

Colección Teorema

*V. Descombes*

Vincent Descombes

44221672

*Lo mismo y lo otro*

CUARENTA Y CINCO AÑOS  
DE FILOSOFÍA FRANCESA  
(1933 - 1978)

SEGUNDA EDICION

CATEDRA

TEOREMA

Titulo original de la obra: *La même et l'autre*.  
Traducción de Elena Benarroch

Cubierta: José Flores

© Cambridge University Press, 1979  
Ediciones Cátedra, S. A., 1988  
Joséfa Valcárcel, 27. 28027 Madrid  
Depósito legal: M. 27.848-1988  
ISBN: 84-376-0326-9  
*Printed in Spain*

Impreso en Anzos, S. A. - Fuenlabrada (Madrid)

Vincent Descombes

## *Lo mismo y lo otro*

CUARENTA Y CINCO AÑOS  
DE FILOSOFÍA FRANCESA  
(1933 - 1978)

### *Advertencia al lector:*

Esta página reproduce la anterior. *Otra*, es la *misma*.  
Pero para evitar que el lector *no tome en cuenta* esta segunda  
primera página, atribuyéndola, por ejemplo, a un error de re-  
lectura, he tenido que incluir esta advertencia, que no figura en  
la primera página. Para ser la *misma*, hace falta que sea *otra*.

CATEDRA

TEOREMA

PREFACIO .....	11
INTRODUCCIÓN: LA FILOSOFÍA EN FRANCIA .....	13
NOTA SOBRE LAS ABREVIATURAS .....	23
1. LA HUMANIZACIÓN DE LA NADA (Kojève) .....	27
La interpretación de Hegel .....	27
Búsqueda de una filosofía concreta .....	35
La objeción del solipsismo .....	40
El origen de la negación .....	43
El final de la historia .....	47
La negatividad .....	57
Identidad y diferencia .....	58
La cuestión de la enunciación .....	62
APÉNDICE: la nada en <i>El Ser y la Nada</i> , de Jean-Paul Sartre .....	73
2. EL ORIGEN HUMANO DE LA VERDAD (Merleau-Ponty). .....	81
El alma y el cuerpo .....	83
La tierra no gira .....	86
¿Existe la cara oculta de la luna? .....	90
El fenómeno .....	94
La fenomenología de la historia .....	98
3. LA SEMIOLOGÍA .....	105
El panorama intelectual en 1960 .....	105
El estructuralismo .....	108
¿Qué es un análisis estructural? .....	113
La comunicación .....	125
Las estructuras .....	135
La disputa del humanismo .....	139

cionales «donde todo es coherente». El lenguaje común, las formas con pretensiones universalistas y las comunidades unánimes son mentirosas. La generación de 1960 renuncia a los ideales de un «nuevo clasicismo» y de una «civilización orgánica» que Merleau-Ponty defendía en 1946. Ya no cree que la tarea del siglo sea integrar lo irracional en una razón ampliada. Ahora la tarea consiste en la desconstrucción de lo que aparece como principio del lenguaje dominante en Occidente (la lógica de la identidad) y la crítica de la historia considerada de ahora en adelante como un mito, es decir, como una solución eficaz pero no verdadera del conflicto entre lo mismo y lo otro. Es práctico distinguir contra la crítica de la historia y la crítica de la identidad. Aunque las mentes políticas estén más cómodas en el primer género y las metafísicas en el segundo, se sobreentiende que la mayoría de los escritos notables del periodo que ahora voy a considerar contienen en proporción diversa elementos que pertenecen a uno y otro género.

4

## La crítica de la historia

La Historia es el mito occidental.

Evidentemente, semejante afirmación implica una crítica de la historia. De todas maneras, la crítica en absoluto consiste en negar que haya historia, al revés de lo que Sartre reprochará a los estructuralistas. Hablando del libro (de éxito) de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Sartre dirá:

Foucault proporciona a las gentes aquello que necesitan: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel* son utilizados sucesivamente para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica.

