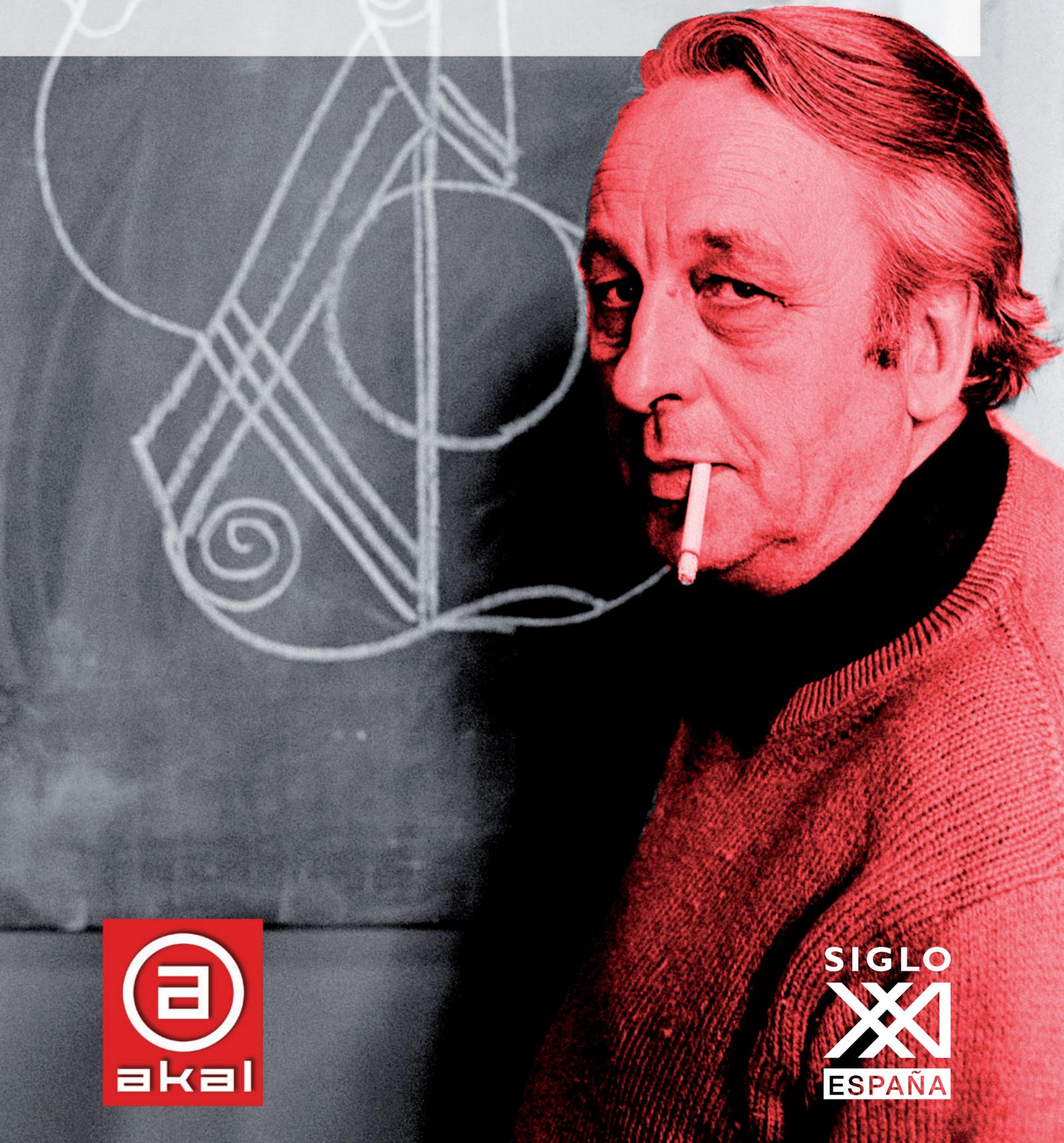


ALTHUSSER

1918-2018



«¡Finalmente la crisis del marxismo ha estallado», fragmento extraído de *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, pp. 19-24.

© Editions Stock, 1995

© Ediciones Akal, S. A., 2003

para todos los países de habla hispana

«Nota previa» y comienzo de «Teoría y práctica política», fragmento extraído de *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, pp. 43-51.

© Editions Stock, 1994

© Ediciones Akal, S. A., 2004

para todos los países de habla hispana

«La filosofía como arma de la revolución. Respuesta a ocho preguntas», fragmento extraído de *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, pp. 153-167.

© Presses Universitaires de France, 1998

© Ediciones Akal, S. A., 2008

para lengua española

«El Estado y sus aparatos», fragmento extraído de *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, pp. 107-130.

© Presses Universitaires de France, 2011

© Ediciones Akal, S. A., 2015

para lengua española

«El asno de Groucha» y «¿Todos pueden filosofar?», fragmentos extraídos de *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Akal, pp. 29-35 y 195-200.

© Presses Universitaires de France, 2015

© Ediciones Akal, S. A., 2017

para lengua española

«Una solución: salir de la fortaleza», fragmento extraído de *Lo que no puede durar en el Partido Comunista Francés*, Madrid, Siglo XXI de España, pp. 83-92.

© Librairie François Maspero, 1978

© Siglo XXI de España Editores, S. A., 1978, 2018

para lengua española

«Los Aparatos Ideológicos del Estado», fragmento extraído de *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Madrid, Siglo XXI de España, pp. 157-175

© Presses Universitaires de France, 2014

© Siglo XXI de España Editores, S. A., 2016

para España

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

www.sigloxxieditores.com

ÍNDICE

<i>Presentación.</i> <i>Althusser, 1918-2018</i>	2
<i>Ser marxista en filosofía,</i> «El asno de Groucha» y «¿Todos pueden filosofar?».....	3
<i>La soledad de Maquiavelo,</i> «La filosofía como arma de la revolución. Respuesta a ocho preguntas»	12
<i>Iniciación a la filosofía para los no filósofos,</i> «Los aparatos ideológicos del Estado».....	22
<i>Sobre la reproducción,</i> «El estado y sus aparatos».....	33
<i>Marx dentro de sus límites,</i> «¡Finalmente la crisis del marxismo ha estallado!»	52
<i>Maquiavelo y nosotros,</i> «Nota previa» y comienzo de «Teoría y práctica política»	56
<i>Lo que no puede durar en el Partido Comunista Francés,</i> «Una solución: salir de la Fortaleza»	64

Presentación

Althusser, 1918-2018

El 16 de octubre de 1918 nació en Argelia, en el seno de una familia católica de origen alsaciano, el gran filósofo Louis Althusser. Tras finalizar sus estudios primarios en Argel y la secundaria en Marsella, la vida condujo a Althusser hasta París, donde estudió Filosofía en la École Normale Supérieure, –institución en la que, finalmente, fue profesor–. Marcado durante su infancia por el cristianismo, atravesado en su juventud por el marxismo y el psicoanálisis, sería un activo militante y un referente intelectual del Partido Comunista Francés. Alcanzando su apogeo en las décadas de los sesenta y los setenta del siglo pasado, se propuso dos claros objetivos: por un lado, mostrar que dentro de cada uno de los miembros que integran la clase obrera había un filósofo; por otro, que había que rescatar a Marx de los marxismos. De este modo, buscó cambiar el panorama político, luchando por que cada militante fuera portador y defensor de una actitud crítica, por que cada obrero fuera capaz de hacer de la crisis de los marxismos el comienzo de una experiencia emancipadora y genuinamente marxista, por que cada trabajador convirtiera las feroces críticas a la izquierda en una fortaleza. Pocos días después de cumplir los 72 años y tras unos años aciagos, el 22 de octubre de 1990 Louis Althusser falleció en París.

Este año, centenario de su nacimiento, desde el Grupo Editorial Akal queremos celebrar la filosofía y el compromiso político de Althusser compartiendo con vosotros algunos fragmentos de su obra disponible en nuestro catálogo y que muestran su práctica nueva de la filosofía y su modo transformador de analizar el mundo que el autor nos legó.

Equipo del Grupo Editorial Akal, 2018

Louis Althusser

Ser marxista en filosofía



Akal Cuestiones de antagonismo

El asno de Groucha

Todo se dio muy naturalmente. De todos modos, es necesario que os ponga al corriente. Había una gran casa fresca rodeada de un vasto jardín al que sus moradores salían al caer la noche. El viento hablaba en un susurro y el agua en las fuentes gorjeaba. Era verano, los amigos filósofos, es decir todo el mundo, los conocidos y los otros, venían con la luna, atraídos por el olor de los hombres y el deseo de una conversación, y del follaje brotaba la frescura. Sobre las mesas abandonadas, había frutas y postres de las arenas del desierto, que crujen entre los dientes. Llegaban uno tras otro, unos con otros o solos, los que aún estaban vivos con los muertos, pero sin que se supiera nunca quién estaba vivo y quién muerto. De Sócrates, no había manera de saber por la sonoridad de su risa si ya había bebido su cicuta, y del pequeño Menón, temblando bajo el agua de la verdad, si había encontrado sus dos ángulos rectos, o Descartes su glándula pineal, Kant, Copérnico, tampoco podía saberse si Marx ya había volteado a Hegel o aún no (¡semejante masa!), ni si Bergson había diseñado su cono de la memoria ni si Wittgenstein había llegado a la conclusión de que cuando ya no hay nada que decir, solo queda callar. Todos ellos estaban ahí, sin edad ni tiempo, sin historia, sin que uno supiera si su porvenir estaba o no tras ellos y su pasado delante, si lo llevaban sobre la parte posterior del cuello como un saco de higos o, delante, sobre una fuente para sostener los pechos y la conciencia. Como buenos filósofos que son, habitan la eternidad del concepto, la filosofía, que es «eterna», y están hasta tal punto habitados por ella que pierden todo sentido del pasado y del futuro, es decir, como tan bien lo ha explicado (san) Agustín, del presente. ¡De ahí esa fraternidad de la mezcla de épocas, que los hacía a todos contemporáneos! ¡El gran desorden de los tiempos en el desorden de las ideas! Y la familiaridad de los pensamientos era tan grande que con frecuencia sucedía que hablara o se callara uno en lugar de otro. Hasta se conocían al dedillo la sorpresa de los demás. Puesto que todo había sido hecho y dicho ya, todo estaba siempre por rehacerse y volver a decirse, pues nada es nunca tan joven como un viejo pensamiento, ni tan viejo como un pensamiento joven. La eternidad. Evidentemente, había escasez de mujeres. Aristóteles, que siempre tenía la «naturaleza» en el bolsillo, explicaba que la naturaleza las hizo poco aptas para filosofar. De todas maneras, habían invitado a algunas, de toda índole, a pesar de los gruñi-

dos de Kant y sin esperar el Movimiento de Liberación Femenina. La cosa marchaba a buen ritmo. En el cielo, las estrellas callaban.

Y, poco a poco, alentados por el curso de las frases intercambiadas, los allí presentes se dijeron: pero, en el fondo, ¿por qué no componer entre nosotros una especie de gigantesco intercambio improvisado de ideas sobre la filosofía de los vivos y de los muertos? Cada uno diría lo que tuviera en la cabeza y, a pesar de todas las posiciones y de todas las oposiciones conocidas, por lo menos la propuesta ofrecía un giro interesante y, ¿quién sabe si al remover toda esa retórica de la verdad no encontrarían algo inédito para sacudirla? Esta idea también surgió de la manera más simple y, como todos creían sostener la mejor posición, todos dijeron que sí, hasta Kant, que proclamaba ante los demás que la filosofía es un campo de batalla y guardaba para sí su plan de paz perpetua, ganando así en los dos frentes.

Así fue pues como se inició la cosa. Arrancando a toda máquina, la primera noche, un Extranjero tomó desprevenido a todo el mundo para exclamar en voz alta: «¡Pido la palabra!». Cada uno miró a su vecino en silencio. Aparentemente, eso no estaba previsto. Y como el hombre insistía con vehemencia y los demás se callaban, atónitos –aparte de Kant, que le dijo a su vecino: «Pero... de todos modos ¿no estamos en el Club de los Jacobinos!»–, como insistía repitiendo su solicitud en voz cada vez más alta, se oyó la voz calma de Sócrates saliendo de entre sus barbas: «Pero, amigo mío, no tienes necesidad de pedir la palabra puesto que ya la has tomado (silencio). Reflexiona más bien sobre lo extraña que es esa palabra, tan diferente de todas las piezas de caza y de todos los poderes del mundo, que basta con pedirla para haberla tomado. Y, ¿quién de nosotros la posee para poder dártela?». Y ahí estaba Sócrates disertando sobre la palabra, a golpecitos de preguntas, como es su costumbre: que si uno la tiene, si uno la cede, si uno la toma, si uno la sostiene, si uno la pierde, si la palabra es del mismo linaje que la voz, la voz que el lenguaje, etcétera. Y he aquí al Extranjero, cogido en la trampa, que respondía, con su pregunta escamoteada en sus respuestas y, naturalmente, todo fue llegando: la verdad y el error, la verdad y la mentira y la promesa y la traición, donde Kant, como era de esperar, encontró el medio de deslizarse un bocado sobre «el derecho a mentir». Sócrates es un hombre inclinado a enredarnos en reflexiones insignificantes: basta que abra la boca para que el otro la cierre y piense, o hable y se libere de la verdad. A eso se lo llama *diálogo*. Manera de hablar que consiste en hablar en el lugar de los otros como si ellos tuvieran la palabra. Resultado: el Extranjero se calló. Pero el grupo se salvó raspando de reflexionar sin un presidente de sesión.

También hubo una gran sesión sobre lo Uno, en la que Parménides (todo el mundo conocía sus historias, pero como era muy viejo y desvariaba un poco, se le permitió que repitiera sus embustes) estuvo de primera, pero se extendió la sensación de que Spinoza, Hegel, Marx y Freud no salieron bien parados, sin mencionar a ese impostor de Hume. Pero había demasiado respeto en el aire y esa vieja historia de parricidio en la que estuvo implicado Platón (para llegar a ser filósofo hay que matar al propio padre en filosofía: pero, ¿lo consigue uno alguna vez? ¡Mi madre!), de modo que la situación derivó más bien hacia la conmemoración. Hasta en filosofía a veces también hace falta saber callar.

En cambio, sobre el esclavo, Aristóteles y Platón casi llegaron a las manos en una vigorosa discusión tendiente a saber si el esclavo posee una razón o está «por naturaleza» desprovisto de ella y solo es un animal dotado de palabra. Aristóteles, que reconocía que en ciertos casos, vaya, el asunto es discutible, había arrinconado a Platón –para quien eso no se discute– sobre el *Menón*: entonces, a tu joven y bello esclavo le has dado sin embargo

abundante razón, ¿no? ¡Se diría que es Euclides! Y, aprovechando su ventaja, Aristóteles había terminado naturalmente hablando del tiempo futuro cuando ya no hagan falta esclavos, pues «las lanzaderas marcharán solas». Y, con la mirada, buscó a Marx seguro del efecto producido, pero Marx no estaba allí esa noche; una vez más, una reunión: ¡Esa bendita Internacional! Y lejos: ¡Londres!

Hubo también una extraordinaria sesión para encandilar los espíritus cuando el reverendo padre Malebranche, que creía no haber hablado nunca en su vida de la existencia de Dios, de su gloria y de la gracia, es decir, de todo, se oyó decir, por boca de Mercier de la Rivière y de sus amigos fisiócratas, que él no eran en modo alguno un teólogo, sino su mentor espiritual en economía política, por haberse atrevido a decir que el mundo estaba regido por leyes y que esas leyes eran las más generales y las más simples, las más «económicas» en suma, las más «rentables», pues había llevado la reflexión económica hasta demostrar que Dios, como todo propietario, se había conseguido el mejor granjero, el mejor intendente para administrar el mundo: san Miguel. El reverendo padre no sabía cómo reaccionar a ese homenaje que probaba, como debía decirlo más o menos con estas palabras Jaurès, «que un poco de religión aleja del mundo profano, pero que mucha religión puede acercarnos a él». El reverendo padre Malebranche estaba un tanto desconcertado. ¡Un hombre que quería apostar cara y había apostado cruz! Salió de allí tembloroso de dudas sobre la naturaleza de su filosofía, sobre todo después de que intervinieran Marx y Weber, preguntándose qué puede ser la filosofía para contaminarlo todo así, incluso la religión, a espaldas de quienes la confeccionan «para mayor gloria de Dios». Esa sesión hizo soplar un viento extraño sobre los espíritus: como si los presentes descubrieran que pueden existir relaciones invertidas entre la filosofía y la religión y, detrás de esos vínculos, realidades indispensables para la filosofía, pero *no filosóficas*, como la economía política. Como si descubrieran, al mismo tiempo, que puede haber acontecimientos en la filosofía, aunque esta sea «eterna». Silencio. En el cielo, las estrellas callaban.

Creo que fue un poco más tarde cuando las palabras subieron de tono, una noche en que Wolff se encaró con Kant para decirle: «Me has cubierto de elogios, a mí y a todos los demás, pero fue para poder aplastarnos mejor con tu pretensión». «¿Yo –dijo Kant–, el hombre más pacífico que ha dado la tierra, el hombre de todos los hombres que solo ha hablado bien del hombre?» «¿Cómo? –insistió Wolff–, ¿no has escrito tú que éramos todos metafísicos y que éramos todos filósofos y, por eso mismo, como lobos para el hombre, en guerra perpetua unos contra otros? Tú nos tratas como si fuéramos perros que se desgarran en un patio y el colmo de todo es que mezclas la filosofía con esas rencillas accidentales escribiendo negro sobre blanco que la filosofía no es sino un campo de batalla.»

«Es muy justo –intervino Lenin–, todos los filósofos están en guerra. Y detrás de la lucha filosófica, está la lucha de clases.»

«Haya o no lucha de clases –dijo Wolff–, a este señor (y señalaba a Kant con el dedo) que nos trata como a perros rabiosos, se le ha metido sencillamente en la cabeza que él, y solo él, posee el secreto de la paz perpetua, no solamente en política, sino también ¡en filosofía! Ya lo verán cuando publique sus opúsculos. El señor lleva para sí la mejor parte: la guerra es para los demás, pero la paz es para él y, cuando él haya hablado, ¡silencio en las filas! Como si él mismo no estuvieran desatando, con su spinozismo disfrazado, la peor de las guerras posibles: la del ateísmo. Por lo demás, eso no ha tardado, Fichte, Schelling, Hegel nos han mostrado ¡lo que valía su paz filosófica!»

Wolff estaba fuera de sí y el rumor iba elevándose en el grupo. Como Lenin era quien lo había apoyado, finalmente fue el que recibió los golpes: «tú escribiste que los filósofos eran sirvientes de la burguesía». Aquello era bastante serio pues, entre Wolff y Kant, a fin de cuentas, era todavía una cuestión de moral, pero, con Lenin, se trataba de política. Y cuando las clases sociales aparecen en el horizonte de la memoria o del olvido, las pasiones se desatan. Pero, contrariamente a lo que se pensaba en aquel momento, Lenin no estaba solo en su campo. Se vio entonces al gran Maquiavelo, a quien la historia había cubierto de injurias por haber dicho la verdad, defender al hombrecillo lanzando a quien quisiera recogerlo el reto de probar que el poder reposa en algún otro lugar que no sea la lucha de clases. Salió Hobbes a explicar que todo el mundo lo había detestado por haber intentado presentar en el *Leviatán* la teoría de la dictadura de la burguesía. Seguidamente, se oyó a Spinoza explicar cómo los peces se comen unos a otros, empezando por los más grandes, y cómo los hombres, esos peces de pasiones tristes, son tan peces como los otros. Y Spinoza, que sabía algunas cosas más allá de Maquiavelo y Hobbes, dijo simplemente: «Pero, ¿no habéis notado nunca que siempre son los mismos que odian a los mismos y que, hasta en filosofía, son siempre los mismos quienes comienzan y que lo que habla en ese odio es la política, la política de los poderosos y los ricos?». También dejó oír su voz Rousseau, otro mal querido, quien evocó el origen de la sociedad y el contrato de impostura que los ricos hicieron suscribir a los pobres para arrancarles su sumisión... «y, ¿qué hacen los filósofos? Son los sacerdotes del poder». Hegel mismo abandonó su silencio para recordar –y dio, por supuesto, la referencia, en los *Principios de la filosofía del derecho*, muy citado, ¿lo conocéis?– que de un lado hay una inmensa acumulación de riqueza y, del otro, de miseria.

Tal vez la partida no estuviera ganada, pero todos ellos tuvieron que volver a hacer silencio. Y, para sorpresa general, se oyó a Lenin.

«Con gusto les contaré una historia –dijo Lenin–, una historia insignificante, una historia de campesinos rusos. Debéis representaros que los hechos se desarrollan en la estepa negra, en una aldea pequeña como todas las demás donde los miserables viven en las isbas. Es la larga noche de invierno y todos duermen. Todos menos Anton, el anciano, que se ha despertado sobresaltado por los golpes redoblados de alguien que llama a la puerta de su isba. La aurora se elevaba apenas de las brumas de la noche. Anton maldijo con todo el vocabulario que le vino a la cabeza por tener que levantarse de la cama y terminó por abrirle a ese joven retrasado de Groucha que parecía fuera de sí: “¡Ven a ver! Pero, ¡ven a ver!”. Y se negaba a decir qué. Anton finalmente lo siguió por los caminos nevados hasta su campo, donde se erguía el árbol más bello de la región, un roble gigantesco de donde colgaban a los ladrones. “¡Mira lo que me han hecho!”, gemía el joven. Anton miró. Y vio el roble, una rienda larga y en el extremo un asno apacible que esperaba en el frío lo que puede esperar un asno escarchado. “¡Ah, malditos! ¡Han atado mi roble a un asno! ¡Y no consigo desatar mi roble!...” Con calma, Anton se acercó al árbol y desató al asno. “Imbécil, no era complicado, ¿no? No era tu roble lo que había que desatar, sino al asno” .»

Todos buscaron vanamente qué había querido decir Lenin.

«Me ha gustado esta historia», dijo el Extranjero. Y después de reflexionar un instante, dijo: «Me parece que a veces, para resolver un problema, hay que saber cambiar los términos, ¿no? ¿No es lo que hacen Lenin y todos los que han hablado por él? Yo soy Extranjero, de modo que puedo decir: vosotros tenéis extrañas convenciones en vuestra filosofía occidental que me resultan chocantes y que vosotros tomáis como se presentan. Ellos cambian los términos del problema...».

«Imbécil», musitó Sócrates.

En resumidas cuentas, la cosa iba más o menos así. Uno no sabía nunca hacia dónde iba, pero siempre iba a alguna parte o a ninguna. Lo que le hacía decir a Dietzgen que la filosofía es «el camino de los caminos que no llevan a ninguna parte». Eso no falla. Todo el mundo miraba entonces a Heidegger, que se decía campesino pero no estaba contento. «Vosotros no me habéis comprendido bien» y se embarcaba en explicaciones muy difíciles de seguir, que retomaba interminablemente hasta que uno sintiera que tenía algo importante que decir sobre la filosofía como destino de la razón «occidental». Los más irritantes eran esos que se retiraban antes de que terminara la discusión, justamente en esos instantes, como suspendidos, en los que uno podía sentir claramente que la cuestión no estaba aún resuelta, pero que los participantes estaban muy cerca, en zona «caliente». Es el momento, ahora o nunca, de quedarse en el lugar. O, desgracia de Dios, en esos momentos, la mayoría de los religiosos encontraban la manera de escaparse para ir a hacer sus oraciones, los políticos para asistir a una reunión, Kant encontraba el modo de huir por la tangente para satisfacer no se sabía muy bien qué necesidad de la razón y Hegel comenzaba a tener tics en el mentón, que estaban indicando con toda evidencia que tenía cosas muy importantes que decir, pero siempre era porque tenía que irse, pues «*Frau* Hegel lo esperaba en casa».

¿Qué hacer sin todos ellos? Hubo pues que proceder de otro modo.

Al comienzo, se había convenido levantar un acta de todas las sesiones al final de cada una y para ello se había contratado a un buen secretario que debía tomar notas. Al final, se le entregaría la totalidad de los registros al editor Maspero para que se encargara de publicarlos. Imposible. Con todos los que se escurrían (no he citado más que algunos ejemplos convenientes, pues no olvidemos que un filósofo también es un ser humano), hacía falta otro procedimiento, seguramente menos analítico, pero ¿qué quiere usted? Se perdería ese matiz de desorden, pero al menos tendríamos un texto.

Se acordó pues suprimir todos los aspectos más vivaces de los debates, lamentablemente, todas las intervenciones personales, el circuito hablado, la provocación, lo imprevisto, todos los personajes del Jardín (como el acceso era libre, eran innumerables, conocidos y desconocidos), para confiar al Secretario la tarea de idear una especie de resumen de lo dicho, con la condición de que uniera los puntos dispersos y restaurara una unidad tácita que no traicionara demasiado el proyecto inicial de intercambio desordenado.

Ya verán: probablemente quede algo en el giro intempestivo de un discurso que a menudo trata a la filosofía como su propio mito. Una manera de tomarla con la mayor seriedad posible: su necesidad.

«¿Todos pueden filosofar?»^[1]

Durante la primavera de 1957, Éditions Julliard publica Pourquoi des philosophes? (¿Por qué [debe haber] filósofos?) de Jean-François Revel, un panfleto cuya tesis fundamental es la de que la filosofía, transcurrido ya su momento, no tiene otro destino que borrarse ante las ciencias y el psicoanálisis, a los cuales corresponde ahora desempeñar el papel que la filosofía cumplía mal o bien hasta el advenimiento de estas disciplinas. Revel aporta como prueba la aflictiva pobreza, oculta bajo la máscara de preciosismo y oscurantismo, del pensamiento filosófico —o el que se toma

^[1] *Cercle ouvert*, «Chacun peut-il philosopher?», IX^e conférence-débat, París, Éditions du Nef, enero de 1958, pp. 13-16.

por tal— de Heidegger, Lacan, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, Sartre y otros nombres ilustres. Su libelo provoca algunas turbulencias. Lacan, cuyo «mallarmeísmo de los suburbios» proporciona al autor un blanco predilecto, habría pisoteado (literalmente) *Pourquoi des philosophes?* en pleno seminario. Merleau-Ponty aprovecha una entrevista concedida a Madeleine Chapsal en febrero de 1958 para fustigar el libro casi con tanta elegancia como Lacan («este libro recuerda las exposiciones estalinianas de la mejor época»). Sartre, en una conferencia que probablemente nunca pronunció, la emprende contra un filisteo «no filósofo», que habría llegado a la conclusión de que «los filósofos solo sirven para ser echados a los perros». Y Lévi-Strauss, en *Antropología estructural*, adopta la actitud de un maestro de escuela para explicar a lo largo de una página por qué «el señor Revel debería abstenerse de discutirme»^[2].

Althusser enfoca el libro de Revel con otra mirada. «Este género de impertinencias me encanta», escribe a una amiga en 1957. No hay duda de que el «caimán» de la rue d'Ulm tenía inclinación por tales provocaciones. Más aún, Revel era en aquella época un amigo con quien Althusser proyectaba publicar una colección de ensayos críticos. Pero el libro de Revel que, como reconocía Althusser en esa misma carta, «no era muy bueno», le interesaba por una razón de fondo: compartía con él, a su manera, la inspiración antifilosófica.

Exactamente, ¿de qué manera? Que el lector lo juzgue. El 8 de octubre de 1957, en el marco de una serie de conferencias debate conducidas por Jacques Nantet, «Cercle ouvert», se desarrolló en París, en el n.º 44 de la rue de Rennes, un debate en torno a *Pourquoi des philosophes?* En ese debate, titulado «¿Todos pueden filosofar?», participaron François Châtelet, Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann, Robert Misrahi y Jean Wahl. La intervención de Althusser en la discusión que siguió al debate —un «triumfo», según escribe en una carta al día siguiente— aparece dos meses más tarde en la revista *Cercle ouvert*. La reproducimos aquí en su totalidad.

Me pregunto si el tema, tal como se ha planteado, merecía un examen tan prolongado. ¿Todos podemos filosofar? Creo que Misrahi está en lo cierto cuando dice que, sea cual fuere la definición que uno proponga de la filosofía, es evidente que se puede filosofar sin tener una preparación. Es tan difícil aprender a filosofar como aprender a andar. Creo sin embargo que, en las exposiciones que acabamos de escuchar, se han podido discernir unos cuantos problemas importantes que han sido abordados.

