d'Althusser*, 2009: Editions le dou dans le fer.

1950. Eso no le impidió elaborar la categoría de encuentro, que inspirada en el *Tratado teológico-político* de Spinoza, puede hallarse ya en el *Montesquieu* y que dominará los trabajos de la primera mitad de los años 1960 bajo nombres diversos, tales como “fusión” y “coyuntura”. En este sentido debe leerse el antagonismo señalado por las comillas en la palabra *devenir*, que cohabitan tranquilamente con el elevado teoricismo en un pasaje tristemente célebre de *La revolución teórica de Marx* que afirma que la “Teoría general”, por lo tanto la filosofía, expresa la esencia de la práctica teórica en general, por lo tanto la esencia de la práctica en general, y por ello la esencia del “devenir” de las cosas en general.

Hacia mediados de 1966, Althusser comprendió que, si en el campo que más le interesaba, las cosas no “devienen” sino que surgen (o, como ocurre con más frecuencia, no surgen) según las contingencias de la lucha de clases, todavía faltaba resolver el vínculo imposible entre una teoría teoricista de la Teoría con una teoría materialista de su surgimiento, unión contra natura que no puede engendrar más que monstruos. En retrospectiva, se da cuenta de que se había equivocado más de lo que creía: por medio de una autocrítica, que es seguida por otra, y luego por una tercera, él llega a comprender que la Teoría general propuesta en *La Revolución Teórica de Marx* era una teoría idealista clásica de la omnipotencia de la filosofía del todo, y como tal, el enemigo número uno de la ciencia de lo singular que intentaba teorizar bajo el nombre de “materialismo histórico”. “La investigación de la filosofía” que atraviesa toda su obra, y particularmente, tienes razón, desde los trabajos de los años 1970 en adelante, no es una actividad secundaria. Lo que está en juego es algo así como un obstáculo epistemológico.

Después de 1966, entonces, el encuentro y el teoricismo, cuyos apellidos de solteros eran “coyuntura” y “saber absoluto” respectivamente, se encuentran en proceso de divorcio. Esto dura un tiempo. El fin de la primera etapa del procedimiento está marcado por *Lenin y la filosofía*⁵³, una conferencia pronunciada en febrero de 1968 cuyo texto fue

53 Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo*, *op.cit.*, pp. 111-153.

publicado en un folleto el año siguiente. La segunda etapa comienza con el *Posfacio* inédito a ese texto, escrito un año más tarde. El *Curso sobre Rousseau* de 1972 y ciertos textos inéditos de 1972-73 constituyen elementos importantes en esta serie. La separación se consuma con *La transformación de la filosofía*, de marzo de 1976, conferencia que denuncia la complicidad secular entre la tradición filosófica dominante y el Estado de los dominadores, para oponerle, ya lo dijimos, una filosofía no-filosófica como respuesta a ese *Nichstaat* de los dominados, la piedra angular de una estructura de dominación transicional que lleva, en la tradición marxista, el nombre poco feliz de dictadura del proletariado.

La transformación llama a esa filosofía no filosófica una “nueva práctica de la filosofía”, práctica concretada en la *Iniciación* y en *Ser marxista*, situando, en un capítulo de este último libro sobre los epicúreos y los estoicos, al clínamen, al vacío, al encuentro y a la toma de consistencia, en la larga tradición de una “teoría del encuentro” “enemiga de la tradición idealista” y que “no ha sido percibida concientemente más que por Maquiavelo, Spinoza y Marx”.⁵⁴ Así, como en la *Iniciación*, que bosqueja, aunque brevemente, algunos principios del materialismo del encuentro con el fin de ilustrarlos a lo largo de un esquema de la historia del surgimiento del modo de producción capitalista, *Ser marxista* se aproxima, por un lado, a lo que considero como esencial en el pensamiento del “último Althusser”, y por otro, a la “nueva práctica de la filosofía” a la cual los tres últimos capítulos, una versión reelaborada de una sección de *La transformación*, se consagran explícitamente.

Es importante notar que Althusser estuvo gravemente enfermo con frecuencia entre 1968 y 1973, e increíblemente productivo a mediados de los años 1970 ¿Había empezado a escribir *Ser marxista* antes de 1976? En un sentido, está claro que sí, porque el primer capítulo de ese libro coincide con el manuscrito de 1969 publicado en 1995 en *Sobre la reproducción*, cuyo segundo tomo debía tratar sobre la filosofía y su relación con la lucha

54 Althusser, L., *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 237.

de clases y el Estado. No parece existir otro rastro de ese segundo tomo proyectado más que los textos de 1976-78, que vienen entonces a colocarse en el lugar de ese segundo volumen faltante.

Volvamos un poco atrás. Luego de haberlo definido a través de una lectura de *Materialismo y empiriocriticismo*, Althusser anuncia, hacia el final de *Lenin y la filosofía*, que “esta nueva práctica de la filosofía puede transformar la filosofía”. Es posible que no haya una manera sencilla de indicar que luego del giro de 1976, el de 1968 era “fatalmente inevitable”, como diría el experto cuyo nombre no revelamos al principio de esta entrevista. La misma continuidad –o reescritura teleológica y tendenciosa, al fin y al cabo se trata de eso– es señalada discretamente de una manera distinta por *Filosofía y marxismo*, la entrevista de los años 1980, que es en gran medida un *collage* de fragmentos o resúmenes de textos althusserianos escritos luego de 1967, publicados en vida, póstumos e incluso inéditos. Por otra parte, esa guía de lectura de la producción temprana fue construida, bajo la guía del propio Althusser, a la luz de *Ser marxista*, y quizás también de la *Iniciación*.

¿Es real la continuidad entre 1967-1976 percibida y deseada por Althusser? Tu pregunta va en el mismo sentido: ¿el trazado de una línea de demarcación es pensado de la misma manera en *Lenin y la filosofía* y en 1976-78?

