



## NUESTROS CLÁSICOS

# COYUNTURA FILOSÓFICA Y BÚSQUEDA TEÓRICA MARXISTA



LOUIS ALTHUSSER

73

El texto que en esta ocasión traemos a la sección de Nuestros clásicos se trata de la conferencia «Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste», contenida originariamente en los *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, editados por Stock/IMEC en 1995 y 1997. Los textos de este segundo tomo fueron reunidos y presentados por François Matheron. A propósito de este texto específico encontramos, en la edición francesa, la nota introductoria siguiente:

Los archivos de Althusser contienen dos versiones muy distintas de la conferencia «Coyuntura filosófica y búsqueda teórica marxista». Esta que publicamos proviene de un texto roneotipado en el que se precisa: «pronunciado en la École Normale Supérieure el 26 de Junio de 1966», sobre lo cual no figura ninguna corrección manuscrita. Tal y como deja de manifiesto la grabación conservada por Althusser (que contiene una parte de la, con frecuencia, acalorada discusión, especialmente con Jean Pierre Vernant, que seguía la conferencia), se trata, palabra por palabra, de la exposición que efectivamente se pronunció. Numerosos ejemplares de este texto han sido encontrados en los archivos de Althusser, y todo indica que fue ampliamente difundido, accediendo así al estatuto de texto semi-público. Precedido de la mención manuscrita «no pronunciado», la otra versión de este texto (ocho páginas dactilografiadas que comprenden numerosas correcciones manuscritas) es más vieja. Si bien es más corta, sólo lo es en razón de su inacabamiento: en realidad, la totalidad de su contenido se encuentra repetida en las dos primeras páginas de la versión definitiva, donde el estilo es mucho más conciso. Sin embargo, no hemos visto necesario publicar la integridad de esta primera versión.

---

\* La traducción, revisada y corregida en febrero de 2014, y el establecimiento al español es de Alejandro Arozamena.



Si<sup>1</sup> tomo la palabra es por dos razones. Una falsa razón y una razón verdadera. La falsa razón es que siempre es preciso que alguien, en última instancia cualquiera, comience. Pero está cuestión ya está arreglada de antemano puesto que soy yo quien ha comenzado. La verdadera razón es que os debo explicaciones.

Sí, sencillamente, os debo explicaciones: para responder a una cuestión que todos nos hacemos, y que es la cuestión que late en el fondo de esta reunión: ¿por qué esta reunión? ¿qué es lo que hemos venido a hacer aquí, entre filósofos franceses, en Junio del 66? ¿qué puede salir y qué va a salir de esta reunión?

Para daros las explicaciones que os debo, me veo obligado a decir las cosas sin rodeos, directamente, incluso brutalmente. A la vez muy deprisa y, un poco también, para hacer *tabula rasa* de todas las posibles confusiones, equívocos y segundas intenciones: a todos nos interesa que a las cosas se las llame por su propio nombre.

Por tanto, ¿por qué esta reunión? He aquí cómo se han ido sucediendo las cosas. He invitado personalmente a un cierto número de ustedes. He invitado a filósofos que conozco porque sé que trabajan en el dominio de la teoría marxista. He invitado, igualmente, a filósofos no marxistas porque sé que están interesados en los trabajos de los investigadores marxistas. En fin, puse en la École un cartel señalando esta reunión e indicando que la entrada era libre. En dichas invitaciones y en el susodicho cartel dejé muy dicho que la reunión tenía por objeto permitir el encuentro entre investigadores marxistas y determinar la posición de sus trabajo, así como la posición de las cuestiones teóricas que se imponen en la búsqueda marxista.

Entonces, se ha tomado la decisión de esta reunión, se han firmado las invitaciones y el orden del día... y, en ningún momento, yo he actuado en mi propio nombre. Tampoco he tomado la decisión bajo la sugestión de autoridad alguna, sea ésta cuál fuere. La reunión se nos ha impuesto por el efecto mismo de la coyuntura teórica: se ha hecho necesaria. Lo único que yo he hecho es extraer un determinado tipo conclusiones.<sup>2</sup>

74

- 
1. Los tres primeros párrafos son extremadamente diferentes en la primera versión del texto:

Queridos amigos,

Al igual que yo, conocéis la profunda palabra (y, por añadidura, apócrifa) con la cual Maquiavelo definió la Ley universal que gobierna a los hombres: *más vale no decir lo que ni que decirse tiene*.

Esta palabra enuncia un principio que rige no solamente las reuniones oficiales, las segundas intenciones de los encuentros, sino también la filosofía y la dialéctica clásicas.

Dado que nuestro encuentro, con todas las apariencias de una reunión oficial, y nosotros mismos tenemos todas segundas intenciones no estará de más que nos preguntemos cuál es la segunda intención del vecino y, como vamos a hablar de filosofía, propongo que se aplique la ley de Maquiavelo para suprimir los efectos.

2. Este párrafo condensa en algunas líneas los desarrollos siguientes de la primera versión:

Ahora bien, adelanto otro género de presentación, mediante la cual vamos a tener conocimiento del objeto de nuestra reunión. Pues estamos un poco en la situación de unos individuos que han sido invitados a un espectáculo, que nadie ha visto y del cual nadie todavía ha hablado, conocemos vagamente el título de la obra, pero no tenemos ni idea del contenido y ni siquiera conocemos el autor.

