

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

G. M. Goshgarian

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 *Ser marxista en filosofía*, obra inédita y de importancia que aparecerá el 18 de marzo de 2015.

* * * * *

¿Podría explayarse 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? ¿Esa primera etapa no ha “distorsionado” la imagen que pudo tenerse de un último Althusser totalmente distinto del Althusser “teoricista” 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*, 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*. Es de esperar que, dada la proliferación de reediciones en Francia y en el extranjero, *El porvenir* ha 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 obra 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* constituye una “rectificación” del “derrape mortífero” de otro texto althusseriano, *Sobre la revolución cultural*. Pues bien, el texto anónimo sobre la Revolución cultural china data de noviembre de 1966. Su “rectificación” fue escrita muchos meses antes. Usted me dirá que nuestro especialista de la vida y obra de Althusser ha tomado tontamente la segunda edición de *Sobre el contrato social* (1972) por la primera, lo cual es cierto, pero no tiene importancia, dado que en ese género de ejercicio, los hechos, hechos cronológicos incluidos, 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 Althusser” alucinó, bajo la forma de un artículo sobre la Revolución cultural, una “revelación marxista” para Pekín, luego de lo cual, porque “viene siempre el momento en que uno se retracta” (sin excepción), se habría retractado mediante un análisis de la “huída” de Rousseau ¿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? Huída (o vuelta atrás)¹, derrape mortífero, “transferencia” a la literatura, todo se sostiene: en esa “rectificación” donde “la *fatalidad* misma” es la *evidencia*, dado que no se sabe 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, autobiografía interpuesta, de las contradicciones que la motivaron. CQD [Como queríamos demostrar]

Más allá de la indecencia de tal propósito, por no decir nada sobre la incompetencia flagrante que lo sostiene, la obra cuyo archi-acronologismo constituye uno de los elementos más descabados (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 colección de las 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'infini*”, dirigida por Philippe Sollers) ¿Ha generado alguna indignación? Para nada ¿Cómo explicar el fenómeno en el cual esta obra no es más que un ejemplo entre tantas? Vaya uno a saber. Fue una malaépoca, como suele decirse.

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

Echemos un vistazo sobre las diferentes “etapas” de dicha publicación póstuma. Para 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 accesibles en un sentido bien real después de veinte años y 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

¹ “*Fuite en avant (ou en arrière)*”: la expresión en francés significa literalmente 'fuga hacia adelante'. Se utiliza en el campo de la psicología para referirse a la evasión de los problemas y conflictos. La traducción literal de la expresión sería: "huída hacia adelante (o hacia atrás)".

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 *Escritos filosóficos y políticos*, aparecidos en los años 1994-95 y reeditados en una edición de bolsillo cinco o seis años más tarde. 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 pero pertenecientes a una categoría bien rara aunque frecuente en el trabajo de Althusser. *Sobre la reproducción*, editada en 1995 bajo el cuidado de Jacques Bidet y el PUF, contiene el manuscrito de 1969 del cual Althusser extrajo los fragmentos reunidos en su célebre artículo de 1970 sobre los Aparatos Ideológicos de Estado, ese artículo mismo y una “Nota sobre los AIE” dentro de 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 lengua alemana en 1977). *Sobre la filosofía*, volumen aparecido en 1994 en la colección *L'infini*, reúne dos escritos de la misma especie publicados en vida: *La transformación de la filosofía*, el texto de una conferencia que Althusser pronunció, editado más tarde en un folleto en España en 1976 y en una recopilación inglesa hacia el final de su vida; y *Filosofía y marxismo*, 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, *Cartas a Franca*, 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.

El texto que se supone como fundador de la filosofía del “último Althusser”, extraído de un manuscrito de 1982-83 por Matheron y publicado en el primer tomo de *Escritos filosóficos y políticos* bajo el título *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, consta de unas cuarenta páginas. En esta misma línea del “último Althusser” se encuentran los otros extractos de ese manuscrito 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 reincorporados en la edición aumentada de 1994, todos los pasajes un tanto filosóficos de esa misma autobiografía, los textos incluidos en *Sobre la filosofía* que datan de 1980 – entre los cuales solo la correspondencia y el Prefacio pueden ser incluidos en esa rúbrica sin reservas, se verá por qué – y el *Retrato del filósofo materialista*, 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 puede considerar como pertenecientes al “último Althusser” más que un texto de unas doce páginas, *Sobre el materialismo aleatorio*, 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*, 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 una “reseña” sobre dicho texto escrita en 2008 para la revista online *Epistème*.