Sí y no. Para no extenderme, tal vez esquematicé demasiado:

1- El problema central del primer Althusser, el antifilósofo de los años 1950, es el del círculo filosófico: ¿Cómo deshacerse de la filosofía sin fundar una? Él responde, derrideano antes que Derrida, que no es posible escapar a la filosofía de manera filosófica. La tarea del marxismo en filosofía (y no la del “filósofo marxista”, contradicción en los términos) es hacer ciencia e historia científica.

2- Althusser retoma este problema hacia fines de 1967 en un curso de iniciación a la filosofía para científicos no-filósofos, afirmando que es imposible escapar radicalmente al círculo filosófico haciendo ciencia de la filosofía, ya que producir conocimientos *sobre* la filosofía implica tomar posición *en* la filosofía. Pero reafirma, en *Lenin y la filosofía*, que la tarea del marxismo en filosofía es hacer ciencia ¿Cómo conjugar el *sobre* con el *en*? Mediante una intervención política en la filosofía realizada a partir de la ciencia marxista de la filosofía, respuesta tomada de la práctica filosófica leninista, que proporciona la clave de dicha ciencia.

Althusser parte de la constatación de una doble relación de la filosofía con la política, por un lado, y de la filosofía con las ciencias, por el otro. Las filosofías se dividen en dos grandes tendencias en función de su relación con las ciencias. La mayoría evocan la autoridad de las ciencias para desviar los resultados hacia fines no-científicos, ideológicos, lo que significa explotarlos al servicio de una política sin reconocerlo, mientras que los otros realizan la defensa, esencialmente denunciando dicha explotación ideológica y, por lo tanto, dicha negación, denuncia que es también un acto político y una toma de partido, pero una que se reconoce como tal.

Decir que el trazado de una línea de demarcación es esa misma denuncia, es decir que el mismo acto hace nacer, o al menos aparecer, al mismo tiempo en que se produce, las dos tendencias filosóficas, idealista y materialista, de forma contraria a la negación característica de la tendencia idealista. En este sentido, la línea de demarcación es una línea de combate en la cual el trazado vuelve posible el encuentro entre los combatientes. La nueva práctica de la filosofía, tal como Althusser la esboza en 1968, es esta intervención política en el campo filosófico, realizada con un ojo puesto en el exterior de la filosofía que representan las ciencias, que son las que están en juego, en última instancia, en el trazado de la línea de demarcación.

3- La nueva práctica de la filosofía puesta en marcha en los textos de 1976-78 consiste en trazar líneas de demarcación, cuyo fin principal es deconstruir la tradición filosófica dominante, denunciando las negaciones de las cuales ella vive. La negación señalada en muchos de los grandes filósofos revela ser el índice de su complicidad profunda con el orden establecido de su época. Realizada en nombre de una ciencia marxista de la filosofía que permite escapar al “círculo filosófico infernal”, la operación pone de manifiesto una tendencia filosófica fundamental, la del materialismo del encuentro, que se enfrenta a la tendencia fundamental opuesta, la del idealismo secular. Los combates filosóficos que pueden provocar el trazado de una línea de demarcación entre Platón y Epicuro no son exactamente los mismos que los que lleva adelante Lenin contra Bogdanov, pero el encuentro, en sentido antagónico, sigue siendo el objetivo del juego: como Althusser demuestra en *Ser marxista*, en nuestros días, Platón, Aristóteles, Demócrito, Epicuro, etc., están más presentes que nunca, y existen filósofos que están dispuestos a “combatir hoy en día a muerte contra ellos”⁵⁵. En síntesis, *Ser marxista* y la *Iniciación* no están, evidentemente, “en ruptura” con las fórmulas de *Lenin y la filosofía*.

Dicho esto, existen grandes discontinuidades entre 1968-78: la línea de demarcación permanece, pero lo que hay de un lado y del otro cambia.

Contrariamente a lo que podría hacernos creer *Lenin y la filosofía*, el objetivo principal de Althusser no es acomodar a los filósofos en uno u otro campo. Tal como precisa en las autocríticas escritas en 1972 y publicadas en 1973-74, y como demuestran sus análisis del idealismo en Marx y del materialismo en Montesquieu o en Hegel, no hay filosofía pura: la línea de demarcación entre materialismo e idealismo atraviesa toda obra filosófica importante. De ahí los análisis históricos finos, desarrollados sobre todo en *Ser marxista*, que encuentran elementos materialistas presentes en el pensamiento idealista de Aristóteles a Heidegger, pasando por Kant y Descartes, para demostrar cómo esos

55 Althusser, L., *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 114.

elementos se pliegan a las exigencias de un programa filosófico en última instancia político.

En la conferencia de 1968, Althusser expuso largamente una tesis según la cual los grandes “reajustes filosóficos” siguen siempre a las “revoluciones científicas” que los provocan, lo que explicaría la ausencia, un siglo después de la aparición del primer tomo del *Capital*, de la “gran obra de filosofía que falta al marxismo”. Es una versión ligeramente retocada de una tesis que data de la etapa anterior del pensamiento althusseriano, donde la línea de demarcación tomaba la forma de una “ruptura epistemológica” abrupta y definitiva que separaría de su pasado ideológico a las *dos* ciencias marxistas, siendo la otra el materialismo dialéctico, filosofía científica fundada de derecho, sino de hecho, en la revolución científica marxista. Incluso bajo su forma revisada, que hacía de la misma una “ruptura continuada”, esa idea estaba condenada al olvido. En mayo de 1969, en un postfacio inédito a *Lenin y la filosofía*, Althusser afirma que es imposible producir un análisis científico de una sociedad de clases sin haber adoptado el punto de vista de los dominados, y por lo tanto una posición ideológica y política en la lucha de clases: la filosofía que traduce esa toma de posición política encuentra su lugar en la elaboración racional científica que la *sigue*. En el primer capítulo de *Sobre la reproducción...*, que data también de la primavera de 1969, nota que las modificaciones en las relaciones de las clases y el Estado pueden provocar “grandes transformaciones” en la filosofía. En *Sobre la evolución del joven Marx*⁵⁶, escrito en 1970 y publicado tres o cuatro años más tarde, sostiene que la toma de posición filosófica de Marx en los años 1840 fue la condición indispensable de la fundación de la ciencia de la historia, y que ese posicionamiento en la filosofía estaba determinado, al mismo tiempo, por su toma de posición política proletaria. En cuanto a la ausencia de una gran obra filosófica marxista cien años después de *El Capital*, *La transformación de la filosofía* identifica dicha ausencia como una expresión positiva de la posición marxista-leninista en filosofía: la sistematicidad de la filosofía idealista es una reflexión y un instrumento de la unidad