El primer problema es el de lenguaje de la filosofía o de lo que se ha podido llamar, siguiendo a Marx, la «jerga filosófica». Es un problema importante, pero también un problema pantalla y, relativamente, un falso problema. En efecto, uno siempre cree mostrar que la filosofía tiene derecho a poseer un lenguaje técnico. El problema es saber si la filosofía tiene derecho a considerarse una disciplina especializada. En consecuencia, no me parece que ese problema de la jerga filosófica pueda considerarse en sí mismo y creo, por el contrario, que debe remitirse inmediatamente a lo que constituye su justificación, su legitimación, vale de-

^[2] Véanse, sobre Lacan, J.-F. Revel, *Mémoires. Le voleur dans la maison vide*, París, Plon, 1997, p. 356; M. Merleau-Ponty, entrevista concedida a Madeleine Chapsal en M. Chapsal, *Les Écrivains en personne*, París, Julliard, 1960, reed. en M. Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, colec. «Philosophie», 2000, pp. 285-301; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, t. I, París, Plon, colec. «Agora/Pocket», 1974 (1958), pp. 397-401; J.-P. Sartre, «Pourquoi des philosophes?», *Le Débat* 29 (marzo de 1984), pp. 29-42 (se trata de la primera publicación del texto de esta conferencia); J.-F. Revel, *Pourquoi des philosophes?*, París, Julliard, 1957.

cir, el derecho de la filosofía a existir como tal. Ese es el problema fundamental que parece surgir de este debate.

Más allá de todas las reservas que puedan tenerse –y esta noche he oído muchas que yo mismo podría suscribir– sobre el libro de Revel, en el fondo comprendo la inspiración esencial de su obra. Creo que Revel ha abordado a su manera, personalísima, con su talento característico, de manera oblicua, un problema que está en el centro mismo de las preocupaciones contemporáneas aunque sea de larga data: efectivamente, como han dicho Châtelet y Goldmann, data del siglo XVIII.

El problema consiste en determinar si, en el fondo, no deberíamos librarnos de la filosofía, al menos de la filosofía en su esencia fundamental, de aquello que la filosofía pretender ser y que la diferencia de otras disciplinas, de otras actividades, de las demás actitudes espirituales e intelectuales, del mismo modo en que nos hemos desembarazado de la religión.

En el mundo existe toda una serie de actitudes espirituales diferentes que pretenden justificarse pero que, no por eso, escapan a una crítica, a un examen de esos títulos que esgrimen. Cuando uno se plantea la cuestión de saber si la filosofía puede existir, si existe, si tiene derecho a existir, está planteando una pregunta del mismo tipo de las que se podían proponer en el siglo XIX respecto de la religión: ¿tiene derecho a existir? En otras palabras, ¿cuáles son los títulos que justifican no solo su existencia en el presente, sino su pretensión de sobrevivir en el futuro?

Creo que hoy es casi imposible plantear el problema desde otro ángulo que no sea el de una perspectiva histórica. Un simple vistazo a la historia muestra que los títulos que puede invocar la filosofía, las relaciones que mantiene con las diferentes disciplinas, varían según las épocas. De todas maneras, lo que parece esencial de la filosofía es que se justifica ateniéndose a una misma pretensión fundamental.

Lo que yo propondré será hacer un esfuerzo para establecer qué puede ser la filosofía, cuáles son sus títulos en relación consigo misma. Es verdad que Revel puede contribuir a hacer esta crítica mostrándonos que la filosofía hace suyos problemas que le llegan de fuera, que la filosofía no es más que la ciencia de los problemas resueltos. Cuando la filosofía ha eliminado así todo lo que es de origen heterogéneo, cuando se encuentra por fin ante sí misma, ¿cómo puede justificarse, definirse? Y ¿cuáles son los títulos que presenta para sostener su propia defensa?

Hay dos maneras de abordar el problema: tratar de hacer hablar al filósofo o tratar de ver cómo se presenta el discurso del filósofo. Si, haciendo hablar al filósofo, le preguntamos cuáles son, en definitiva, los títulos que justifican su pretensión, el filósofo –y esta es una gran tradición, tanto en Platón como en Descartes, en Kant como en Hegel, Husserl o Heidegger– dirá, ante todo, que es quien se pregunta cuál es el sentido original de las cosas. El filósofo sabe siempre más o menos cuál es el origen radical de las cosas. Es quien está en posesión –mediante una reflexión que no llega a cubrir todos los sentidos existentes– del origen de todos los sentidos posibles, de todos los sentidos existentes. En el fondo, es el que sabe lo que los demás no saben y que sabe cuál es el sentido verdadero de lo que los otros saben, cuál es el sentido del sentido que los demás poseen, cuál es el sentido de los gestos que las personas realizan, el sentido de los actos con los que se comprometen: es el que, en cierto modo, pretende poseer en su origen mismo el acto de nacimiento de la verdad. Independientemente de que sea platónico o que termine siendo un enciclopedista de esos de quienes la historia nos ofrece muchos ejemplos, o que no sea tan sensible a la necesidad de

totalizar la experiencia humana, el filósofo será siempre el que trata de descubrir en su origen cuál es el sentido mismo de todo lo que tiene un sentido. Esta sería, en el fondo, la defensa que haría el filósofo de la filosofía.

Ahora yo querría plantear la cuestión de otra manera, preguntándome cómo aparece esta justificación que hace el filósofo de sí mismo. Querría plantearla en una perspectiva más histórica. Aquí diré únicamente cosas muy generales que habría que justificar más detalladamente. Espero que esto no hiera la sensibilidad de mis oyentes.

Tengo la impresión de que el filósofo —ya se trate de Platón, de Descartes, de Kant, ya de Hegel, de Husserl o de Heidegger—, cuando se define por esta pretensión, en realidad se encuentra en una posición ambigua y contradictoria. El señor Jean Wahl decía hace un momento, siguiendo a Malraux, que el artista se definía en función de otros artistas, el poeta en función de otros poetas. Y bien, entre los filósofos, al menos entre los grandes filósofos, lo notable es que en realidad se definen —y en parte tienen conciencia de ello— en función de los filósofos a los que se oponen. Dicho de otra manera, el esfuerzo que estamos haciendo ahora, en la medida en que lo hacemos para desembarazarnos de la filosofía, es el mismo esfuerzo que realizaron todos los grandes filósofos de la historia. Vemos que Platón intenta terminar con una filosofía que le parece amenazadora, la de los sofistas, los subjetivistas, de su época; que Descartes trata de quitarse de encima lo que llama la falsa metafísica, la metafísica de los escolásticos; que Kant desarrolla toda una crítica de la metafísica, etcétera. En este aspecto, solo somos sus herederos, seguimos esa misma inspiración, la prolongamos.

¿Por qué sienten los filósofos la necesidad de librarse de las filosofías existentes? Porque las consideran amenazadoras en ciertos sentidos, las juzgan capaces de comprometer ciertas causas que están en juego, ciertas causas históricamente importantes. Independientemente de que se trate, en la época de Platón, de constituir una reflexión objetiva o, con Kant, de defender una física newtoniana o de constituir el campo de la objetividad en el cual habrán de desarrollarse las ciencias de la naturaleza, o que se trate, con Husserl, de luchar contra el subjetivismo que amenazaba a finales del siglo XIX (como corolario de la crisis de la física) al conjunto de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del hombre, vemos que los filósofos siempre intentan desembarazarse de filosofías que les parecen peligrosas para el porvenir de la humanidad.

Ahí es pues donde se desarrolla el drama esencial del problema filosófico: en el momento mismo en que el gran filósofo trata de librarse de la filosofía, para librarse de ella (es decir, para ser fiel al objetivo que nos preocupa) funda una filosofía. Tomemos el ejemplo de Kant o el de Husserl. En lo que concierne a Kant, su esfuerzo por tratar de separarse de un empirismo relativista desembocó, en realidad, en la lucha contra toda una forma de ideología que le parecía amenazadora, pero solo pudo asumir esa lucha con la condición de fundar una filosofía, es decir, con la condición de remontarse a lo que, a su entender, está en el origen de toda significación y de toda objetividad. Me parece que el esfuerzo del gran filósofo por desembarazarse de la filosofía tiene como contrapartida ineludible la necesidad de recurrir a eso que llamamos la filosofía. En ese combate, el filósofo que quiere destruir la filosofía, en cierto modo, se refugia en lo que haríamos bien en llamar el mundo subyacente filosófico, es decir, sale de este mundo que es un huevo. El filósofo es aquel que mira el huevo desde fuera: sale de él para declarar que el mundo es un huevo, para decir cuál es el sentido de ese huevo del que él mismo ha salido, y para enunciarlo. Tengo la impresión de que esa toma de distancia del filósofo en relación con las significaciones que quiere fundar es completamente constitutiva de la esencia misma de la filosofía.

Y utilizo el término fundar porque creo que el filósofo siente que, para justificar la causa que quiere defender, necesita salir del campo mismo en el cual aparece dicha causa, necesita salirse del mundo en el cual se defiende y se ataca esa causa y tomar una especie de distancia originaria en relación con ese mundo. Es por ello por lo que, en los grandes filósofos, vemos que se libra un combate doble, un combate que es a la vez de destrucción y de fundación.

El problema que se nos presenta es el siguiente: ¿es posible retomar la gran tradición filosófica, tradición crítica, destructora de las ideologías del momento presente, sin fundar nuevamente una filosofía –y esta vez hablo de filosofía en un sentido muy preciso–, sin refugiarse en esa especie de punto retirado del tiempo y del espacio que constituirá para el filósofo el origen de todo lo que podrá enunciarse y el fundamento de todo lo que podrá afirmarse? ¿Es posible para nosotros rechazar la filosofía sin fundar una nueva?

Sobre este punto, la opinión que parece haberse destacado es que, en lo tocante a las ciencias de la naturaleza, la filosofía ha cumplido su función y las ciencias de la naturaleza se han separado de la filosofía. Pero no ocurre lo mismo con las ciencias humanas: Goldmann ha dicho justamente que el modo de las relaciones sociales existente no permitía la manifestación de un estado de ánimo que hiciera superflua la confrontación.

Aquí yo querría aportar como ejemplo, sin pretender resolver el problema, el caso de Marx, quien precisamente trató de destruir la filosofía en la esfera misma donde esta parecía más vital, la de las ciencias humanas. Los textos de Marx sobre el fin de la filosofía son célebres. Marx proclamó la necesidad de poner fin a la filosofía y, más precisamente, en el dominio de la historia, en el dominio fundamental de las ciencias humanas. Lo que me parece importante no es tanto esta afirmación, sino, en el fondo, la vía que tomó Marx para llegar a ella. Esta vía, que conocemos bien, es la de sus obras de juventud, en las que Marx se aparta de la influencia de Hegel, de Feuerbach, para alcanzar la madurez de su pensamiento.

Marx se dio cuenta, en lo que a las ciencias humanas se refiere, que la palabra filosofía, es decir, esa pretensión de encontrar el sentido de la historia –pues aquí se trata de historia–, en el filósofo en definitiva equivalía a coincidir con las ilusiones de una época sobre sí misma, es decir, con una ideología dominante. Y, de una manera muy precisa en Marx, poner fin a la filosofía en el terreno de la historia consiste en hacer una crítica de las ideologías existentes, de sus vínculos con todo el cuerpo histórico considerado, crítica que solo es posible a partir del momento en que se constituye una teoría científica de la historia. Esta tentativa que Goldmann emprendió en un dominio particular, Marx la hizo en relación con Hegel. Formuló la crítica de la filosofía en la que él mismo creció y de la que después se separó. Para él la consigna «poner fin a la filosofía» tenía un objetivo extremadamente preciso y concreto cuyo único sentido fue coincidir con una disciplina histórica que le permitía hacer una teoría de la filosofía.

Creo que si nos preguntamos qué va a pasar con la filosofía podemos, en todo caso, asignarle la tarea de convertirse en historia de la filosofía, no solo en el sentido en que la entienden los filósofos clásicos, sino también en el sentido marxista, para el cual dicha tarea consiste en preguntarse a partir de qué momento una filosofía nace, alcanza su apogeo y muere.

Louis Althusser

La soledad de Maquiavelo



Akal Cuestiones de antagonismo

La filosofía como arma de la revolución^[1] Respuesta a ocho preguntas

Este texto, que se inscribe en una vena teórica y política próxima a la de «Lenin y la filosofía», representó en su momento algo importante para Althusser, fundamentalmente por la sede de su publicación original: *L'Unità*, el periódico del PCI. La aparición de un artículo en un periódico comunista de gran difusión parecía responder a la preocupación teórica de dar a las «masas» acceso a una teoría marxista rigurosa (o al menos una versión vulgarizada y en cierta medida rigidificada de ésta) que pudiera ayudarlas a orientarse en las luchas políticas. Esta preocupación permanente era realmente fuerte a comienzos de 1968, momento en el que entre los intelectuales marxistas se multiplicaba la esperanza de poder desempeñar un papel político activo en un contexto marcado por una neta efervescencia política.

El proyecto de publicar en *L'Unità* había sido madurado con la corresponsal parisina del periódico, Maria Antonia Macchiocchi, que había tejido una relación de amistad y de proximidad intelectual con Althusser durante sus cinco años de estancia en París. En una carta al filósofo fechada el 14 de enero de 1968 le anuncia el acuerdo de la dirección del periódico sobre la idea de una entrevista por escrito con él y le propone una serie de preguntas. Althusser reescribirá completamente éstas, hasta el punto de que las preguntas finales no tienen mucho que ver con la versión inicial, lo cual convierte a «La filosofía como arma de la revolución» en una autoentrevista^[2]. Se trata además de un texto trabajado, que incorpora al menos tres versiones redactadas al inicio de la segunda quincena de enero de 1968^[3].

El texto apareció en la edición romana de *L'Unità* con fecha de 1 de febrero de 1968. Su publicación había suscitado muchas reticencias en una parte de la dirección comunista italiana, derivadas de las posiciones filosóficas de Althusser y de sus inclinaciones maoístas más o

^[1] 1968.

^[2] El texto de las preguntas iniciales figura en las notas editoriales.

^[3] El manuscrito definitivo está fechado el 19 de enero de 1968 (en realidad es quizá ligeramente posterior, correspondiendo esta fecha a la de una versión anterior del texto). En todo caso, la fecha de «noviembre de 1967» que figuraba al final del artículo cuando fue publicado en *La Pensée*, y después en *Positions*, es errónea.

menos afirmadas en numerosos de sus discípulos. El apoyo de R. Leroy, miembro de la oficina política del PCF, que informa a sus homólogos de su acuerdo, parece que fue decisivo para superar esas reticencias. El texto fue en efecto percibido (y había sido en parte al menos explícitamente concebido) como una máquina de guerra contra la dirección de *Rinascita*, que encarnaba una crítica «de derecha» del estalinismo en opinión de Althusser y de Macchiocchi. Ésta había sido por otro lado amonestada autoritariamente en Italia a finales de 1967 por su oposición política a la dirección intelectual del PCI^[4].

Althusser acogió con un tono lírico la publicación del artículo. Afirma encontrarse «realmente emocionado de este gran logro», califica la operación de «perfecta», periodística y políticamente, y muestra su inquietud a Macchiocchi ante las reacciones «de los proletarios italianos» y «de los “jóvenes” (estudiantes)», «dos cosas que me interesan en el más alto grado»^[5]. Althusser se mostró vivamente agradecido a la joven periodista, dando su consentimiento simultáneamente para iniciar una correspondencia que podría convertirse en objeto de publicación. El libro, que recogía parte de una correspondencia que se prolongó durante más de un año a partir de la publicación de «La filosofía como arma de la revolución», apareció en italiano en 1969^[6]. Los textos de Macchiocchi ocupan la parte esencial del volumen en el que figura una decena de cartas de Althusser. En esa fecha este último ya había comenzado a dar marcha atrás en un asunto que le empujaba a mostrarse cauto ante la posibilidad de tener que efectuar una crítica pública de la dirección del PCI y, sobre todo, a afirmar una interpretación de mayo de 1968 opuesta a la que proponía oficialmente el PCF. Exige en vano que su nombre no figure en el título de la obra italiana, desaconseja vivamente la publicación de una traducción francesa y se opone finalmente a que sus cartas sean incluidas en ésta, provocando la amargura de Macchiocchi, que se considera «indignamente tratada» en medio de una batalla que había sido acometida en común^[7].

Tras la publicación de «La filosofía como arma de la revolución» en *L'Unità*, Althusser consideró la aparición de una versión francesa en *La nouvelle critique*, el órgano teórico del PCF. Debió renunciar a ello y optó finalmente por *La Pensée*, revista comunista más abierta^[8]. En 1972 proyecta incluir el texto en una colección que habría constituido la versión francesa de la *Réponse à John Lewis*, antes de renunciar a este proyecto^[9]. Algunos años después, «La

[4] Carta de Macchiocchi a Althusser, 14 de enero y 1 de febrero de 1968. La edición milanesa del periódico tiene sus dudas y no publica el texto hasta unos días después.

[5] Carta de Althusser a Macchiocchi, 3 de febrero de 1968.

[6] A. Macchiocchi, *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*, Milán, Feltrinelli, 1969.

[7] Correspondencia Macchiocchi/Althusser, agosto de 1969. La versión francesa del libro de Macchiocchi ha aparecido con el siguiente título: *Lettres de l'intérieur du Parti*, París, Maspero, 1970.

[8] L. Althusser, «La philosophie comme arme de la Révolution», *La Pensée* 138 (abril 1968), pp. 26-34. Durante las décadas de 1960 y 1970 será en esta revista donde Althusser publicará la mayor parte de sus textos fundamentales.

[9] Esta colección de textos habría debido incluir además de «La filosofía como arma de la revolución» y el texto epónimo sobre J. Lewis: el «Prefacio» a las ediciones suecas e italiana de *Lire Le capital*; «Lettre sur la pensée de Gramsci» (*Rinascita*, 15 de marzo de 1968); «Sur la evolution du jeune Marx» (junio de 1970, finalmente incluido en *Éléments d'autocritique*, París, Hachette, 1974); «Comment lire “Le capital”» (*L'Humanité* 21 de marzo de 1969); y el prefacio a un libro de M. Harnecker titulado *Marxismo y lucha de clases* (estos dos últimos textos fueron finalmente incluidos en *Positions*). Finalmente, la edición francesa de la *Réponse à John Lewis* (París, Maspero, 1973), además del artículo publicado en inglés (ligeramente retocado), no incorpora más que dos textos inéditos: «Note sur la “Critique du culte de la personnalité”» (junio 1972) y «Remarque sur une catégorie: “Procès sans Sujet ni Fin(s)”» (mayo 1973).

filosofía como arma de la revolución» fue incluido sin modificación en la colección de textos titulada *Positions* publicada por Althusser en las Éditions Sociales en 1976, en un contexto teórico y político totalmente distinto^[10]. La versión que presentamos aquí se basa en el texto publicado en *Positions* (que retoma sin introducir modificación alguna la versión publicada en *La Pensée*). Las principales variantes respecto a la primera versión italiana, que llevaba el mismo título, pero cuya extensión había sido ligeramente abreviada, se recogen en las notas editoriales.

Pregunta 1. ¿Puedes comentarnos brevemente tu historia personal? ¿Cómo has llegado a la filosofía marxista?^[11]

En 1948, a los 30 años, me convertí en profesor de filosofía y me adherí al Partido Comunista Francés.

La filosofía me interesaba: pretendía hacer de ella mi oficio.

^[10] «La filosofía como arma de la revolución» figura ahí en las pp. 35-48 de la edición de 1976 y en las pp. 41-56 de la reedición de bolsillo (colección «Essentiel») de 1982.

^[11] Las preguntas planteadas originalmente por Macchiocchi eran las siguientes:

«1. Los partidos comunistas de Occidente y los problemas del Estado. ¿Cómo se plantean, en tu opinión, los partidos comunistas occidentales el problema del Estado teniendo en cuenta, en primer lugar, el punto de partida –los cien años pasados desde la publicación del primer libro de *El capital* que marca la mayor revolución política y la mayor revolución teórica de los tiempos modernos y los cincuenta años transcurridos desde *El Estado y la revolución* de Lenin– y, en segundo lugar, teniendo en cuenta la elaboración posterior realizada por el movimiento comunista sobre la naturaleza y el problema del Estado y de la lucha revolucionaria, elaboración que ha alcanzado en la obra de Gramsci el grado más elevado de desarrollo?

2. ¿Cómo “leer *El capital*”? ¿Cuál es hoy el tipo (más) fecundo de lectura de *El capital* a tu juicio? ¿Cuál es el planteamiento revolucionario de un comunista occidental hacia *El capital*, y cuál es el modo de leerlo –no como un texto que hay que situar en la historia, sino como la conjunción de la teoría y de la práctica revolucionaria– para determinar (desde) nuestros días los objetos estratégicos de la lucha y hacer progresar la teoría marxista?

3. En la incertidumbre y la confusión sobre el concepto de clase desde el punto de vista teórico –comprimido, de un lado, por un grupo socialdemócrata (S. Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, París, Seuil, 1963) y, de otro, por Adorno y Marcuse– [piensas] que existe la necesidad de proponer una nueva definición del concepto de clase? ¿O [piensas] que todavía es válida la definición marxista-leninista clásica?

4. ¿Cómo te sitúas en relación con las diversas filosofías existentes: Sartre, Lévi-Strauss, Foucault? Y, fundamentalmente, ¿cómo te sitúas en relación con el estructuralismo? (¿Cuál es el significado de una lucha contra lo que has denominado, creo, un neopositivismo lógico?)

5. ¿Por qué has hecho –entre diciembre de 1967 y enero de 1968– un curso de filosofía para científicos en la École Normale? ¿Cuál es el fin de una unidad entre filósofos y científicos? ¿Y *contra* qué ideología debe realizarse esta unión?

6. Has releído, este verano, las obras de Lenin. ¿Puedes precisar lo que te ha aportado esta lectura desde el punto de vista *filosófico* y/o *político*? ¿Cómo “leer Lenin” hoy?

7. ¿Quieres (expresar) tu opinión sobre la situación internacional del movimiento obrero? ¿Cómo ves la(s) perspectiva(s) política(s)? ¿Cuáles son las salidas políticas de tu trabajo de elaboración teórica?

N.B. Tu puedes intervenir aquí o sobre la lucha revolucionaria en América Latina, o sobre la lucha en los países occidentales o suprimir la pregunta para la cual he tenido en cuenta determinadas sugerencias de los camaradas italianos que estaban estos días aquí en París. Bufalini [responsable intelectual del PCI] me ha propuesto que te pregunte: (a) ¿Qué respondes al artículo de Sève (aparecido en *La Pensée*)? (b) ¿Qué respondes al artículo de Gruppi, (aparecido en) el último número de *Critica marxista*? (c) ¿Cómo ves la(s) perspectiva(s) política(s) en Occidente? [...] (d) En el campo de la investigación marxista europea, ¿dónde ves los puntos más avanzados?» (Carta de Macchiocchi a Althusser, 14 de enero de 1968).

La política me apasionaba: pretendía convertirme en un militante comunista.

Lo que me interesaba en la filosofía era el materialismo y su función crítica: por el conocimiento *científico*, contra todas las mistificaciones del «conocimiento» *ideológico*. Contra la denuncia simplemente moral de los mitos y las mentiras, por su crítica racional y rigurosa.

Lo que me apasionaba en la política eran el instinto, la inteligencia, el coraje y el heroísmo revolucionario de la clase obrera en su lucha por el socialismo. La guerra y los largos años de cautividad me habían hecho vivir en contacto con obreros y campesinos y conocer militantes comunistas.

La política ha sido la que ha decidido todo. No la política en general: la política marxista-leninista.

Ha sido preciso primero encontrarla y comprenderla. Ello es siempre extraordinariamente difícil para un intelectual. Ha sido igualmente difícil durante la década de 1950 por razones conocidas: las consecuencias del «culto», el XX Congreso, a lo que hay que añadir la crisis del movimiento comunista internacional. No ha sido fácil sobre todo resistir al recurrente impacto ideológico «humanista» contemporáneo y al resto de los asaltos de la ideología burguesa en el seno del marxismo.

Una vez comprendida mejor la política marxista-leninista, he comenzado a apasionarme también *por* la filosofía, porque podía por fin comprender la gran tesis de Marx, de Lenin y de Gramsci: que la filosofía es fundamentalmente *política*.

Todo lo que he escrito, primero solo, después en colaboración con camaradas y amigos más jóvenes, gira, a pesar de la «abstracción» de nuestros ensayos, en torno a estas cuestiones muy concretas.

Pregunta 2. ¿Puedes precisar? ¿Por qué es tan difícil, en general, ser comunista en filosofía?

Ser comunista en filosofía es convertirse en partidario y hacedor de la filosofía marxista-leninista: el materialismo dialéctico.

No es fácil convertirse en un filósofo marxista-leninista. Como todo «intelectual», un profesor de filosofía es un pequeño burgués. Cuando abre la boca, es la ideología pequeño burguesa la que habla: sus recursos y sus astucias son infinitas.

Tú sabes lo que Lenin dice de los «intelectuales». Individualmente algunos de ellos pueden ser (políticamente) *revolucionarios* declarados y llenos de coraje. Pero en su conjunto, siguen siendo «incorregiblemente» pequeño burgueses en lo que atañe a su ideología. El propio Gorki, de quien Lenin admiraba su talento, era un revolucionario *pequeño burgués*. Para convertirse en «ideólogos de la clase obrera» (Lenin), en «intelectuales orgánicos» del proletariado (Gramsci), es preciso que los intelectuales efectúen una revolución radical en sus ideas: reeducación larga, dolorosa, difícil. Una lucha sin fin, exterior e *interior*.

Los proletarios, por su parte, tienen un «instinto de clase» que les facilita su tránsito a las «posiciones de clase» proletarias. Los intelectuales por el contrario tienen un instinto de clase pequeño burgués que resiste ferozmente a este tránsito.

La *posición de clase* proletaria es más que el simple «instinto de clase proletario». Se trata de la conciencia y de la práctica conforme a la realidad *objetiva* de la lucha de clases proletaria. El instinto de clase es subjetivo y espontáneo, la posición de clase es objetiva y racional. Para pasar a posiciones de clase proletarias, el instinto de clase de los proletarios tiene necesidad únicamente de ser *educado*; por el contrario, el instinto de clase de los

pequeños burgueses, y por consiguiente de los intelectuales, deber ser *revolucionado*. Esta educación y esta revolución se hallan determinadas, en última instancia, por la lucha de clases proletaria realizada a partir de los principios de la *teoría* marxista-leninista.

El conocimiento de esta *teoría* puede ayudar como dice el *Manifiesto comunista* a *determinados* intelectuales a pasar a las posiciones de la clase obrera.

La teoría marxista-leninista comprende una *ciencia* (el materialismo histórico) y una *filosofía* (el materialismo dialéctico).

La filosofía marxista-leninista es, pues, una de las dos armas *teóricas* indispensables para la lucha de clases proletaria. Los militantes comunistas deben asimilar y utilizar los principios de la teoría: ciencia y filosofía.

La revolución proletaria tiene también necesidad de militantes que sean científicos (materialismo histórico) y filósofos (materialismo dialéctico) para ayudar a la defensa y al desarrollo de la teoría.

La formación de estos filósofos se topa con dos grandes dificultades.

1. Primera dificultad: *política*. Un filósofo de profesión que se inscribe al Partido sigue siendo, ideológicamente, un pequeño burgués. Es preciso que revolucione su pensamiento para ocupar una posición de clase proletaria en la filosofía.

Esta dificultad política es «*determinante* en última instancia».

2. Segunda dificultad: *teórica*. Sabemos en qué dirección y con qué principios trabajar para definir esta posición de clase en *filosofía*. Pero es preciso desarrollar la filosofía marxista: es teórica y políticamente urgente. Ahora bien, el trabajo por hacer es vasto y difícil. Porque en la teoría marxista, la filosofía se halla retrasada respecto a la ciencia de la historia.

Esta es hoy, en nuestro país, la dificultad «*dominante*».

Pregunta 3. ¿Distingues, pues, en la teoría marxista una ciencia y una filosofía? Tú sabes que esta distinción es hoy objeto de impugnación[12].

Lo sé. Pero esta «impugnación» es una vieja historia.

Podemos decir, de una forma *extremadamente* esquemática, que en la historia del movimiento marxista la supresión de esta distinción expresa una desviación tanto derechista, como izquierdista. La desviación derechista suprime la filosofía: no queda más que la ciencia (positivismo). La desviación izquierdista suprime la ciencia: no queda más que la filosofía (subjetivismo). Hay «excepciones» (caso de «inversión»), pero confirman la regla.

Los grandes dirigentes del movimiento obrero marxista, desde Marx y Engels hasta nuestros días, han dicho siempre: estas desviaciones son el efecto de la influencia y de la dominación de la ideología burguesa sobre el marxismo. Por su parte, siempre han defendido la distinción (ciencia, filosofía) no únicamente por razones teóricas, sino también por razones políticas vitales. Piénsese en Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* y en *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*. Sus razones son aplastantes.

[12] Esta pregunta y la respuesta que la acompaña no figuraban en la versión publicada por *L'Unità*.

Pregunta 4. ¿Cómo justificas esta distinción entre ciencia y filosofía en la teoría marxista?

Te responderé enunciando al respecto algunas tesis esquemáticas provisionales.

1. La fusión de la teoría marxista y del movimiento obrero es el mayor acontecimiento de toda la historia de la lucha de clases, es decir, prácticamente de toda la *historia* humana (primeros efectos: las revoluciones socialistas).

2. La teoría marxista (ciencia y filosofía) representa una revolución sin precedentes en la historia del conocimiento humano.