Debe tenerse en cuenta que muchos escritos althusserianos de los años 1980 permanecen inéditos. Se trata de la primera 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.

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

Durante un período de más de diez años posterior a la aparición de 1998 de las *Cartas a Franca*, no han aparecido más que algunos escritos póstumos dispersos principalmente 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. Curso en la Escuela Normal Superior, 1955-1972*. Junto a publicaciones en las revistas francesas, tales como la “Nota” 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 pero 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 lengua inglesa, *The Humanist Controversy*, publicada en 2003 por la editorial principal de Althusser en inglés, Verso Books. Se trata de *La tarea histórica de la filosofía marxista*, un artículo largo encargado en 1967 por la revista soviética *Voprossi filosofii* (Problemas de filosofía), 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 envió. Al igual que *La tarea*, este texto permanece inédito en francés hasta el día de hoy.

La tercera etapa de la edición póstuma se encuentra en curso. Comenzado en 2011 con la aparición de las *Cartas a Hélène*, una selección de correspondencia de interés esencialmente biográfico comentado y presentado por Corpet, ha visto ya la publicación de dos libros más, en 2012 y en 2014 respectivamente: una serie de tres *Cursos sobre Rousseau* dictados en 1972 (pero distintos del curso sobre el *Contrato social* de 1966-67), cuyo texto fue establecido por Yves Vargas sobre la base de un registro, y una obra que data de 1977-78, *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, aparecida en la colección “Perspectivas críticas” dirigida en el marco del PUF por Laurent de Sutter. Pronto aparecerá en esa misma colección una edición comentada de una obra escrita en 1976, *Ser marxista en filosofía* y, probablemente a fin de este año, 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. 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, el texto de la conferencia de Barcelona de Julio de 1976 sobre la dictadura del proletariado, 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, *Décalages*, dirigida en Los Angeles por Warren Montag, con una 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 5500 páginas póstumas que aparecieron entre 1992 y el fin de 2015 serán seguidas de miles más en los ocho o diez años que vienen. 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.

Sobre 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 bajo cuidado de Émile Jalley la última primavera 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 dirección. Sería deseable que tales ediciones fueran realizadas sobre la base de una comparación de notas de muchos asistentes, dada la falta de registros, 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 profesados por distintas personas.

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

Resta la cuestión de su recepción ¿Ha sido distorsionada la obra póstuma por una atención desmesurada que se prestó 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 decirle, incluso en lo que concierne al último Althusser con el que contamos hoy, el de *Ser marxista en filosofía*, obra de 1976 cuyo texto he establecido yo mismo en el marco del PUF, y cuya recepción ha comenzado incluso antes de su publicación. Si bien Jean-Claude Bourdin y André Tosel, 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 Yoshihiki Ichida. En cuanto a la *Iniciación a la filosofía*, aparecida el último enero, 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* será accesible en alemán, inglés, árabe, coreano, español, griego, italiano, portugués, rumano 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 ha habido una renovación hexagonal de interés por el más importante de los filósofos marxistas franceses, confirmado por la aparición en Francia en 2008 y 2012 de dos selecciones de artículos, en las actas de un coloquio consagrado al materialismo aleatorio, *Autour d'Althusser*, las publicaciones en lengua extranjera dominan y, sin dudas, continuarán dominando la recepción. Por lo tanto, las traducciones de los comentarios sobre la obra de los años 1980 son raros: los que

pueden encontrarse en la selección reciente *Encountering Althusser*, la traducción inglesa de un estudio finlandés sobre el materialismo aleatorio de Maquiavelo y Althusser realizado por Mikko Lahtinen, la traducción francesa de una obra de Emilio de Ípola, *Althusser: el infinito adiós*, y las traducciones francesas, inglesas y españolas del libro de Vittorio Morfino sobre el materialismo aleatorio de Althusser y de Spinoza son algunas de las únicas 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 cada vez más 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 de *Ser marxista* 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, etc.