56 Althusser, L., *Elementos de autocritica*, Barcelona, 1975, pp. 69-85: Editorial Laia.

opresiva del Estado de los dominantes, el rechazo de los grandes marxistas a producir grandes sistemas filosóficos en el sentido clásico deviene, para el Althusser de mediados de los años 1970, en la traducción de su sospecha hacia Estado, hacia la filosofía tradicional y hacia las relaciones que existen entre ambos.

En conclusión, entre 1968 y 1976, en la doble relación de la filosofía con las ciencias y con la política, el peso de esta última va creciendo. En su autobiografía inacabada de 1976, *Los hechos*, Althusser mismo resume la evolución de su concepción de la filosofía como el efecto de una nueva perspectiva del rol del Estado en su historia recurrente: si, en la concepción que primaba en los años 1960, la filosofía se transformaba esencialmente para acomodarse a las revoluciones científicas cuyas irrupciones ponían en cuestión su unidad anterior, se dio cuenta en el medio que faltaba complejizar dicha concepción de las cosas para comprender la relación de la filosofía con el Estado, y por lo tanto el rol de la filosofía en la sistematización y la unificación de la ideología dominante. De hecho, desde 1973 en adelante, la relación de la filosofía con las ciencias no constituye, para Althusser, más que una cualidad “específica” de la filosofía, que brinda las formas de su racionalidad. Lo que determina a la filosofía en última instancia es, de ahora en más, su rol político o “estatal”, su función de *dominio* y de unificación de las ideologías al servicio de la clase dominante.

Concretamente, esto quiere decir que es necesario trazar una línea de demarcación entre la línea de demarcación que Althusser intenta trazar en 1968 y la que traza efectivamente en la *Iniciación* y en *Ser marxista*. Y también que es el momento de rehabilitar a John Lewis.

Es cierto que la función del trazado de dicha línea es la misma en 1976-78 y en 1968: la denuncia de la negación de una relación de explotación filosófica, a partir de posiciones no filosóficas tomadas de una ciencia marxista de la filosofía. Y, como muestra la lógica de la doble relación, el juego es el mismo: en última instancia, la dictadura de clase que la

filosofía filosófica ejerce filosóficamente, deformando y sometiendo las prácticas que pudieran amenazar dicha dictadura – naturalmente, en el dominio de la filosofía ello ocurre mediante abstracciones y una racionalidad tomada de las ciencias, y por lo tanto, lejos de la lucha de clases en el sentido corriente del término, y bien lejos de las prácticas en cuestión. Pero las prácticas en cuestión ya no son las mismas que en 1968. Y de esta manera es necesario reconocer el aporte de John Lewis sobre un punto esencial, como lo hizo Althusser en una nota al pie de página en su famosa *Respuesta*, nota que pasó desapercibida ya que *Ser marxista*, y la *Iniciación*, permanecieron inéditos durante cuarenta años. Esa nota dice: “John Lewis tiene razón al criticarme sobre este punto. La filosofía no sólo “concieme” a la política y las ciencias, sino a *todas* las prácticas sociales”⁵⁷.

Creo que hay que dar todo su peso a esta pequeña nota, que resume un aspecto de la autocrítica de 1972 que no será verdaderamente elaborado más que por el último Althusser, sobre todo en estado práctico, en los textos que van de 1976-78 en adelante ¿Por qué, en 1968, la visión althusseriana de la explotación de la práctica por la filosofía estaba limitada a su explotación de la ciencia? Uno puede responder: porque el filósofo pensaba esencialmente en la explotación ideológica de la ciencia marxista, contra la cual había luchado durante diez años, y porque anticipaba la emancipación humana bajo la figura del encuentro político de dicha ciencia con el movimiento obrero. Pero esta respuesta no hace más que replantear el problema. Sin tener en cuenta la importancia decisiva de dicha unión de la teoría y la práctica, y sin ceder nada al irracionalismo, más allá de lo sugerente de ciertas fórmulas ambiguas del ultimísimo Althusser, los textos que produjo a partir de mediados de los años 1970, indican otra dirección, a partir de la idea de que el objeto de la nueva práctica de la filosofía debe ser la relación de la filosofía con todo su entorno, y por lo tanto con todas las prácticas humanas, para asegurar su primado sobre la propia teoría, con el fin de liberar a esas prácticas – y a la teoría en un mismo movimiento.

57 Althusser, L., *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires, 1974: Siglo XXI, p. 46.

He ahí por qué, desde mi punto de vista, las fórmulas de *Lenin y la filosofía* no eran definitivas – y por qué la respuesta de John Lewis debe ser reevaluada.

La editorial Presses Universitaires de France [PUF] ha publicado recientemente la Iniciación a la filosofía para no-filósofos ¿Cuál es el aporte particular de ese texto desde el punto de vista de la literatura existente de Althusser? ¿Cómo caracterizar su o sus períodos de redacción, desde el punto de vista de las estrategias que Althusser deseaba llevar adelante?