Se va arreglar de antemano la cuestión del autor. Esta pieza es una pieza sin autor. Si nos encontramos aquí es, tan sólo, como efectos de una coyuntura teórica. El que os habla no es, como cualquiera de vosotros, más que un efecto estructural particular de esta coyuntura, un efecto que, como cualquier otro, es portador de un nombre propio. La coyuntura teórica que nos domina ha producido el efecto-Althusser, como ha producido el efecto-Rancière, el efecto-Balibar, el efecto-Macherey, el efecto-Establet, como también ha producido el efecto-Badiou, el efecto-Vernant, el efecto-Bettelheim, etc. Bien entendido, este efecto presenta algunas variaciones: así, por ejemplo, el efecto-Vernant y el efecto-Althusser no coinciden –lo que únicamente quiere decir que tenemos serios desacuerdos filosóficos. Me atreveré a decir, sin querer bajo ningún concepto presumir de nuestros motivos personales, que me parece que nuestros amigos no marxistas, pero interesados en el marxismo, figuran aquí igualmente,

Propongo, asimismo, extraer las consecuencias en lo que concierne al objeto de nuestra reunión: para definirlo se tendría que proceder a un análisis de la estructura de la coyuntura teórica.

Voy a ser extremadamente esquemático. No puede tratarse sino de poner en su lugar, en una primera aproximación, los elementos esenciales que constituyen la estructura de la coyuntura teórica en el dominio que nos interesa, a saber, la filosofía francesa y la teoría marxista, hoy.

Parece que, en esta primera aproximación, se pueden poner en su lugar un cierto número de *elementos*, mientras se indican las *relaciones* que entre ellos mantienen estos mismos elementos. Mi análisis surtirá efecto esencialmente en dos dominios: 1) la *filosofía francesa* y 2) la *teoría marxista*. Entiendo la filosofía francesa en un sentido amplio, e incluiré, en consecuencia, tanto a la filosofía en sentido estricto como a las disciplinas que le están más históricamente ligadas, como son las llamadas ciencias humanas, la sociología, psicología, etc. Y entiendo la teoría marxista en el doble sentido de filosofía marxista o materialismo dialéctico y ciencia marxista de la historia o materialismo histórico. De ahí que, los dos dominios que voy a analizar en términos esquemáticos, sean a la vez dos dominios que van a distinguirse y a co-incidirse. Estas distinciones y estas co-incisiones nos podrán servir de indicios pertinentes.

### I. La filosofía francesa

Me parece que se puede describir la estructura teórica de la filosofía francesa en 1966 poniendo en su lugar los elementos siguientes. Y vamos a ver que, para definir estos elementos, de uno u otro modo estamos obligados a remontarnos en el pasado, llegando incluso a nuestro más remoto pasado. Vamos, pues, a definir estos distintos elementos y sus relaciones, a un tiempo, como elementos y como capas históricas.

1. Al fondo del fondo de la coyuntura teórica de la filosofía francesa actual, subsiste la persistencia de una capa sedimentaria que se remonta a la filosofía de la Edad Media. Ciertas formas de la filosofía de la Edad Media subsisten bajo una forma explícita, y a veces rigurosa, en las corrientes contemporáneas tomistas y agustinianas. Pero, en general, no es la filosofía de la Edad Media la que sobrevive en persona en nuestros días: su existencia sirve de soporte a lo que nosotros podemos llamar una tradición *religiosa y espiritualista* que vamos a reconocer rápidamente, pues ha estado relevada y vivificada por otra época histórica de la filosofía francesa.
2. Junto al elemento religioso-espiritualista, descendiente de una herencia que se remonta, en parte, a la Edad Media, figura en la coyuntura teórica de la filosofía francesa el elemento *idealista-racionalista* resultante de Descartes, elemento que ha servido de soporte a dos interpretaciones: la del *materialismo mecanicista* por una parte y la del idealismo crítico por otra. Tratándose aquí no sólo de Descartes en persona sino de las filosofías que han tomado el relevo del pensamiento de Descartes, lo han interpretado en un sentido determinado y, por tanto, lo han reorientado. El mecanismo cartesiano está, aún hoy, floreciendo en todo un dominio de las ciencias humanas, en el más alto grado de la psicología experimental e, igualmente, en la sociología empírica. El idealismo crítico de inspiración estrechamente cartesiana, es decir

---

sólo que bajo una forma diferente a la de los filósofos que acabó de nombrar y a la de algún otro que lo hace de una forma particular, a título de efectos de la coyuntura teórica. Mi amigo Jacques Derrida, me querrá, eso espero, decir que si él está aquí hoy no es sólo a título de amistad y de la indulgencia filosófica sino, igualmente, en tanto que efecto estructural de la coyuntura filosófica. Por tanto, existe asimismo un efecto-Derrida.