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 pasar por el costado de 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 ambigüas que, es cierto, invitan a lecturas relativistas, posmodernas y 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 *Décalages, Sobre la génesis* (de hecho, desde 1963, como lo demostrará una carta magnífica 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* 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 hueco a través 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* bajo la forma de una teorización de 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 de un mundo en el último Althusser es análogo a la ruptura reolucionaria 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 religioso, de relativismo posmoderno, de un rechazo a 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 parte 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 años luego 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 han comprendido que dicha *discontinuidad* es prueba al mismo tiempo 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 1977-78 que yo atribuiría al último Althusser, Michel Eltchaninoff ha lanzado un veredicto claro y neto: “marxismo-leninismo *hardcore*”. Escribiendo en una revista filosófica importante que tiene por tarea “volver accesible el pensamiento de los grandes filósofos”, ha dictaminado sin ningún reparo una pena *hard* para ese género de filo *hard*: *volverlo inaccesible*, es decir, no publicarlo. Si la decisión me perteneciera, pondría esa perla en algunas de las traducciones del libro, de las cuales diez, ya lo dije, están previstas actualmente – y al mismo tiempo la pondría sobre alguna de las reediciones francesas por venir. No hay que dudar en aprender del adversario.

¿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 anglóparlante, en el cual la monografía de Gregory Elliott, *Althusser. The Detour of Theory*, ha hecho poco por salvar a Althusser del olvido al que estaba condenado a fin de los años 1980. Puede decirse que en la primera edición de dicha monografía, aparecida en 1987, 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 lo creyeron eurocomunista en el límite de la primera “etapa” de las publicaciones póstumas. Esos lectores evidentemente no estaban inclinados a buscar un vínculo entre materialismo del encuentro y Estado-no-Estado. La versión inglesa del texto de la conferencia que explica ese vínculo, *La transformación de la filosofía*, había sido editada bajo el cuidado de Elliott, prueba si las hay - ya que Elliott es un buen lector de Althusser - de que uno puede permanecer por mucho tiempo ciego a lo que se entrega a la vista.

En Francia, un artículo de Antonio Negri ha publicado en 1993 en la revista *Futuro anterior* ha jugado probablemente un rol análogo. 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 “*Kehre althusseriana*”, podría hacer creer que dicho combate correspondía a un período finalizado en todos los sentidos. Negri ejerció una influencia pronunciada sobre los autores que son para mí los mayores especialistas en la vida y obra de Althusser, entre ellos François Matheron y Yann Moulier. Y la tesis de una *Kehre* ocurrida en 1982-83 sería convincente, pero los textos de los años 1970 desde mi punto de vista, la contradicen. Estos textos no vieron la luz del día ni siquiera en la primera “etapa” de la publicación póstuma, ni en la segunda. Negri, que tuvo acceso a esos archivos, no hizo alusión a los mismos en su artículo de 1993. (Revisar este párrafo)

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 yo le atribuyo – falta agregar que el filósofo auto-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, apelan de forma manifiesta a una rectificación del concepto recibido del “último Althusser”.

Afortunadamente, esas explicaciones, que valen lo que valen, se refieren a un tiempo pasado. En 2006, en la segunda edición de *The detour of Theory*, Elliott ha reconocido el error cometido en la primera, con una franqueza ejemplar. Los textos que destacan las continuidades en la obra de Althusser aparecieron en inglés, en italiano y en francés en la misma época, esperando a la publicación o la traducción de trabajos póstumos o inéditos sobre los cuales se apoyan fuertemente. En Francia, la aparición reciente del pequeño libro de Andrea Cavazzini sobre el “último combate de Althusser”, y de la conferencia de Barcelona de 1976 sobre la dictadura del proletariado en su revista, resaltan la importancia de ese concepto para el filósofo. Y, sobre todo, están las nuevas publicaciones póstumas aparecidas o por aparecer en el período 2012-2015: los *Cursos sobre Rousseau* de 1972, de primera importancia desde 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 abandona, hacia 1960-61, sus posiciones antifilosóficas de la segunda mitad de los años 1950. Eso no le impide elaborar la categoría de encuentro, que inspirada en el *Tratado teológico-político* de Spinoza, está presente ya en el *Montesquieu* y dominará los trabajos de la primera mitad de los años 1960 bajo nombres diversos, tales como “fusión” y “coyuntura”. En este sentido deben leerse el antagonismo señalado por las comillas en la palabra *devenir*, que cohabita 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, por lo tanto la esencia del “devenir” de las cosas en general.