3. Marx ha fundado una ciencia nueva: la ciencia de la historia. Voy a emplear una imagen. Las ciencias que conocemos se hallan instaladas sobre algunos grandes «continentes». Antes de Marx habían sido abiertos al conocimiento científico dos continentes: el continente-Matemáticas y continente-Física. El primero por los griegos (Tales), el segundo por Galileo. Marx ha abierto al conocimiento científico un tercer continente: el continente-Historia.

4. La apertura de este nuevo continente ha provocado una revolución en la filosofía. Se trata de una ley: la filosofía se halla siempre ligada a las ciencias.

La filosofía ha nacido (en Platón) con la apertura del continente-Matemáticas. Ha sido transformada (en Descartes) por la apertura del continente-Física. Hoy está siendo revolucionada por la apertura del continente-Historia por parte de Marx. Esta revolución se llama: materialismo dialéctico.

Las transformaciones de la filosofía son siempre el contragolpe de los grandes descubrimientos científicos. *En esencia*, se producen *después del acontecimiento*. Por esta razón, en la teoría marxista, la filosofía se halla retrasada respecto a la ciencia. Existen otras razones que todo el mundo conoce. Pero esta razón es actualmente dominante.

5. En su conjunto, sólo los militantes proletarios han reconocido el alcance revolucionario del descubrimiento científico de Marx. Su práctica política ha sido transformada por ello.

Y he aquí el mayor escándalo *teórico* de la historia contemporánea.

En su conjunto, por el contrario, los intelectuales, siendo no obstante su «oficio» (especialistas de las ciencias humanas, filósofos) no han reconocido verdaderamente o se han negado a reconocer el alcance inaudito del descubrimiento científico de Marx que han condenado y despreciado y que desfiguran cuando hablan del mismo.

Salvo excepciones, están todavía hoy «jugueteando» con la economía política, la sociología, la etnología, la «antropología», la «psico-sociología», etc., etc., *cien años después de El capital*, como los «físicos» *aristotélicos* «jugueteaban» todavía con la física *cincuenta años después de Galileo*. Sus «teorías» son antiguallas ideológicas rejuvenecidas con gran parafernalia de sutilidades intelectuales y de técnicas matemáticas ultramodernas.

Ahora bien, este escándalo teórico no es del todo un escándalo. Es un efecto de la lucha de clases ideológica: porque es la ideología burguesa, la «cultura» burguesa, la que está en el poder, la que ejerce «la hegemonía». En su conjunto, los intelectuales, incluidos numerosos intelectuales comunistas y marxistas, se hallan, *salvo excepciones*, dominados en sus teorías por la ideología burguesa. *Salvo excepciones*, las «ciencias humanas» también.

6. Idéntica situación escandalosa en filosofía. ¿Quién ha comprendido la prodigiosa revolución filosófica provocada por el descubrimiento de Marx? Únicamente los militantes o dirigentes proletarios. En su conjunto, los filósofos de profesión ni siquiera la han sospechado. Cuando ellos hablan de Marx es siempre, salvo excepciones, rarísimas, para combatirlo, condenarlo, «digerirlo», explotarlo o *revisarlo*.

Los que han defendido el materialismo dialéctico, como Engels y Lenin, son tratados como nulidades filosóficas. El verdadero escándalo es que determinados filósofos marxistas ceden, en nombre del «antidogmatismo», al mismo contagio. Y una vez más la misma razón: efecto de la lucha de clases ideológica. Porque es la ideología burguesa, la «cultura» burguesa, la que está en el poder.

7. Tareas capitales para el movimiento comunista *en la teoría*:

Reconocer y conocer el alcance teórico revolucionario de la ciencia y de la filosofía marxista-leninista.

Luchar contra la concepción del mundo burguesa y pequeño burguesa que amenaza siempre a la teoría marxista, y la penetra hoy profundamente. Forma *general* de esta concepción del mundo: el *economicismo* (hoy «tecnocratismo») y su «complemento espiritual» el *idealismo moral* (hoy «humanismo»). Economicismo e idealismo moral forman la pareja fundamental de la concepción del mundo burguesa desde los orígenes de la burguesía. Forma *filosófica* actual de esta concepción del mundo: el *neopositivismo* y su «complemento espiritual» el subjetivismo fenomenológico/existencialista. Variante *propia* de las ciencias humanas: *la ideología* denominada «estructuralista».

Conquistar para la ciencia la mayoría de las ciencias humanas y ante todo las ciencias sociales, que salvo excepciones, ocupan por impostura el continente Historia, del cual Marx nos ha dado las claves.

Desarrollar con todo el rigor y la audacia requeridos la ciencia y la filosofía nuevas mediante su vinculación con las exigencias e invenciones de la práctica de la lucha de clases revolucionaria.

En la teoría, eslabón decisivo actual: la filosofía marxista-leninista.

Pregunta 5. Tú has dicho dos cosas aparentemente contradictorias o diferentes: (1) la filosofía es fundamentalmente política; (2) la filosofía se halla ligada a las ciencias. ¿Cómo concibes esta doble relación?

A este respecto de nuevo respondo mediante tesis esquemáticas provisionales.

1. Las posiciones de clase que se enfrentan en la lucha de clases se hallan «representadas» en el dominio de las ideologías prácticas (ideologías religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.) por *concepciones del mundo* de tendencia antagonista: en última instancia idealista (burguesa) y materialista (proletaria). Todo ser humano tiene espontáneamente una concepción del mundo.

2. Las concepciones del mundo se hallan *representadas* en el dominio de la *teoría* (ciencias + ideologías «teóricas» en las cuales se bañan las ciencias y los científicos) por la *filosofía*. La filosofía representa la lucha de clases en la teoría. La filosofía es, pues, una lucha (*Kampf*, decía Kant), y se trata de una lucha fundamentalmente *política*: lucha de clases. Todo ser humano no es espontáneamente filósofo: puede convertirse en tal.

3. La filosofía existe desde que existe el dominio *teórico*: desde que existe una *ciencia* (en el sentido estricto). Sin ciencias, nada de filosofía, sino únicamente concepciones del mundo. Es preciso distinguir *el envite* de la batalla y el *campo* de batalla. El envite último de la lucha filosófica es la lucha *por la hegemonía* entre las dos grandes tendencias de las concepciones del mundo (materialista, idealista). El campo de batalla *principal* de esta lucha es el conocimiento científico: por o contra él. La batalla filosófica número uno se juega, pues, en

la frontera entre lo científico y lo ideológico. Las filosofías idealistas que explotan las ciencias luchan ahí contra las filosofías materialistas que sirven a las ciencias. La lucha filosófica es un sector de la lucha de clases entre las concepciones del mundo. En el pasado, el materialismo ha estado siempre *dominado* por el idealismo.

4. La ciencia fundada por Marx cambia toda la situación en el dominio teórico. Se trata de una ciencia *nueva*: ciencia de la historia. Permite, pues, por primera vez en el mundo, el conocimiento de la estructura de las formaciones sociales y de su historia; permite el conocimiento de las concepciones del mundo que la filosofía representa en la teoría; permite el conocimiento de la filosofía. Ofrece los medios de transformar las concepciones del mundo (lucha de clases revolucionaria dirigida bajo los principios de la teoría marxista). La filosofía es en tal proceso doblemente revolucionada. El materialismo mecanicista, «idealista en historia», se convierte en materialismo dialéctico. La relación de fuerzas se invierte: a partir de ahora el materialismo puede dominar al idealismo en la filosofía, y si las condiciones políticas se realizan, colocar la lucha de clases por la hegemonía entre las concepciones del mundo^[13].

La filosofía marxista-leninista, o el materialismo dialéctico, representa la lucha de clases proletaria *en la teoría*. En la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero (realidad *última* de la unión de la teoría y de la práctica) la filosofía cesa, como dice Marx, de «interpretar el mundo». Ella se convierte en un arma para su «transformación»: *la revolución*.

Pregunta 6. ¿Todas estas razones que acabas de enumerar son las que justifican hoy la necesidad de leer El capital?

Sí, es preciso leer y estudiar *El capital*:

- Para comprender verdaderamente todo el alcance y todas las consecuencias científicas y filosóficas de lo que los militantes proletarios han comprendido desde hace mucho tiempo en la práctica^[14]: el carácter revolucionario de la teoría marxista.
- Para defender esta teoría contra todas las interpretaciones, esto es, revisiones burguesas o pequeño burguesas, que hoy la amenazan profundamente: fundamentalmente la pareja: economicismo/humanismo^[15].
- Para desarrollar la teoría marxista y producir los conceptos científicos indispensables para el análisis de la lucha de clases hoy en nuestros países y en otras partes.

El preciso leer y estudiar *El capital*. Por mi parte añado que es preciso leer y estudiar a Lenin y el conjunto de los grandes textos antiguos y actuales en los que se halla consignada la experiencia de la lucha de clases del movimiento obrero internacional. Es preciso estudiar las obras prácticas del movimiento obrero revolucionario, en su realidad, sus problemas y sus contradicciones: su historia pasada y también, sobre todo, su historia *presente*.

Existen hoy en nuestro país inmensos recursos para la lucha de clases revolucionaria. Pero es preciso buscarlos allí dónde se encuentran: en las masas explotadas. No los «descubriremos» sin un contacto estrecho con esas masas y sin las armas de la teoría marxista-le-

^[13] Las cinco últimas palabras no figuraban en *L'Unità*.

^[14] La oración subordinada no figuraba en *L'Unità*.

^[15] Esta parte de la oración no figuraba en *L'Unità*.

ninista^[16]. Las nociones ideológicas burguesas de «sociedad industrial», de neocapitalismo», de «nueva clase obrera», de «sociedad de consumo», de «alienación» e *tutti quanti* son anticientíficas y antimarxistas: hechas para combatir a los revolucionarios.

Añado, pues, una última observación: la más importante de todas.

Para comprender verdaderamente lo que se «lee» y estudia en estas obras teóricas, políticas e históricas, es preciso que uno mismo conozca, directamente, la experiencia de dos *realidades* que las determinan de parte a parte: la realidad de la práctica teórica (ciencia, filosofía) en su vida concreta; la realidad de la *práctica de la lucha de clases revolucionaria* en su vida concreta, en contacto estrecho con las masas. Porque aunque la teoría permite comprender las leyes de la historia, no son los intelectuales, ni siquiera los teóricos, sino las *masas* las que hacen la historia. Es preciso aprender de la teoría, pero al mismo tiempo, y ello resulta capital, es preciso aprender de las masas^[17].

Pregunta 7. Concedes mucha importancia al rigor, al cual sometes también el vocabulario. ¿Por qué?

Un único apotegma puede resumir la función *rectora* de la práctica filosófica: «trazar una línea de demarcación» entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. La frase (es) de Lenin.

Ahora bien, el mismo apotegma resume una de las operaciones esenciales de la dirección de la práctica de la lucha de clases: «trazar una línea de demarcación» entre las clases antagonistas. Entre nuestros amigos de clase y nuestros enemigos de clase.

Se trata del mismo apotegma. Línea de demarcación teórica entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. Línea de demarcación política entre el pueblo (el proletariado y sus aliados) y los enemigos del pueblo.

La filosofía representa la lucha de clases del pueblo en la teoría. A cambio ella ayuda al pueblo a distinguir en la *teoría* y en todas las *ideas* (políticas, morales, estéticas, etc.) las ideas verdaderas de las ideas falsas. En principio, las ideas verdaderas sirven siempre al pueblo; las ideas falsas sirven siempre a los enemigos del pueblo^[18].

¿Por qué la filosofía combate por las palabras? Las realidades de la lucha de clases se hallan «representadas» por «ideas» que se hallan «representadas» por palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son «instrumentos» del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras son también armas, explosivos o calmantes o venenos. Toda la lucha de clases puede resumirse en ocasiones en la lucha por una palabra contra otra palabra. Ciertas palabras luchan entre ellas como enemigos. Otras palabras son el lugar de un *equivoco*: el envite de una batalla decisiva pero todavía no decidida.

Ejemplo. Los comunistas luchan por la supresión de las *clases* y por una sociedad comunista, en la que un día todos los hombres serán libres y hermanos. Sin embargo, toda la tradición marxista clásica se ha negado a decir que el marxismo es un *Humanismo*. ¿Por qué? Porque *prácticamente*, esto es, en *los hechos*, la palabra Humanismo es explotada por

^[16] Estas dos últimas frases no figuraban en *L'Unità*.

^[17] Esta frase no figuraba en *L'Unità*.

^[18] El fin de la respuesta había sido reducido de este modo en *L'Unità*: «Estas líneas de demarcaciones, la filosofía las traza en la teoría en la que reina el rigor científico. Para trazar estas líneas de demarcación, ella acomete un discurso teórico, abstracto, sistemático. Un discurso teórico deber ser riguroso. De otro modo no es un discurso teórico».

la ideología burguesa que la utiliza para combatir, es decir, para matar otra palabra verdadera y vital para el proletariado: *lucha de clases*.

Ejemplo. Los revolucionarios saben que todo depende *en última instancia* no de las técnicas, de las armas, etc. sino de los militantes, de su conciencia de clase, de su dedicación y de su coraje. Sin embargo, toda la tradición marxista se ha negado a afirmar que es «*el hombre*» el que hace la historia. ¿Por qué? Porque prácticamente, esto es, en *los hechos*, esta expresión es explotada por la ideología burguesa que la utiliza para combatir, es decir, para matar otra expresión verdadera y vital para el proletariado: *son las masas las que hacen la historia*.

La filosofía, incluso en sus largos trabajos teóricos de carácter más abstracto, más difícil, se bate al mismo tiempo por las palabras: contra las palabras-mentiras, contra las palabras equívocas; por las palabras justas. Se bate por «matices».

Lenin ha dicho: «Hay que ser miope para considerar como inoportunas o superfluas las discusiones de fracción y la delimitación rigurosa de los matices. De la consolidación de tal o cual “matiz” puede depender el futuro de la socialdemocracia rusa durante mucho tiempo, durante muchos años»^[19].

Este combate filosófico sobre las palabras constituye una parte del combate político. La filosofía marxista-leninista únicamente puede realizar su trabajo teórico, abstracto, riguroso, sistemático si se bate también por palabras muy «científicas» (concepto, teoría, dialéctica, alienación, etc.) y por palabras muy simples (hombre, masas, pueblo, lucha de clases).

Pregunta 8. ¿Cómo trabajas?

Trabajo con tres o cuatro camaradas y amigos, profesores de filosofía^[20].

Todo lo que escribimos se halla evidentemente marcado por nuestra inexperiencia y nuestras ignorancias: se encuentran en ello inexactitudes y errores. Nuestros textos y nuestras fórmulas son, pues, provisionales y están destinadas a ser rectificadas. En filosofía, como en política: sin crítica no hay rectificación. Pedimos que se nos dirijan críticas marxistas-leninistas.

Sobre todo tenemos en cuenta las críticas de los militantes de la lucha de clases revolucionaria. Por ejemplo, ciertas críticas que algunos militantes nos han dirigido en la sesión del Comité Central de Argenteuil^[21] nos han sido de gran ayuda. También otras. En filosofía no se puede hacer nada al margen de la posición de clase proletaria. Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario. Pero sin movimiento revolucionario no hay teoría revolucionaria, sobre todo en filosofía. La lucha de clases y la filosofía marxista-leninista se hallan unidas como los dientes y los labios.

^[19] , V. I. Lenin, *Que faire?*, cit., p. 79.

^[20] Dos frases suplementarias figuran en *L'Unità* (y en el original mecanografiado francés): «Actualmente sobre todo con Balibar, Badiou y Macherey. Las ideas que he expuesto son el resultado de nuestro trabajo en común».

^[21] Esta sesión del Comité Central del PCF consagrada en 1966 a las cuestiones culturales e intelectuales fue importante porque comenzó oficialmente a liberalizar la discusión sobre estas materias en el interior del Partido Comunista. En el plano teórico, la posición oficial del Comité Central condenó implícitamente las posiciones de Althusser, distanciándose no obstante de las sostenidas por Garaudy.

Iniciación a la filosofía para los no filósofos



XII. Los aparatos ideológicos del Estado

He pronunciado la palabra decisiva: Estado. En efecto, todo se juega alrededor del Estado. Entre los idealistas de la conciencia, empeñados en defender la idea de que la ideología son ideas y nada más, encontraremos teóricos dispuestos a admitir todo lo que acabamos de decir de las ideologías, con la condición *de no pronunciar la palabra Estado*. Los teóricos burgueses más conservadores admiten hacer esta concesión: sí, la ideología es algo más que solamente ideas; sí, la ideología se confunde con las instituciones que *la encarnan*; sí, hay que hablar de *aparatos ideológicos*. Y el funcionalismo (filosofía que piensa que *la función es lo que define exhaustivamente todo órgano*, todo elemento de un todo, que la función religiosa del perdón define a la Iglesia, que la función de enseñar define a la escuela, que la función de educar define a la familia y que la función... del servicio público^[1] define al Estado) está muy dispuesto a aceptar este punto de vista. Pero aquí justamente pasa la línea de demarcación: cuando se trata del Estado *en persona* y no del *servicio público*, que es solo uno de sus aspectos. Evidentemente, en las sociedades de clases, puesto que solo en las sociedades de clases hay Estado.

¿Por qué insistir tanto para declarar que los grandes aparatos ideológicos son aparatos ideológicos *del Estado*? Para poner de relieve la relación orgánica que existe entre su función ideológica de clase y el aparato de dominación de clase que es el Estado. Es como si la clase que se ha apropiado del poder del Estado y se vuelve dominante tuviera necesidad, además de usar los aparatos represores del Estado (el ejército, la policía, los tribunales), que *funcionan ante todo ejerciendo violencia física*, de usar otro tipo de aparatos, que *funcionan ante todo «mediante la*

^[1] En 1976-1977, Althusser lleva adelante una campaña abierta contra el abandono inminente del concepto de la dictadura del proletariado por parte del Partido Comunista Francés. La expresión «servicio público», que reaparece con frecuencia en sus textos y sus discursos polémicos de este periodo, figura en el artículo publicado en 1976 por un intelectual comunista, F. Hincker, quien afirmaba que un Estado «democratizado» podía cumplir ese papel. La idea vuelve a aparecer en un libro de Hincker, Fabre y Sève (1977: 180) que presenta una justificación del abandono de la concepción marxista clásica de Estado y, como resultado de ello, de la ambición de la dirección del Partido Comunista Francés de participar de un «gobierno de izquierda» después de una victoria electoral. La noción de que el Estado pueda reducirse a la función de un benevolente proveedor de «servicios públicos» resumía, a los ojos de Althusser, las «posiciones muy dudosas y hasta abiertamente derechistas y burguesas» que él combatía dentro del Partido Comunista Francés, según la formulación de un manuscrito inédito de 200 páginas que en 1976 dedicó a la dictadura del proletariado (*Las vacas negras. Autoentrevista*, de próxima publicación en Akal)

ideología», es decir, mediante la persuasión o la inculcación de las ideas de la clase dominante, mediante el *consenso*. No se trata de una fantasía, de un lujo de la clase dominante que querría dominar no solo por la fuerza, sino también por el lujo de un suplemento gratuito: la persuasión, el consenso, el consentimiento. Pues ninguna clase dominante puede asegurarse la permanencia solo por la fuerza: debe adquirir, además del libre consentimiento de los miembros de la clase que domina y explota, el de sus propios miembros, que no aceptan tan fácilmente someter sus intereses privados, individuales, a los intereses generales de su propia clase y que tampoco aceptan la idea de que, para que su clase domine, sea necesario reinar de otro modo que no sea mediante la violencia desnuda: justamente mediante la ideología y el consentimiento de la clase dominada a las ideas de la clase dominante. Ahora bien, solo la clase dominante y el instrumento de su dominación, el Estado, pueden garantizar esta función de dominación ideológica que, además, solo puede asegurarse si la ideología de la clase dominante se ha constituido como *ideología efectivamente dominante*, lo cual requiere la intervención del Estado en la lucha ideológica. Y si el Estado le asegura así esa *unidad* relativa que, en realidad, no es *una* de las ideologías de la clase dominante sino *la* ideología de dicha clase, está claro que la función del Estado es determinante en todo lo que concierne a la ideología dominante y a su realización en los *aparatos ideológicos del Estado*.

Todo esto apunta a decir, muy directamente, que si uno no hace intervenir el concepto de Estado, si uno no designa lo esencial de los aparatos ideológicos de una sociedad de clases como otros tantos aparatos ideológicos *del Estado*, se está despojando de los medios que permiten comprender cómo funciona la ideología en esta sociedad, a favor de quién se libra la lucha ideológica, en qué instituciones se realiza esta ideología y se encarna esta lucha. Por ello, existe un peligro teórico real de quitar matices al *concepto de aparatos ideológicos del Estado* y presentarlo en la forma simple del simple *concepto de aparatos ideológicos*^[2].

Veamos esta cuestión un poco más en detalle.

Una clase dominante, cuando se apropia del poder del Estado, encuentra ante sí, existente, cierto número de aparatos ideológicos que funcionaban al servicio del antiguo aparato del Estado y en él. Esos aparatos mismos resultan de un proceso de unificación anterior, destinado a someter las ideologías locales y regionales a la unidad de la ideología de la clase dominante. El caso es que, en su origen, esas ideologías locales y regionales no fueron forjadas con el objetivo de servir a esta unificación, por lo tanto, en función de esa ideología dominante: están ancladas en las prácticas correspondientes, cuya diversidad es, en última instancia, irreductible en su materialidad; así, en el nacimiento del capitalismo, en el largo periodo de decadencia del feuda-

^[2] Pasaje borrado: «En cambio, con referencia a este concepto, podemos formular una pregunta extremadamente interesante. Podemos, en efecto, decir: pero, puesto que el Estado es uno, ¿por qué hablar de aparatos ideológicos del Estado en plural? ¿Por qué no hablamos de un aparato ideológico del Estado como hablamos del aparato represor del Estado? ¿Qué interés tiene destacar esta diversidad y, en particular, por qué esta diversidad, cuando es manifiesto que la *lista* de los aparatos ideológicos del Estado no está cerrada? ¿Cuándo podemos agregarle el aparato ideológico del Estado médico, el aparato ideológico del Estado arquitectónico y sin duda otros varios y hasta podría ser el aparato ideológico del Estado económico, puesto que las empresas son también el sitio de una inculcación ideológica manifiesta? Es posible que, al comienzo, yo haya propuesto el plural como una forma de investigación abierta, sintiendo al mismo tiempo la necesidad de unificar esta diversidad. ¿No dijo el mismo Engels, lo cual, dicho sea de paso, es verdad, que “el Estado es la primera potencia ideológica”? Lo cual me da razón para insistir sobre el carácter estatal de los aparatos ideológicos, pero al mismo tiempo sugiere que esta unidad que les impone el Estado podría expresarse en una frase unitaria como: el aparato ideológico del Estado, que subsume toda la diversidad que hemos podido señalar. Confieso que, después de larga reflexión, no podría decidir con conocimiento de causa si según los modos de producción o según las épocas históricas. Pero también confieso que, tomando en cuenta toda la historia de la lucha de clases que es indispensable para que una clase dominante pueda asentar su dominación sobre el consentimiento de sus propios miembros y de los miembros de la clase explotada por intermedio de los aparatos ideológicos del Estado, me parece preferible hacer sentir esta diversidad como la condición material previa a toda unificación de la ideología dominante».

lismo, coexisten *ideologías locales*, como la de los campesinos que aún son siervos, de los granjeros y aparceros, de los trabajadores a domicilio, y las ideologías regionales, como las de los diferentes cismas religiosos (no solamente del protestantismo, también de los cátaros albigenses), las que acompañan las prácticas científicas, los descubrimientos, etc. *En la materialidad de las ideologías está, pues, lo diverso*, y eso diverso que no pudo ser unificado totalmente en la antigua ideología dominante tampoco puede ser absorbido enteramente en la unidad de la nueva ideología dominante. Por ello, me parece justo reconocer en principio la dialéctica de ese proceso de unificación inscribiendo ese reconocimiento en *la pluralidad abierta de los aparatos ideológicos del Estado*. Abierta, dado que uno no puede prejuzgar el desarrollo de la lucha de clases, que puede, o bien volver a dar vida y consistencia a los antiguos aparatos ideológicos (por ejemplo, la Iglesia en ciertos países en nuestros días, como en la Unión Soviética), o bien crear otros nuevos, completamente inesperados (el aparato de información vive actualmente desarrollos espectaculares con los modernos medios de comunicación masiva).

Las objeciones más acaloradas que provocó este esbozo de una teoría de la ideología y de los aparatos ideológicos del Estado son de naturaleza teórica y política. Se ha dicho que esta concepción cae en el funcionalismo y que somete así a cada individuo a la determinación absoluta del sistema de la ideología dominante. Se supone que yo habría trasladado así a la ideología el determinismo de la economía, que la interpretación economicista del marxismo pone en primer plano. Si la ideología dominante *interpela* a todo individuo como sujeto, si los aparatos ideológicos están *uniformemente* sometidos a la ley de la ideología dominante, perfectamente unificada, de ello se sigue, evidentemente, que un partido político de oposición (por ejemplo, el Partido Comunista) no es más que una pieza de un sistema, sometida a la ley del sistema y enteramente determinada por él. Formaría pues parte del sistema y, más precisamente, estaría al servicio de la clase burguesa siendo un instrumento destinado a mantener a raya a la clase obrera y a inculcarle una ideología de sumisión a fin de que acepte la explotación que sufre sin rebelarse. Esto puede ocurrir. Y podría pasar lo mismo con los sindicatos y con la escuela, etc.: en ninguna parte estaría abierta la posibilidad de una acción política destinada a cambiar el orden reinante, ni en el conjunto de la sociedad ni en alguno de sus sectores. Llevada esta línea de pensamiento al límite, diríamos que toda acción política estaría condenada al reformismo, vale decir, dedicada en realidad a mejorar el sistema de la dominación burguesa, y que toda acción revolucionaria sería imposible.

Pero esto implicaría confundirse respecto de la teoría marxista de la lucha de clases y de las clases, respecto de la teoría marxista de la determinación de la superestructura por parte de la infraestructura y de la *retroacción* de la superestructura –por lo tanto de la ideología y del Estado– sobre la infraestructura, y adherirse a la teoría burguesa de la lucha de clases. La lucha de las clases burguesas *tiende*, en efecto, a imponer constantemente su hegemonía ideológica a la clase obrera, a someter a sus organizaciones de lucha y a penetrarlas desde el interior revisando la teoría marxista. La teoría de los aparatos ideológicos del Estado explica, en todo caso, ese hecho histórico, esa tendencia a la que la burguesía no puede renunciar si quiere conservar su posición dominante. Es, sin duda, un hecho inscrito en la historia de la lucha de clases que la burguesía tiende siempre a reconquistar las posiciones que tuvo que ceder en el transcurso de la lucha de clases. Y no solo tiende a volver atrás, a *restaurar* el antiguo orden, sino que –algo más sutil e infinitamente más grave– hasta se muestra capaz de asimilar a su propia lucha las concesiones que se vio obligada a hacer a la clase obrera.

Por ejemplo, todos conocemos la historia de las grandes conquistas obreras: disminución de la jornada laboral, reconocimiento del derecho sindical, convenciones colectivas, etc. Ninguna de esas conquistas fue acordada complacientemente por la burguesía; todas se obtuvieron al término de una larga y sangrienta lucha de clases librada por el proletariado y sus organizaciones de combate. En cada ocasión, la burguesía supo batirse en retirada ordenadamente y hasta ahora supo integrar las reformas concedidas al sistema de su explotación. Si tuvo, por ejemplo, que acceder a otorgar a los obreros el reconocimiento del derecho sindical, se las arregló para integrar hábilmente los sindicatos así creados al orden legal de sus instituciones, es decir, para hacer que varios de ellos cumplieran el papel de *amarillos* o rompedores de huelgas. Si la burguesía

tuvo que conceder *beneficios sociales* (como la seguridad social o las asignaciones familiares), se las ingenió muy hábilmente para hacérselas pagar a los trabajadores, ya sea directamente (cuota a cargo del obrero), ya sea indirectamente (a cargo del patrón o subvencionada por el Estado con retenciones directas o indirectas –impuestos– sobre la plusvalía de la producción).

La misma *ley* rige, evidentemente, los partidos políticos. Si el proletariado necesitó librar largas y sangrientas luchas para conquistar el derecho de asociación política, la burguesía supo sacar buena ventaja del resultado y ganar para la causa del reformismo el grueso de los militantes obreros, organizados en los partidos socialdemócratas. Y el advenimiento del imperialismo no cambió esas prácticas; muy por el contrario, las aceleró y agravó creando nuevas formas de organización del trabajo en las metrópolis (el taylorismo y el fordismo) que, con el pretexto de dejarles la libertad del empleo de su tiempo o de su lugar en la producción, sometió aún más a los obreros a la ideología burguesa, y generando nuevas formas de explotación impuestas a los países del Tercer Mundo, *con la excusa* de liberarlos políticamente.