G. M. G.: En principio, una *Iniciación a la filosofía* no se propone realizar innovaciones en el plano teórico. Pero la *Iniciación* propone una novedad importante. Más precisamente, desarrolla la novedad propuesta en la nota a pie de página que comentamos más arriba. No es hasta la *Iniciación* que el proyecto deconstructivo althusseriano toma las dimensiones que la respuesta de John Lewis exige para una concepción propiamente marxista de la relación entre la teoría y la práctica, y por lo tanto, entre la filosofía y su entorno: el mundo de las prácticas, de todas las prácticas.

Se trata de una doble relación del tipo definido en *Lenin y la filosofía*, entre la filosofía y la política de un lado, y la filosofía y las prácticas que ella explota por el otro: pero es justamente porque las explota a todas para poder asimilarlas a su proyecto de dominio filosófico, y porque el fin de la lucha desplegada contra ella por la filosofía-no-filosofía es la liberación de todas esas prácticas de la captura de la filosofía y del Estado que ella representa en su nivel, la *Iniciación* repasa, no todas, pero sí un número considerable de ellas ¿Con qué objetivo? Con el objetivo de definir y de ilustrar una nueva práctica de la filosofía que, en su propia práctica (no) filosófica, se subordinaría a las prácticas no filosóficas en su totalidad. Es en este sentido que representa a la ciencia –la ciencia marxista de la filosofía– ante la política: representando las prácticas ante la filosofía.

Es un proyecto deconstructivo que, evidentemente, tiene mucho en común con el proyecto derrideano. Y al escribir *Être marxiste*, y luego la *Iniciación*, la que emerge de una

reescritura radical de la primera, una de las estrategias filosófico-políticas de Althusser parece haber sido una alianza filosófica con Jacques Derrida. Cuando Althusser escribe en un borrador de *Être marxiste* que la deconstrucción derrideana conduce directamente hacia la dictadura del proletariado, en medio de la lucha filosófica de Althusser por representar este concepto “científico” “ante la política”, yo creo que hay que tomarlo en serio, más allá del tono lúdico del pasaje en cuestión: *Être marxiste*, como la *Iniciación* luego, intentan resolver el problema del círculo filosófico inscribiendo los márgenes de la filosofía en su centro, siguiendo una estrategia no filosófica que será abiertamente althussero-derrideana.

Uno puede medir el camino recorrido entre estos textos y los de la segunda mitad de los años 1960 en una de las indicaciones hechas Alain Badiou en un coloquio en honor a Althusser algunos años después de su muerte⁵⁸: a diferencia de Lacan, Foucault y Derrida, todos antifilósofos, Althusser sostuvo, hasta el final, la *philosophia perennis*. Eso era más o menos cierto en la época de *Lenin y la filosofía*, texto en el cual pensaba Badiou en dicho coloquio de 1991. Y es posible afirmar que el último Althusser no es exactamente un antifilósofo: es, como no dejamos de repetir, un filósofo-no-filósofo que cree que la filosofía existirá siempre, como también existirá la ideología. Pero de ahí a hacer de Althusser un campeón de la *philosophia perennis*, a diferencia de Derrida... Esto se debe sin duda a que Badiou, que conoció muy bien al Althusser de los años 1960-72, aparentemente no conoció del todo bien al autor de *La transformación de la filosofía*, conferencia que había sido pronunciada aunque sólo publicada quince años después, ni, probablemente, al autor de la *Iniciación a la filosofía*.

Ahora bien, parece que Derrida no se inclinó a sellar la alianza filosófica de la clase que Althusser le propuso: más allá de dos seminarios dictados, creo que entre 1974 y 1976, Derrida ha sometido la obra de su gran amigo a una crítica severa, centrada, de manera curiosa, para no decir injusta, en los textos de su periodo teorista. Esto no quita el

58 Cfr. Badiou, A., *Qu'est-ce que Louis Althusser entend par «philosophie»?* en Lazarus, S. et al., *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, 1993, P.U.F., pp. 29-46.

hecho de que la influencia de Derrida sobre el pensamiento althusseriano sea creciente a partir de 1976. La *philosophia perennis* había cumplido su ciclo.

Una última aclaración sobre los aportes de la *Iniciación*, pero en un sentido un tanto diferente al de tu pregunta. Al mostrar las raíces del pensamiento del “último Althusser” en el pensamiento del Althusser de mitad de los años ‘70, si es que todavía sigue siendo necesario distinguirlos, dicha obra puede ayudar a leer mejor, yo creo, *La corriente subterránea*. Este último texto, breve e inacabado, contiene una buena cantidad de fórmulas ambiguas que pudieron hacerlo aparecer como un giro hacia la teología, hacia el rechazo de la razón, hacia una ontologización del vacío, hacia el misticismo, etc. Ya se dijo y es imposible negarlo. Pero, excepto por una breve historia de la corriente subterránea que va de Epicuro a Derrida, las tesis principales de dicho escrito del “último Althusser” se encuentran en la *Iniciación* y en *Être marxiste*, donde forman parte integrante de textos que toman como punto de partida la idea de una ciencia marxista de la filosofía, se apoyan sobre una ciencia de la historia en la cual el concepto fundamental es la dictadura del proletariado. Es más, esas obras de los años 1970 denuncian explícitamente la ontologización del vacío o la noción “puramente idealista” de que un “mundo” pueda hacerse a partir de la nada,⁵⁹ ideas imputables al autor de la *Corriente subterránea*, con la sola condición de que este último texto sea aislado del resto de la obra. No veo que nada nos obligue a hacer tal cosa.

Es notorio que Althusser, en el curso de su crítica a los métodos empleados por el Partido Comunista Francés en la Unión de la Izquierda, era muy escéptico en cuanto a la teoría del capitalismo monopolista de Estado, concebida por Paul Boccara ¿Qué respuesta proponía Althusser al desafío teórico planteado por tal concepción del capitalismo de los años 1970?