Hacia mediados de 1966, Althusser se da cuenta de que si, en el campo que más le interesa, las cosas no “devienen” sino que surgen (o, lo más probable, no surgen) según los azares de la lucha de clases, todavía falta 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, sedacuentade que se había equivocado más de lo que creía: a lo largo de las autocríticas, comprende que la Teoría general de *La Revolución Teórica de Marx* era una teoría idealista clásica de la filosofía del todo, y como tal, el enemigo número uno de la ciencia de los 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. Se trata de algo así como un obstáculo epistemológico.

Después de 1966, entonces, el encuentro nacido “coyuntura” y el teoricismo nacido “saber absoluto” o “idea del Bien” se encuentran en proceso de separación. Esto dura un tiempo. El fin de la primera etapa del procedimiento está signado por *Lenin y la filosofía*, una conferencia pronunciada en febrero de 1968 cuyo texto fue 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 que porta el infeliz nombre 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 estóicos, al clinamen, al vacío, al encuentro y la toma de consistencia, en la larga

tradición de una “teoría del encuentro” “enemiga de la tradición idealista” y “no ha sido percibida concientemente más que por Maquiavelo, Spinoza y Marx”. 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 se consagran explícitamente los tres últimos capítulos, una versión reelaborada de toda una parte de *La transformación*.

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 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 suplir ese segundo tomo que falta en su lugar.

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”. Razón por la cual no podemos dejar de señalar que luego del giro de 1976, el de 1968 constituía “la fatalidad misma”, como se diría. La misma continuidad – o puesta en perspectiva a partir del fin – 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 o incluso inéditos. Bajo la recomendación de Althusser, esa guía de lectura ha sido construida a la luz de *Ser marxista*, y quizás también a la luz de la *Iniciación*.

¿Es real aa continuidad 1967-1976 percibida y deseada por Althusser? Su 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 esquematizo demasiado:

- 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.

- 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 a partir de la ciencia marxista de la filosofía, respuesta tomada de la práctica filosófica leninista, que proporciona la clave de dicha ciencia.

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 para desviar los resultados hacia fines no-científicos, ideológicos, lo 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 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, idealistas y materialistas, 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 esa intervención política en el campo filosófico, pero realizada por fuera de la filosofía y representada por las ciencias, que son las que están en juego, en última instancia, en el trazado de la línea de demarcación.

- 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 en las cuales 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. Realiza en nombre de una ciencia marxista de la filosofía que permite escapar al “círculo infernal” filosófico, la operación pone en evidencia 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 pueden darse entre 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 “hoy en día a combatir contra ellos a muerte”. En síntesis, *Ser marxista* y la *Iniciación* evidentemente no se encuentran “en ruptura” con las fórmulas de *Lenin y la filosofía*. Dicho esto, existen discontinuidades mayores 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 tal como demuestran sus análisis del idealismo en Marx y del materialismo en Montesquieu o 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 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

eplicaría 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 epistemológico” abrupto y definitivo que separaría de su pasado ideológico a las *dos* ciencias marxistas, siendo la segunda el materialismo dialéctico, filosofía científica fundada en 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 *acompaña*. 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 ellas mismas “grandes transformaciones” en la filosofía. En *Sobre la evolución del joven Marx*, escrito en 1970 y publicado tres o cuatro años más tarde, anuncia 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* constituye 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 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 una traducción de su sospecha del Estado, de la filosofía tradicional y de 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 lo “específico” 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 – bien entendido, en el dominio de la filosofía, 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 esas prácticas 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 sobre todo la *Iniciación*, permanecieron inéditos durante cuarenta años. Esa nota dice: “John Lewis tiene razón al criticarme sobre este punto: la filosofía no concierne únicamente a la política y a las ciencias, sino a *todas* las prácticas sociales.”