Que la pieza que se representa aquí sea una pieza sin autor, que todos nosotros seamos los efectos estructurales de la coyuntura, no es ninguna broma. Es la coyuntura filosófica la que nos ha reunido aquí y la que da a nuestra reunión su objeto. Nadie se asustará de que, para definir el objeto de nuestra reunión, me entretenga en la coyuntura. En ella querré tratar de decir lo que ni que decirse tiene y me dejaré la voz en el análisis de la coyuntura filosófica que nos domina.



dualista, está encarnado en la filosofía de Alain, y está a punto de morir de su bella muerte. En cambio, el idealismo crítico de inspiración indudablemente cartesiana estuvo relevado por Kant y por Husserl. Está hoy particularmente vivo y constituye, sin duda, *el elemento actualmente dominante* de la coyuntura teórica de la filosofía francesa.

3. Junto a estos dos elementos: *religioso-espiritualista e idealista-racionalista*, subsiste otro elemento, otra capa teórica que se remonta al S. XVIII: el *empirismo racionalista* bajo sus dos formas, tanto idealista como materialista. El empirismo racionalista-materialista se encuentra todavía muy vivo en la ideología de ciertas prácticas científicas (psico-fisiología, etc.). El empirismo racionalista-idealista está igualmente vivo pero sus resultados son mucho más interesantes. Esta corriente, que se apoya en ciertos aspectos materialistas de la obra de Descartes, fue la que suscitó la gran obra de la Enciclopedia de D'Alembert, Diderot, etc. Esta tradición, si se puede emplear esta expresión deportiva, ha sido la que ha salvado el honor de la filosofía francesa bajo la espantosa reacción espiritualista del siglo XIX: es la que nos ha dado la única tradición filosófica con la que podemos seguir la línea casi ininterrumpida desde el Siglo XVII hasta nuestros días, la tradición de la filosofía de las ciencias, a la cual debemos grandes nombres como Comte, Cournot, Couturat, Duhem y, más cercanos a nosotros, Cavaillès, Bachelard, Koyré y Canguilhem.
4. Situados los antedichos elementos, considerados en su determinación histórica misma, nos acercan a nuestro tiempo, siéndonos ahora preciso hablar del Siglo XIX y principios del XX. Filosóficamente hablando, esa época se halló masivamente dominada por una profunda reacción filosófica, es decir, por una filosofía profundamente reaccionaria. De Maine de Biran a Bergson, podemos alinear, para nuestra desolación, los nombres de Victor Cousin, Ravaisson, Boutroux, Lachelier, y todos sus epígonos. Esta tradición se define por una saña teórica virulenta y militante contra todas las formas del racionalismo, idealista o materialista. Es la tradición que retoma, además de una forma despreciativa en lo que concierne a los aspectos auténticamente teóricos del pensamiento de la Edad Media, el *espiritualismo religioso* que nos ha sido conservado por la Iglesia, sus teólogos y sus ideólogos. Este espiritualismo religioso del XIX será el que deforme, en un sentido francamente espiritualista, la tradición idealista cartesiana y, sencillamente, ignorará y pasará por alto a todo un filósofo como Kant. De Kant sólo se conocerá, y tardíamente, la *Razón práctica*. Basta, por ejemplo, con saber que Bergson jamás se tomó la molestia de leer verdaderamente a Kant, y en todo caso, aun habiéndolo hecho, sin duda no comprendió nada de lo que había leído. Este espiritualismo convirtió la tradición de la filosofía de las ciencias en obras apologéticas, como aquellas de Boutroux y de Lachelier. No dejó de combatir a muerte al único gran filósofo del XIX, Auguste Comte, y se ensañó igualmente, como se puede ver en Peguy y en Bergson, con un gran espíritu que por aquel entonces era su discípulo, Émile Durkheim. Inútil decir que estos pseudos-filósofos que no se tomaron ni siquiera la molestia de leer seriamente a Descartes, que despreciaron la filosofía del siglo XVIII, que no conocieron ni a Kant ni a Hegel (¡piénsese en las palabras de Cousin!), y que, sin embargo, hicieron sus guisos de citas de Schelling y Schopenhauer que ponían en lugar de pensamientos... en fin, inútil decir que estos pseudos filósofos, verdaderos perros guardianes de la ideología religiosa y de la ideología política reaccionaria, hubieran entendido, cuando entra en la existencia objetiva, su ignorancia, su desprecio y su odio hacia la obra de Marx. Sucede que vivimos, todavía hoy, bajo el efecto de estas grandes condenas y de estas ignorancias explicables tan sólo por razones de clase, pero de una insostenible estupidez. Fueron también condenadas a la muerte filosófica, cubiertas de injurias y de golpes, o recubiertas de una tierra de olvido: toda la corriente filosófica utopista, y en particular Fourier y Saint-Simon, Cournot, Auguste Comte, Nietzsche, Freud, Durkheim y, por supuesto, Marx. Y debemos saber también que estos autos de fe filosóficos se celebraban con cantos a la religión y la moral o, cuando la religión resultaba un poco más molesta, con cantos a la religión profana de los tiempos modernos: la religión del arte. Debemos saber todo eso porque esta filosofía

espiritualista reaccionaria pesa todavía sobre nosotros, y porque tenemos por tarea luchar contra ella, y *rehabilitar a sus víctimas*. Es la coyuntura, la que nos propone como necesarias nuestras tareas filosóficas mismas. Entre ellas inscribo, así pues, junto a la lucha contra todas las formas de este espiritualismo, y en su más alto grado contra la ideología religiosa y la ideología del arte y todos los tratados de estética que produce para nosotros, la tarea de rehabilitar filosóficamente a Saint-Simon, a Fourier, a Auguste Comte, a Cournot, a Durkheim, etc.