G. M. G.: Althusser no se opuso a la Unión de la Izquierda, a la que el PCF había estado llamando desde mediados de los años 1960. Su crítica apuntaba a los “compromisos

59 Por ejemplo, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 236.

teóricos”, y por lo tanto políticos, que podía entrañar, sobre todo los que amenazaban lo que él entendía que era el centro de la doctrina de Marx: la “ciencia de la lucha de clases” donde “el punto crucial... teórico y político” era la dictadura del proletariado. La punta de lanza del “antiestalinismo de izquierda” que resumía, a su entender, su intervención político-filosófica de la primera mitad de los años 1960, era su crítica de las interpretaciones economicistas y humanistas del marxismo. Althusser parece haber creído, hasta 1966, que “el arma revolucionaria” de la teoría sería suficiente para hacer frente al rumbo derechista que residía en el corazón del PCF y del PCUS, como así también a las interpretaciones de Marx que inspiraban o justificaban, retroactivamente, esa dirección. Luego del CC de Argenteuil de 1966, en el cual los intelectuales del PCF habían debatido sobre *La revolución teórica de Marx y Para leer El Capital*⁶⁰ durante más de tres días para producir una declaración que abrazaba el humanismo marxista, Althusser perdió toda esperanza de una renovación en el seno del movimiento comunista de obediencia soviética: el socialismo corría riesgo de muerte donde efectivamente existía, y el PCI y el PCF, que habían “dejado de ser partidos revolucionarios” estaban “prácticamente perdidos”.

Un Althusser cada vez más maoistizante dió la espalda a su partido a mediados de los años 1960, sin renunciar a su afiliación, para refugiarse en la “clandestinidad” transparente de un grupúsculo de intelectuales, algunos miembros del Partido, otros maoístas, miembros del PSU o ambas cosas. Ese “Grupo Spinoza” analizaba el curso del mundo en reuniones “secretas” en la ENS. El primer texto althusseriano sobre el capitalismo monopolista de Estado (CME) que conozco data de enero de 1969, por lo tanto del fin de este período, durante el cual Althusser, enfermo después de abril, retomó sus tareas en un momento en el cual el pequeño grupo de sus colaboradores se hacía pedazos. Ese texto declara que “el CME”, concepto cuya versión elaborada por Paul Boccara se encontraba todavía en sus inicios, “es una noción ideológico-burguesa, cuya función es justificar la transición pacífica al socialismo”.

60 *Para leer El Capital*, México, 1969: Siglo XXI; *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.

Althusser se convenció rápidamente de que era necesario cambiar de dirección para no desperdiciar el capital teórico que había acumulado en el partido. Comienza entonces, en la primera mitad de 1969, un período de reaceramiento al PCF, en el cual intenta responder a los “desafíos teóricos” planteados por diversos pensadores comunistas, como Boccara o Lucien Sève, continuando con la elaboración de un marxismo de izquierda dirigido, sobre todo, a los militantes del partido, pero también a la extrema izquierda y a los “movimientos”. Esto no implicaba una solución de compromiso intelectual, sino todo lo contrario: de esta forma, *Sobre la reproducción*, que data de 1969-70, declara que un partido comunista no está llamado a gestionar los asuntos de un Estado formando parte del gobierno. Eso vale igualmente, según Althusser, para el Estado de la dictadura del proletariado, para no mencionar un Estado burgués. En otro sentido, éste fue un período de compromisos: esa obra y los otros textos que tratan sobre la política del PCF y del PCI no fueron publicados durante la vida del autor. Los dos capítulos del *Libro sobre el imperialismo* que critican la teoría del CME son de 1973, es decir del mismo período de audacia teórica y de prudencia política. Al mismo tiempo, Althusser proyectaba la creación de una nueva colección en Hachette para facilitar la publicación de obras teóricas y políticas dirigidas a la gente de izquierda ¿Encontraría el *Libro sobre el imperialismo* su lugar en ella? Nada prueba lo contrario, pero la colección muere a principios de 1975 y lo que nos queda de esa obra son fragmentos, entre ellos los dos capítulos incompletos sobre el CME.

La crítica del concepto de CME restituye, para combatirlas, las implicancias del economicismo de Boccara para la teoría del Estado. Se construye alrededor de la constatación de que “la lucha de clases está ausente en dicho análisis: eso es lo peor”. Dado que la lucha/encuentro de clases es, para Althusser, la primera instancia del encuentro, al que piensa ya en términos del materialismo aleatorio, la crítica de las tesis de Boccara desemboca en una explicación distinta de la emergencia del CME (o de aquello a lo que dicha noción hace alusión) que, aunque poco elaborada, señala el

desconocimiento de lo aleatorio en el propio Marx.

¿Por qué? Esencialmente porque la teoría de Boccara presenta la transición al socialismo como la consecuencia natural de la evolución del capitalismo que, luego de pasar por la fase de la concurrencia entre pequeñas empresas y la de la dominación de los monopolios, llegaría a la del CME, en la cual el Estado ha devenido una gigantesca empresa económica. El pueblo de Francia puede entonces ahorrarse la lucha de clases, para iniciar la transición al socialismo. Basta que resuelva votar por una “democracia avanzada”, otra consigna del PCF de la época, para limitar el poder de los monopolios, lo cual será más fácil cuando la contradicción entre las viejas relaciones de producción y el desarrollo desenfrenado de las fuerzas productivas debido al progreso tecnológico pongan al CME en crisis. La lógica de “colaboración de clase” que dicho economicismo implica, según el texto de 1969, es similar a la que proponía Kautsky luego de la primera guerra mundial, según la cual el capitalismo había devenido ya un “Trust único de Estado” que podría ser transformado en la primera fase del socialismo, mediante una simple transferencia de los títulos de propiedad.

¿Y las denuncias corrientes en el PCF a la manipulación del Estado por parte de los monopolios “con el fin de imponer su voluntad al pueblo francés”? esto era meramente, según Althusser, una estrategia de distracción, ya que, por una parte, las palabras del partido no estaban acompañadas de acciones dirigidas contra el pretendido adversario, y por la otra, que se las mismas desvanecen frente a su teorización del CME como etapa hacia el socialismo ¿Por qué combatir a un aliado objetivo?