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 exploración 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 último 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 teoría misma, con el fin de librar esas prácticas y la teoría.

Ha 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?

G. M. G.: En principio, una *Iniciación a la filosofía* no puede aportar innovaciones sobre el plan 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 deconstruccionista 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 deconstruccionista que, con toda evidencia, tiene mucho en común con el proyecto derrideano. Y al escribir *Ser marxista*, y luego la *Iniciación*, que constituyen reescrituras radicales, una de las estrategias filosófico-políticas de Althusser parece haber sido una alianza filosófica con Jacques Derrida. Cuando Althusser escribe en *Ser marxista* que la deconstrucción derrideana dirige derecho hacia la dictadura del proletariado, al bello medio de la lucha filosófica althusseriana para representar su concepto “científico” “ante la política”, yo creo que hay que tomarlo en serio, más allá del tono lúdico del pasaje en cuestión: *Ser marxista*, como la *Iniciación* después, 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 muerte: 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 sobre 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, de la misma forma en que 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 al autor de *La transformación de la filosofía*, conferencia que había sido pronunciada aunque publicada quince años después, ni evidentemente al autor de la *Iniciación a la filosofía*.

De esta forma, parece que Derrida no se inclinó a concluir la alianza filosófica que Althusser le propuso: más allá de dos seminarios dictados, creo que entre 1974 y 1977, Derrida ha sometido la obra de su gran amigo a una crítica basada, al parecer – yo no he visto más que extractos de los seminarios en cuestión, todavía inéditos – en los textos de su periodo teorista. Esto no quita el hecho de que la influencia de Derrida sobre el pensamiento althusseriano crece 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 del de la 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, al cual le falta toda una primera parte que brinda un análisis de la situación política que no ha visto todavía la luz, contiene un buen número de fórmulas ambigüas que pudieron hacerlo ver 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 las tesis principales de dicho escrito del “último Althusser” se encuentran en la *Iniciación* y en *Ser marxista*, 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” puede hacerse a partir de la nada, 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 qué obliga 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 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 Izquierda, que el PCF llamaba después de mediados de los años 1960. Su crítica apuntaba a los “compromisos teóricos” y por lo tanto políticos que podía entrañar, sobre todo los que amenazaban lo que él creía ser 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 sus ojos, su intervención político-filosófica de la primera mitad de los años 1960 era su crítica de las interpretaciones economicistas y humanistas del marxismo. Parece haber creído, hasta 1966, que “el arma revolucionaria” de la teoría sería suficiente para hacer frente al curso derechista en el corazón del PCF y del PCUS, como así también a las interpretaciones de Marx que inspiraban o justificaban esa dirección. Luego del CC de Argenteuil de 1966, donde los intelectuales del PCF habían debatido sobre *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital* durante más de tres días para producir una resolución 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 en donde existía, y el PCI y el PCF, habían “dejado de ser partidos revolucionarios” estando “prácticamente perdidos”.

Un Althusser cada vez más maoisante (sic) da 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 maoistas o miembros del PSU. Ese “Grupo Spinoza” analizaba el curso del mundo en reuniones “secretas” en la ENS. El primer texto althusseriano sobre el capitalismo monopolista de Estado 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 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”.

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, tales 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 implica abandonar el 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. Pero esa obra y los otros textos que tratan sobre la política del PCF y del PCI no son 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 de ese mismo período de audacia teórica pero 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 ¿Tendría lugar el *Libro sobre el imperialismo*? 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 que quedan precisan, para el combate, las implicaciones 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”. La lucha/encuentro de clases es, según Althusser, el ejemplo principal del encuentro, que piensa ya en términos del materialismo aleatorio, mientras que la crítica de Boccara desemboca en otra explicación de la emergencia del CME (o de aquello a lo que dicha noción hace alusión) que, aunque poco elaborada, advierte el desconocimiento de lo aleatorio en Marx mismo.