5. Es esta herencia familiar de la dominación masiva del espiritualismo filosófico lo que explica la coyuntura filosófica actual. Pues, en ese preciso momento, es cuando empezaron a pasar las cosas, desde Maine de Biran y Victor Cousin, hasta Lachelier y Bergson. Y lo que pasó fue un cierto número de pequeños acontecimientos en la historia: lo que se llamó la revolución de 1848, la Comuna, la primera guerra imperialista mundial del 14-18, la revolución de 1917, la ascensión del fascismo, los Frentes Populares, la guerra de España, la Segunda Guerra imperialista mundial, la Resistencia, la caída de Hitler, la Revolución china, la liberación del Tercer Mundo, etc.

Acontecimientos tan cualesquiera que trastornaron ligeramente el mundo del espiritualismo religioso, moral, estético, patriótico y, sencillamente, ignorante y bobo que el siglo XIX nos ha dejado en herencia.

Pero, después de treinta años, después de la tímida reacción cartesiano-radical-socialista de Alain, después de la apertura bastarda de Brunschvicg, que intentó poner la tradición de la historia de las ciencias al servicio de una ideología religiosa supuestamente racionalista, ahora, algo está empezando a pasar en la filosofía francesa y la relación de fuerzas ha comenzado, tímidamente, a bascular.

Está a punto de bascular esta obra de la historia que, a juicio nuestro, aún se halla en gestación. Querría tratar de señalar los rasgos y también los momentos de la coyuntura actual.

Distinguiré *dos momentos esenciales*:

*En un primer momento*, cuyos efectos son los que vemos hoy, se puede decir que el espiritualismo tuvo que recular bajo la presión de una renovación de la filosofía francesa o, más precisamente, bajo la presión de un movimiento de inspiración *idealista racionalista y crítico*. Retorno a Descartes, retorno a Kant, descubrimiento de Hegel y de Husserl, lectura seria, estudios y comentarios de estos autores. Casi podemos trazar el mapa de este Frente filosófico, que llamaré Frente nº 1, y nombrar a los espiritualistas que combaten todavía, bajo el disfraz de un viejo Descartes, o de un Husserl, Heidegger y Freud interpretados a su manera (en este sentido es en el que, desgraciadamente, está inclinándose cada vez más Merleau-Ponty, y al que decididamente se ha alistado Ricoeur). Podemos, en cambio, nombrar a los idealistas racionalistas críticos que hicieron, sobre este Frente, recular al adversario: junto a los filósofos marxistas como Politzer, Mougín<sup>3</sup>, etc., que jugaron un papel crucial en este combate, se puede citar a Sartre, el Rousseau de nuestra época, hombre del siglo XVIII, más moralista y político que filósofo, pero idealista racionalista; se puede citar a Jean Hyppolite, que le hizo conocer a Hegel y Husserl a la filosofía francesa, Guérault, maestro en enseñar los rudimentos de una verdadera lectura de los textos, etc.; y entre ellos se puede también citar a ciertos grandes nombres: Cavaillés, Bachelard, Koyré, Canguilhem, etc., epistemólogos, historiadores de las ciencias, con ese matiz extremadamente importante que les hace incorporarse generalmente a *conciencia* en la tradición del idealismo crítico, aunque una parte de su obra se inclina de hecho en un sentido muy diferente. Tal es, por tanto, el primer momento de la transformación de la coyuntura, que ya se puede considerar en gran parte cumplido: el retroceso del espiritualismo bajo la presión y los golpes conjuntos del idealismo racionalista o crítico, y del marxismo, *sobre el Frente nº 1*.

Estamos, sin duda, empezando a vivir hoy un *segundo momento*. Este momento, en parte, no existe todavía sino en estado latente: el elemento del cual voy a hablar ahora está buscándose a sí mismo y, obviamente, de él no se puede decir que sea *dominante* en lo más mínimo. Lo que domina

---

3. Henri Mougín es el autor de *La Sagrada Familia existencialista* (Éditions Sociales, 1947), Althusser piensa quizás más específicamente aquí en su artículo «El espíritu enciclopédico y la tradición filosófica francesa», *La Pensée* 5, 6 y 7, 1945-6.



aún hoy es el elemento idealista racionalista o crítico. Aunque, por lo menos, podemos decir que pasa algo nuevo y, por tanto, tendrá que tenerse en cuenta, pues nos interesa en el más alto grado, porque también nosotros jugamos un cierto papel en todo este asunto.