Hay así una «ley tendencial» (Marx) (Althusser, 1994b: 449-452) que afecta la lucha de clases burguesa y que actúa independientemente de la conciencia de sus agentes y de sus víctimas. El resultado es siempre el mismo: *la lucha de clases burguesa no capitula nunca. Cuando debe ceder terreno, lo hace para recuperarlo luego* y con gran frecuencia en mejores condiciones que las anteriores.

Uno de los ejemplos más ostensibles de esta ley es el de la Segunda Guerra Mundial. Las contradicciones imperialistas habían llevado al mundo capitalista a una forma de crisis que el antiguo capitalismo nunca había experimentado: una crisis que ya no era únicamente monetaria o económica, sino también política y militar. En el fondo de esta crisis está siempre activa la misma contradicción entre la clase capitalista mundial y los países explotados del Tercer Mundo, pero en una escala infinitamente más vasta que en otras épocas. El antiguo capitalismo resolvía sus *crisis cíclicas* destruyendo las mercancías excedentes (tiradas al mar) y suspendiendo provisoriamente el empleo de la mano de obra (desempleo), y digo bien «resolvía» *pues las manifestaciones de esta crisis anulaban sus causas*: una vez destruido el excedente de producción, era posible reanudar la producción sobre bases más sanas, y una vez reducida la mano de obra empleada, se la podía volver a contratar sobre una base más ventajosa.

Con el imperialismo todo cambió: como el capital financiero y productivo ya no es nacional sino que es internacional, como ya no existe solamente un mercado mundial de las mercancías, sino también un mercado mundial de los capitales que gobierna todas las inversiones, su desplazamiento y sus alianzas en el mundo entero, la crisis se vuelve mundial y, al enfrentar entre sí a estados ávidos de conquistas, la crisis deviene además política y militar. La crisis mundial adquiere entonces la forma de una guerra interimperialista que conlleva formidables destrucciones de bienes y personas. Y también en este plano, *la crisis representa la solución de las dificultades que la han provocado: es en sí misma su propio remedio*.

¿Había sobreproducción de capital? La guerra, que destruye las fábricas y las instalaciones productivas, suprime lo más grueso de esta superproducción. ¿Había excedente de mano de obra? La guerra *total*, esta innovación aterradora, que no la emprende solamente contra los combatientes, sino contra los habitantes de un país sin discriminación, destruye el exceso de mano de obra existente. Y la producción capitalista, es decir, la explotación capitalista, puede entonces reanudarse sobre bases más sanas para el capitalismo. Se me dirá sin duda que durante la primera guerra imperialista esas bases se retrajeron grandemente por el paso revolucionario al socialismo de Rusia y, al terminar la Segunda Guerra Mundial, el paso de la Europa central y de la China. El imperialismo sabe sacar provecho de cada situación y *se reorganiza sobre su base retraída* en mejores condiciones, puesto que la guerra ha destruido las causas inmediatas de la crisis. Y, por añadidura, no se priva de tratar de reconquistar –sea ideológicamente, sea políticamente, sea económicamente– el terreno que ha tenido que ceder. Y hasta consigue hacerlo bastante bien, a pesar de cierto número de reveses espectaculares (Vietnam) compensados por éxitos en alguna otra parte del mapa del mundo (Chile, etcétera).

Pero lo más extraordinario de todo este proceso inconsciente es ver por qué vías consigue el imperialismo superar su propia crisis. Para comprenderlo, evidentemente, hay que considerar

esta crisis en la escala real en la que se produce, es decir, en la escala mundial y no en la escala de tal o cual país tomado aisladamente. Solo así se puede apreciar acabadamente este fenómeno asombroso. El mundo imperialista recibió un golpe brutal en 1929 por una crisis que existía desde mucho antes de que se manifestara abiertamente, pero que estaba limitada a Alemania, Italia y Japón. Ahora bien, ¿cuáles fueron las *soluciones* políticas con que se afrontó esta crisis? Hubo de dos tipos: las soluciones fascistas y las soluciones democráticas populares. Los estados afectados en primer lugar, las víctimas de la Primera Guerra Mundial, Italia, Japón y Alemania, respondieron con el fascismo, esto es, constituyendo un Estado autoritario y violento, aplicando medidas policiales y adoptando una ideología nacionalista discriminatoria para justificar sus ejecuciones. Pero, considerando bien lo ocurrido, uno advierte que esas medidas políticas eran solo el medio de una política de clase, expuesta a una situación muy amenazadora: la política de una burguesía imperialista combatida vigorosamente por la clase obrera y que encontró las fuerzas de la réplica en esas medidas políticas muy reflexionadas. Pero esas medidas políticas no eran más que el medio y la cobertura de una política de explotación económica muy precisa: la concentración monopólica, la alianza estrecha del Estado y los monopolios, una dirección de la economía, de la producción y de la circulación puesta al servicio de los monopolios, etc. Lo curioso es que lo que se daba así en la economía de los estados fascistas, y que pudo llamarse la instauración del «capitalismo monopólico de Estado», se daba también, al mismo tiempo, en los estados democráticos populares, *aunque con formas políticas opuestas*.

Lo que la burguesía imperialista de los estados fascistas logró imponer mediante su propia lucha de clases, también en Francia, España y Estados Unidos lo impuso la lucha de clases de los trabajadores y de las fuerzas populares. Los frentes populares, al igual que –aunque con importantes diferencias– el New Deal de Roosevelt, fueron así, evidentemente sin quererlo, los instrumentos de la más gigantesca concentración monopólica de la historia. Poco importa que Roosevelt haya fundado su popularidad en la lucha contra los monopolios: debía hacerlo para imponerles *la expansión del Estado*, necesaria para instituir los servicios sociales (seguridad social, ayuda a los desocupados, medidas que, en definitiva, sirvieron a la concentración, aun cuando hubieran adquirido la forma de la concentración del capitalismo de Estado), indispensable a su vez para la solución *democrática* de la gravísima crisis de 1929, a fin de que la economía estadounidense, estimulada por su entrada en la guerra contra Japón, pudiera recomenzar sobre bases más *sanas*. Las medidas *sociales* tomadas en Francia y en España por los gobiernos del Frente Popular, a la larga, después de la derrota de esos gobiernos, tuvieron los mismos efectos.

Y cuando la burguesía hubo tomado la necesaria distancia de la retirada, pudo pasar velozmente al contraataque y su éxito fue extraordinariamente rápido. Evidentemente, no pudo acabar de la misma manera con la lucha a muerte de los estados imperialistas por la partición del mundo: la guerra era inevitable. Pero también la guerra desempeñó su papel en la liquidación de la crisis destruyendo los capitales y la mano de obra en todo el mundo. Sin duda, al final de esta aventura sangrienta, la burguesía imperialista incluso había perdido terreno, pero *dentro de los límites* que había conservado, volvió a ponerse gallardamente de pie y se lanzó nuevamente al ataque del mundo que, provisionalmente, había perdido.

Resumo, así, los resortes esenciales de esta crisis que fue esencialmente económica y política, pero también ideológica, para mostrar qué proporciones puede alcanzar esta capacidad del sistema imperialista y de sus aparatos de Estado para *rescatar* conquistas obreras y ponerlas al servicio de sus propios fines, una vez pasado el momento en que esas conquistas podían prometer futuros revolucionarios. Lo que se conquistó así en el terreno ideológico (las nuevas libertades de la clase obrera, como más tarde los valores de la lucha popular en la resistencia) quedó luego *integrado* por la lucha de clases ideológica de la burguesía dentro de sus propias filas. Esta es una *tendencia* irresistible de la lucha ideológica de la clase dominante: someter, en la medida de lo posible, todos los elementos de la ideología existente –y entre ellos las formas avanzadas de la ideología de las clases dominadas– a la ley de la ideología dominante no mediante una operación externa, sino promoviendo una transformación que actúa desde el interior mismo de los elementos de la ideología adversa. Y, evidentemente, esa operación es im-

pensable sin la existencia y sin la intervención de las instituciones que son los aparatos ideológicos del Estado.

Precisamente los aparatos ideológicos del Estado y la ideología dominante de la que son vehículo *escapan a una concepción funcionalista* en la medida en que *son función y medio de la lucha de clases dominante*. Pues la lucha de clases no se detiene en la frontera de los aparatos del Estado ni de los aparatos ideológicos del Estado. En efecto, la lucha de clases de la clase dominante no se ejerce en el vacío; la clase dominante lidia contra un adversario real: por un lado, la antigua clase dominante y, por el otro, la nueva clase explotada. Y, en su estrategia y en su táctica, debe tener en cuenta la existencia de ese adversario, las posiciones que ocupa y las armas ideológicas que posee. Sin duda, acaba con él por la violencia: acaba con la antigua clase dominante tomando el poder del Estado, y con la clase explotada mediante la violencia de la explotación y la violencia del poder del Estado. Pero la clase dominante no podría ejercer su poder de manera perdurable si además no ejerciera sobre él una *hegemonía* (una dirección) ideológica, que obtiene del conjunto el consentimiento al orden establecido. Por consiguiente, debe apoderarse de los antiguos aparatos ideológicos del Estado y construir los nuevos teniendo en cuenta la realidad de esa relación de fuerza ideológica, respetando en cierta medida las ideas del adversario para transformarlas en una ventaja para sí. En suma, la clase dominante debe librar una lucha de clases lúcida para poder establecer su hegemonía ideológica por medio de la transformación de los antiguos aparatos ideológicos del Estado y la construcción de los nuevos.

Y esta lucha no se zanja por decreto ni, con mayor razón, por sí sola. La burguesía necesitó siglos para darle fin. Y podría decirse –por paradójico que suene y por más que contradiga una idea que parece cara a Gramsci– que ciertas burguesías, como la burguesía italiana, por ejemplo, nunca lo lograron y es muy posible que nunca lo logren. Esto agrega una razón más a la tesis que defiende. Pues, si bien en la esfera de la definición y de la apropiación del aparato represor del Estado no puede de ninguna manera reinar la indecisión, en la esfera de los aparatos ideológicos del Estado, en cambio, las cosas pueden ser mucho más inciertas. Claramente, lo que prevalece en este último caso es la tendencia a la unificación en la ideología dominante, pero esta tendencia puede verse «contraatacada» (Marx) por efecto de la lucha de las clases proletarias.

Por todo esto, yo diría: la teoría marxista de los aparatos ideológicos del Estado escapa a todo funcionalismo (y a todo estructuralismo: pues el estructuralismo defiende los lugares de las instituciones ejerciendo funciones fijas, no sometidas a los efectos de la lucha de clases), puesto que no es más que la teoría de la lucha de clases en el terreno de la ideología, de las condiciones de existencia y de las formas de esta lucha a la cual están subordinados los lugares y las funciones de los elementos. Esto significa muy concretamente que lo que está en juego en la lucha de clases no son solamente los aparatos del Estado mismos, como lo muestra toda la historia de la constitución de una clase en clase dominante y luego hegemónica; abarca también los aparatos ideológicos del Estado (véase lo ocurrido en Mayo del 68), en los cuales esa lucha puede cumplir, según la coyuntura, un papel nada desdeñable. Y uno concibe que esta lucha puede alcanzar una intensidad extremada cuando se piensa, por ejemplo, en el combate que libran en el seno del aparato ideológico político del Estado los partidos obreros y los partidos burgueses. Sin duda esta lucha no es solamente electoral o parlamentaria, sino que tiene prolongaciones que la extienden mucho más allá de los escrutinios electorales y los debates puramente parlamentarios.

Y, puesto que evoco esta forma de lucha, debo hacer algunas precisiones. Se dirá, en efecto, que esta lucha es política y no ideológica. Se dirá que los partidos políticos forman parte del *aparato político* y no de un aparato ideológico del Estado. Pero eso no es exacto. O bien, llevando las cosas al extremo, podrán decirme que cada partido político es un aparato ideológico del Estado y que, por eso mismo y como tal, está integrado en el sistema de dominación de la clase dominante. Pero tampoco esto es exacto.

Para comprender estos matices, que son importantes, hay que prestar particular atención a la distinción entre aparato (represor) del Estado y aparatos ideológicos del Estado. Conforman

el aparato represor del Estado, que está unificado y bien definido^[3]: la presidencia del Estado, el gobierno y su administración, medio del poder ejecutivo, las fuerzas armadas, la policía, la justicia y todos sus dispositivos (tribunales, prisiones, etc.). Es esencial retener esta precisión: el presidente de la República, que representa la unidad y la voluntad de la clase dominante, así como el gobierno que dirige y la administración, forman parte del *aparato del Estado* y son, pues, esa parte del aparato del Estado que dirige el Estado y su política. Hay que recordar además que, a pesar de sus pretensiones de *servir al interés general* y de cumplir la función de *servicio público*, la administración también forma parte del aparato represor del Estado. Encargada de aplicar en los detalles la política del gobierno burgués, la administración también tiene a su cargo controlarla, por lo tanto sancionarla, por lo tanto la función de reprimir a quienes no la respeten y, si bien cumple funciones que parecen interesar a todos los hombres de una misma formación social (la enseñanza, los medios de comunicación, los servicios de correos y telecomunicaciones, los puentes y carreteras, etc.), la experiencia muestra que los intereses de clase dominan en general estas actividades aparentemente *neutras*, puesto que, para tomar solamente esos tres ejemplos, los trabajos de infraestructura benefician en general a los *trusts*, la enseñanza está subordinada a las exigencias de la reproducción material e ideológica de la fuerza laboral y los medios de comunicación masiva son instrumentos de la lucha de clases ideológica de la clase dominante. Todo esto en medio de múltiples contradicciones.

Dicho esto, y para retomar la cuestión del *gobierno*, por más que este sea (más o menos) *responsable* ante una asamblea nacional y un senado elegidos (en el caso francés por sufragio universal), sigue perteneciendo al aparato represor del Estado. Sus miembros (y todos los funcionarios que dependen de él) constituyen lo que llamamos *el aparato político del Estado*, parte integrante del aparato represor del Estado.

En cambio, llamamos aparato ideológico del Estado político al *sistema político* que también puede llamarse la *constitución política* de una formación social dada, teniendo en cuenta el hecho de que ese sistema puede variar bajo la dominación de una misma clase. Así es que la burguesía ha ejercido sucesivamente su dictadura de clase con la república democrática censal, luego con el imperio, con la monarquía según la carta, la monarquía constitucional, la república, el cesarismo, la república parlamentaria y actualmente la república presidencial, después de haber pasado, durante la ocupación, por un régimen fascista.

El aparato ideológico del Estado político puede entonces definirse por el modo de representación (o de falta de representación) de la *voluntad popular*, frente a los representantes de quienes se supone que el gobierno es *responsable*. Pero bien sabemos que el gobierno dispone de un número considerable de medios para eludir esta *responsabilidad*, así como el Estado burgués dispone de recursos infinitos para falsear el juego del sufragio universal, cuando consiente instituirlo (sistema censal, exclusión del voto de las mujeres y de los jóvenes, sufragios de varios grados, doble cámara, *división de poderes*, fraude electoral, etc.). Lo cual permite hablar, en última instancia, del *sistema político* como de un «*aparato ideológico del Estado*». Es la ficción, que corresponde a cierta realidad, de que las piezas de ese sistema, así como su principio de funcionamiento, *se basan en la libre elección de los representantes del pueblo por el pueblo, en función de las «ideas» que cada uno se hace de la política que debe seguir el Estado.*

Los partidos políticos, que supuestamente representan las grandes opciones opuestas de una política de la nación, se crearon sobre la base de esta ficción (pues la política del Estado está determinada en definitiva por los intereses de la clase dominante en su lucha de clases). Así, cada individuo puede expresar *libremente* su opinión votando por el partido político de su elección (si no está proscrito, condenado a la ilegalidad). Nótese que hay cierta realidad en los *partidos políticos*. En general, representan los intereses de clases sociales antagónicas en la lucha de clases o de los estratos sociales que tratan de hacer prevalecer sus intereses particulares en los conflictos de clases. Y, a través de esa realidad, terminan por poner más o menos en evidencia, a pesar de los obstáculos de los ardides electorales, el antagonismo de clases fundamental.

[3] Tachado: «y no en plural como los aparatos ideológicos del Estado».

Si este análisis está bien encaminado, de él resulta, en todo caso, que no es posible declarar de ninguna manera, como algunos han querido hacerme decir para encerrarme en una *teoría* que negaría toda posibilidad de la lucha de clases, *que todos los partidos políticos, por lo tanto también los partidos de la clase obrera, son aparatos ideológicos del Estado* integrados en el sistema burgués y, por eso mismo, incapaces de librar su lucha de clases. Si lo que acabo de decir es exacto, podemos ver claramente que la existencia de los partidos políticos, lejos de negar la lucha de las clases, reposa enteramente en ella. Y si la clase burguesa intenta perpetuamente ejercer su hegemonía ideológica y política sobre los partidos de la clase obrera, esta también es una forma de la lucha entre las clases, y la burguesía solo logra tal hegemonía en la medida en que los partidos obreros se dejan apresar en su trampa, sea porque sus dirigentes se dejan intimidar (véase la Unión sagrada de 1914-1918), sea incluso porque se dejan *comprar*, sea porque la base de los partidos obreros se deja desviar de su tarea revolucionaria a cambio de ventajas materiales («la aristocracia obrera») o cediendo a la influencia de la ideología burguesa (el «revisiónismo»).

Todo esto puede verse aún más claramente si se consideran los partidos obreros revolucionarios, por ejemplo, los partidos comunistas. Como son las organizaciones que libran la lucha de clases de la clase obrera, evidentemente, son por completo ajenos a los intereses de la clase burguesa y a su sistema político. Su ideología (sobre cuya base reclutan a sus adherentes) es antagónica a la ideología burguesa. Su forma de organización (el centralismo democrático) no tiene nada que ver con las formas de organización de los partidos burgueses y ni siquiera de los partidos socialdemócratas y socialistas. Su objetivo es no limitar su acción a la lucha de clases en el Parlamento, sino extenderla al conjunto de las actividades de los trabajadores, desde la lucha de clases económica hasta la lucha de clases política e ideológica. Su vocación última no es *participar del gobierno*, sino derrocarlo y destruir el poder del Estado burgués.

Hay que insistir sobre este aspecto, puesto que hoy la mayor parte de los partidos comunistas occidentales se declaran «*partidos de gobierno*». Aun cuando participe de un gobierno (y probablemente sea justo hacerlo en ciertas circunstancias), *un partido comunista no puede definirse, en modo alguno, como «partido de gobierno» burgués*, ni siquiera como gobierno bajo la dictadura del proletariado.

Este punto es capital. Pues un partido comunista no podría entrar en el gobierno de un Estado burgués (aun cuando ese gobierno sea un gobierno de *izquierda* unitario, decidido a llevar adelante reformas democráticas) para *administrar* los asuntos de un Estado burgués. Pero tampoco podría entrar en un gobierno de la dictadura del proletariado, considerando que su vocación última es *administrar los asuntos de un Estado cuya destrucción debe preparar*. Si, en efecto, dedica todas sus fuerzas a esa gestión, no podrá contribuir a destruirlo. En ningún caso, por lo tanto, un partido comunista puede conducirse como *partido de gobierno*, pues ser un *partido de gobierno* es ser un *partido de Estado*, lo cual implica, o bien servir al Estado burgués, o bien contribuir a perpetuar el Estado de la dictadura del proletariado, cuando tiene la misión de contribuir a destruirlo.

Lo que permite comprender esta incompatibilidad es, en última instancia, el tipo de práctica política que es lo propio de un partido comunista. Hay, en efecto, otra «práctica política por entero diferente» (Balibar) de la de un partido burgués. Un partido burgués dispone del apoyo y los recursos de la burguesía del lugar, de su dominación económica, de su explotación, de su aparato estatal, de sus aparatos ideológicos del Estado, etc. Para existir, no tiene la prioridad ni la necesidad de unir las masas populares a las que desea inculcar sus ideas: el orden social mismo se encarga de ese trabajo de convicción, de propaganda y de adhesión. Con la mayor frecuencia, al partido burgués le basta con organizar bien su campaña electoral para reunir, ya maduros, los frutos de esta dominación convertida en convicciones interesadas. Por lo demás, es la razón por la cual un partido burgués no necesita una doctrina científica para existir: le es suficiente cultivar los temas esenciales de la ideología dominante para adherir a *partidarios* convencidos de antemano.

Un partido obrero revolucionario, por el contrario, no tiene nada que ofrecer a sus adherentes: ni prebendas, ni ventajas materiales. Se presenta como lo que es: una organización de la

lucha de clases obrera cuyas fuerzas, las únicas de que dispone, son una doctrina científica y la libre voluntad de sus adherentes, quienes basan su acuerdo en los estatutos del partido. Organiza a sus adherentes según las formas del centralismo democrático, con el propósito de impulsar la lucha de clases en todas sus formas: económica, política e ideológica. Define su línea y sus prácticas políticas no a partir de la simple rebelión de los trabajadores explotados, sino sobre la base de su teoría científica y de análisis concretos de la situación concreta, vale decir, de las relaciones de fuerza existentes en la lucha de clases actual; por consiguiente, tiene muy en cuenta las formas y la fuerza de la lucha de la clase dominante. En función de esta *línea*, puede juzgar útil y *justo* entrar en determinado momento en un gobierno de izquierda que no ponga en tela de juicio el Estado burgués, pero solo para librar desde allí su propia lucha de clases y con sus propios objetivos. En todos los casos, subordina siempre los intereses y las prácticas inmediatas de la organización obrera a los intereses del futuro de la clase obrera. Somete su táctica a la estrategia del comunismo, esto es, a la estrategia de la instauración de la sociedad sin clases.

En tales condiciones, los comunistas tienen razón al decir que el suyo es un *partido de un tipo nuevo*, totalmente diferente de los partidos burgueses y que ellos mismos son militantes de un *tipo nuevo*, totalmente diferentes de los políticos burgueses. Su práctica de la política, ilegal o legal, extraparlamentaria o parlamentaria, no tiene nada que ver con la práctica política burguesa.

Se me dirá, sin duda, que el partido comunista también, como los partidos burgueses, se constituye sobre la base de una ideología, que, por otra parte, él mismo llama la ideología proletaria. Es verdad. También en el partido comunista, la ideología cumple la función de «cimiento» (Gramsci) de un grupo social definido. También en él, esa ideología *interpela a los individuos en su condición de sujetos* y constituye el motor de su acción subjetiva y objetiva. Pero lo que se llama ideología proletaria no es la ideología puramente espontánea del proletariado. Pues, para existir como clase consciente de su unidad y activa, el proletariado necesita no solamente experiencia (la de las luchas de clases que lleva adelante desde hace más de un siglo), sino también conocimientos objetivos, que le proporciona la teoría marxista. Sobre esta base doble de esas experiencias, esclarecidas por la teoría marxista, se constituye la ideología proletaria, ideología de masas, capaz de unir y de *cimentar* la unidad de la vanguardia de la clase obrera en sus organizaciones de lucha de clases. Es, por lo tanto, una ideología muy particular: *ideología por su forma*, puesto que en el nivel de las masas funciona como toda ideología (*interpelando* a los individuos en cuanto sujetos), pero *teoría científica por su contenido* (puesto que está edificada sobre la base de una teoría científica de la lucha de clases).

Ideología, ciertamente, pero no cualquier ideología. Cada clase se reconoce, en efecto, en una ideología particular y no arbitraria, la que es capaz de unificarla y de orientar su lucha de clases. Sabemos que la clase feudal se reconocía así en la *ideología religiosa* o el cristianismo y que la clase burguesa se reconocía igualmente, al menos en el tiempo de su dominación indiscutida, en la *ideología jurídica*. La clase obrera, aun cuando sea sensible a algunos elementos de la ideología religiosa y moral, se reconoce, sobre todo, en la *ideología política*, no en la ideología política burguesa, sino en la ideología política proletaria, la de la lucha de clases a favor de la supresión de las clases y a favor de la instauración del comunismo. Esta ideología, espontánea en sus primeras formas (el socialismo utópico) y luego instruida, a partir de la fusión del movimiento obrero y la teoría marxista, es la ideología proletaria.

Parece dudoso que semejante ideología haya sido el resultado de la enseñanza impartida por ciertos intelectuales (Marx, Engels) al movimiento obrero, el cual la habría adoptado por vaya uno a saber qué razones. Tampoco fue, como pretendía Kautsky, «introducida desde fuera en el movimiento obrero», pues Marx y Engels no habrían podido concebir su teoría si no la hubieran edificado sobre posiciones teóricas de clases, efecto de su pertenencia efectiva al movimiento obrero de su época. Esta ideología, resultado de la fusión del movimiento obrero y la teoría marxista, fue, en realidad, el resultado de una muy prolongada lucha de clases, de duras vicisitudes, y que continúa librándose a través de escisiones dramáticas, organizadas por la lucha de clases del imperialismo.

Esta realidad vuelve a plantear la cuestión de la ideología y de la práctica ideológica. No ya la cuestión de su mecanismo, más o menos elucidado, sino la cuestión de su *ilusión*. Pues acabamos de ver, con el ejemplo de la ideología proletaria, que una ideología puede ser ideológica únicamente por su forma y seguir siendo científica por su contenido. ¿Cómo es posible esto si una ideología no era más que un simple y puro error y hasta una ilusión? En realidad, ninguna ideología en el mundo, ni siquiera si se trata de la religión, es puramente arbitraria. Siempre es indicadora de cuestiones o de problemas reales, aunque estos aparezcan revestidos de una forma de desconocimiento y, por eso mismo, necesariamente ilusoria. Al decir que era un *conocimiento con forma de desconocimiento y una alusión con forma de ilusión* he querido subrayar ese carácter doble de la ideología (Althusser, 1995c: 289).

Digo bien: una ilusión y no solamente un error. Pues quien se equivoca, se equivoca y punto, y el día que descubre su error, lo reconoce y abandona el error para adherirse a la verdad. Pero toda ilusión es por naturaleza, como suele decirse, tenaz: dura y, en cierto modo, se burla de la verdad. Es que en ella hay algo que tiene *interés* en durar o en hacerla durar. En ella habita una causa que no puede conocer (que necesariamente desconoce) y que tiene interés en esta persistencia en el error. Como esta causa no puede estar en el *objeto*, como está en el sujeto pero superándolo, es social, y los *intereses* durables a los que sirve son los de ciertas *causas* o *valores* sociales. En el nivel de estos últimos es donde hay que buscar la razón del carácter doble de la ideología.

Supongamos que es necesario al orden social reinante que todos los miembros de la sociedad, sean dominadores o dominados y explotados, acepten libremente ciertas *evidencias*, como la existencia de Dios, una moral trascendente, la existencia de la libertad moral y política, etc., o de mitos muy diferentes, más simples o más complicados; si tal fuera el caso, veríamos surgir, sin que nadie sea propiamente su autor, un sistema de representaciones que sería a la vez *verdadero*, en la medida en que tendría en cuenta realidades vividas por las personas, y *falso*, en la medida en que impondría *su* verdad a esas verdades, para conferirles su sentido *verdadero* y confinarlas a ese único sentido, con la prohibición de salir de él para ir a ver un poco más de cerca si toda esta bella historia es verdadera. Esto sería la ideología: conocimiento-desconocimiento, alusión-ilusión, sistema sin un afuera posible con el cual se lo pueda comparar, sistema que no es más que un *afuera* puesto que engloba todo lo que existe en el mundo y enuncia, ante la menor experiencia, la verdad sobre toda cosa.

Hay que admitir que las ideologías no son lo único que se corresponde con esta extraña definición. Las filosofías idealistas son también del mismo tipo: no admiten un afuera y, si bien en la mayoría de los casos reconocen la existencia del mundo exterior, lo absorben por entero y poseen de antemano la verdad de toda cosa pasada, presente y por venir.

Así, no son sino puro *afuera*. Y no solo las filosofías idealistas funcionan de este modo. Hay ciencias que pueden caer, a pesar del *corte* que las distingue de ella, en la ideología. El marxismo mismo, durante el periodo estalinista, funcionó de esta manera, como departamento estanco, sin afuera, es decir, reinando sobre el afuera sin ninguna excepción, siendo puro e implacable *afuera*.

Si la ideología se presenta así, en una forma doble, conocimiento pero desconocimiento, es fácil comprender que no esté cortada de antemano y radicalmente de toda posibilidad de conocimiento, por lo tanto, del conocimiento científico. Y, en realidad, la historia nos ofrece una y otra vez el ejemplo de ciencias que nacen por *escisión* de la ideología que las subtiende y no por simple *vuelco*, como pretendieron, un poco apresuradamente, Marx y Engels, sino por efecto de conjunciones muy complejas en las que intervienen prácticas materiales, regidas por esas *relaciones de producción teóricas* que son elementos de ideología y de filosofía.