¿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 la del CME, en la cual el Estado ha devenido una gigantesca empresa económica. El pueblo de Francia puede enconces 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 se será más fácil cuando la contradicción entre las viejas relaciones de producción y el desarrollo desenfrenado de las fuerzas productivas debido al progreso tecnológico, ponga 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 tiene por fin “imponer su voluntad al pueblo francés”? Según Althusser, las palabras del partido no son acompañadas de acciones dirigidas contra el pretendido adversario, mientras que apoyan simplemente su teorización del CME como etapa hacia el socialismo ¿Por qué combatir a un aliado objetivo?

El razonamiento económico de Boccara es criticado de cabo a rabo. La crítica se dirige sobre todo a su concepción del rol de la sobreacumulación de capital en la formación y el reforzamiento del CME, “copiado sin contexto 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 es arrastrada 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 demasiado capital. Gran estilista en sus borradores, Althusser resume la consecuencia 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, que 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 solo 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, por 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 puede existir tal límite. En realidad, “no hay impasse absoluto para el capital”. Para poder fabricar una “ideología burguesa marxista” que, como toda especie de economicismo, tiende a condenar a la clase obrera a la pasividad, es necesario suplantarse las *tendencias* que pueden someterse a la ley *histórica* de la lucha de clases por *leyes* mecánicas. Según Althusser, otros marxistas, y no pocos, se ven atrapados en la misma trampa: particularmente Marx que tampoco ha visto que la sobreacumulación es contrabalanceada por la desvalorización del capital constante que sigue, por ejemplo, a los progresos técnicos, pero también a la destrucción de las guerras, del capital sobreacumulado y de la población excedente.

Esa afirmación es seguida del 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” en las bases de lo que Boccara denomina CME. Para concluir, este esquema intenta mostrar que la lucha de clases del capital francés y el americano ha terminado por arrojar el mismo resultado: si bien a través de experiencias tan distintas como el New Deal y la desviación del éxito del Frente Popular, e imprevisibles como los azares de la segunda guerra seguidos de la mundialización imperialista, se trató de 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”? 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 hacer la ciencia, por lo cual nada nos impide responder afirmativamente. Puede agregarse además que la defensa del concepto de la dictadura del proletariado en corazón de

dicho materialismo del encuentro constituye la respuesta, en última instancia, a toda la teorización economicista del Estado y de su “devenir necesario”. Otra indicación se encuentra en el hecho de que el último combate de Althusser contra el abandono de la dictadura del proletariado fue el combate del último Althusser, combate que se disponía a enfrentar, lo hemos visto, en el *Libro sobre el imperialismo* de 1973.

Esa 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] ¿Podría explayarse 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 habrá 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. Es el caso al menos después del *Montesquieu* de 1959, donde 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 por el PCUS de la dictadura del proletariado, previsible luego de su XX Congreso? Yo pienso que sí. Lo que es cierto, es que esa idea se bva contra la concepción economicista de la declinación del orden feudal bajo la monarquía absoluta promovida por un tal Karl Marx, y que 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.

En Enero de 1976, el secretario general del PCF, Georges Marchais, anuncia 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. Si bien es cierto que la cuestión de la DP no figuraba en los documentos preparatorios del XXII Congreso del Partido, realizado en Febrero, no se dudó en votar una resolución para someter la cuestión del rechazo de la DP “al debate”. Los comunistas tendrían hasta el congreso siguiente para decidir si estaban de acuerdo con el secretario general. De manera previsible, el XXIII Congreso de Mayo de 1979 votó suprimir toda mención a la DP de los estatutos del partido. Los militantes del PCF ¿Pensaban los militantes del PCF que esto era necesario? Es posible: en esa época, la base no tenía el hábito de pensar alguna cosa distinta a la dirección.

Pero era posible, luego de la entrevista a Marchais, oponerse a una decisión efectiva, pero no oficialmente tomada por la dirección del partido, sin violar el centralismo democrático. Ciertos militantes e intelectuales comunistas, sobre todo un pequeño grupo alrededor de Althusser, no perdieron la oportunidad. Era el final de la relación con el partido.