El razonamiento económico de Boccara también es criticado. La crítica se dirige sobre todo a su concepción del rol de la sobreacumulación de capital en la formación y el reforzamiento del CME, “armado a partir de tres párrafos de *El Capital*” y de una “pequeña frase” de Lenin que hace del CME la “antecámara del socialismo”.

La sobreacumulación se produce, según el argumento de Boccara tal como es presentado en el *Libro sobre el imperialismo*, cuando la baja tendencial de la tasa de ganancia implicada por el aumento de la composición orgánica del capital encuentra un límite más allá del cual la valorización de una parte del capital total se bloquea. Por lo tanto, hay un exceso de capital. Gran estilista incluso en sus borradores, Althusser resume las consecuencias mediante una metáfora: el capital sobreacumulado que no encuentra fuerza de trabajo para explotar “se hace ligar por el Estado” del CME, que lo emplea en sectores no rentables, particularmente en los “servicios públicos”. Pero también sucede que el “capital desocupado” parte a la especulación internacional, en busca de ganancias. Ese razonamiento es débil según Althusser porque:

- Boccara confunde el capital con el dinero. Las sumas invertidas en los “servicios públicos” no son capital. Para ser capital, el dinero debe funcionar como capital.
- Es contradictorio afirmar que el capital “sobrante” parte hacia los sectores no rentables o hacia el extranjero en busca de ganancias: si ese capital puede partir a la búsqueda de ganancias, no sobra ni hay sobreacumulación.
- La noción de “servicio público”, bestia negra althusseriana, es ideológica de cabo a rabo. Las medidas sociales arrancadas por la clase obrera establecen ciertas condiciones para la reproducción de la fuerza de trabajo a cargo del Estado. Pero es la clase obrera la que financia esos servicios, pagando proporcionalmente más impuestos, directos e indirectos, que los otros. Además, los servicios que financia sirven principalmente a los intereses del capital, y no a los suyos propios o sólo de rebote.

Pero el error fundamental “de los muchachos del CME”, según Althusser, no reside en su desconocimiento del *límite* más allá del cual la sobreacumulación provocaría una crisis sistémica sin solución, obligando a los capitalistas a volverse hacia el Estado y, en

consecuencia, a aceptar que su capital sea colocado en sectores no rentables, incluso aceptando que los ahorros de los explotados no sean acaparados por los bancos para ser transformados en capital. Su error fundamental es creer que pueda existir tal límite. En realidad, “no hay barreras absolutas para el capital”. Para poder fabricar una “ideología burguesa marxista” que, como cualquier clase de economicismo, tiende a condenar a la clase obrera a la pasividad, es necesario suplantar las *tendencias*, que pueden someterse a la ley *histórica* de la lucha de clases, por *leyes mecánicas*. Según Althusser, otros marxistas, y no pocos, cayeron en la misma trampa: particularmente Marx mismo, quien tampoco ha visto que la sobreacumulación es contrabalanceada por la desvalorización del capital constante como consecuencia, por ejemplo, de los progresos técnicos, pero también de la destrucción del capital sobreacumulado y de la población excedente en las guerras.

Esa afirmación es seguida por un esquema de una historia de la lucha de clases en Francia y en los Estados Unidos, que condujeron, en uno y otro caso, con ayuda de la Segunda Guerra mundial, a la emergencia de un “Aparato económico de Estado” que subyace a lo que Boccarda denomina CME. Demasiado breve para ser concluyente, este esquema intenta mostrar que la lucha de clases del capital francés y del norteamericano; si bien a través de experiencias tan distintas como el New Deal y la cooptación de la victoria del Frente Popular, e imprevisibles como los azares de la segunda guerra, seguidos por la mundialización imperialista, han acabado por llegar al mismo resultado: la solución provisoria de la crisis capitalista.

¿Significa esto que la respuesta althusseriana al desafío del CME debe buscarse en el materialismo del encuentro del “último Althusser”? Puesto que el aporte althusseriano a la tradición subterránea ha sido el materialismo de ese encuentro aleatorio que es la lucha de clases, de la cual el marxismo althusseriano pretende ser la ciencia, nada nos impide responder afirmativamente. Podemos ir todavía más lejos: la defensa del concepto de la dictadura del proletariado, que está en el corazón de dicho materialismo del encuentro, constituye la respuesta, en última instancia, a toda teorización economicista del Estado y

de su “devenir necesario”. Se trata de otra indicación de que el último combate de Althusser contra el abandono de la dictadura del proletariado es el combate del último Althusser, combate que se disponía a enfrentar, como lo hemos visto, en el *Libro sobre el imperialismo* de 1973.

La polémica de los años 1970 con el Partido Comunista Francés está fuertemente ligada al abandono de la dictadura del proletariado por este último. Entre los textos ahora inéditos que abordan esta cuestión, se encuentra – si no me equivoco – la auto-entrevista titulada Les vaches noires [Las vacas negras] ¿Podrías explicar sobre la génesis de ese texto y, sobre todo, su contenido? ¿Qué nos aporta un texto como ese en relación con la controversia sostenida por Althusser en esos años?

G. M. G.: Ya habrás comprendido que creo que el concepto de la dictadura de clase, lejos de estar “más allá” de las preocupaciones filosóficas de Althusser, se encuentra en el centro de las mismas. Es el caso al menos desde del *Montesquieu* de 1959, donde Althusser defiende la idea de que la dictadura de la feudalidad ha perseverado en su ser más allá de las jornadas revolucionarias de 1789 ¿Es esta una forma de protestar contra el abandono inminente de la dictadura del proletariado, previsible luego del XX Congreso del PCUS? Yo pienso que sí. Lo cierto es que esta idea va contra la concepción economicista de la declinación del orden feudal bajo la monarquía absoluta promovida por cierto Marx y que la misma es retomada sin modificaciones en un pasaje inacabado de la *Corriente subterránea* que se alza contra el aspecto “totalitario, teleológico y filosófico” del pensamiento marxiano. Del mismo modo, es posible sintetizar la lucha de Althusser contra el reformismo del PCF de la primera mitad de los años 1960 en la crítica de *Sobre la reproducción*, que es un estudio sobre la dictadura de la burguesía, a la idea de que un partido comunista pueda ser un “partido de gobierno”. Esto puede ser considerado una protesta anticipada del abandono previsible de la dictadura del proletariado por parte del PCF. Hay también génesis lineales, escribe Althusser en 1966.