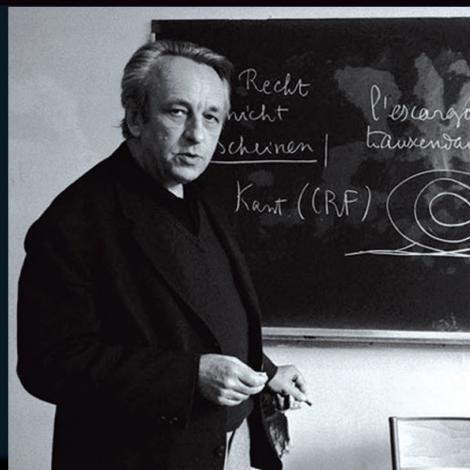
La ideología ocupa así una posición clave en el conjunto de las prácticas y de sus abstracciones: 1) solo hay práctica regida por una ideología; 2) hay ideologías locales y regionales; 3) la ideología está tendencialmente unificada en ideología dominante por efecto de la lucha de la clase dominante por constituirse en clase dirigente, hegemónica; 4) la ideología dominante

tiende a integrar a su propio sistema elementos de la ideología dominada, que queda así absorbida por aquella; 5) la ideología actúa interpelando a los individuos en su carácter de sujetos; 6) la ideología es doble: conocimiento-desconocimiento, alusión-ilusión; 7) la ideología no tiene un afuera y no es otra cosa que un afuera; 8) la ideología rige desde fuera, en las formas de su lucha, a la filosofía; 9) la ideología forma parte de las relaciones de producción teóricas constitutivas de toda ciencia; 10) una ciencia puede *practicarse* como una ideología y rebajarse a su nivel; 11) la ideología proletaria es una ideología particular, resultado de la fusión de la ideología espontánea del proletariado y de la teoría marxista de las leyes de la lucha de clases.

Podemos llegar a la conclusión de que solo hay lucha de clases, es decir, práctica política, bajo una ideología. Pero, por ese camino, llegamos a la cuestión de la práctica política.

Louis Althusser

Sobre la reproducción



Akal Cuestiones de antagonismo

VI. El Estado y sus aparatos

La tradición marxista es categórica: desde el *Manifiesto*^[1] y *El Dieciocho Brumario*^[2] (y en todos los textos clásicos ulteriores, ante todo de Marx sobre la Comuna de París, y de Lenin en *El Estado y la Revolución*), el Estado se concibe explícitamente como *aparato represivo*. El Estado es una «máquina» de represión que permite a las clases dominantes (en el siglo XIX a la clase burguesa y a la «clase» de los grandes propietarios terratenientes) asegurar su dominación sobre la clase obrera a fin de someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista).

El Estado es entonces, ante todo, lo que los clásicos marxistas llamaron el *aparato de Estado*. Bajo este término se incluyen no solamente el aparato especializado (en el sentido estricto), cuya existencia y necesidad hemos reconocido a partir de las exigencias de la práctica jurídica –a saber: la policía, los tribunales, las cárceles–, sino también el ejército, el cual, más allá de su función de «defensa nacional» (el proletariado ha pagado con su sangre esta experiencia), interviene directamente como fuerza represiva de apoyo en última instancia, cuando la policía (y sus cuerpos especializados: CRS^[3], etc.) se ve «desbordada por los acontecimientos»; y, por encima de este conjunto, el jefe del Estado, el gobierno y la administración.

Presentada de esta forma, la «teoría» marxista-leninista del Estado va a lo *esencial*, y en todo momento se ha de ser consciente de que eso es lo esencial. El aparato de Estado, que define al Estado como fuerza de ejecución y de intervención represiva «al servicio de las clases dominantes» en la lucha de clase llevada a cabo por la burguesía y sus aliados contra el proletariado, es cabalmente el Estado, y define cabalmente su «función» fundamental.

[1] Cfr. Karl Marx y Friedrich Engels: *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2004. [N. del T.]

[2] Cfr. Karl Marx: *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1985. [N. del T.]

[3] CRS: siglas de Compañías Republicanas de Seguridad, fuerza antidisturbios de la Policía Nacional francesa. [N. del T.]

I. De la teoría descriptiva a la teoría a secas

Sin embargo, también aquí, como hemos señalado a propósito de la metáfora del edificio (infraestructura y superestructura), esta presentación de la naturaleza del Estado no deja de ser *descriptiva*.

Como tendremos a menudo ocasión de emplear este adjetivo (represivo), es necesaria una explicación que elimine todo equívoco.

Cuando, al hablar de la metáfora del edificio o al hablar de la «teoría» marxista del Estado, decimos que estas son concepciones o representaciones descriptivas de su objeto, no tenemos una segunda intención peyorativa. Por el contrario, tenemos todos los motivos para pensar que los grandes descubrimientos científicos no pueden evitar pasar primero por la fase de lo que llamaremos una «teoría» *descriptiva*. Esta sería la *primera* fase de toda teoría, al menos en el dominio que nos ocupa (el de la ciencia de las formaciones sociales). Como tal, esta fase se podría –y a nuestro juicio se debería– abordar como una fase *transitoria*, necesaria para el desarrollo de la teoría. Que sea transitoria lo incluimos en nuestra «teoría descriptiva» al hacer aparecer, en la conjunción de los términos que empleamos, el equivalente de una especie de «contradicción». En efecto, el término *teoría* «choca» en parte con el adjetivo «*descriptiva*» que se le adjunta. Eso quiere decir, muy precisamente: 1/ que la «teoría descriptiva» es, sin ninguna duda posible, el comienzo irreversible de la teoría; pero 2/ que la forma «descriptiva» en que la teoría se presenta exige, por efecto mismo de esta «contradicción», un desarrollo de la teoría que supere la forma de la «descripción».

Precisemos nuestro pensamiento volviendo a nuestro objeto presente: el Estado.

Cuando decimos que la «teoría» marxista del Estado de la que disponemos sigue siendo en parte «descriptiva», eso significa de entrada y ante todo que esta «teoría» descriptiva es, sin ninguna duda posible, el *comienzo* mismo de la teoría marxista del Estado y que este comienzo nos da lo esencial, es decir, el principio *decisivo* de todo desarrollo ulterior de la teoría.

Pero eso no basta. De una teoría diremos que es «descriptiva» cuando se pueda hacer corresponder perfectamente con la definición que da de su objeto la inmensa mayoría de los hechos observables en el dominio del que se ocupa. Así, la definición del Estado como Estado de clase, que existe en el aparato de Estado represivo, aclara de manera fulgurante todos los hechos observables en los diversos órdenes de la represión, sean cuales sean los dominios: desde las masacres de junio del 48^[4] y de la Comuna de París, del domingo sangriento de mayo de 1905 en Petrogrado^[5], de la Resistencia^[6], de Charonne^[7], etc., hasta las

^[4] Junio del 48: entre el 23 y el 26 de junio de 1848, la impopularidad de las primeras medidas tomadas por el conservador gobierno salido de las elecciones generales provocó en París manifestaciones de protesta muy duramente reprimidas. [N. del T.]

^[5] Domingo sangriento de mayo de 1905 en Petrogrado: no en mayo, sino en enero (el día 22 según el calendario gregoriano, el 9 según el calendario juliano entonces vigente en Rusia), los guardias del zar causaron centenares de muertos entre los centenares de miles de personas que habían marchado en procesión hasta el Palacio de Invierno de San Petersburgo portando una petición para el zar, lo cual desencadenó la Revolución de 1905. [N. del T.]

^[6] Resistencia: de los franceses contra los ocupantes alemanes entre 1940 y 1944. [N. del T.]

^[7] Charonne: estación de metro parisina en la que en 1962 la policía mató a nueve manifestantes contra la guerra colonial de Francia en Argelia. [N. del T.]

simples (y relativamente anodinas) intervenciones de la «censura» que prohíbe *La religiosa* de Diderot puesta en imágenes móviles del cinematógrafo^[8], o la obra de Gatti sobre Franco^[9], pasando por todas las formas directas o indirectas del exterminio de las masas populares (las guerras imperialistas), de su explotación y de esta sutil dominación cotidiana en la que estalla, por ejemplo en las formas de la democracia política, lo que Lenin llamó, siguiendo a Marx, la dictadura de la burguesía. Ese es el primer aspecto de la definición de una «teoría descriptiva».

Según su segundo aspecto, esta es, evidentemente, una fase de la constitución de la teoría que exige, a su vez, la «superación» de esta fase. Pues está claro que si la definición en cuestión nos permite identificar y reconocer los hechos de opresión conectándolos con el Estado, concebido como aparato represivo de Estado, esta «conexión» da lugar a una clase de evidencia muy particular, de la cual algo tendremos ocasión de decir dentro de unos instantes: «¡sí, así es, es muy *cierto!*...». Y la acumulación de hechos en la definición del Estado, si bien multiplica su ilustración, no hace avanzar ni una pulgada la definición del Estado, es decir, su teoría científica.

Sin embargo, esta definición, si se quedara en su primera fase, donde funciona como «teoría descriptiva», se arriesgaría a quedar en equilibrio inestable, como sobre el alambre, es decir, lista para caer de un lado o del otro. Esta inestabilidad, y el riesgo de caída que conlleva, ha sido muy bien analizada en una obra reciente^[10], de la cual sólo retendremos el recordatorio siguiente: es en función de esta misma inestabilidad de la «teoría descriptiva» del Estado como algunos marxistas, y no de los menores, han «caído» del lado malo del alambre al presentar el Estado como un *puro instrumento* de dominación y de represión al servicio de los *objetivos*, es decir, de la *voluntad consciente* de la clase dominante. Concepción idealista-instrumentalista burguesa del Estado, a la par que concepción idealista (humanista) burguesa de las clases sociales como «sujetos»: concepción que no tiene nada que ver con el marxismo, pues pervierte lo que la «teoría descriptiva» nos da, en definitiva, de más precioso. De donde la necesidad de «caer del lado bueno» del alambre... o, para abandonar la metáfora, la necesidad de desarrollar la teoría descriptiva hasta dejarla en teoría a secas.

También aquí, atención.

Para desarrollar esta teoría descriptiva hasta dejarla en teoría a secas, es decir, no solamente para identificar y clasificar los hechos de represión, sino para comprender los *mecanismos* del Estado en su funcionamiento, pensamos, en efecto, que es indispensable añadir algo a la definición clásica del Estado como aparato de Estado.

^[8] *Suzanne Simonin – la Religieuse de Denis Diderot* [*Suzanne Simonin – la Religiosa de Denis Diderot*]: película dirigida por Jacques Rivette (n. 1928) y prohibida por el gobierno francés en 1966. Se basaba en la novela *La religieuse*, escrita por Denis Diderot (1713-1780) en torno a 1780 [ed. cast.: *La religiosa*, Madrid, Akal, 2013]. [N. del T.]

^[9] *La passion du général Franco* [*La pasión del general Franco*], de Armand Gatti (n. 1924), prohibida por el gobierno francés en 1968. [N. del T.]

^[10] N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, París, Éditions Maspéro, 1968 [ed. cast.: *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid, Siglo XXI, 1976]. [N. del A.]

II. Lo esencial de la teoría marxista del Estado

Lo que hace falta, si no añadir, sí al menos precisar es en primer lugar que el Estado (y su existencia en su aparato) no tiene sentido más que en función del *Poder de Estado*. Toda la lucha de clases *política* gira en torno al Estado; es decir, en torno a la detentación, esto es, a la toma o a la conservación del *poder de Estado* por una cierta clase o un «grupo en el poder», es decir, una alianza de clases o de fracciones de clases^[11].

Esta primera precisión nos obliga, pues, a distinguir entre el *Poder de Estado* (conservación del poder de Estado o toma del poder de Estado), objetivo de la lucha de clases política, por una parte, y el *Aparato de Estado* por otra.

Sabemos que el Aparato de Estado puede seguir en pie, como prueban las «revoluciones» burguesas del siglo XIX en Francia (1830^[12], 1848^[13]), o los golpes de Estado (2 de diciembre de 1852^[14], 13 de mayo de 1958^[15]), o los hundimientos de regímenes (caída del Imperio en 1870, caída de la III República en 1940), o el ascenso político de la pequeña burguesía (1890-1895 en Francia), etc., [...] sin que el aparato de Estado se vea afectado o modificado por ello: puede seguir en pie pese a los acontecimientos políticos que afectan a *la detentación del poder de Estado*.

Pero, tras una revolución social como la de 1917, una gran parte del Aparato de Estado siguió en pie tras la toma del Poder de Estado por una alianza del proletariado y el campesinado pobre: Lenin lo repitió bastante, y esa fue para él, hasta su muerte, una preocupación lancinante.

La obra que hemos citado ofrece a este respecto aclaraciones detalladas^[16]: y, por lo demás, se puede decir que esta distinción entre el Poder de Estado y el Aparato de Estado forma parte de la «teoría marxista» del Estado, de manera explícita y desde *El Dieciocho Brumario* de Marx.

Para resumir la «teoría marxista del Estado» sobre este punto, podemos recordar que los clásicos del marxismo siempre han dicho:

- 1/ que el Estado es el Aparato (represivo) de Estado;
- 2/ que se ha de distinguir el Poder de Estado del Aparato de Estado;
- 3/ que el objetivo de la lucha de clases tiene que ver con la detentación del Poder de Estado y, en consecuencia, con la utilización, por las clases (o alianza de clases, o de fracciones de clases) detentadoras del poder de Estado, del Aparato de Estado en función de sus objetivos de clase;

^[11] Cfr. N. Poulantzas, que comenta muy bien a Marx y Lenin. [N. del A.]

^[12] La Revolución francesa de 1830 (la «Revolución de Julio») fue una revolución burguesa que, en las «Tres jornadas gloriosas» del 27, 28 y 29 de julio, puso fin a la monarquía borbónica de Carlos X y llevó al trono a Luis Felipe de Orleans. [N. del T.]

^[13] 1848: entre febrero y junio de ese año, una Revolución hizo abdicar a Luis Felipe de Orleans e instauró la muy breve II República. [N. del T.]

^[14] 2 de diciembre de 1852: fecha en que, tras un plebiscito preparado por el golpe de Estado dado exactamente un año antes, se restauró el Imperio Francés (1852-1870), con Luis Napoleón Bonaparte al frente, con el nombre de Napoleón III (1808-1873). [N. del T.]

^[15] 13 de mayo de 1958: fecha del levantamiento militar que, organizado en Argel para impedir el «abandono de la Argelia francesa», puso fin a la IV República Francesa y llevó a De Gaulle al poder, ahora como presidente de la V República Francesa desde diciembre de ese año. [N. del T.]

^[16] Cfr. N. Poulantzas, *op. cit.* [ed. cast. cit.]. [N. del A.]

4/ que el proletariado debe conquistar el Poder de Estado para destruir el aparato de Estado burgués existente y, en una primera fase, la de la dictadura del proletariado, reemplazarlo por un Aparato de Estado completamente diferente, proletario, y luego, en las fases posteriores, emprender un proceso radical, el de la destrucción del Estado (final del poder de Estado y de todo Aparato de Estado).

Desde este punto de vista, por consiguiente, lo que proponíamos añadir a la «teoría marxista» del Estado ya figura en ella con todas las letras. Pero pensamos que esta teoría, así completada, aún sigue siendo en parte descriptiva, si bien ahora comporta elementos complejos y diferenciales cuyos juego y funcionamiento no pueden comprenderse sin recurrir a una profundización teórica decisiva.

III. Los aparatos ideológicos de Estado

Lo que se ha de añadir a la «teoría marxista» del Estado es, pues, otra cosa.

Aquí vamos a avanzar con prudencia por un terreno en el que *de hecho* Marx, Lenin, Stalin y Mao nos precedieron hace mucho tiempo, pero sin haber sistematizado, bajo una forma teórica, los progresos decisivos que sus experiencias y sus enfoques implican. ¿Por qué? Porque estas experiencias y estos enfoques se quedaron ante todo *en el terreno de la práctica política*.

Sugerimos con ello que de hecho, es decir, en su práctica política, los clásicos del marxismo trataron al Estado como una *realidad más compleja* que la definición que de él se da en la «teoría marxista del Estado», incluso completada como acabamos de hacer. Reconocieron, pues, esta complejidad en su práctica, pero no la expresaron en una teoría correspondiente.

Queríamos intentar esbozar esta teoría correspondiente.

Sabemos muy bien a qué clase de objeción nos vamos a exponer, pues no podremos emitir ninguna proposición *que no esté ya consignada en los protocolos de la práctica política de la lucha de clase proletaria*. A cada instante se nos podrá, pues, decir que no aportamos absolutamente nada nuevo, y en un sentido se tendrá perfectamente razón. Sin embargo, nosotros pensamos aportar algo nuevo, que es sin duda poca cosa, pues no afecta más que a *la puesta en forma teórica* de algo ya conocido en la práctica de la lucha de clases proletaria. Pero sabemos, por los mismos clásicos, que este poco (la puesta en forma teórica de la experiencia práctica de la lucha de clases) es, o puede ser, *muy importante* para la lucha de clase misma. Sin teoría revolucionaria (del Estado) no hay movimiento revolucionario.

Ponemos las cartas sobre la mesa.

Vamos a proponer y defender la tesis siguiente.

Para poder hacer una teoría del Estado es indispensable tener en cuenta no solamente la distinción entre *Poder de Estado* (y sus detentadores) y *Aparato de Estado*, sino también otra «realidad» manifiestamente del lado del Aparato represivo de Estado, pero que *no se confunde con este* y que correremos el riesgo teórico de denominar los Aparatos ideológicos de Estado. El punto preciso de intervención teórica afecta, por consiguiente, a estos *Aparatos ideológicos de Estado* en su diferencia con el Aparato de Estado en el sentido de Aparato represivo de Estado.

Recordemos que en la «teoría marxista» el *Aparato de Estado* comprende el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las cárceles, todo lo cual constituye lo que en

adelante llamaremos el *Aparato represivo de Estado*. Represivo se ha de tomar en el límite (pues existen numerosas y muy diversas, incluso muy disimuladas, formas de represión *no física*), en el sentido preciso y fuerte, del ejercicio de la *violencia física* (directa o indirecta, legal o «ilegal»).

¿Qué son entonces los *Aparatos ideológicos de Estado* (AIE)?

Para dar una primera idea de ellos, he aquí una enumeración provisional:

- 1/ el Aparato Escolar
- 2/ el Aparato Familiar
- 3/ el Aparato Religioso
- 4/ el Aparato político
- 5/ el Aparato sindical
- 6/ el Aparato de la Información
- 7/ el Aparato de la Edición-Difusión
- 8/ el Aparato Cultural

Lista provisional, pues, por una parte, no es exhaustiva (cfr. capítulo XII), y, por otra, de los Aparatos 7 y 8 puede hacerse uno. Se me perdonará esta última vacilación, pues todavía no he tomado «postura» sobre este punto, que merece ser investigado.

Esta lista (en la que figura, por ejemplo, la Familia...), estas denominaciones, no dejarán de sorprender. Esperémoslo así. Y procedamos por orden a fin de poder producir una definición provisional pero clara.

Primera observación.

Podemos advertir empíricamente que a cada AIE le corresponden lo que se llaman «instituciones» u «organizaciones». Para el AIE escolar, las diferentes escuelas, los diferentes niveles, desde Primaria a Superior, los diferentes Institutos, etc. Para el AIE religioso, las diferentes Iglesias y sus organizaciones especializadas (por ejemplo, en la juventud). Para el AIE político, el Parlamento, los Partidos políticos, etc. Para el AIE Información, la Prensa (los diferentes periódicos o Grupos de periódicos), la RTF^[17], y una multitud de publicaciones y de organizaciones. Para el AIE Familiar, todas las instituciones que se ocupan de la Familia, incluidas las famosas Asociaciones de Padres de Alumnos, etc. Para el AIE cultural, todos los espectáculos, incluido el deporte, así como toda una serie de instituciones tal vez compartidas con lo que hemos llamado el AIE de la Edición.

Segunda observación.

Para cada AIE, las diferentes instituciones y organizaciones que lo constituyen forman un *sistema*. Esta es al menos la tesis que nosotros proponemos, y veremos qué constituye la unidad de este sistema en cada caso. Si es así, no se puede tratar *de una sola pieza* de un AIE sin relacionarla con el *sistema* del que es una pieza. Ej.: no se puede tratar de un Partido Político, pieza del AIE político, sin relacionarlo con el sistema complejo del AIE; lo mismo para un sindicato, pieza del sistema del AIE sindical, etc.

Tercera observación.

Constatamos que las instituciones existentes en cada AIE, su sistema, y por tanto cada AIE, aunque definido como *ideológico*, no es reductible a la existencia de «ideas» sin *sopORTE* real y

^[17] RTF: siglas de la Radiotelevisión Francesa. [N. del T.]

material. Con ello no quiero decir solamente que la ideología de cada AIE se realiza en instituciones materiales y prácticas materiales: esto está claro. Quiero decir otra cosa: que estas prácticas materiales están «ancladas» en realidades *no ideológicas*. Por ejemplo, la Familia: es un AIE, pero en cuanto la Ideología que materializa está «anclada» en una realidad que no es puramente ideológica. La Familia es, en efecto, el lugar^[18] de la reproducción biológica de los representantes de la «Especie humana», de su crianza-adiestramiento, etc. (nosotros diremos que reproduce la *existencia* de la Fuerza de trabajo). Pero la Familia es también algo bien distinto. Incluso en nuestras sociedades capitalistas, en las que está en «vías de disolución», conserva, al menos en ciertos sectores en vías de descomposición, un papel de *unidad de producción* (por ejemplo, en el campo: las «Explotaciones Familiares»). En el modo de producción servilista, la Familia era la unidad de producción dominante. En nuestro modo de producción se trata de una superviviente. En cambio, entre nosotros la Familia es siempre una *unidad de consumo*: no es el único tipo de unidad de consumo, es un tipo de unidad de consumo que existe, pero entre los que existen es un tipo que todavía desempeña un papel sumamente importante y que no está próximo a desaparecer (subsiste en los regímenes socialistas que conocemos, si bien bajo formas transformadas o en vías de regresión). Por ejemplo, el AIE cultural: la ideología que este realiza está anclada en prácticas bien estéticas (teatro, cine, literatura), bien físicas (el deporte), que no son reductibles a la ideología a la que sirven de sostén. Lo mismo vale para los AIE político y sindical: la ideología que realizan está «anclada» en una realidad que no se reduce a esta ideología, en este caso la lucha de clases. Igualmente, el AIE que es el Aparato escolar: la ideología que materializa está «anclada» en prácticas que ponen a disposición «destrezas» objetivas que no se reducen a esta ideología. En cambio, un AIE como el Aparato religioso parece «existir» en el aire, en función de la pura y simple ideología que materializa. Esto no es seguro. Más tarde intentaremos decir por qué.

Estas tres observaciones nos van a permitir enunciar una *definición provisional*. Esta definición va a poner en primer plano la «realidad» (a saber, la ideología) que unifica en *sistemas* las diferentes instituciones u organizaciones y prácticas presentes en el interior de cada AIE. Diremos esto:

Un Aparato ideológico de Estado es un sistema de instituciones, de organizaciones y de prácticas correspondientes definidas. En las instituciones, organizaciones y prácticas de este sistema se materializa toda o parte (en general, una combinación típica de ciertos elementos) de la Ideología de Estado. La ideología materializada en un AIE asegura su unidad de sistema en base a un «anclaje» en funciones materiales, propias de cada AIE, que no son reductibles a esta ideología pero le sirven de «sostén».

Llegado el momento nos explicaremos sobre la *Ideología de Estado*, cuya existencia da cuenta de los AIE como ideológicos y de Estado, y da cuenta de la unidad que hace de cada AIE un *sistema específico* distinto de los demás AIE.

Ahora podemos volver al concepto que proponemos, *Aparato ideológico de Estado*, para reflexionar sobre sus tres términos y justificar que los hayamos asociado en nuestro concepto.

Sorprenderá, sin duda, ver designar estas «realidades» (instituciones o «actividades» diversas) con el concepto de *Aparatos*, que hace, evidentemente, pensar en la expresión «Aparato» de Estado, e intrigará ver que al término *Aparatos* le unimos el adjetivo «ideológicos» para encontrar a fin de cuentas, al final de esta fórmula, al Estado mismo: Aparatos ideológicos de Estado. Como si quisiésemos hacer patente que lo ideológico está por así decir

[18] Lugar: *lieu*, mejor que *lien*, «vínculo». [N. del T.]

«incrustado» en el interior de la expresión «Aparato... de Estado», con la pequeña «diferencia» de que el Aparato de Estado a secas está *en singular*, mientras que nuestros «Aparatos ideológicos de Estado» están *en plural*. Todo esto merece, ciertamente, explicación.

Es a partir de esta singular situación de la «incrustación» de la ideología entre Aparato... y Estado, que provoca el paso del singular (el Aparato del Estado) al plural (los Aparatos ideológicos de Estado), como vamos a presentar nuestra explicación.

Vamos directos a lo esencial, y decimos: lo que distingue en nuestras sociedades capitalistas a los aparatos ideológicos de Estado del aparato represivo de Estado es la *diferencia* siguiente.

Mientras que el Aparato represivo de Estado es por definición un Aparato represivo que indirecta o directamente emplea la *violencia física*, a los Aparatos ideológicos de Estado no se los puede llamar represivos en el mismo sentido que al «Aparato de Estado», pues por definición no emplean la *violencia física*. Ni la Iglesia, ni la Escuela, ni los partidos políticos, ni la prensa o la radio-televisión, ni la Edición, ni los espectáculos ni el deporte *recurren*, para funcionar con su «clientela», a la *violencia física*, al menos de manera *dominante* y *visible*.

Es «libremente» como uno va a la Iglesia, va a la Escuela aunque esta sea «obligatoria»^[19], se afilia a un partido político y lo obedece, compra un periódico, pulsa el botón de la tele, va al cine, al estadio, y compra y «consume» discos, cuadros o «pósters», obras literarias, históricas, políticas, religiosas o científicas. Es decir, que los Aparatos ideológicos de Estado se distinguen del Aparato de Estado por funcionar «no con la violencia», sino «con la ideología».

Esta frase ya la pronunciamos a propósito del «funcionamiento» del Derecho «con la ideología jurídico-moral», y sabemos lo que esto significa: estos aparatos funcionan aparentemente «*solos*», sin recurrir a la violencia, sino en realidad por medios distintos a la violencia, a saber, *por la ideología* o, más bien, la *ideologización*. Por eso subrayamos muy claramente la distinción que separa al Aparato de Estado de los Aparatos ideológicos de Estado.

Queda por explicar por qué juzgamos indispensable designar a estas «instituciones» y estas «actividades» (Iglesias, Escuelas, sistema político, radio-televisión, teatro, prensa, publicaciones, etc.) con el término aparentemente enigmático de Aparatos... de Estado. ¿Por qué Aparato... de Estado, y por qué este plural (Aparatos de Estado)?

Nuestra afirmación se vuelve aún más enigmática si queremos constatar (y tenemos «interés» en constatarlo nosotros mismos, pues de lo contrario no faltará quien nos lo reproche) que, si bien algunas de estas «instituciones» son estatales (entre nosotros la Escuela, algunos teatros, la Radio-Televisión), *no lo son todas*. Entre nosotros, la Iglesia está oficialmente separada del Estado, lo mismo que una parte de las Escuelas, etcétera.

La Prensa, los partidos políticos, los sindicatos, la inmensa mayoría de las instituciones y actividades culturales (espectáculos, deportes, artes, publicaciones) son «libres», es decir, pertenecen al sector «privado» y no al sector de Estado. Mejor aún, en algunos países capitalistas una gran parte de las Escuelas (así como dos tercios de la Enseñanza Superior en los EEUU), e incluso la Radio y la Televisión (EEUU y Gran Bretaña) se encuadran o pueden encuadrarse en el sector privado. ¿Con qué derecho, entonces, podemos hablar de estas «instituciones» o «actividades» como dependientes de Aparatos ideológicos *de Estado*?

^[19] Digamos, pues: es (en apariencia) «libremente» como uno prosigue sus estudios después de la escolarización «obligatoria». [N. del A.]

IV. «Instituciones» públicas y privadas

Debemos descartar el argumento siguiente: ¿con qué derecho colocar bajo los Aparatos ideológicos *de Estado* instituciones *privadas*, como las que dependen del aparato religioso, del aparato político, del aparato cultural, etcétera?

Este argumento se basa, de hecho, en una distinción del derecho burgués, la distinción entre lo público y lo privado: esta distinción afecta solamente a la cualidad, esto es, a la definición de las *personas* jurídicas que poseen la propiedad formal de tal o cual institución. Estas pueden ser personas privadas *individuales* (el señor Gallimard^[20]) o *colectivas* (La Orden de los Dominicos), pueden ser personas jurídicas *colectivas de Estado* (la Educación Nacional), etcétera.

Los títulos jurídicos de personalidad son títulos jurídicos: siendo el Derecho universal y formal, se sabe ya que hace, por esencia, abstracción *del contenido* mismo cuya «forma» es. Ahora bien, como es justamente este contenido lo que nos importa aquí, la objeción de la distinción entre lo privado y lo público es perfectamente irrelevante.

Lo que queremos decir es que el argumento «jurídico» que se nos podría oponer está fuera de lugar. Nuestro objeto no es en absoluto el «Derecho», sino una cosa muy distinta –en el límite entre la lucha de clases y las relaciones de clases– que el Derecho es perfectamente incapaz de abarcar, aun cuando este consagra, como es su función, algunos aspectos *formales*.