Ocurre que el descubrimiento de la problemática del idealismo racionalista y crítico no responde ya a las necesidades profundas de la coyuntura teórica. Lo que pasa es que *la crisis del idealismo racionalista y crítico se encuentra ya, y de aquí en adelante, abierta*. Está abierta pero no es una trinchera. De ahí una profusión de tentativas yendo en busca de vías nuevas, de ahí la presencia de la filosofía un poco por todas partes y la presidencia que le es reconocida a la filosofía en las tentativas de renovación que nacen a izquierda y derecha, en la crítica literaria, en la novela, en el cine, la pintura, en la etnología, en la historia del saber, en la historia de las formaciones culturales, etc., las más de las veces bajo la égida de Lévi-Strauss, pero también de Bachelard. Por aquí y allá, como el que no quiere la cosa, brotan filosofías como setas, en una noche, en todos los jardines privados de la cultura oficial, siendo los valientes universitarios los que impiden a Picard<sup>4</sup> cultivar en paz sus jardines, es decir, sus tostones. Pero lo que nos interesa a nosotros no son las setas, entre otras cosas porque no todas son comestibles, lo que nos importa es el terreno.

Si se ignoran las manifestaciones de la cultura típicamente parisina, y la cultura de la «internacional parisina», para hablar de lo que pasa a nivel *propriadamente* filosófico, se constata, efectivamente, una situación de crisis objetiva. Gueroult nos ha enseñado a leer. Pero, muy a menudo, comete la equivocación de requerir el desorden de las razones en virtud del «orden de la razón». Merleau-Ponty había basculado en el espiritualismo.

78 Sartre está vivo y en activo, sigue siendo combativo y generoso, pero no puede enseñarnos nada de nada, sobre todo de los autores o de los objetos de los que habla, Marx, Freud, la sociología, la política, etc. Sartre no tendrá la menor posteridad: está ya filosóficamente muerto, a no ser que renazca en un sobresalto que nosotros esperamos. Lo que se produce de vivo se produce, por lo demás, alrededor de Marx, Freud y también de Nietzsche, de Russell, de Frege, de Heidegger, de la lingüística, de la epistemología, de la historia de las ciencias. Esta vivacidad vuelve a poner en cuestión, profundamente, la *problemática teórica* del espiritualismo (Frente nº 1), pero también, al Frente nº 2, del idealismo racionalista crítico. Y dicha vivacidad vuelve a cuestionar, al mismo tiempo, a la *problemática ideológica* de las ciencias que se dicen humanas.

Se puede medir de un modo bastante exacto la carga teórica revolucionaria de la renovación que está gestándose, midiendo el grado de cuestionamiento de la problemática idealista crítica y el sentido en que está produciéndose esa puesta en liza. Este criterio puede autorizar diagnósticos, independientes del simple éxito cultural. Así, desde ya y de ahora en adelante, podemos decir de Lévi-Strauss que, a pesar de sus grandes méritos científicos, no jugará, *filosóficamente* hablando, un papel comparable al éxito tan sospechoso que ha conseguido; en cambio, otros autores conocidos, menos conocidos o desconocidos, detentarán en lo sucesivo, y a veces sin duda lo harán durante mucho tiempo, *las claves*, o al menos *ciertas claves* para nuestro porvenir (pienso en el auténtico Bachelard, en Canguilhem, en el auténtico Lacan, etc.). Pero dejemos las cuestiones personales o, mejor, las variaciones de los efectos estructurales individuales producidos por la coyuntura teórica.

Comoquiera que sea, en el contexto de este segundo momento se puede insertar, ya empieza a insertarse, la empresa de la filosofía marxista. Tal y como nosotros la concebimos, la filosofía marxista lucha, por supuesto, en el frente nº 1 *antiespiritualista* al lado de las filosofías racionalistas críticas –pero lucha también en el Frente nº2 *anti-idealista crítico*, contra la problemática del idealismo racionalista y crítico, por una nueva problemática materialista. Que esta lucha conlleva problemas estratégicos y tácticos, en particular el problema de las alianzas en la lucha teórica e ideológica, de eso no cabe ni la más mínima duda. No crearemos misterio. Que estos problemas son bastante simples

---

4. Raymond Picard, *Nouvelle Critique, nouvelle imposture*, panfleto contra la Nouvelle Critique y, más en particular, contra *Sur Racine* de Barthes, este último le respondió en *Crítica y Verdad*.

sobre un frente tan marcado como el Frente nº 1 *antiespiritualista* o anti-irracionalista, eso ya lo sabemos de sobra y nuestros amigos también lo saben, que estos problemas son mucho más difíciles sobre el Frente nº 2 anti-idealista crítico, no lo ocultamos, ni a nosotros mismos ni a nuestros amigos: pues se trata de un Frente todavía confuso y muchas veces mal perfilado, y somos nosotros mismos quienes debemos tener en cuenta no sólo la evolución general de la situación filosófica y comprender los productos ideológicos parisino-mundanos, sino también las vacilaciones y los tanteos de todos los actores, y discernir bien los actos que les comprometen (y los que pueden hacerles intervenir) verdaderamente, los actos en los que no hacen sino buscarse a sí mismos. Que nuestros amigos no marxistas sepan al menos que estos criterios y estos escrúpulos valen también para nosotros mismos y que los tratamos de tener muy en cuenta en nuestras propias costumbres.