El 7 de enero de 1976, el secretario general del PCF, Georges Marchais, anunció en una

entrevista televisiva que “desde su punto de vista personal”, la dictadura del proletariado había cumplido su ciclo, al menos en los países con tradiciones democráticas como Francia. Aunque la cuestión de la dictadura del proletariado no figuraba en los documentos preparatorios del XXII Congreso del Partido, realizado a comienzos de febrero, el Congreso no vaciló al votar, luego de un “debate”, una resolución para rechazar la dictadura del proletariado. Los comunistas tendrían hasta el congreso siguiente para decidir si toda mención a la dictadura del proletariado sería removida de los estatutos del partido (la misma era mencionada explícitamente en el preámbulo). De manera previsible, el XXIII Congreso de mayo de 1979 votó en ese sentido. ¿Pensaban los militantes del PCF que esto era necesario? Es posible: en esa época, la base no tenía el hábito de pensar nada distinto de lo que pensara la dirección.

De todas formas, era posible –luego de que en la entrevista televisiva de 1976 Marchais anunciara la decisión de la dirección del PCF de abandonar la dictadura del proletariado– oponerse, sin violar el centralismo democrático, a una decisión que todavía no había sido tomada oficialmente por el partido. Algunos militantes e intelectuales comunistas, sobre todo un pequeño grupo formado alrededor de Althusser, no perdieron la oportunidad. Era el final de la reconciliación con el partido en la que se había embarcado Althusser en 1969.

Fue poco después de este giro táctico que Althusser pronunció, en España, la conferencia sobre *La transformación de la filosofía* en la cual desarrolla el concepto de una filosofía no filosófica que corresponda al concepto de la dictadura del proletariado como “un Estado que sea un no-Estado”. De vuelta en París, encontró la oportunidad que le brindó la presentación de su colección *Posiciones*⁶¹ en la “Feria del libro marxista”, organizada por el partido en la vieja estación de Bastille a fines de abril, para defender el concepto de la dictadura del proletariado ante lo que recuerdo como una enorme y más bien tensa multitud de asistentes, atacando los métodos burocráticos y antidemocráticos

61 Althusser, L., *Posiciones*, 1977: Anagrama.

utilizados por Marchais y compañía para evitar en los meses precedentes al XXII Congreso una discusión franca sobre su supresión. Esto dio lugar a un fuerte debate con Lucien Sève, que estaba del lado de la dirección en relación con la cuestión de la dictadura del proletariado y que compartía la tribuna con Althusser ese día, como director de la editorial del Partido que había publicado recientemente el libro de Althusser.

Luego de que este último abandonara la estación, Marchais lo criticó frente a los periodistas por su defensa de ideas “muertas” y, atiéndase bien, antidemocráticas. *L'Humanité*, por su parte, lo atacó por su “adhesión injustificada” a la dictadura del proletariado. En Julio, Althusser hizo un segundo viaje a España, donde pronunció, en Barcelona, la conferencia sobre la dictadura del proletariado que ustedes publicaron; indignado, un periodista y escritor, Manuel Vásquez Montalbán, un personaje muy conocido en el Partido catalán, vinculado o cercano al PCE, preguntó de forma crítica, pero a la vez graciosa, porqué el expositor no había sido excluido de su partido tiempo atrás. A principios del verano, un colaborador cercano de Althusser, Étienne Balibar, terminaba la redacción de un libro sobre la dictadura del proletariado⁶², publicado en francés a comienzos de julio. A inicios de septiembre, Althusser informa a otro de sus colaboradores cercanos en una carta que se ha “sacado de encima” algunas páginas “escritas a las apuradas y luego retomadas y refregadas unas diez veces para poner una bomba en el milagro del XXII Congreso y sus alucinaciones. Para fortalecer” –añade– “el primer tiro de artillería lanzado por el bello libro de Étienne”.

Se trata del “panfleto analítico” que lleva el título *Les Vaches noires: interview imaginaire*. El texto no fue editado, tal vez porque Althusser atendió a la opinión de Étienne Balibar: publicarlo implicaría “presentarse como el inspirador y el dirigente potencial de una ‘alternativa’ a la política actual del partido sin tener los medios para hacerlo”. Aun así, el filósofo continuará su combate en defensa de la dictadura del proletariado en 1976-77,

62 Balibar, E., *Sobre la dictadura del proletariado*, España, 2007: Siglo XXI [1977].

recibiendo los embates de la dirección del partido que lo acusaban de un “ataque fraccionalista enmascarado”. La única publicación althusseriana importante a la cual dicha campaña política dió lugar en Francia es un folleto titulado *XXII Congreso*⁶³, aparecido en mayo de 1977: se trata del texto de una conferencia que su autor finalmente logró pronunciar en una reunión de la organización estudiantil del PCF en la Sorbonne, más allá de los esfuerzos de la dirección nacional de dicha organización para evitarlo y para intimidar al orador.

Toda una parte de las 225 páginas de las *Vacas negras*, que tienen un tono muy distinto a la prudencia del *XXII Congreso*, está consagrada a la denuncia de tales prácticas “burguesas y estalinistas”, todavía corrientes en el PCF de mediados de los años 1970. Althusser se introdujo en la materia enumerando las medidas represivas tomadas por el partido en su contra, con el fin de evitar que publicara en las revistas comunistas, de censurar todo lo que finalmente pudo expresar gracias a la intervención de aliados comunistas, o de refutarlo mediante críticas “teledirigidas” cuando el silencio de los intelectuales del partido ya no bastó para relegar a las sombras sus trabajos ya célebres en el mundo no comunista.