Para hacérselo entender a los marxistas (e incluso algunos no marxistas lo saben, pues a veces lo escriben), ellos saben muy bien que el Estado mismo, a pesar de todos los artículos del Derecho constitucional que lo definen (¡él escapa, y no es por casualidad, al Código civil!), es siempre el Estado *de* la clase dominante: no su «*propiedad*» en el sentido jurídico, pues la clase no figura todavía, que yo sepa, entre las personalidades jurídicas, por más que numerosas, que reconoce el Derecho, sino simplemente porque es *su* Estado, el Estado de la burguesía, en el sentido en que esta *detenta* el poder de Estado y lo ejerce, por intermediación del aparato represivo y de los aparatos ideológicos de Estado.

Para tomar otro ejemplo que, esta vez, no sufrirá la menor contestación, todo el mundo sabe que los periódicos que pertenecen al señor Prouvost^[21] y las emisoras periféricas de Radio y Televisión propiedad del señor Sylvain Floirat^[22] u otros, que dependen por tanto del sector privado (Código Civil), si bien tienen «derecho» a una parte de fantasía que hace creer en su «libertad» e independencia, *saben* perfectamente cuándo es menester, es decir, todos los días y muy ostensiblemente los «grandes días», alinearse con la política del Estado burgués y difundir, con las variantes convenientes a su público respectivo, los grandes temas de la perpetua misa ideológica del Estado burgués, los de la *Ideología de Estado*.

^[20] Gaston Gallimard (1881-1975): propietario de una de las editoriales más importantes de Francia. [N. del T.]

^[21] Jean Prouvost (1885-1978): magnate de los medios de comunicación al que en un momento u otro perteneció la mayoría, si no todos, de los periódicos de derechas *Paris-Soir*, *Paris-Match* y *Le Figaro*, la guía televisiva *Télé 7 Jours* y *Radio-Télé Luxemburg*. [N. del T.]

^[22] Sylvain Floirat (1899-1993): empresario de la comunicación. A mediados de los años cincuenta compró la emisora radiofónica Europe 1, que llegó a contar con una enorme audiencia a comienzos de la década de los sesenta, cuando el Estado francés se convirtió en propietario de aproximadamente un tercio de sus acciones. En 1969, algunos de los periodistas que trabajaban en ella fueron despedidos por mostrar demasiada simpatía por los acontecimientos de mayo. [N. del T.]

No es, pues, la distinción privado / público la que puede hacer mella en nuestra Tesis sobre los aparatos ideológicos de Estado. Todas las instituciones privadas, sean propiedad del Estado o de tal o cual particular, *funcionan*, de buen o mal grado, en cuanto piezas de Aparatos ideológicos de Estado determinados por la Ideología de Estado, al servicio de la política de Estado, la de la clase dominante, en la forma que les es propia: la de Aparatos que funcionan de manera prevalente con la ideología... y no con la represión, como el Aparato represivo de Estado. Esta ideología es, como ya he mencionado, la Ideología del Estado mismo.

Menciono, por añadidura, un último argumento que vuelve del todo caduca la objeción «juridicista» que se podría oponer a nuestro concepto del Aparato ideológico de Estado. Este argumento «juridicista» no afecta, como mucho, más que a «instituciones». Y ya hemos dicho y repetimos que una institución no es un Aparato ideológico de Estado. Lo que hace a un Aparato ideológico de Estado es un *sistema* complejo que comprende y combina *varias* instituciones y organizaciones, así como sus prácticas. Sean estas todas públicas o todas privadas, o sean las unas públicas y las otras privadas, es un detalle subordinado, pues lo que nos interesa es el *sistema* que constituyen. Ahora bien, este sistema, su existencia y su naturaleza no deben nada al Derecho, sino a una realidad muy distinta que hemos llamado la Ideología de Estado.

V. Aparatos ideológicos de Estado y los subproductos ideológicos de sus prácticas

Justamente porque ponemos la ideología en primer plano se impone una distinción de gran importancia.

Si nos podemos permitir aquí una confidencia, llevamos años perplejos ante una pequeñísima indicación de Stalin, que venía prácticamente a decir: «la ideología e instituciones *que le corresponden*». ¿Qué podía significar eso? ¿No era un asombroso lapsus, y por añadidura un lapsus *idealista*, admitir que las instituciones podían, en una enumeración, *seguir* su ideología^[23]; que la ideología podía, pues, «producir» de alguna manera instituciones, cuando en buen materialismo habría sido menester poner los bueyes antes del carro y hablar *primero* de las instituciones, y luego (y solamente luego, en cuanto determinada de manera derivada) de la ideología *que les corresponde*? De hecho, ¿no vemos todos los días a las instituciones que conocemos (la Iglesia, la Escuela, los partidos políticos, etc.) «producir» justamente la ideología que «les corresponde», puesto que tienen necesidad de ella? ¿El pequeño jardinero dominguero no «produce» en su huerto cerrado las legumbres y las flores de las que su mujer «tiene necesidad»?

Pues, sobre este punto al menos, he de testimoniar... algún reconocimiento personal a Stalin por esta indicación que cito de memoria^[24].

En efecto, para comprender el nuevo concepto que proponemos (Aparatos ideológicos de Estado) hay que admitir este hecho paradójico de que no son las instituciones las que

^[23] Esta enumeración, a que hace alusión nuestra «indicación», se encontrará en *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, de J. Stalin (1938) [ed. cast. cit.]. [N. del A.]

^[24] [Pasaje tachado:] Pues sin ella quien escribe estas líneas no habría tal vez llegado jamás a las tesis que expone. [N. del A.]

«producen» las ideologías correspondientes, sino que son *elementos de una ideología (la Ideología) los que «se materializan en» o «existen en» instituciones correspondientes y sus prácticas.*

Entendámonos bien. Nosotros no negamos que dichas instituciones «produzcan», en su mismo seno y en sus prácticas, ciertas formas de ideología inexplicables fuera de sus prácticas.

Diremos, así, que la práctica religiosa «produce» en el seno de la Iglesia ciertas formas de la ideología: la ideología eclesiástica, por ejemplo. Pero, sin salirnos de la Iglesia, hay otras, y en los tiempos que corren proliferan: cfr. el Isolotto^[25], cfr. la «carta» de los 360 sacerdotes franceses^[26], cfr. el carisma del Padre Cardonnel^[27], cfr. «*Hermanos del Mundo*»^[28]... y no se olvide «*Esprit*»^[29], que hace tiempo tuvo su momento de «vanguardia». Cfr. todos los extraordinarios desarrollos de la ideología religiosa de ciertos grupos de *base*... e incluso de algunos miembros del *alto* clero de ciertos países de América Latina, por no hablar del Padre Torres^[30], muerto en la guerrilla.

Diremos, así, que la práctica escolar produce formas particulares que se pueden designar como la *ideología escolar* (la ideología de los profesores de instituto, cuyas publicaciones y las iniciativas del SNI^[31] son la realidad de los profesores de Secundaria, de la Enseñanza Superior, etc.) y muchas otras formas más, de las que no podemos materialmente hablar: hablaremos de ellas en otra parte^[32].

Por ejemplo, los partidos políticos también producen formas de ideología interna. No es menester «hacer un croquis», puesto que hemos hablado de Stalin, de la *ideología* de una cierta práctica de la dirección política que se ha vuelto, en un momento de la historia de la URSS, *visible* en lo que se ha denominado con el término pura y «púdicamente» *descriptivo* de «culto a la personalidad» (como si una «personalidad» pudiera «producir» ella sola la ideología de su «culto», etc.). Podríamos continuar indefinidamente, para el espectáculo, el deporte, la información, la edición, etc., y esto sería apasionante. Pero estos ejemplos bastan para hacer entender nuestra tesis, que ahora hay que enunciar no por defecto, sino positivamente.

^[25] Isolotto: comunidad cristiana establecida a mediados de los años cincuenta en el suburbio proletario de Isolotto, en Florencia, y mantenida en los años sesenta a pesar de las protestas políticamente motivadas de la jerarquía católica. [N. del T.]

^[26] Carta abierta publicada en 1967, en la cual se instaba a los clérigos de los Estados Unidos a presionar a su gobierno para negociar el cese de la Guerra de Vietnam. [N. del T.]

^[27] Jean Cardonnel (1921-2009): dominico que en 1968 pronunció en la Mutualité, un gran centro de conferencias parisino, un sermón titulado «El Nuevo Testamento y la Revolución», el cual llevó a la jerarquía eclesiástica a prohibirle hablar en público. [N. del T.]

^[28] *Hermanos del Mundo (Frères du Monde)*: periódico radical publicado por los franciscanos en Lyon desde 1959 hasta 1974. [N. del T.]

^[29] *Esprit*: periódico izquierdista en el que Althusser había publicado en 1959 extractos de su primer libro y en 1962 el ensayo sobre Bertolazzi y Brecht luego incluido en *Pour Marx*. Además, el 5 de mayo de 1967 pronunció una charla sobre el marxismo y el movimiento obrero ante un grupo asociado a esta publicación. [N. del T.]

^[30] Camilo Torres Restrepo (1929-1966): sacerdote y sociólogo marxista colombiano que en 1966 se unió al Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Colombia. [N. del T.]

^[31] SNI: siglas en francés del Sindicato Nacional de Profesores de Instituto. [N. del T.]

^[32] Cfr. *Écoles* (Éditions Maspéro), que aparecerá en otoño de 1969. [N. del A.] – Proyecto en realidad nunca llevado a cabo. [N. del E.]

Diremos, pues, que se impone una distinción. Hay que distinguir entre los elementos determinados de la ideología de Estado que se materializan y existen en un Aparato determinado y sus prácticas, por una parte, y la ideología «producida», en el seno de este Aparato, por sus prácticas. Para marcar esta distinción en el lenguaje, a la primera ideología la llamaremos Ideología Primaria, y a la segunda, subproducto de la práctica en que se materializa la Ideología Primaria, ideología secundaria, subordinada.

Señalemos otro punto importante. Esta ideología secundaria nosotros decimos que la «produce» la práctica del aparato que materializa la Ideología Primaria. Una manera de hablar, pues *ninguna práctica en el mundo produce por sí sola «su» ideología*. No hay ideología «espontánea», por más útil que pueda ser, por la comodidad de la expresión y de la demostración de un punto limitado, emplear la expresión ideología «espontánea». En el caso que nos ocupa, estas ideologías secundarias las produce una conjunción de causas complejas, en la que figuran, junto a la práctica en cuestión, el efecto de otras ideologías exteriores, de otras prácticas exteriores... y en última instancia, por disimulados que estén, los efectos incluso lejanos, en realidad muy próximos, de la *lucha de clases*. A nadie se le ocurrirá negarlo por poco que se preste alguna atención a lo que sucede desde hace un tiempo en la ideología de ciertos medios religiosos, en los medios «escolares» (en y desde Mayo) y en las Familias (desde Mayo).

Si, por tanto, queremos comprender lo que son las «instituciones» (Iglesia, Escuelas, etc.) y por encima del mercado las subformaciones ideológicas secundarias que sus prácticas «secretan», debemos partir de las formaciones ideológicas que dependen de la Ideología de Estado, materializadas en las citadas instituciones y sus prácticas. Pues son ellas las que dan la clave tanto de las instituciones y sus prácticas como de una parte de las causas que producen las subformaciones ideológicas que se ven aparecer en estas prácticas.

Sin duda, todo esto no es muy fácil de pensar en las nociones inmediatas que nos ofrecen las «evidencias» en las que vivimos, pues vivimos en la ideología^[33] incluso si tenemos en la cabeza algunos conceptos científicos. Pero hay que pensarlo.

La primera forma de «pensamiento» que se nos ofrece se expresará, evidentemente, en estos famosos esquemas del sentido común ya denunciados por Hegel como bobadas: los esquemas de la *interacción*. Se dirá, haciendo el esfuerzo de una gran «concesión» en el primer miembro de la frase: las formaciones ideológicas primarias (religiosas, etc.) se materializan en las instituciones. Pero se añadirá: «como hay acción y reacción por doquier en el mundo», las instituciones producen *de vuelta* la ideología secundaria que se observa en ella. ¡Es con este género de fraseología como uno se pone en paz con la «dialéctica»!... No sorprenderá que, siendo la acción y la reacción «la noche en que todos los gatos son negros», pues significan prácticamente que «todo está en todo y recíprocamente», nosotros enviamos esta historia de gatos negros a su noche.

Más bien pensamos que hay, por el contrario, que atenerse firmemente al primer miembro de la frase: las *formaciones ideológicas* primarias se materializan en las instituciones... dejando por el momento de lado (es decir, haciendo abstracción de él, como Marx hace para conducir sus análisis científicos en *El capital*) un elemento que no puede dejar de embrollarlo todo, puesto que es segundo, subordinado y derivado, a saber, las formas ideológicas *internas*, de las cuales hemos dicho que eran *subproductos*.

[33] Si me es dado, parafraseándolas, añadir a una lista de definiciones ilustres una «definición» ideológica suplementaria, diría que «*el hombre es, por naturaleza, un animal ideológico*». [N. del A.]

Y diremos: una Iglesia es, como «institución», una materialización de la ideología religiosa. Diremos: una Escuela (o un sistema escolar) es una materialización de la ideología (¿cuál? dejamos la pregunta en suspenso). Diremos: un partido político es una materialización de una ideología política, etc. Esto vale para todas las instituciones que hemos enumerado. Atención: una Iglesia, una Escuela, un partido no constituyen *cada uno un Aparato* ideológico de Estado, sino una pieza de *sistemas* diferentes llamados por nosotros Aparatos ideológicos de Estado: el sistema religioso, el sistema escolar, el sistema político, etcétera.

Y añadiremos, a riesgo de *repetirnos*: las formaciones ideológicas que se pueden relacionar con las prácticas en juego en estas instituciones son no el producto de las ideologías primarias materializadas en las instituciones, sino subproductos de esta ideología en cuanto «productos» de las prácticas en juego en estas instituciones. Que hay también relaciones directas entre las formaciones ideológicas primarias, externas, y las formaciones ideológicas secundarias, internas a las instituciones, es la evidencia misma; pero estas relaciones son impensables en las nociones de la acción y de la reacción, y por una buena razón: tales relaciones no solamente *no existen siempre*, sino que cuando existen se materializan *bajo leyes totalmente distintas* de las llamadas leyes dialécticas de la interacción. Muy precisamente, se materializan bajo la intervención de otra realidad de la que (puesto que, desgraciadamente, es imposible decirlo todo a la vez) aún no hemos podido hablar. Esta realidad podemos, anticipándonos, llamarla por su nombre: es *la lucha de clases y sus efectos ideológicos*.

Nos quedamos, pues, ya que queremos proceder por orden, en nuestra tesis: los Aparatos ideológicos de Estado son la materialización, la existencia de formaciones ideológicas que los dominan.

VI. El doble funcionamiento de los aparatos de Estado y su «acción concertada»

Y puesto que acabo de introducir esta precisión: funcionando *de manera prevalente con...*, es necesaria una explicación que va a dar cuenta del empleo del término común de *Aparato* en las dos expresiones diferentes: *Aparato* represivo de Estado, *Aparato* ideológico de Estado.

Creo, en efecto, poder postular la tesis de que *todo* Aparato de Estado, sea represivo o ideológico, funciona *a la vez* con la represión y con la ideología. Pero con una diferencia muy importante, que impide *confundir* el aparato represivo y los aparatos ideológicos de Estado.

Por su cuenta, en efecto, el Aparato represivo de Estado funciona de manera *masivamente prevalente* con la represión (en el límite directamente), mientras que secundariamente funciona con la ideología.

Así el ejército y la policía: por dentro forman a sus propios reclutas a la vez mediante la represión y mediante la inculcación ideológica; por fuera actúan a la vez con la represión violenta, pero también mediante la «discusión», mediante la «persuasión». Estas últimas *consignas* figuran con todas sus letras en las circulares de los Prefectos de Policía y de los generales mínimamente sagaces. El señor Grimaud, Prefecto de Policía de París, ha «discutido» en persona con los «rabiosos»^[34] en las batallas de la Plaza Maubert en mayo de 1968. El Ejército

^[34] «Rabiosos»: término (*enragés*) por el que se conoció a un grupo de radicales que desempeñó un papel muy importante en el devenir de la Revolución durante los años 1792-1793. [N. del T.]

to y la Policía actúan también con su propia «irradiación ideológica» («¡Alistaos en el Ejército! Os proporcionará un oficio») y el prestigio del uniforme («Entrad en las CRS» y vigilaréis las playas, etcétera).

De la misma manera se puede decir, pero a la inversa, que por su propia cuenta los Aparatos ideológicos de Estado funcionan masivamente *de manera prevalente con la ideología*, pero secundariamente funcionan con la represión, siquiera, en el límite pero solamente en el límite, muy atenuada y casi simbólica.

Demostremos algunos ejemplos de este funcionamiento secundario represivo de los aparatos que funcionan de manera masivamente prevalente con la ideología.

Así, la Escuela y la Iglesia, por no hablar más que de estas, «adiestran» con métodos apropiados de sanciones (antaño universalmente y ahora todavía a menudo físicos y, por supuesto, «morales»), de exclusiones, de selección, etc., no solamente de sus oficiantes (docentes y sacerdotes), sino también de su grey (alumnos, fieles, etc.).

Así, la Información, la Edición y los Espectáculos practican, con el apoyo de las leyes o (mucho más sutil) sin ellas, una censura cotidiana, constante y de una extrema vigilancia, pues esta censura llega a alojarse *de antemano* en la cabeza de los autores, los cuales toman la precaución de censurarse a sí mismos en nombre, por supuesto, de su «conciencia profesional», de la «decencia» o del «decoro» debidos a la Patria, a los Muertos y a las Familias, por no hablar de la Virtud, un poco ajada de un tiempo a esta parte: la «libertad de espíritu» se ha de alojar en alguna parte, en el erotismo (de pacotilla), por ejemplo.

Yo creo que no hay necesidad de multiplicar los ejemplos para que se acepte con los que acabo de citar que entre la represión y la ideologización *en el interior y entre todos los Aparatos de Estado*, sean ante todo represivos o ante todo ideológicos, se establecen muy sutiles combinaciones explícitas o tácitas, y que estas sutilísimas combinaciones, si se llegaran a analizar sus mecanismos, permitirían dar cuenta de los contratos patentes y de las complicidades objetivas no equívocas (o incluso equívocas) que *se establecen* entre los diversos Aparatos de Estado, no sólo en las Grandes Circunstancias, en las que el Estado burgués se ve amenazado por la lucha abierta de la clase obrera, sino todos los días de nuestra pequeña vida cotidiana.

Un poco o mucha policía; un poco de ejército en comisión de servicios; un poco de UNR^[35] o de CDR^[36] además; un poco de Pablo VI o de Monseñor Marty^[37] en su sector; un poco de *France Soir*^[38] en el suyo; un poco o mucho de De Gaulle, de Couve^[39], de Faure^[40], del «cardenal» Daniélou^[41] en la radio; un poco del Gran Rabino sobre Israel; un

^[35] UNR: siglas de la Unión por la Nueva República, el partido gobernante gaullista, existente desde 1958 hasta 1976. [N. del T.]

^[36] CDR: Comités de Defensa de la República, creados por una alianza de gaullistas y la extrema derecha en mayo de 1968 para mostrar apoyo a De Gaulle, especialmente en una gran manifestación producida en París el 30 de mayo. [N. del T.]

^[37] François Marty (1904-1994): cardenal católico (desde 1969), arzobispo de París desde marzo de 1968 hasta enero de 1981. Vinculado al movimiento de los sacerdotes obreros, defendió la paz como prioridad de los católicos. [N. del T.]

^[38] *France Soir*: diario conservador de nivel intelectual medio. [N. del T.]

^[39] Maurice Couve de Murville (1907-1997): político gaullista francés. Primer ministro tras las elecciones de junio de 1968 y hasta el 20 de junio de 1969. [N. del T.]

^[40] Edgar Faure (1908-1988): ministro de Educación en el gobierno de Couve. [N. del T.]

^[41] Jean Daniélou (1905-1974): jesuita francés impulsor en la sombra del Concilio Vaticano II. Accedió al cardenalato el 28 de abril de 1969. [N. del T.]

poco de J.-J. Servan-Schreiber^[42] sobre el desafío americano; un poco de Louis Armand^[43] sobre Teilhard de Chardin^[44]; un poco de Siné^[45] para el Club Méditerranée^[46] en la parte trasera de los autobuses; en todos los muros carteles de Publicis^[47] con madres jóvenes desnudas o zumos de tomate; en *Le Figaro*^[48] y las librerías, los artículos inspirados o las obras de nuestros grandes ideólogos muertos o vivos; en las Universidades lo mismo que en las Iglesias, los Sermones de rigor sobre la literatura, el Humanismo y Nuestro Señor... Todo esto constituye, en el dominio de la ideologización, las armas combinadas de un poder cuyo centro es y sigue siendo el Estado, es decir, los detentadores (burgueses) de su poder, ejerciendo su poder de clase por medio de los diversos Aparatos especializados de los que está dotado.

VII. Fragilidad y solidez de los Aparatos ideológicos de Estado

Tomemos el ejemplo de la Francia contemporánea.

Bajo la dirección de clase de los representantes del imperialismo francés («¡es grande, es hermosa, es generosa Francia!»^[49]), el Estado, cuyo Poder detentan y en cuyos Aparatos mandan estos representantes, ejecuta su política de clase por medio de dichos Aparatos, represivos e ideológicos, que cumplen «conscientemente» su tarea cotidiana. En una acción abierta y tácitamente «concertada», se dan constantemente la mano en las formas requeridas por la delicadeza o la brutalidad de la situación.

Que esto no se produzca sin «contradicciones», que en particular las *subformaciones ideológicas* «producidas» en el interior de los Aparatos por su propia práctica hagan a veces «chirriar los engranajes», es inevitable^[50]. Parece incluso que en un cierto momento de Mayo los policías «dudaron» y no se estaba muy seguro, en las altas esferas, del contingente si hubiera habido que recurrir a sus servicios: se sabe que algunos sacerdotes, e incluso algunos profesores, siendo la «contestación» contagiosa, se muestran recalcitrantes cuando sus diablos de alumnos, que (por qué, Dios mío) no respetan ya ninguna

^[42] Jean-Jacques Servan-Schreiber (1924-2006): periodista y publicista francés. En 1968 publicó *El desafío americano* y en octubre de 1969 ocupó la secretaría general del Partido Radical, de orientación liberal de izquierdas. [N. del T.]

^[43] Louis Armand (1905-1971): ingeniero y alto funcionario francés, primero presidente de Euratom. Autor de un prefacio al libro *¿Teilhard o Marx?*, de André Monestier (París, Lettres Modernes, 1963). [N. del T.]

^[44] Teilhard de Chardin (1881-1955): jesuita francés y paleontólogo cuya filosofía espiritual fue favorablemente acogida por ciertos humanistas marxistas del Partido Comunista Francés. [N. del T.]

^[45] Siné, pseudónimo de Maurice Sinet (1928): viñetista político francés que, además de diseñar anuncios para el Club Mediterráneo, cofundó la revista satírica *L'Enragé* en mayo de 1968, publicó obra suya en *Action* durante ese mismo periodo y, en 1992, cofundó *Charlie Hebdo*. [N. del T.]

^[46] Club Méditerranée (Club Mediterráneo): empresa de centros vacacionales normalmente situados en lugares exóticos. [N. del T.]

^[47] Publicis: importante agencia de publicidad. [N. del T.]

^[48] *Le Figaro*: fundado en 1826, es el principal diario conservador francés de alto nivel intelectual. [N. del T.]

^[49] Palabras de De Gaulle en el discurso pronunciado ante las masas desde el balcón del Foro de Argel el 4 de junio de 1958, primero de los tres días de su visita a Argelia. [N. del T.]

^[50] Y con razón, si nos acordamos de los *efectos de la lucha de clases* que se ejercen sobre ellos para «producir» estas subformaciones ideológicas. [N. del A.]

«autoridad», no quieren ya dejarse tomar el pelo, para gran perjuicio de las Muy Respetables Asociaciones de Padres de Alumnos^[51], pieza de un Aparato ideológico de Estado temible.

Pero, sea como fuere, cuando un Aparato ideológico de Estado como la Escuela o como la Familia está enfermo, los otros, a Dios gracias, aguantan provisionalmente, y, con ayuda de De Gaulle y la Ideología dominante funcionando todavía convenientemente entre amplias capas de la «población», el Estado burgués resiste el golpe, y sus diversos Aparatos también. ¿Hasta cuándo? Esa es otra historia: hasta que el poder de Estado y el Aparato de Estado mismos se tomen por asalto en lo que se llama la revolución.

Pero justamente porque acabamos de invocar la Revolución podemos precisar nuestra observación sobre los «chirridos» en los AIE.

Podemos decir que los AIE están hechos de tal materia y «funcionan» de tal manera que debe considerárselos, dados los contragolpes de la lucha de clases que les afecta en las subformaciones ideológicas ancladas en ciertos aspectos de sus prácticas, como Aparatos *relativamente frágiles*, a diferencia del Aparato represivo, hecho de una «materia» completamente diferente, a la que es mucho más difícil hincar el diente. O más bien: como Aparatos de una *aparente fragilidad*.

Pues al mismo tiempo debemos decir que los AIE *son extraordinariamente fuertes y vivaces*.

Basta con leer los textos de los últimos años de su vida para ver hasta qué punto atormentaba a Lenin, tras la victoria de la Revolución, este problema. El Aparato represivo del Estado feudal capitalista había sido destruido en lo esencial (Ejército, Policía), pero no sucedía lo mismo con la administración. Sin embargo, esta no era la preocupación esencial de Lenin.

Su preocupación esencial, lancinante, eran los Aparatos ideológicos de Estado del Estado Proletario: su aparato *político* (el partido, los Sóviets: problema número uno, su co-

^[51] Por la chocarrería de las cosas, que son en verdad muy serias, se observará que si todos los alumnos (salvo los huérfanos) tienen Padre y Madre, no todos los Padres y Madres se consideran (¡a Dios gracias!) Padres de Alumnos. Declararse Padre de Alumno es un acto político por el cual uno se inscribe en tal o cual asociación, con tendencia política, evidentemente. No es sin duda casual que dichas Asociaciones de Padres de Alumnos, con matices (pues una sería, so capa de laicismo, más «abierto» [Tachado: «menos reaccionaria». N. del T.] que las otras), estén, como se dice, «muy inquietas» por el «desorden» que impera en las Escuelas. Otras asociaciones (los CDR, así como la Organización Gaullista de la Universidad moderna) tienen un lenguaje aún más punzante: hablan de «gangrena». Los estudiantes de bachillerato y universitarios no dejarán de observar con qué delicadeza algunos de sus padres (justamente los Padres de Alumnos) hablan de sus propios hijos. Hay que preguntarse dónde están las Virtudes Familiares (me refiero, por supuesto, a las virtudes de los llamados Padres de Alumnos). ¿Para cuándo la creación de una *Asociación de Hijos de Padres de Alumnos*, para denunciar la «gangrena» que amenaza, por parte de los Padres, a las tradicionales virtudes paternalistas de la comprensión, de la generosidad, del liberalismo, etc., de la Familia? No bromeo: lo que actualmente pasa en las Familias es mucho más «inquietante» para nuestros buenos Jefes de Estudios que lo que sucede en las Escuelas. Habrá que recordar esto cuando hablemos, dentro de poco, de una cierta día Escuela-Familia. Tampoco sorprenderá que, por comparación con el gran revuelo que se levanta a propósito del «desorden» de las Escuelas, se sea mucho más discreto sobre lo que sucede en las Familias. ¡«Honor» obliga! Los asuntos de Familia se arreglan (incluso cuando se desarreglan) *en Familia*. De hecho, todo sucede como si algunos padres de Alumnos *exigieran del Estado que arregle las dificultades que tienen en su propia Familia con sus propios hijos... ¡restableciendo el «orden» en la Escuela!* Decididamente, estas son cosas que no se deberían decir para no tener que confesar que, en cierto respecto, la Familia tendría, ciertamente, algo que ver con un Aparato ideológico de Estado y que la lucha de clases produce, en las Familias mismas, algunos de sus efectos. Nosotros pensamos así. Y es interesante que los «hechos» mismos vengán en apoyo de nuestra tesis. [N. del A.]

nexión con las masas, su capacidad para controlar el aparato administrativo de Estado y destruir la tendencia «burocrática»); su aparato *sindical* (también ahí problema número uno: ¿qué debe ser un sindicato? Un aparato «no coercitivo», una «escuela del Comunismo», para asegurar, mediante una serie de «engranajes», una adecuada conexión con las masas); finalmente, su aparato *escolar*, problema entre los problemas para Lenin, pues Lenin sabía que el AIE es determinante, en tanto tiene en su poder el futuro: las jóvenes generaciones.

¿Qué conclusión extraer de esta preocupación trágica de Lenin tras la toma del Poder de Estado y la destrucción de lo esencial del aparato represivo de Estado burgués? La conclusión siguiente.