Pero con todo ello, de nuevo acabo de definir objetivos para los filósofos marxistas. Pelearnos no solamente con Merleau-Ponty y Ricoeur (Frente nº 1) sino también con Sartre y Gueroult (Frente nº 2) e intentar ver claro en la obra aquello que buscan, como nosotros, sólo que de manera a veces muy diferente, [a] volver a poner en cuestión la problemática idealista crítica contra la cual nosotros luchamos en el frente nº 2. Toda una lista de obras necesarias en perspectiva, para los valientes.

Con ello, indico igualmente que, entre las tareas urgentes de la filosofía marxista, está la tarea de criticar a fondo la ideología empirista, formalista e idealista que reina sobre la mayor parte de las ciencias humanas, la tarea de localizar, en este dominio de las ciencias humanas, cuáles son los objetos reales y los objetos imaginarios, cuáles nuestros aliados específicos, los especialistas que de hecho están de nuestro lado, sea que su práctica corresponde a un objeto real, como en sociología lingüística, sea que producen conceptos que pueden servir a la mutación filosófica actualmente en curso, o sea, finalmente, que ocupan ya un lugar en los Frentes de la lucha filosófica.

## II. La teoría marxista

Acabamos de ver, de hecho, la cuestión de los elementos de la coyuntura que conciernen a la teoría marxista.

Como me he explicado sobre este punto en un cierto número de páginas, seré más conciso, pero al mismo tiempo más explícito y preciso.

La tarea fundamental de la teoría marxista, su tarea estratégica, tiene por objeto la teoría marxista misma. Preciso que la teoría marxista debe *saber* muy exactamente lo que es en tanto teoría, y saber igual de exactamente dónde se encuentra, para saber qué trabajo teórico puede y debe cumplir.

Esta tarea no es una empresa segura, un simple asunto de definición. O, más precisamente, la rigurosa empresa de definición, hoy, en 1966, de la *especificidad* de la teoría marxista sólo la podemos llevar a cabo en la lucha y a través de ella. No hay tentativa de definición de la teoría marxista sin una lucha contra las interpretaciones ideológicas de la teoría marxista, no solamente contra las interpretaciones, deformaciones, prejuicios, ignorancias del marxismo que reinan fuera del medio marxista, sino también contra las interpretaciones ideológicas, deformaciones, etc., en el interior del medio marxista, nacional e internacional. También nosotros tenemos nuestros espiritualistas y, precisamente, tenemos también a nuestros ideólogos de la creación del hombre por el hombre, de la definición del hombre por su conciencia del porvenir y la interpretación del marxismo como un humanismo. Tenemos asimismo a nuestros idealistas críticos y racionalistas, a nuestros ideólogos de la praxis transcendental, vagamente kantianos o husserlianos, llegando a suceder incluso que espiritualistas e idealistas se presten, según las circunstancias, los conceptos de cuya utilidad precisan. Asimismo, tenemos a nuestros empiristas racionalistas que por añadidura, las más de las veces, son al mismo tiempo humanistas, sobre todo entre los psicólogos, psiquiatras, etc. Tenemos a nuestros materialistas mecanicistas, monistas, economistas, en todos los ámbitos, y no solamente en economía política. Imposible definir la teoría marxista con alguna mínima precisión sin una lucha crítica rigurosa, en los dos sentidos del término, contra todas estas deformaciones ideológicas del marxismo, al mismo tiempo que intentamos definir la teoría marxista. Así pues, debemos abrir constantemente un



capítulo a doble columna, y si voy dejar en el silencio, en lo que va a seguir, la columna nº 2 (obras de crítica anti-ideológica), para hablar solamente de la primera columna, pido que no se olvide jamás la existencia de esta *segunda columna*. Ella también tiene necesidad de obras especializadas.

La tarea nº 1 consiste, pues, en *definir la teoría marxista*. Con lo que quiero decir, ante todo, distinguir por una parte la ciencia marxista de la historia, o materialismo histórico, que es una ciencia, y por otra parte la filosofía marxista, o materialismo dialéctico, que es una filosofía. Es decir, también, definir el objeto propio de cada disciplina y el estatuto respectivo de cada una de las dos disciplinas, y muy en primer lugar lo que hace que la filosofía marxista sea, aunque de carácter científico, una filosofía y no una ciencia en el sentido estricto.<sup>5</sup>

Señalo un poco como de pasada que este último punto, a saber, la *diferencia de estatuto teórico* que distingue a la filosofía marxista de la ciencia marxista, ha estado de hecho *eludido* en las obras que hemos publicado<sup>6</sup>. En efecto, he distinguido la filosofía marxista de la ciencia de la historia marxista por la sola diferencia de su *objeto*, sin poner en evidencia, como habría de hacerse, la *diferencia de su estatuto teórico*. Inscribo, por tanto, entre las cuestiones importantes a estudiar, la cuestión de la diferencia específica de estatuto teórico entre la ciencia marxista y la filosofía marxista.

Esta cuestión puede, naturalmente, implicar toda una serie de desarrollos y de cuestiones anexas, pero no puedo entrar aquí en su examen.