Es poco después de este giro táctico que Althusser pronuncia, 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 DP como Estado-no-Estado. De vuelta en París, encuentra la oportunidad que le brinda la presentación de su selección *Posiciones* en la “Venta del libro marxista”, organizada por el partido en la vieja estación de la Bastille a fines de Abril, para defender el concepto de la DP delante de una multitud de asistentes, atacando los métodos burocráticos y antidemocráticos utilizados por Marchais y compañía para evitar en los meses precedentes al XXII Congreso una larga discusión sobre su supresión. Esto dio lugar a un fuerte debate con Lucien Sève, que estaba del lado de la dirección en referencia a la cuestión de la DP y que se repartió la tribuna con Althusser ese día.

Luego de que este último abandonara la estación, Marchais lo criticó frente a los periodistas por su defensa de ideas “muertas” y, escúchese bien, antidemocráticas. *L'Humanité*, por su parte, lo atacó por su “atadura injustificada” a la DP. 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 muy cercano al PCE se pregunta, en un tono displicente, porqué el expositor no ha sido excluido de su partido tiempo atrás. Probablemente al comienzo del verano, un colaborador cercano de Althusser, Étienne Balibar, terminaba la redacción de un libro sobre la DP, publicado primero en una traducción inglesa y luego, en Octubre, en francés. Algunas semanas después de su retorno a Barcelona, Althusser informa a otro de sus colaboradores cercanos, en una carta que envía a mediados de Agosto, que ha “rescatado” algunas páginas “escritas de forma apresurada y corregidas para poner una bomba sobre el milagro del XXII Congreso y sus alucinaciones. Para fortalecer”, según él, “el primer tiro de artillería lanzado por el bello libro de Étienne”.

Se trata del “análisis-folleto” que lleva el título: *Las vacas negras. Auto-entrevista*. El texto no será editado, tal vez porque Althusser ha atendido a la opinión de uno de sus compañeros: 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”. El filósofo continuará de todas formas su combate en defensa de la DP en 1976-77, recibiendo los ataques de la dirección del partido que lo acusaban de “ataque fraccionalista enmascarado”. La única publicación althusseriana importante a la cual dicha campaña política da lugar en Francia es un folleto titulado XXII Congreso, aparecido en Mayo de 1977: se trata del texto de una conferencia que su autor finalmente pudo 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 evitar el rigor 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, es consagrado 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, refutando medianamente críticas “teledirigidas” dado que el silencio de los intelectuales del partido no bastó para relegar a las sombras 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 de Maspero mismo contra los ataques de

proveniencia comunista 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 sirve de ilustración. Luego de la interpretación del documento preparatorio principal de Georges Marchais, que “tendía a su falsificación” en la medida en que inscribía arbitrariamente la cuestión del abandono de la DP, se menciona la intimidación de los comunistas que osaban defender la DP después de que la cuestión había sido puesta en “debate” por el XXII Congreso, pasando por la “sesión de registro” que había sucedido al congreso mismo. 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 estado actual de las cosas la “predominancia inaceptable del centralismo sobre la democracia”. Esa recomendación general es seguida de toda 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 falta, remarca Althusser, toda referencia al “régimen de terror y de exterminación masiva del período estalinista”, que a tenido “millones de víctimas: no solamente personas han sido asesinadas, sino también ideas”. Esta crítica apunta a que las “prácticas estalinistas... que subsisten en la URSS como un elemento *orgánico*, y no 'accidental', de la sociedad soviética” es acompañada de 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 necesario a lo que refiere la definición es que el 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*, 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”. Así encuentra lugar una crítica de las concepciones del Estado “sean reformistas o sean utopistas” que Althusser cree detectar en la decisión de la dirección del partido de abandonar la DP 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 terminar, si se parte de una visión más clara de la obra de Althusser, tal como la que sugiere su 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 el pensamiento de que lo que está en juego en la lucha de clases es, en última instancia, el nacimiento de un mundo, que ese nacimiento puede tomar la forma del genocidio o de la revolución, siendo el uno como el negativo de la otra. La historia del siglo XX ha demostrado con una claridad particular que el genocidio es siempre el más probable. La evolución del capitalismo en el siglo presente no parece desmentirlo. Es una buena razón para optar por la revolución – y para leer a Althusser.

Entrevista realizada por Félix Boggio Éwanjé-Épée.