No basta con destruir el aparato represivo; también se han de destruir y reemplazar los Aparatos ideológicos del Estado. Se han de implantar nuevos, de una manera urgente, sin lo cual, Lenin tenía razón, el futuro mismo de la Revolución se pone en peligro. Pues reemplazar los antiguos AIE (en este caso los AIE burgueses rusos) es sumamente largo y difícil. Hace falta, por ejemplo, mucho tiempo para verdaderamente poner en pie un sistema político totalmente nuevo, un sistema sindical totalmente nuevo, un sistema escolar totalmente nuevo proletarios. Para empezar, se ha de saber exactamente *qué* implantar, qué nuevos sistemas *inventar*^[52], y cómo implantarlos. Se ha finalmente de formar a un personal competente y revolucionariamente leal para aplicar en cada nuevo AIE la nueva política revolucionaria; en una palabra, para hacer pasar a la práctica y la conciencia de todos los ciudadanos soviéticos la nueva Ideología de Estado, la ideología proletaria.

Si esto no se consigue y, con mayor razón, no se aborda seriamente, a fondo, sin ninguna concesión esta cuestión crucial, ¿qué sucede?

Que los antiguos AIE (burgueses) siguen incólumes, en todo en parte, o se ven apenas afectados. Bajo formas institucionales nuevas, si el antiguo personal sigue en su puesto, se haga lo que se haga y se pretenda lo que se pretenda, los AIE del antiguo modelo, bien intactos, bien medio reformados, continúan su antiguo «trabajo». En lugar de inculcar en las masas la Ideología Proletaria, en lugar de hacer funcionar la gigantesca «Escuela del Comunismo» que deben ser los nuevos AIE, lo que queda de los antiguos continúa en realidad inculcando en las masas *la vieja ideología burguesa o pequeñoburguesa*, incluso *junto* a nuevos elementos contrarios a ella que se les da la orden y misión de inculcar.

En este asunto, Lenin, que tenía horror a los «decretos», sabía perfectamente que las cosas no se arreglan mediante «decreto» ni desde arriba. También sabía que no existe ni plan ni línea preparados de antemano, prefabricados *a priori*, para implantar estos nuevos AIE; que es un trabajo de cada instante, mejor, una larga *experimentación* que comporta riesgos enormes, con la que deben comprometerse todos los recursos de la inteligencia, de la imaginación o de la dedicación política, una larga lucha que no sufra ningún desfallecimiento; una lucha que no puede conducirse solamente con medidas administrativas de coacción, sino con comprensión de los detalles, con la formación y la persuasión, la explicación, la explicación incesante; una lucha que no puede conducirla un pequeño número de militantes, por lúcidos y corajudos que sean, sino apelando *a las masas*, a su juicio, a sus reacciones y a sus iniciativas, a sus inventos.

Si esta lucha no se gana (y ciertamente no puede ganarse en el espacio de algunos meses,

[52] Pues, salvo la Comuna de París, *no había precedentes* ni teoría. [N. del A.]

ni siquiera de algunos años), y con mayor razón si no se *entabla* verdadera y seriamente, sobre una base política de masas adecuada, el futuro de la «construcción del socialismo» puede verse terriblemente obstaculizado y hasta comprometido.

Si, por desgracia, los nuevos Aparatos ideológicos del Estado proletario, en lugar de funcionar cada vez más claramente con la Ideología de Estado proletaria, continúan funcionando con la antigua ideología burguesa y pequeñoburguesa o con una dudosa «mezcla» de antigua y nueva ideología, si la antigua ideología no se extirpa, ¿quién nos puede probar que, incluso bajo las apariencias oficiales de instituciones de Estado socialistas (*formal y oficialmente socialistas*), no es la *antigua* ideología la que va a mantenerse, a reproducirse y a provocar este efecto terriblemente peligroso de insertarse de una vez para siempre en tal o cual falla de las relaciones de producción o de las relaciones políticas del Estado socialista?

¿Qué pasa entonces con los sóviets? ¿Qué pasa entonces con los sindicatos? ¿Qué pasa entonces con el sistema escolar proletario?

Cuando Lenin hacía tan a menudo alusión, y en términos de una advertencia dramática y solemne, a los peligros de las «supervivencias» capitalistas en un régimen socialista, al peso terrible de la «tradición» y en particular de la ideología pequeñoburguesa, tenía de hecho en mente la reproducción de las relaciones de producción capitalistas *debido a la supervivencia y el renacimiento de la «pequeña producción»*.

Pero seguramente pensaba también en estas cuestiones que lo obsesionaban y cuya solución provisional esperaba del buen «funcionamiento» de la Inspección Obrera y Campesina: las cuestiones de la *ideología*, cuya suerte aún no estaba decidida, estaban muy lejos de ser decididas, en los nuevos aparatos ideológicos de Estado del Nuevo Estado proletario.

Lenin murió antes de haber podido asegurar la resolución de estas cuestiones decisivas. Se las legó a su sucesor, Stalin. ¿Las resolvió Stalin?

¿Dónde están los Sóviets, los sindicatos y el sistema escolar proletarios hoy en día, después de Stalin, en la URSS?

Si Stalin descuidó estas cuestiones, como numerosos efectos dan lugar a creer (justamente los efectos del «culto a la personalidad»), ¿desde entonces no se han vuelto a examinar, y a fondo, estas cuestiones? Y, para ir hasta el fondo de nuestra preocupación, ¿no es de la resolución o de la «semirresolución» de estas cuestiones de lo que depende la explicación de una gran parte de los «principios» que dominan actualmente la política soviética, sus dificultades, sus problemas de «reforma de la planificación» e incluso algunos de sus atolladeros, así como de sus «iniciativas», si no incomprensibles, como la intervención militar en Checoslovaquia^[53]?

VIII. Resumamos

Para concluir este largo análisis, intentemos resumir sus resultados.

Ahora podemos establecer los elementos esenciales del Estado.

La cuestión número uno del Estado es la cuestión de la detentación del Poder de Estado:

^[53] El 20 de agosto de 1968 la Unión Soviética y sus aliados del Pacto de Varsovia (salvo Rumanía) invadieron Checoslovaquia para poner fin al periodo de liberalización política (la llamada «Primavera de Praga») que desde el 5 de enero de ese año había liderado en ese país Alexander Dubček (1921-1992), el nuevo secretario general del Partido Comunista de Checoslovaquia. [N. del T.]

toda la lucha de clase *política* gira en torno a esta cuestión.

La detentación del Poder de Estado es siempre la detentación del Poder de Estado por una clase social o una alianza de clases sociales, la o las clases explotadoras, en una formación social de clase: la clase proletaria en la fase de Transición de la Dictadura del Proletariado antes de conducir al socialismo, formación social dominada por un modo de producción sin clases.

La detentación del Poder de Estado da el poder sobre los Aparatos de Estado que constituyen la «naturaleza» misma del Estado.

El aparato de Estado comprende dos tipos de Aparatos:

1/ El Aparato represivo de Estado (Gobierno, administración, Ejército, Policía, cuerpos de represión especializados, gendarmería, Tribunales, magistratura, cárceles, etc.). Este aparato es un cuerpo único, centralizado.

2/ Los Aparatos ideológicos de Estado (Escolar, religioso, familiar, político, sindical, de información, cultural, etc., en nuestras Formaciones sociales). Estos Aparatos son múltiples, relativamente independientes y unificados como sistema distinto por toda o parte de la Ideología de Estado.

El Aparato represivo de Estado «funciona» de modo prevalente con la represión (física o no). Los Aparatos ideológicos de Estado funcionan de modo prevalente con la ideología.

La unidad general del Sistema global de los Aparatos de Estado la asegura la unidad de la política de clase que detenta el poder de Estado y de la Ideología de Estado que corresponde a los intereses fundamentales de la clase (o de las clases) en el poder. Política de la clase en el poder e Ideología de Estado (ideología dominante = ideología de la clase dominante) tienen por objeto asegurar las condiciones de la explotación de las clases explotadas por las clases dominantes, ante todo la reproducción de las relaciones de producción en las que tiene lugar esta explotación, pues estas relaciones de producción son las relaciones de la explotación de la formación social de clase considerada.

Todo estriba, pues, en la infraestructura de las relaciones de producción, es decir, las relaciones de explotación de clase. La base, la infraestructura del Estado de clase, es cabalmente, como decía Lenin, la *explotación*. La superestructura tiene por efecto asegurar a la vez las condiciones del ejercicio de esta explotación (Aparato represivo de Estado) y la reproducción de las relaciones de producción, es decir, de explotación (Aparatos ideológicos de Estado).

No es cuestión de que examinemos el funcionamiento de los diferentes Aparatos ideológicos de Estado en un ensayo que tiene simplemente por objeto indicar su sistema y mencionar su función. Cada Aparato ideológico de Estado merece además, para que sus mecanismos sean bien claros, todo un análisis detallado y profundo. Próximamente presentaremos un primer ejemplo a propósito del Aparato escolar capitalista.

Lo que nos importa es, en primer lugar, saber cómo la ideología puede realizar toda esta proeza de «hacer que marchen las cosas» y las personas solas. Pero antes de llegar a eso, es decir, al esbozo de una teoría del funcionamiento de la Ideología en general, para evitar todo malentendido son indispensables algunas observaciones sobre lo que hemos llamado, con un término que tal vez sorprenda al lector, sobre todo al lector marxista, los Aparatos ideológicos de Estado político y sindical.

Louis Althusser

Marx dentro de sus límites



Akal Cuestiones de antagonismo

I ¡Finalmente la crisis del marxismo ha estallado^[1]!

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

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

Mientras que en otro tiempo, antes de «el derrumbe de la Segunda Internacional»^[2], el movimiento obrero internacional había conseguido inspirarse en la teoría marxista para realizar su unidad, y era de la burguesía de donde abiertamente venían los golpes, desde la escisión chino-soviética es en el interior del campo socialista y marxista donde aparecen con gran claridad conflictos muy graves^[3] que ponen en cuestión naturalmente tanto la interpretación de la historia del marxismo y de los movimientos marxistas como la interpretación de la teoría marxista misma.

El XX Congreso del partido soviético^[4] ha descubierto brutalmente una terrible realidad que había sido ocultada durante más de veinte años a los militantes, que se habían tenido que batir por salvar la apariencia de las justificaciones de las que Stalin había cubierto

^[1] El título del primer capítulo retoma el de la intervención de Althusser en el coloquio de Venecia (11-13 de noviembre de 1977): «¡Finalmente la crisis del marxismo!», en *Il Manifesto: Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires*, París, Le Seuil, 1978.

^[2] Cf. V. I. LENIN, *L'Opportunisme et la Faillite de la Deuxième Internationale* (1916) en *Oeuvres*, París, Éditions Sociales/Éditions de Moscou, t. 22 [ed. cast.: *El oportunismo y la bancarrota de la segunda internacional*, en *Contra el revisionismo*, Madrid, Ediciones Akal, 1976, pp. 282-295].

^[3] Primera redacción: «los conflictos más graves».

^[4] En el año 1956. Jruschov pronunció en él su «informe secreto» sobre los «crímenes de Stalin».

sus prácticas y, fundamentalmente, los monstruosos procesos de 1937-1938 en la URSS y de los años 1949-1952 en las «democracias populares». Las cosas alcanzaron tal gravedad que las revelaciones de Jruschov sobre las masacres, las deportaciones en masa y los horrores de los campos no contribuyeron a sanear la situación, que en la URSS y en los partidos^[5] occidentales permaneció aún por mucho tiempo, y permanece todavía en gran parte, dominada por las mismas prácticas que eran denunciadas. Prueba evidente de que la crisis que estallaba con gran claridad *bajo esta forma* era entonces aún más profunda de lo que se había dicho: no se trataba de los efectos del pretendido «culto a la personalidad», ni sólo de «violaciones de la legalidad socialista»^[6], sino de todo un sistema teórico y práctico capaz de sobrevivir a las más escandalosas revelaciones.

¿De dónde procedían todos esos horrores? El tiempo ha pasado^[7]; ventiocho años se han perdido. Entretanto, desde luego, China ha roto con la URSS criticando, entre otras cosas, la política económica de Stalin y sus prácticas internacionales^[8] y, bajo la dirección de Mao, ha intentado liquidar los peores defectos del estalinismo mediante la Revolución Cultural, aunque en gran parte ha fracasado^[9]; es cierto que los partidos occidentales se han alejado sensiblemente de la URSS y denuncian tanto el régimen de opresión que allí subsiste como las intervenciones armadas en el exterior. Pero ningún partido comunista, y no sólo el PCUS sino tampoco los partidos occidentales, ha tenido el mínimo coraje político de intentar analizar las razones de una historia de la cual denunciaron algunos efectos. La verdad sobre todo ese pasado, evidentemente, no es agradable decirla y, aún más, posiblemente sea insoportable o imposible enfrentarse a ella. El resultado es que los marxistas, y así se consideran los comunistas, han sido incapaces de rendir cuentas de su propia historia.

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

^[5] Siguiendo una vieja tradición militante, cuando Althusser habla del «partido» o, como aquí, de los «partidos», sin hacer ninguna especificación, se está refiriendo siempre al (a los) partido(s) comunista(s).

^[6] Ésos eran los principales ataques de Jruschov contra las prácticas del período estalinista. Además de «Marxismo y humanismo» (retomado en *Pour Marx* [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI, 1968, pp. 182-200]) y «Nota sobre la crítica del culto a la personalidad» (en *Réponse à John Lewis* [ed. cast.: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid, Siglo XXI, 1974]), Althusser escribió en 1964 dos textos inacabados, pero ampliamente trabajados, sobre la alienación y el «culto a la personalidad», más directamente políticos que los escritos publicados.

^[7] La ruptura oficial del Partido Comunista Chino con el partido soviético consagró en 1963 la «escisión del movimiento comunista internacional».

^[8] En el contexto de una política orientada a la coexistencia pacífica con Occidente, mientras China intentaba convertirse en la referencia de los movimientos anticolonialistas de la zona, la URSS había retirado en 1960 sus asesores de China y había suprimido la ayuda económica. En 1962 China condenó a la URSS por retirar sus misiles de Cuba y acusó a Jruschov de revisionista y de traidor al marxismo-leninismo. La ruptura oficial del Partido Comunista Chino con el partido bolchevique se produjo en 1963. El 26 de diciembre de 1991 la URSS desapareció formalmente tras la proclamación de su disolución por el Parlamento soviético.

^[9] Recordemos que Althusser publicó en 1966, en el núm. 13-14 de los *Cahiers Marxistes-Léninistes*, un artículo no firmado titulado «Sur la révolution culturelle».

comunista ha sido incapaz de escribir su propia historia de una manera convincente, no sólo la historia de Stalin, sino también la de la III Internacional y la de todo el pasado que le ha precedido desde el *Manifiesto comunista*?

Esta pregunta no es sólo política, sino también teórica. Y obliga a formular una última cuestión: ¿no habrá *también* que buscar *en la teoría marxista misma*, tal como ha sido concebida por su fundador, e interpretada por sus sucesores en las más variadas coyunturas que hubieran debido servir como experimentaciones teóricas, algo de lo que rendir cuentas, en parte, en relación con los hechos que siguen siendo para ella oscuros? Pienso que es así, y que hoy hay que hablar abiertamente de *crisis de la teoría marxista*[10], haciendo la importante reserva de que esta crisis dura desde hace mucho, pero que en la década de 1930, con el «estalinismo», ha adoptado una forma particular que ha bloqueado toda salida de la crisis y que ha impedido que ésta sea formulada en unos términos que hubieran permitido un trabajo político y teórico de investigación y, por consiguiente, también de rectificación.

Hoy no sólo estamos en crisis –y desde hace mucho, y hemos pagado el precio (las víctimas predilectas de Stalin, como sabemos, fueron comunistas, desde el más alto responsable hasta el más modesto militante)–, sino que además, a causa del movimiento de masas que acrecienta las contradicciones y termina por sacarlas a la luz, con gran claridad y con total actualidad, estamos en una situación nueva: la que nos permite decir que *¡finalmente la crisis ha estallado!*, *¡finalmente se hace visible para todos!*, *¡finalmente un trabajo de corrección y de revisión es posible!*

A partir de ahí podemos ponernos a trabajar, utilizando no sólo nuestra experiencia sino también los intentos reflexivos de todos los que, desde hace mucho, y en la soledad de la exclusión, han sido los primeros testigos vivos de esta crisis y que, a menudo, han sido las víctimas de su coraje público. Son éstos los que nos interesan, y no los que no dejarán de decir «¿Pero por qué sólo hoy?». Si su extrañeza es sincera, será que no saben o han olvidado cómo eran las cosas hace tan sólo diez años en el PCF, y cómo continúan siendo hoy. En cuanto a los anticomunistas tradicionales para los que la teoría de Marx era religión envuelta en una metafísica económica, y a los antimarxistas a la moda^[11] (ya pasada) que se pasean por las grandes capitales y por los congresos del «Gulag en el ojal^[12]», si por casualidad tienen alguna explicación seria que proponer (pero eso se sabría desde hace tiempo), los tendremos en cuenta; si no es así, que se resignen a ser las *vedettes* de los medios de comunicación.

En cuanto a nuestros camaradas, que no sólo han debido sufrir esta historia, hayan podido permanecer en el partido o hayan tenido que dejarlo (iqué numerosos estos últimos!), que sepan esto. Todo revolucionario sabe o siente que puede ser comprometido, o peligroso, hablar de «crisis del marxismo», y por una razón bien simple: las palabras siguen su pendiente, y crisis desemboca

[10] Primera redacción: «crisis del marxismo».

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

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

generalmente en derrumbe (Lenin habló del «derrumbe» de la Segunda Internacional), y derrumbe en liquidación o en muerte. Sin embargo, crisis desemboca también en «crisis de liberación» e incluso «de crecimiento». Que juzguen, pues, para ver si las reflexiones que siguen conducen al derrumbe o al renacimiento.

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

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

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

En este propósito no hay ningún acto de fe, sino un acto político que designa una posibilidad efectiva *ya en vías de realización* en nuestro propio mundo. En efecto, estamos en tal punto que depende de nosotros, de nuestra lucidez política y teórica, que la crisis, en la que el marxismo ha estado a punto de perderse, desemboque felizmente no en su supervivencia, sino en su liberación y en su renacimiento. Pero para eso necesitamos el concurso de todos nuestros camaradas comunistas: desde cualquier puesto que ocupen en la lucha de clases, salvo los que han renunciado o traicionado, pueden participar en el renacimiento del marxismo. Puesto que, según parece, «cada uno cuenta por uno»^[13], y como cada uno^[14] «cuenta con sus propias fuerzas», todos juntos podremos ayudar al partido a salir de la crisis del marxismo, que es también hoy en el mundo entero la crisis de los partidos comunistas: *su crisis interna*.

[13] Consigna de Georges Marchais, entonces secretario general del partido comunista francés.

[14] «Contar con las propias fuerzas»: consigna célebre en su época de Mao Tse-Tung.

Louis Althusser

Maquiavelo y nosotros



Akal Cuestiones de antagonismo

Nota previa

Antes^[1] de exponerme al riesgo que supone este ensayo, quisiera acoger con un merecido homenaje una tesis aparecida sobre Maquiavelo, la de Claude Lefort, hará unos tres o cuatro años^[2]: *Le travail de l'Œuvre*. No conozco análisis más agudo e inteligente de un autor. Desde que fue escrita, ha dejado perplejos a todos sus lectores. Y aunque Lefort rehúse presentar su trabajo como una «interpretación», yo diría que no conozco comentario de *El Príncipe* ni de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* que vaya tan lejos, y poco importa aquí la filosofía trascendental a la Merleau-Ponty, con la que arbitrariamente se protege en la inteligencia de los quiebros del pensamiento y de la escritura de Maquiavelo. Si al término de una investigación de inaudita minuciosidad jamás se descubría para quién escribía Maquiavelo, el saberlo por primera vez se lo debemos a Lefort.

Además, no tengo el propósito, ni de lejos, de rehacer lo que está bien hecho; ni tampoco de resumirlo. Yo quisiera dar otro punto de vista sobre Maquiavelo: aquel que compartieron todos sus lectores directos, para quienes también escribía, puesto que existían, y que es el punto de vista que nosotros también tenemos, como si fuéramos, por un milagro que habrá que aclarar, contemporáneos de sus primeros lectores anónimos.

Así pues, le leemos, no nos prevenimos de él ni contra él y, como muy bien dice De Sanctis^[3], sin esperarlo «golpea y nos deja absortos». Absortos. Como si un primer pensamiento, captado al haberlo leído, se prolongara en nosotros por pensamientos imprevistos; como si las frases, reunidas en nuestra memoria, se combinaran en nuevas unidades, generadoras de sentidos inéditos; como si de un capítulo a otro, a modo de paisajes de este gran

^[1] Existen otras dos versiones de este prefacio. Una de ellas comienza exactamente como *Montesquieu, la politique et la histoire* («No tengo intención de decir nada nuevo sobre Montesquieu»): «No tengo la pretensión de decir nada nuevo sobre Maquiavelo, sobre todo después de la penetrante tesis que en Francia le ha consagrado Claude Lefort».

^[2] Claude LEFORT, *Le travail de l'Œuvre: Machiavelli*, París, Gallimard, 1972.

^[3] Francesco de SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, t. 2, Milán, Feltrinelli, 1956, reed., p. 106: «ti colpisce d'improvviso et ti fa pensoso». Althusser escribe en una carta a Hélène, el 25 de julio de 1962, que «acaba de comprar» esta obra.

paseante, nos abriera nuevas perspectivas: sorprendentes por no habernos dado cuenta antes.

Queda, pues, dicha la palabra: sorprendente. Maquiavelo se apodera de nosotros. Pero, si por ventura nosotros queremos apoderarnos de él, se nos escapa: inasible.

He querido reflexionar sobre este enigma, sobre esta extrañeza, sobre esta «inquietante familiaridad» de la que un día habló Freud^[4], justamente a propósito de las obras de arte. Sobre esta paradoja. Sobre esta presencia siempre actual a pesar de los siglos, como si Maquiavelo, desde su plano, donde habitan hombres y bestias, hubiera, desde siempre, descendido entre nosotros y nos hablara.

Me arriesgo a estas asociaciones. Si parecen demasiado personales, qué importa, puesto que una vez más es a él a quien remiten. Si tienen la suerte de concernir a otros en puntos en los que fueron muchos los adversarios que se encontraron para reconocer en sus palabras la verdad del combate que ellos libraban, tanto mejor; pero sigue siendo a él a quien se lo debemos. Y si, tal y como es posible, excedo el campo de sus pensamientos, incluso si soy arbitrario, digamos que habrá sido él quien nos haya abierto ese espacio entre otros espacios.

Louis Althusser
Septiembre de 1976

I. Teoría y práctica política

En el capítulo VII del Libro III de *El arte de la guerra* (un diálogo), Fabrizio, quien representa el punto de vista de Maquiavelo, habla con Luigi de la artillería, el arma nueva. Lo que se debate es saber si se puede utilizar la artillería dentro de una tropa en marcha. Y Fabrizio responde: «Es necesario que usted sepa que es imposible tener la artillería entre las filas, sobre todo la que se transporta en carros, *puesto que marcha del lado contrario al que dispara*».

No quisiera concederle excesiva importancia a esta frase, pero ella puede, a su modo y de manera alegórica, resumir la impresión que experimenta un lector filósofo ante Maquiavelo: más concretamente, un lector filósofo que quiere que Maquiavelo se enrolle *en sus filas*. Hay que decir rápidamente que Maquiavelo «marcha del lado contrario al que dispara», o que dispara por el lado opuesto al que se le quiere obligar a marchar; peor aún, si no tira, a buen seguro, en el sentido de la marcha, no se sabe por dónde tira: él siempre tira en otra dirección.

Con esta observación queremos indicar la extrema dificultad de reflexionar filosóficamente sobre Maquiavelo. Sería demasiado simple responder que sólo ha tratado de política y de historia, y que no es un filósofo, pues su discurso excede su objeto manifiesto de la singular significación que éste solicita. Sería quedarnos cortos decir que Maquiavelo es la antifilosofía, lo otro de la filosofía. ¿Qué otro exactamente? Si le tocara a la filosofía decirlo, se hallaría en un gran apuro. Entre diez testimonios que registran el «enigma» de Maquiavelo, no retendría más que el de Merleau-Ponty, quien señala este apuro desde su primera frase: «¿Cómo podemos comprenderle?...», para más adelante responder: «Lo que hace

^[4] Sigmund FREUD, *Lo siniestro*, en *Obras completas*, t. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, pp. 2483-2505.

que no comprendamos a Maquiavelo es que...»^[5]. Dejo aquí la respuesta de Merleau-Ponty (Maquiavelo une la contingencia en el mundo con la conciencia en el hombre)^[6]. Tan sólo retengo la pregunta. Que haya podido aún ser planteada, en 1949, en Florencia, durante un congreso sobre humanismo y ciencia política^[7] significa que la cuestión era y permanece inevitable, ya que Maquiavelo plantea a la filosofía un singular problema, y singularmente arduo: el de su comprensión.

Tratemos de circunscribir esta dificultad. Yo diría que lo que choca a todo lector de los textos de Maquiavelo es su triple carácter: sorprendente, no obstante inasible, así pues, insólito.

Sorprendente. Todos los grandes clásicos han celebrado el carácter asombroso, pasmoso de Maquiavelo: desde Spinoza, con sus palabras encubiertas en el párrafo 2 del *Tractatus Politicus*, hasta Gramsci, pasando por Montesquieu, Hegel, Marx y muchos otros. Se invoca el estilo de *El Príncipe*, ese opúsculo brillante y afilado como una cuchilla; pero es el pensamiento lo que corta, desconcierta y asombra.

Al final de su vida, el propio Croce declaraba que la «cuestión» de Maquiavelo, atenzadora, no tendría «nunca respuesta»^[8].

¿A qué atribuir este sobrecogimiento? El propio Maquiavelo propone una respuesta. En numerosos lugares de *El Príncipe* y de los *Discursos*, escribe que la cosa por excelencia que sorprende a los hombres es la novedad: lo nunca visto. Vayamos más allá de esta explicación, que podría calificarse de «psicológica» y que, aparentemente, no hace más que reconducir a las reflexiones de la filosofía clásica sobre lo asombroso. En efecto, Maquiavelo es el teórico de la novedad, porque es (veremos por qué y cómo) el teórico de los comienzos, del *comienzo*. La novedad puede residir únicamente en la superficie de las cosas, puede no afectar más que a un único aspecto de las cosas y pasar con el momento que la ha producido. Por el contrario, el comienzo está, si se puede decir así, arraigado en la esencia de una cosa, puesto que él es el comienzo de *esta* cosa: afecta a todas sus determinaciones, no desaparece junto al instante, sino que *dura* junto a la propia cosa. Si consideramos la cosa que comienza, y que es nueva porque comienza, constatamos que antes de ella había otra cosa, pero ni rastro de la misma. La novedad del comienzo atrapa, así, doblemente a los hombres: por el contraste entre el antes y el después, entre lo nuevo y lo viejo, y por su oposición y su corte, por su ruptura.

Apliquemos Maquiavelo a Maquiavelo, y comprenderemos que si Maquiavelo resulta sorprendente, ello no es simplemente porque sea nuevo, sino porque es *comienzo*. Es él mismo quien, en la primera página de los *Discursos*, escribe: «Todo descubrimiento es tan peligroso para su autor como para el navegante la búsqueda de aguas y tierras desconoci-

^[5] Maurice MERLEAU-PONTY, «Note sur Machiavel», *Éloge de la philosophie et autres Essais*, París, Gallimard, 1965, pp. 349-363. Gallimard había publicado con anterioridad la «Note sur Machiavel», junto a otros ensayos, en 1960 en un volumen titulado *Signes* [ed. cast.: «Nota sobre Maquiavelo», *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, pp. 262-279]. Para las siguientes anotaciones utilizaremos esta versión [N. del T.].

^[6] «Maquiavelo une el sentimiento más agudo de la conciencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre», *ibid.*, p. 272.

^[7] Comunicación en el *Congreso Umanesimo e scienza politica*, Roma-Florencia, septiembre de 1949, *ibid.*, p. 263.

^[8] «Probabilmente la questione del Machiavelli resterà una di quelle che non si chiuderamo mai e non passeranno agli archivi», Benedetto CROCE, «La questione del Machiavelli», *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1952, p. 176.

das; no obstante, estoy determinado a abrir una nueva vía, por la que sin duda valdrá la pena marchar»^[9]. En *El Príncipe* declara que va a tratar una «materia nueva y grave»^[10]. Descubrimiento, nueva vía, aguas nuevas, tierras nuevas: nuevas por desconocidas, sin precedentes. De este modo, se declara Maquiavelo. ¿Qué es lo que comienza con él? «Un conocimiento verdadero de la historia [...] el conocimiento de los Príncipes», del arte de gobernar y de hacer la guerra; en suma, todo aquello que es clásico designar como la fundación de una ciencia positiva, la ciencia de la política. Dejo en suspenso la cuestión de saber si estos términos (ciencia positiva de la política) son justos. De todos modos, registran un comienzo que es una fundación, el comienzo de una «cosa» (esta ciencia) que dura hasta nosotros y que es, correlativamente, un contraste y una ruptura.