Una vez definida la ciencia marxista de la historia y la filosofía marxista de la historia, una vez definida la diferencia de su objeto y la diferencia de su estatuto teórico, podemos abrir dos grandes capítulos: el capítulo de los trabajos teóricos a cumplir en el ámbito de la filosofía marxista por una parte, y en la ciencia marxista de la historia por otra. Utilizaré la terminología al uso: dominio del materialismo dialéctico y dominio del materialismo histórico.

De paso aprovecho para prevenir de que el asunto no es establecer una lista exhaustiva de las posibles cuestiones: son infinitas. Quisiera solamente retener las grandes cuestiones que hoy ocupan, de hecho, *una posición teórica estratégica* en el desarrollo de la teoría marxista.

80

## II.1. En el dominio del materialismo dialéctico

*Cuestiones estratégicas*: enumero y, si la ocasión lo requiere, comento.

Cuestión estratégica nº 1. *Diferencia de estatuto teórico entre la ciencia marxista y la filosofía marxista*.

Cuestión estratégica nº 2: teoría de la *causalidad estructural*. Es evidente en el uso que esta cuestión es la que dirige en segunda instancia, si no en primera. Dirige la teoría de la *práctica* en general y, por tanto, la teoría de la práctica teórica misma. Esta cuestión dirige, a la vez, la teoría general de la *práctica* y la teoría de la *dialéctica* (comprendiendo la teoría de la tradición). Sobre esta cuestión tenemos cada vez más elementos que son otros tantos índices de su importancia decisiva, y más aún por lo que respecta a nuestra investigación, para discernir nuestra cuestión, aun si ella nos parece tan complicada. Lo que se ha dicho en *Para leer el capital* es, de hecho, muy rudimentario: pero, al menos, la cuestión ha sido señalada y llamada, eso espero, por su propio nombre.

Cuestión estratégica nº 3: *Teoría de la práctica teórica*, es decir, de la práctica productiva de conocimientos. Indico aquí un punto todavía eludido, también, en las obras que han aparecido. En estas obras, la cuestión de la práctica teórica está mucho más planteada que resuelta, ha sido planteada, como es siempre el caso (la reflexión y la búsqueda no avanzan de otro modo), a la vez para hacer

---

5. «Filosofía de carácter científico» es una fórmula de transición característica de este momento de la concepción althusseriana de la filosofía. Recíprocamente, puede encontrarse en varios textos redactados por Althusser en la misma época la expresión más paradójica de: «ideología de carácter científico» (Nota del editor).

6. *Pour Marx y Lire Le capital*.



aparecer ciertas características mal discernidas y para combatir las interpretaciones ideológicas. *En las obras publicadas, de lo que se trataba era de combatir, ante todo, una interpretación empirista y pragmatista de la teoría marxista.* De ahí, el acento puesto, como se dice, sobre la especificidad de la práctica teórica. Esta oposición ideológica, que yo creo fundamentalmente justa, ha inducido un *efecto de elusión*: he omitido un punto extremadamente importante, que es lo que provisionalmente se puede designar con la expresión: *la cuestión del conocimiento empírico*. Lenin dijo, por ejemplo, que el alma viva del marxismo es «*el análisis concreto de una situación concreta*». No he producido, ni esbozado siquiera, la teoría de esta fórmula. No digo que lo que he escrito impida hacer tal teoría: pero la *ausencia* de teoría del conocimiento empírico produce, como toda ausencia, efectos de distorsión y de desplazamiento en el interior mismo de lo que está presente, es decir, de lo que se ha dicho. Lo cual, por lo demás, bien podría decirse de otra forma, a saber: diciendo que al poner rotundamente el acento sobre la especificidad de la teoría, y de la práctica teórica, resultan *algunos silencios* (molestos) y, por lo mismo, algunos *puntos equívocos* en lo que se ha escrito. Os digo, otra vez de pasada, que esta elisión no deja de tener consecuencias. Su resultado esencial ha sido ponernos muy a mal con los historiadores, sociólogos en particular, que pasan su tiempo y su vida o, en todo caso, una buena parte de su tiempo, dedicándose a la producción de conocimientos empíricos. De ahí las discusiones homéricas, directas o a *la cantonade*, es decir, por personas interpuestas o rumores subsecuentes, con los amigos historiadores o sociólogos que, si hasta ahora han tenido la delicadeza, por amistad sin duda, de no decir nada públicamente, no es menos cierto que lo piensan o pueden pensarlo, innegablemente<sup>7</sup>. Y tienen razón sobre esa elisión. Estoy intentando colmar esta laguna por escrito, en un texto que aparecerá quizás un día, o eso espero.<sup>8</sup>

Sobre la cuestión de la teoría de la práctica teórica, los investigadores ya están al trabajo.<sup>9</sup>

Cuestión teórica nº 4: se relaciona con la anterior pero creo que interesa desprenderla. Sería una *teoría del efecto del conocimiento*. Ella supone una *teoría general del efecto del discurso*, y la distinción de diferentes tipos específicos del discurso, para poner en evidencia el propio discurso científico. También aquí se está al trabajo, desde hace bastante tiempo.