Un relato del “proceso” intentado contra Althusser por una instancia del partido en 1967 figura en buena medida en esa primera parte, como así también una justificación de su decisión de hacerse editar por François Maspero, seguida de una defensa del propio Maspero contra los ataques provenientes del comunismo, especialmente duros, por haber editado textos “izquierdistas”. A esto le sigue un largo análisis de la manipulación burocrática de los mecanismos de decisión del partido. La preparación del XXII Congreso le sirve de ilustración, desde la interpretación del documento preparatorio principal de Georges Marchais, que “tendía a su falsificación”, de acuerdo a Althusser, en la medida en que inscribía retrospectiva y arbitrariamente la cuestión del abandono de la dictadura del proletariado, hasta la intimidación de los comunistas que osaran defender la

63 Althusser, L., *Seis iniciativas comunistas. Sobre el XXII Congreso del PCF*, España, 1977: Siglo XXI.

dictadura del proletariado luego de que la cuestión había sido sometida “a debate” y “resuelta” por el XXII Congreso, pasando por la “sesión redacción de las actas” a la que se había reducido el propio congreso. Conclusión general: es necesario volver al centralismo democrático tal como lo practicó Lenin, autorizando especialmente la organización de tendencias (pero no de fracciones) en el partido, siendo el problema fundamental del actual estado de cosas el “predominio inaceptable del centralismo sobre la democracia”. A esta recomendación general le siguen una serie de propuestas concretas para democratizar la vida interna del partido.

Una tercera parte del libro parte de la constatación de que una “gran ausencia” se ha hecho sentir en la entrevista televisada a Marchais, que ha apelado, para justificar su rechazo “personal” de la dictadura del proletariado, a que el nombre “dictadura” evoca el recuerdo de los regímenes fascistas. Pero faltó allí, remarca Althusser, alguna referencia al “régimen de terror y de exterminación masiva del período estalinista”, que ha tenido “millones de víctimas: no solamente las personas han sido asesinadas, sino también las ideas”. Esto da pie a una crítica de las “prácticas estalinistas... que subsisten en la URSS como un elemento *orgánico*, y no ‘accidental’, de la sociedad soviética” que es acompañada por un análisis de las razones históricas por las cuales el “concepto clave del marxismo”, que es la dictadura del proletariado, se ha vuelto difícil de distinguir “de sus formas degeneradas”: en el espíritu de los comunistas que son herederos de la tradición estalinista, ese concepto es identificado “con la *toma* violenta del poder del Estado”. Según el Althusser de 1976, “esa definición no refiere a ninguna necesidad”. Lo único a lo que la definición refiere necesariamente es al hecho de que el proletariado debe reemplazar el Estado existente por un “Estado que sea un no-Estado”, o una “Comuna”, o un “semi-Estado”.

Esto nos lleva al corazón de la auto-entrevista, una versión ligeramente corregida de la conferencia de Barcelona, que elabora la concepción althusseriana de ese no-Estado, y por lo tanto también del Estado dentro de una sociedad de clases, que es, por definición,

una “máquina opresiva”. De este modo se hace lugar para una crítica de las concepciones del Estado “reformistas o utopistas” que Althusser cree que subyacen en la decisión de la dirección del partido de abandonar la dictadura del proletariado y al mismo tiempo retoma la crítica del concepto de CME sobre la cual hablamos más arriba (“todo el análisis de la lucha de clases del PCF reposa sobre el CME”). En otro nivel, la concepción gramsciana de la hegemonía es criticada, esencialmente porque implica, según Althusser, que la clase obrera puede llegar a dominar la sociedad civil burguesa antes de hacerse del poder del Estado y de barrer con los aparatos del Estado burgués.

El tercer gran apartado de las *Vacas negras* presenta un análisis de la dictadura de la burguesía, que se encuentra, como toda dictadura de clase –es la tesis principal de Althusser– “por encima de las leyes y por lo tanto de la política”. El análisis se basa sobre todo en la diferencia entre la relación de producción concebida como relación jurídica, y la relación de fuerza que se dibuja detrás de dicha relación formal, comprendiendo la forma de “esa violencia particular que acompaña el reino consentido de las normas, es decir de los ‘valores’ disfrazados en ideas: la ideología”. Entre las páginas más interesantes de este análisis, que desde mi punto de vista no tiene parangón en la obra de Althusser, se encuentran las que proponen deconstruir la ideología de los derechos del hombre, de la libertad y la igualdad formales, a partir de la relación de equivalencia que es la relación de intercambio mercantil.

Para concluir, si se parte de una visión más clara de la obra de Althusser, tal como la que sugiere tu trabajo ¿cuál es el aporte específicamente “althusseriano” al marxismo como tal? ¿Es una teoría general de las prácticas científicas? ¿Una filosofía de la contingencia o de la coyuntura? ¿La introducción de conceptos fundamentales del materialismo histórico?

G. M. G.: El aporte de Althusser, o al menos uno de ellos, es haber mostrado que el materialismo histórico, si debe justificar su pretensión de ser una ciencia de la historia,

no puede ser más que la ciencia de ese encuentro siempre aleatorio que es la lucha de clases. También habernos legado la idea de que lo que está en juego en la lucha de clases es, en última instancia, la destrucción de un mundo, que esa destrucción puede tomar la forma del genocidio o de la revolución, siendo el uno el negativo de la otra. La historia del siglo XX ha demostrado con una peculiar claridad que el genocidio es siempre lo más probable. La evolución del capitalismo en el presente siglo no parece desmentirlo. Es una buena razón para optar por la revolución –y para leer a Althusser.