Es el propio Maquiavelo quien nos da la célebre fórmula que consagra este comienzo y esta ruptura: «Mi è parso più conveniente andare dritto alla verità effectuale della cosa che all'immaginazione di essa»^[11] («Me ha parecido más conveniente ir a la verdad efectiva de la cosa que a su imaginación»). Esta fórmula opone la verdad efectiva, el conocimiento objetivo de la cosa, a la representación subjetiva, imaginaria. El conocimiento objetivo de la «cosa» que él trata, la política, es decir, la *práctica* política, es lo novedoso que aporta Maquiavelo, quien rompe con lo que antes que él reinaba sobre los espíritus: una representación imaginaria de la política, una ideología de la política. Del mismo modo, cuando habla del «verdadero conocimiento de la historia», rompe con su representación imaginaria. Más aún que en sus palabras, adivinamos en sus silencios qué tipo de discursos condena para siempre: no sólo los discursos *edificantes*, religiosos, morales o estéticos de los humanistas de corte, e incluso de los humanistas radicales; no sólo los sermones revolucionarios de un Savonarola, sino también toda la tradición de la ideología cristiana y todas las teorías políticas de la Antigüedad. Excepción hecha de Aristóteles, a quien cita una vez de pasada^[12], Maquiavelo no invoca los grandes textos políticos ni de éste, ni de Platón, ni de los epicúreos, ni de los estoicos, ni de Cicerón. Él, que admira tanto la Antigüedad y alimenta su pensamiento con ejemplos extraídos de la historia de Atenas, Esparta y Roma, no se ha referido nunca a ella más que con su silencio. Pero en un tiempo en el que nadie hablaba de política sin utilizar el lenguaje de Aristóteles, de Cicerón y del cristianismo, ese silencio era como una ruptura declarada. Le era suficiente a Maquiavelo hablar de otro modo para denunciar el imaginario de la ideología reinante en materia política.

Es evidente que Maquiavelo es considerado el fundador de una teoría sin precedente y que entre las representaciones imaginarias de la historia y de la política dominantes y su conocimiento de la «verdad efectiva de la cosa» existe un abismo, el vacío de una toma de distancia que no puede sino resultar sorprendente. En efecto, desde su punto de vista, el de

^[9] Nicolas MACHIAVEL, *Discours*, París, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, I, «Avant-Propos», p. 377 [ed. cast.: Nicolás MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, «Prefacio», Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 27] [en todo el texto el orden de las citas de las ediciones francesa y castellana es el mismo].

^[10] Nicolas MACHIAVEL, «Dédicace», *Le Prince*, París, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 289 [eds. cast.: Nicolás MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Madrid, Ediciones Itsmo, 2001, p. 68; Nicolás MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Madrid, Cátedra, 1985, p. 72] [en todo el texto el orden de las citas de las ediciones en castellano es el mismo].

^[11] *Ibid.*, XV, p. 335 [p. 119; p. 129].

^[12] «También Aristóteles enumera como principales causas de la pérdida de los tiranos los ultrajes hechos a las mujeres, el estupro, la violación, el rapto de esposas» [Nicolas MACHIAVEL, *Discours*, III, 26, cit., p. 678 (pp. 394-395)].

la verdad efectiva de la cosa, descubre (como más tarde dirá Spinoza: «verum index sui et falsi») a la vez la verdad efectiva de la cosa y el carácter imaginario de las representaciones heredadas de la Antigüedad y del cristianismo. «Es –escribe Maquiavelo– perjudicial no reconocer al mal como ruinoso.» El mal, lo que hace daño a los Príncipes y a los pueblos, son esas representaciones imaginarias. Maquiavelo le da un nombre: imaginación, y prosigue. Él dice la verdad, que designa lo falso, para condenar lo falso y abrir a la verdad su camino. Que él sea nuevo, que sea un fundador, un comienzo en nuestra historia; que haya conquistado su pensamiento contra toda la ideología dominante: puede que sea esto lo que hace que Maquiavelo nos parezca sorprendente.

Sin embargo, Maquiavelo supone una sorpresa más fuerte que esta sorpresa, puesto que ¿cómo entender que este comienzo haya durado hasta nosotros y aún permanezca? Ahora bien, lo que hizo Maquiavelo no ha quedado en el mismo estado. La historia lo ha transformado: Spinoza, Montesquieu y Marx, que lo alaban (por no citar más que a ellos tres), han, o bien desviado, o bien continuado, o bien transformado completamente su obra. No sólo los escritos de Maquiavelo no resultan novedosos para nosotros, sino que para muchos otros han sido superados, incluso están caducados. Nosotros hemos conocido en política otras novedades y otros comienzos, que no tienen que ver con *El Príncipe* ni con los *Discursos*. Sin embargo, estos textos ni son ni siguen siendo menos sorprendentes. Es necesaria otra razón, aparte de la sorpresa de un descubrimiento teórico: una conquista que se encuentra en la política, en su *práctica*.

Para sentir este efecto, tomaré dos ejemplos conocidos: el de Hegel y el de Gramsci.

En *Sobre la Constitución de Alemania*^[13], fechada en 1802, Hegel elogia calurosamente a Maquiavelo, de quien celebra su genio, contra todas las críticas moralizantes que le han aplastado con sus golpes. Lo celebra no tanto por haber preferido la verdad efectiva de la cosa antes que la imaginación, sino por otro motivo. Por supuesto, esto se debe en parte a la filosofía de Hegel, quien no puede pensar a Maquiavelo sin someterle al desarrollo del concepto en la toma de conciencia de sí del espíritu objetivo. Por este motivo, Maquiavelo es presentado como el hombre de Estado, el hombre del concepto del Estado o, más exactamente, como el hombre que posee «el instinto del Estado», y que es, así, antes que el hombre del Estado, propiamente hombre de Estado, *Staatsmann*. ¡Extraño hombre de Estado que jamás ha reinado ni gobernado! Dando este rodeo, la filosofía hegeliana conduce igualmente a Maquiavelo tanto a la historia como a la política. Y es por esta razón por lo que le interesa a Hegel, puesto que él «habla» histórica y políticamente.

Maquiavelo no habla, en efecto, a Hegel acerca del pasado, como el fundador ya viejo de una teoría de la política. Él le «habla» sobre el presente: más precisamente, sobre la situación política de Alemania. En su texto, que comienza con la célebre frase «Deutschland ist kein Staat mehr» («Alemania ya no es un Estado»), Hegel redescubre el tono de Maquiavelo hablando de Italia: misma desarticulación, misma dispersión, mismos particularismos, misma impotencia, mismo desasosiego, misma «miseria» política. Sólo hay una solución: la constitución de un Estado, en este país que sufre por no tenerlo. Para Hegel, la actualidad de Maquiavelo es la de haber tenido la audacia de plantear y de tratar el problema político (y, a ojos de Hegel, filosófico) de la constitución de un Estado en un país parcelado, dividido y condenado a los asaltos de los Estados extranjeros. Hegel, por supuesto, tiene en la

[13] Traducción francesa en Friedrich HEGEL, *Écrits politiques*, París, Éditions Champ Libre, 1977, pp. 116-121 [ed. cast.: *Sobre la Constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972].

cabeza la Idea del Estado, sostenida en toda su filosofía de la Idea, mientras Maquiavelo tiene únicamente el «instinto» del Estado. Pero si lo propio de la filosofía de Hegel es reencontrarse a sí mismos *–bei sich–* en todo objeto y en todo teórico, aunque fuera alguien tan extraño como Maquiavelo; si Hegel no es político más que en el elemento de la filosofía especulativa, ocurre, sin embargo, en este encuentro, algo que no sólo revela la filosofía hegeliana, sino también cierta forma de pensar, de argumentar y de hablar de política que Hegel ha encontrado en Maquiavelo. Digámoslo así: lo que «está en juego» es la *posición de un problema político* que Alemania afronta a comienzos del siglo XIX en términos formalmente análogos a aquellos con los que Maquiavelo definía la Italia del siglo XVI. ¿Podemos precisar? Cierta forma de pensar la política no por sí misma, sino bajo la forma de la posición de un problema y de la definición de una tarea histórica, esto es lo que el propio Hegel recoge, forzando el imperio de su propia conciencia filosófica.

Y lo mismo, pero de otro modo, vale para Gramsci^[14]. De otro modo, puesto que Gramsci evidentemente se burla de la Idea de Estado, así como de la necesidad racional de alzar un pueblo sin Estado a la dignidad histórica y filosófica del Estado; él va «dritto alla verità effettuale della cosa», y llama a las cosas por su nombre. El Estado que Maquiavelo espera del Príncipe para unificar Italia bajo una monarquía absoluta no es el Estado en general (que corresponde «a su concepto»), sino un tipo de Estado históricamente determinado, requerido por las condiciones y las exigencias del capitalismo en sus comienzos: es un Estado *nacional*. Pero, cuando Gramsci escribe en prisión las páginas que dan cuenta de su pasión por Maquiavelo, Italia se ha unificado hace ya sesenta años. Retrocediendo en el tiempo, en la larga y dolorosa creación del Estado nacional italiano, Gramsci comprende cuál era el proyecto político al que Maquiavelo consagró todas sus fuerzas. Y como la unidad italiana aún no es una realidad, es decir, aún no está socialmente realizada *–baste pensar en la existencia de la cuestión meridional–*, podemos pensar que Maquiavelo «habla», pero en gran medida histórica y retrospectivamente, a Gramsci, por las mismas razones por las que Maquiavelo «hablaba» a Hegel: por haber tenido la audacia de decir la «verità effettuale della cosa», de plantear el problema *político* de la constitución (que se ha de verificar) de la unidad italiana.

Sin embargo, entre Maquiavelo y Gramsci ocurre algo más. Si Maquiavelo habla a Gramsci, no lo hace en el pasado, sino en el presente: mejor dicho, en el futuro.

Por comodidad, podemos decir: el sobrecogimiento «teórico» es el sobrecogimiento del pasado. El sobrecogimiento «político» de Hegel es el sobrecogimiento del presente; el sobrecogimiento político de Gramsci es el del futuro.

El principal tema de Gramsci, y que Lefort no ha podido ver bien, es el siguiente: Maquiavelo ha planteado en términos magistrales la cuestión política de la unidad italiana, es decir, el problema político de la constitución de la nación italiana mediante un Estado nacional. Más precisamente, Maquiavelo ha visto perfectamente que a partir del momento en el que la historia de los primeros desarrollos de la burguesía comercial y capitalista planteaba el problema de la constitución y de la definición de las naciones en áreas geográficas, lingüísticas y culturales definidas, al mismo tiempo imponía su solución: una nación sólo puede constituirse por medio de un Estado, y ese Estado ha de ser nacional.

^[14] Althusser se refiere a la edición italiana que agrupa el conjunto de textos de Gramsci sobre Maquiavelo (*Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Turín, Einaudi, 1949), así como a los pasajes publicados en francés en Antonio GRAMSCI, *Œuvres choisies*, París, Éditions Sociales, 1959.

¿A qué responde la existencia y, por consiguiente, la constitución de las naciones? Ante todo, a la exigencia de la creación de áreas materiales y, por lo tanto, sociales de mercados donde la actividad industrial y comercial de la burguesía naciente encuentre un lugar en el que realizarse y desarrollarse, dentro de un proceso de reproducción ampliada. Naturalmente, la constitución de estas naciones se hace bajo y mediante determinadas formas de lucha de clases (Maquiavelo sabe esto), que oponen los elementos del nuevo modo de producción en vías de crecimiento a las formas dominantes del modo de producción feudal. La lucha de clases está en el corazón de la constitución de las naciones: la nación representa la forma de existencia indispensable para la implantación del modo de producción capitalista, en su lucha contra las formas del modo de producción feudal.

Pero una cosa es la exigencia de la existencia y de la constitución de la nación, y otra son las condiciones fácticas y relativamente aleatorias de su realización. Aunque la exigencia de la constitución de la nación responde, en última instancia, a la creación de un mercado más amplio para la burguesía naciente, la nación no puede constituirse por decreto. Ella es el envite de una lucha de clases, pero el resultado de esta lucha, que tiene por objeto no la conquista de una forma ya existente, sino la realidad de una forma que no existe aún, depende así de la disposición de los elementos existentes. Dicho de otro modo, las posibilidades y los límites de la realización de la nación dependen de toda una serie de factores, no solamente económicos, sino también geográficos, históricos, lingüísticos y culturales preexistentes que diseñarán, y de algún modo anticiparán, el espacio aleatorio en el cual la nación podrá tomar cuerpo y forma. Maquiavelo, consecuentemente, señala que es fácil anexionar, es decir, unificar bajo una misma autoridad política pueblos que tienen las mismas costumbres y la misma lengua, pero no los que no las comparten^[15]. Por supuesto, la constitución de una nación depende, al mismo tiempo (y a veces de manera determinante), de las relaciones de fuerza existentes entre las diferentes naciones en vías de constitución. La Italia de Maquiavelo, sometida a las perpetuas invasiones de las tropas españolas y francesas, es la prueba negativa.

Pero una nación no se constituye espontáneamente. Los elementos preexistentes no se unifican por sí mismos como nación. Es necesario un instrumento para forjar su unidad, reunir sus elementos reales o potenciales, defender la unidad realizada y extender eventualmente sus fronteras. Este instrumento es el Estado nacional único, pero, atención, este Estado no asegura sus funciones militares de unificación, de defensa y de conquista si no asegura al mismo tiempo las políticas, jurídicas, económicas e ideológicas, todas ellas funciones indispensables para la unidad de la nación y su funcionamiento como mercado. Lo que distingue un Estado moderno, es decir, nacional y, por lo tanto, burgués en el sentido que le atribuye Gramsci, de un Estado como el del Santo Imperio, y de los numerosos pequeños Estados de la Italia de los tiempos de Maquiavelo, es su tarea histórica: la lucha contra los particularismos, incluso de ciudades muy desarrolladas económica, política e ideológicamente, pero condenadas a periclitarse debido a la exigüidad de su mercado y a las rivalidades interurbanas; es la puesta en marcha, naturalmente a través de agudos conflictos de clases y de contradicciones considerables, de las primeras formas de unificación económica, política, jurídica e ideológica de la nación. Esta tarea histórica se inauguró, entre los siglos XIV y XVIII, en un cierto número de países, bajo una forma específica de Estado: la monarquía absoluta. El poder absoluto (más o menos sostenido-limitado por «leyes

^[15] Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, cit., III, p. 292 [p. 72; p. 76].

fundamentales», los Parlamentos, etc.) ha demostrado ser, como indica la experiencia, la forma propia de la realización histórica de la unidad nacional. Absoluto significa único, centralizado, pero no arbitrario. Si esta unidad nacional no se puede hacer espontáneamente, tampoco puede hacerse artificialmente; de ser así, se entregaría a un poder tiránico, arbitrario, que persigue otros fines que lograr esta unidad. De ahí el doble aspecto del poder de la monarquía absoluta en opinión de Gramsci: implica a la vez la violencia y la coerción, pero al mismo tiempo el consentimiento y, por consiguiente, «la hegemonía».

Louis Althusser

Lo que no puede durar en el Partido Comunista Francés



IV. Una solución: salir de la fortaleza

Un poco de conciencia histórica basta para mostrar que existen tantas formas de prácticas políticas como clases en el poder o luchando por él. Cada una gobierna o lucha según la práctica que corresponde mejor a los condicionantes de su combate y de sus intereses.

Podemos, por ejemplo, gracias a su historia y a sus teóricos, afirmar que lo propio de la práctica burguesa de la política consiste en *hacer asegurar su dominación por los demás*. Esto ya es cierto en Maquiavelo, a pesar de que Gramsci no lo vio, como ha sido cierto en todas las revoluciones burguesas, activas o «pasivas». La burguesía consiguió que las llevaran a cabo sus propios explotados, plebeyos, campesinos, proletarios y sus aliados. Siempre ha sabido dejar que sus fuerzas se desencadenasen, para esperarlas a la hora del poder, y abatirlas entonces de forma sangrienta, o reducirlas pacíficamente, confiscando en provecho propio los frutos de su victoria y de su derrota.

Frente a esta práctica burguesa de la política, la tradición marxista siempre ha defendido otra tesis. El proletariado tiene que «liberarse a sí mismo», no puede contar con ninguna otra clase y con ningún libertador fuera de sí, solo puede contar con la fuerza de su organización. No tiene otra opción, ni explotados que manipular. Y como se ve necesariamente obligado a concluir alianzas, no puede tratar a sus aliados *como a otros*, como fuerzas a su merced que podría dominar a su antojo, sino *como a iguales* cuya personalidad histórica debe respetar.

Sabe, por el contrario, que él puede estar muy seriamente amenazado de caer en la trampa ideológica de la práctica burguesa de la política, ya sea cediendo a la colaboración de clases y poniéndose objetivamente al servicio de la burguesía (véase la socialdemocracia), ya *reproduciendo*, tras la ilusión de su independencia, la práctica política burguesa en su propio seno: ambas eventualidades pueden ir de la mano.

¿En qué consiste entonces reproducir la práctica política burguesa en su propio seno? En tratar a los militantes y a las masas *como a otros*, a los cuales la dirección hace realizar su política, en el más puro estilo burgués. Basta con dejar «actuar» todo el mecanismo interno del Partido, que produce espontáneamente la *separación* entre la dirección y los militantes, y la *separación* entre el Partido y las masas. La dirección utiliza entonces dicha separación

en beneficio de su política: su práctica política tiende a reproducir la práctica política burguesa, en la medida en que actúa *separando* la dirección de los militantes y el Partido de las masas.

TODO SE HA HECHO DESDE ARRIBA

Este es el sentido de las reiteradas observaciones que hemos podido hacer a propósito de la línea de 1972 y de su «realización»: todo se ha hecho desde arriba, sin preocuparse de los militantes, que se han visto marginados, y menos aún de las masas. A la manipulación de los militantes y las masas en las grandes maniobras de la dirección se ha superpuesto con toda naturalidad, como en la práctica burguesa, el desprecio por la teoría y el pragmatismo más grosero. Hasta tal punto es cierto, que el desprecio hacia los militantes y las masas corre siempre parejo con el desprecio de la teoría y del análisis concreto, y en consecuencia con su contrario: el autoritarismo y el pragmatismo de la verdad (la verdad no es más que un *instrumento*). Todo lo sucedido desde 1972 y, sobre todo, desde septiembre de 1977 no ha sido más que la verificación de esta tesis clásica: cuando un Partido obrero tiende a abandonar los principios de la independencia de clase de su práctica política, tiende a reproducir espontánea y necesariamente en su propio seno la práctica política burguesa. Los resultados son conocidos: un pequeño «tope» numéricamente ridículo; ¡pero en el 1 o 2 por 100 de votos que faltaron a la izquierda, había un mundo entero!

El hecho de que en el Partido, y según la tradición estalinista, la teoría sea «propiedad» de los dirigentes, y que esta «propiedad» de la teoría y de la verdad disimule otras «propiedades», las de los militantes y las de las propias masas, no debe interpretarse en términos individuales, sino en términos de sistema. El estilo de los individuos cambia, el estalinismo de nuestros dirigentes se ha vuelto «humanista», algunos incluso pueden ser «abiertos». Esto no es lo que cuenta. Lo que cuenta es que todo cuanto acabamos de indicar, en tanto que tendencia a reproducir la práctica política burguesa en el seno del Partido, es *consecuencia de un sistema que funciona por sí solo*, independientemente de los individuos que ocupen un lugar en él, a los que sin embargo obliga a ser lo que son: *prisioneros y a la vez elementos activos del sistema*. Cuando se dice que el Partido funciona autoritariamente, desde arriba, no hay que atribuir el autoritarismo a tal o cual dirigente, como una pasión personal, sino *a la máquina del aparato* que segrega conductas autoritarias y sus secuelas en todos los niveles de «responsabilidad»: un dispositivo automático de secreto, sospecha, desconfianza y artimañas.

En definitiva, hay que buscar detrás de la máquina del aparato: en la distancia impuesta entre los dirigentes y los militantes, en la distancia impuesta entre el Partido y las masas populares.

LA CUESTIÓN DECISIVA: LA RELACIÓN CON LAS MASAS

Por ello no podemos limitarnos al Partido, ni siquiera a las características de su práctica política: hay que hablar de la relación política con las masas en el sentido amplio, es decir, hay que hablar de la línea política y de la cuestión decisiva en la línea política: la cuestión de las alianzas.

La necesidad de un Partido y una línea es indispensable para ayudar a la clase obrera a organizar su lucha de clase. Pero, del mismo modo que no hay que cultivar el Partido por el Partido, tampoco hay que organizar a la clase obrera por la clase obrera: esto sería caer en el aislamiento. La clase obrera existe en el seno de las amplias masas de trabajadores explotados u oprimidos como la parte más capaz de organizarse y enseñar el camino a todos los explotados.

La tradición marxista considera que la acción de las masas es lo determinante, y que es preciso concebir la acción de la clase obrera en función de dicha determinación. Las iniciativas históricas de alcance revolucionario vienen precisamente de las masas: el surgimiento de la Comuna, las ocupaciones de fábricas de 1936, la conquista popular de los Comités de liberación en 1944-1945, la prodigiosa sorpresa de mayo del 68, etc. *Y a un Partido se le juzga, en primer lugar, por su capacidad de estar atento a las necesidades e iniciativas de las masas populares.*

Sobre esta cuestión absolutamente decisiva de la relación estrecha con las masas, el Partido supo definirse antaño. Es una tendencia de su historia. Pero existe también la tendencia contraria, que no deja de repetirse y de acentuarse: el reflejo del rechazo de todo lo que no está bajo el control del aparato, de las nuevas formas que puedan inquietar las certezas y el orden establecido. Como mayo del 68: en aquella ocasión el Partido se separó deliberadamente de las masas estudiantiles y pequeño burguesas *porque no las controlaba*, y presionó a la clase obrera para que su actividad fuera estrictamente reivindicativa. En general, el miedo instintivo a lo que no controla desde arriba, a partir de su «teoría» o de su aparato, hace que cuando el Partido se decide a ponerse en movimiento, lo hace siempre con un retraso considerable. No por ello deja de tener en sus archivos, *de antemano*, la verdad sobre lo que va a suceder, mientras que, por el contrario, debería empezar por escuchar a las masas y estudiar lo que cambia. Marx decía: «La conciencia siempre está retrasada». La dirección del Partido aplica imperturbablemente este principio al pie de la letra, sin sospechar su virulencia crítica: *está segura de ser consciente porque está retrasada.*

Está claro que, según las relaciones que el Partido mantenga con las masas (relaciones vivas, atentas, abiertas, o por el contrario relaciones de desconfianza, hermetismo y retraso), la línea del Partido tendrá diferentes concepciones: amplia y flexible y al mismo tiempo justa, o por el contrario autoritaria y estrecha, aunque sea justa en abstracto. Podemos juzgarlo a partir de la cuestión central de toda línea revolucionaria: la cuestión de las alianzas.

Toda la tradición marxista, desde *El manifiesto comunista* de 1848, ha defendido la necesidad de las alianzas. La clase obrera no puede vencer por sí sola, su lucha sería un «solo fúnebre» (Marx).

Pero hay alianzas y alianzas. Y sobre este punto se oponen dos concepciones-límite. O bien se conciben las alianzas en términos de *contrato* suscrito entre organizaciones políticas consideradas como «propietarias» de su electorado, o bien se conciben en términos de *combate* de la parte organizada de la clase obrera para extender su influencia.

En el primer caso, se trata de aplicar una concepción jurídica y electoralista: así se produjo la Unión de Izquierda, a través de un contrato «en la cumbre». En el segundo caso, se trata de una concepción que, respetando el pluralismo e implicando contactos jurídicos «en la cumbre», compromete directamente al Partido en la lucha de masas para extender su audiencia y conquistar posiciones más amplias, ante todo en la clase obrera y en la pequeña burguesía. La cuestión, en definitiva, es la de la primacía: o *primacía del contrato* o *primacía del combate.*

Sin duda la dirección declaró que «la unión es un combate», pero cabe preguntarse cuál podía ser el contenido de esta consigna formalmente justa, ya que la dirección se opuso a la constitución de comités populares, en contraposición a la postura adoptada en la perspectiva del Frente Popular en 1934-1936. De hecho, la dirección sustituyó el *combate en las masas* para dar a la unión sus bases reales, por el *combate entre organizaciones*, bajo la apariencia de fidelidad al Programa Común. De esta forma consiguió sustituir el electoralismo unitario («oportunismo de derechas») por un electoralismo sectario, que pretendía hacer pasar la dominación de un Partido sobre otro por una hegemonía real, una «influencia dirigente» de la clase obrera en el movimiento popular. Pero esto seguía siendo —más que nunca— electoralismo, es decir, oportunismo de derechas. La dirección llegó incluso a hacer llamamientos a las masas, desde el dramatismo de septiembre («Todo depende de vosotros», Georges Marchais en la fiesta de *L'Humanité*) hasta esta fórmula sorprendente: «¡Hay que convertir la primera vuelta de las elecciones en una gigantesca “petición nacional” de actualización de un buen Programa Común y de apoyo a los comunistas!».

Uno cree soñar, cuando sabe que entre 1972 y 1977 nada se hizo para suscitar o desarrollar las iniciativas de la base y las formas de unidad de los trabajadores manuales e intelectuales. Más aún: cualquier sugerencia a favor de los comités populares fue rechazada aduciendo riesgos de «manipulación». Y finalmente se hizo un llamamiento a las masas, después de haber roto sus iniciativas durante años. Para evitar caer bajo cualquier «manipulación», se acababa simplemente manipulando a las masas. Y encima se pretendía que con la llamada *in extremis* de la dirección del Partido, de repente las masas se movilizasen y transformasen su voto de ciudadanos en «petición» de apoyo a la «batalla» llevada a cabo por el Partido en el seno de la Unión de Izquierda.

He aquí lo que sucede cuando se hace la opción de una concepción de la unión *por contrato* entre direcciones y cuando se intenta desesperadamente neutralizar sus efectos, intentando *incluir* en el último minuto *el combate en el contrato*: no se sale del electoralismo, se acentúa, y se aumenta la confusión con un llamamiento a la movilización de las masas, a las que previamente se ha mantenido cuidadosamente al margen del *combate*.

Sin embargo, hubiera sido perfectamente posible concebir esta política de unión como política de masas y de lucha: como una política de *unión popular*, que asociara el contrato firmado «en la cumbre» con la lucha unitaria en la base, a través de la cual el Partido hubiera podido extender su audiencia más allá del «tope». En este caso, se habría *incluido de entrada el contrato en el combate* y se habría actuado para dar prioridad a la lucha unitaria de las masas. Se habría confiado en las masas para contrarrestar las maniobras y manipulaciones, y se habría dejado de manipularlas, es decir, de tratarlas, de hecho, como el objeto de una práctica burguesa, para crear las condiciones de una política obrera y popular de *unidad popular*.

La desconfianza profunda, tenaz, enraizada, de la dirección frente a las masas ha impedido al Partido esta opción liberadora. Se encerró en una política de contrato en la que la unión era administrada «en la cumbre». La consigna de «unidad popular», que surgía espontáneamente en las inmensas manifestaciones de trabajadores entre 1973 y 1975, el Partido *se negó literalmente a escucharla*. Miedo al riesgo, disfrazado de miedo ante la aventura, o, en último extremo, pura y simple rutina (¡quién sabe qué razones reconoce un aparato!). La dirección se refugió en sus viejas costumbres como en una defensa: su fortaleza, arrastrando a ella al Partido. La izquierda ha perdido: la fortaleza sigue en pie, inmutable, haga frío o calor.

Bibliografía

Ser marxista en filosofía

La soledad de Maquiavelo

Iniciación a la filosofía para los no filósofos

Sobre la reproducción

Marx dentro de sus límites

Maquiavelo y nosotros

Lo que no puede durar en el Partido Comunista Francés



akal

**SIGLO
XXI
ESPAÑA**

**EDICIONES AKAL, S. A.
SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S.A.**

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: +34 918 061 996
Fax: +34 918 044 028
atencion.cliente@akal.com
www.akal.com



facebook.com/EdicionesAkal



www.facebook.com/SigloXXI.es/



@AkalEditor

EDICIONES AKAL MÉXICO, S. A. DE C. V.

Calle Tejamanil, manzana 13, lote 15,
colonia Santo Domingo, Sección VI
delegación Coyoacán, C. P. 04369
Ciudad de México
Tel.: +(0155) 56 588 426
Fax: 5019 0448
Tel.: +55 56 588 426
Fax: +55 50 190 448
AtencionCliente.Mx@akal.com
www.akal.com.mx

EDICIONES AKAL ARGENTINA

Avenida Belgrano 1460, PB A
(1093), CABA
Tel.: 011 57113943
Cel.: +54 9 11 550 607 763
argentina@akal.com
www.akal.com