Cuestión estratégica nº 5: Teoría de la *ideología*. Aquí, lo dicho en las obras publicadas sigue siendo importante, pero está marcado por la lucha dirigida contra el empirismo y el pragmatismo. De ahí los silencios y los posibles puntos de distorsión. Uno necesitaría, en primer lugar, empeñar la vida entera para producir una *teoría general de la ideología* y, para ello, se tendría que señalar que la asignación de la ideología no es posible sino bajo la retrospectión de un conocimiento no-ideológico; se necesitaría señalar que la relación ciencia-ideología constituye un *campo de variaciones*, balizado por dos posiciones límite (la de la ciencia por una parte y la de la ideología por otra), un campo vectorial *orientado por la retrospectión de lo que vengo diciendo*; y es necesario señalar que este campo es el momento, en constante transformación, de un proceso, y que es un proceso que define la existencia y la naturaleza de este campo.

Conjuntamente se podrían efectuar otros estudios sobre la *ideología*, sobre su lugar y sus lugares de enraizamiento en la estructura social; e igualmente sobre las diferentes regiones de la ideología.

Las búsquedas están en curso.

Cuestión estratégica nº 6. La teoría de un efecto estructural particular. Lo que podemos llamar la teoría de un *efecto subjetivo*, o teoría del *sujeto*. Problema de gran importancia pero extremadamente difícil, sobre el cual algunos de nosotros están ya prosiguiendo las búsquedas.<sup>10</sup>

---

7. Sin duda Althusser piensa aquí, particularmente, en Jean-Pierre Vernant, presente en su exposición, y se opondrá a él a la hora de la discusión que la seguirá, o en Pierre Vilar, que publicará en el 73 un artículo sobre Althusser (y este comenzará a redactar una respuesta): «Historia marxista, historia en construcción. Ensayo de un diálogo con Althusser».

8. Althusser piensa, sin duda, en su obra finalmente inacabada sobre la unión de la teoría y la práctica.

9. En particular, «Tres notas sobre la teoría del discurso».

10. *Ibidem*.



Cuestión estratégica nº 7. Teoría de la individualidad –indispensable para desarrollar en el materialismo histórico la teoría de las formas históricas de la individualidad (entre las cuales entran, no solamente todos los problemas de lo que se llama habitualmente el individuo, sino también otros problemas y, sobre todo, la teoría de la formación social).

Habría, por supuesto, otras muchas cuestiones, pero he retenido sólo aquellas que me parecían más importantes.

## II.2. En el materialismo histórico

Enumero una lista de cuestiones que me parecen estratégicas, desde el punto de vista teórico.

Cuestión estratégica nº 1. Definición sistemática de los conceptos, actualmente disponibles y probados, de la *teoría general* del materialismo histórico.

Cuestión estratégica nº 2. Teoría de las clases sociales y de los partidos políticos.

Cuestión estratégica nº 3. Teoría de la superestructura jurídico-política (teoría del derecho, teoría del poder de Estado, teoría de los aparatos de Estado)

Cuestión estratégica nº 4. Teoría de la práctica política.

Cuestión estratégica nº 5. Teoría de las formas de transición.

Cuestión estratégica nº 6. Teoría de las formas de la individualidad histórica (por tanto, de la formación social).

Aquí tendrían que ser abordadas innumerables cuestiones. Pero debemos conformarnos. Añadiremos tan sólo que, las cuestiones que hemos establecido para el materialismo histórico, están infinitamente mejor definidas que en el materialismo dialéctico. De hecho, tenemos demasiados elementos y experiencias teóricas y prácticas para establecer. Es uno de los efectos del avance teórico del materialismo histórico sobre el materialismo dialéctico.

82

## III.

Querría, en definitiva, mencionar algunas cosas que pueden resultar relevantes para *la historia de los historiadores*, ya sean estos historiadores de la filosofía, de la ideología, de la política o de la economía. Estas cuestiones nos aparecen cuestiones que se han de tratar históricamente, para permitir la posición y la solución de los problemas teóricos y, al mismo tiempo, como cuestiones que requieren conceptos teóricos a elaborar para poder ser tratados históricamente. Pienso que es útil sacarle partido a este círculo; no como un *impasse* sino como la condición de una progresión acoplada, de la historia empírica y de la teoría.

Estas cuestiones:

Historia teórica y política de la II Internacional, en sus grandes líneas.

Historia de la III Internacional en sus grandes líneas.

El culto a la personalidad<sup>11</sup> (ejemplo: tipo de bloqueo empírico por falta de teoría sobre la política, y las formas de transición).

El imperialismo.<sup>12</sup>

Para concluir, volveré a mi punto de partida.

Debo daros explicaciones. Voy a decir que os las he dado. De hecho, es el análisis de la estructura de la coyuntura el que nos las ha dado.

Someto a vuestra discusión este análisis y sus conclusiones.

---

11. En 1964, Althusser comienza a redactar una obra titulada «Como pensar el problema del culto», de la que se conservan los tres primeros capítulos. Estando contenido, también, este texto en otra obra inacabada consagrada al análisis crítico de la teoría de la alienación.

12. En 1973, Althusser comienza a redactar una obra sobre el imperialismo, dedicada a refutar la teoría del «capitalismo monopolista de Estado» entonces dominante en el partido comunista francés, y a criticar la idea de «modo de producción socialista».