Desde luego, tras la historia es el marxismo hacia lo que se apunta. Se trata de constituir una nueva ideología, la última barrera que la burguesía aún puede alzar contra Marx<sup>1</sup>.

*Las palabras y las cosas*, última barrera» erigida por «la burguesía» contra «Marx»: este juicio de Sartre, desgraciadamente para él, constituye un ejemplo particularmente claro de la naturaleza mítica de su concepción de la historia. Nadie pretende «rechazar la historia». El único problema consiste en saber si llegaremos a tener una con-

<sup>1</sup> «Jean-Paul Sartre répond», *L'Ard*, 1966, núm. 30, págs. 87-88.

cepción desencantada de ésta, tras el crepúsculo del idolo hegeliano.

### El nihilismo

Como algunos de los filósofos de su generación, Foucault proviene de la escuela positivista francesa, para la cual la filosofía pasa por la historia de los conceptos tal como se emplean en las diferentes especialidades académicas. Dispuesto a escribir una historia de la psiquiatría, es decir, un estudio de la oposición que efectúan los médicos entre lo *normal* y lo *patológico*<sup>2</sup> en el orden de la salud mental, Foucault escribirá a fin de cuentas una *Historia de la locura en la época clásica*<sup>3</sup>. El primer tema habría sido de los más tradicionales en la epistemología francesa: describir la formación de los conceptos fundamentales de una disciplina, sus variaciones en el tiempo, los «obstáculos epistemológicos» que ha habido que vencer para «producirlos», etc. El deslizamiento hacia el segundo título proporciona la tesis del libro: el psiquiatra habla del loco, pero, en cambio, el loco no habla.

No he pretendido hacer la historia de este lenguaje, sino la arqueología de este silencio<sup>4</sup>.

Si la historia se define como el pasado, lo arcaico es el pasado de ese pasado, es la otra ciudad enterrada bajo el sótano de la vieja ciudad, la época pagana bajo la catedral medieval, los huesos en el cementerio desconocido, etc. La desaparición de lo arcaico es la condición para la aparición de lo histórico. Foucault pretende colocarse en el límite de lo que podemos considerar como *nuestra* historia. Dentro de esta historia nuestra, como en

<sup>2</sup> Reconocemos el título de la tesis de doctorado en medicina de Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (1943, 3.ª ed., P.U.F., 1966).

<sup>3</sup> Citaré la primera edición de la tesis de Foucault, que difiere, en ciertos aspectos, de ediciones ulteriores.

<sup>4</sup> HF, pág. II.

cualquier otra historia, reina una identidad: una misma cultura permite a varios seres humanos decir en común «nosotros». Esta identidad —que es lo que hay que demostrar ahora— se constituye mediante una serie de exclusiones. Si toda cultura es cerrada o limitada no se debe, de una forma negativa, a que ninguna pueda llegar a universalizarse. Se debe a que en una decisión inicial (un primer «reparto»), cada cultura excluye cierto número de posibilidades. Foucault cita en su prefacio algunos de los «retos» que han proporcionado su identidad a la *ratio* occidental: oposición entre el Oriente y el Occidente, entre sueño y realidad, entre lo trágico y lo dialéctico. Pero la gran oposición entre la *razón* y la *sinrazón* resume todas estas escisiones.

Yendo más lejos, Foucault anticipa que la historia de la locura es la historia de la posibilidad de la historia. Efectivamente, lo que entendemos por «historia» implica que se realicen unas obras, que se transmitan unas palabras cargadas de sentido. Ahora bien, según Foucault, la locura se define por la «ausencia de obra»; los gestos del loco no desembocan en nada, sus propósitos delirantes no hacen referencia a nada, su vida es fundamentalmente desocupada e inoperante. La posibilidad de la historia descansa en la decisión de arrojar a la sintáxis los gestos y las palabras que no proponen ninguna significación positiva. La consecuencia es que la locura cerca a la historia por todos lados: está presente *antes* de la historia, y aun *después* de la historia. Debemos entender aquí la historia en el sentido que le dan los pensamientos dialécticos: el hombre es lo que hace, su «praxis» define la realidad. En las doctrinas neo-hegelianas, la historia es la *obra* por excelencia. Locura es todo lo que no encuentra ningún papel que desempeñar en el drama histórico, lo que no aporta contribución alguna al «final de la historia». Ahora bien, la locura es la que tiene la última palabra:

La gran obra de la historia del mundo está indeleblemente acompañada por una ausencia de obra, que se renueva continuamente, pero que corre inalterada en su ine-

vitabile vacío a lo largo de la historia: desde antes de la historia, puesto que ya está presente en la decisión primitiva, y aún después, puesto que triunfará en la última palabra pronunciada por la historia<sup>5</sup>.

Como creen los hegelianos, el final de la historia es el triunfo del sentido: reconciliación final en algunas versiones, o solamente reconciliación con lo real por el pensador, pero de todas maneras, síntesis superior, aniquilamiento de lo negativo con una victoriosa negación de la negación, presencia de la verdad y verdad de la presencia. Pero es, asimismo, el colmo del sinsentido: no hay nada que hacer (toda acción es irrisoria), y nada que decir (toda palabra es insignificante). Al final de la historia, la especie humana ingresa en una desocupación sin remedio, en un error indefinido. En esto consistiría la lección de Nietzsche: este pensador, al anunciar la «muerte de Dios» y «el vagabundo del último hombre», recoge la gran utopía moderna de un «final de la historia»<sup>6</sup>. Kojève ya decía que el final de la historia equivalía a la muerte del hombre. Blanchot ha descrito en todos sus libros esta vida después de la muerte que es la suerte del hombre en la post-historia, y cuyo testimonio privilegiado, según él, sería la literatura moderna: Decía Georges Bataille, que tras el final de la historia, la negatividad humana no desaparece; sencillamente se queda «sin empleo». Blanchot comenta estas palabras de la siguiente manera:

En una u otra forma, para todos la historia toca a su fin («cerca del desenlace») (...). Pensándolo bien, todos vivimos, más o menos, en la perspectiva de la historia terminada, sentados a la orilla del río, muriendo y renaciendo, dichosos por una dicha que debería ser la del universo, es decir, Dios por la beatitud y por el saber<sup>7</sup>.

Pero precisamente el hombre que debería ser dichoso no lo es y lo manifiesta. El que debería haber llegado a la sabiduría suprema sufre la experiencia de su extravío.

<sup>5</sup> HF, pág. VI.

<sup>6</sup> MC, pág. 275. Las famosas páginas sobre la cercana desaparición del hombre se encuentran en págs. 396-398.

<sup>7</sup> *L'entretien infini*, págs. 303-304.

Este hecho absurdo de la insatisfacción, testimoniado por la literatura (llamada, en un momento determinado, «del absurdo»), formula una pregunta a la teoría. Hay que eliminar las respuestas dilatorias. La de Eric Weil<sup>8</sup>: los descontentos son los que no han entendido las razones por las que deberían estar contentos, tienen que aprender a razonar mejor. La de los marxistas: los descontentos tienen razón, pues Hegel se ha equivocado en las fechas (ni que decir tiene que por idealismo); el final de la historia no es para hoy, sino para mañana y a costa de ciertas peripecias históricas. Efectivamente, la insatisfacción a la que se refieren Bataille y Blanchot no proviene de lo que se ha entendido mal, sino de lo que se ha entendido demasiado bien: si se quiere, se trata de una insatisfacción que se deriva de esta misma necesidad de tener que considerarse satisfecho. Tampoco proviene de que la obra histórica aún no esté acabada: pues en absoluto protesta contra esa demora, contra este retraso, sino que se anticipa a los sentimientos de la humanidad después de la última de las revoluciones históricas. Cuando el hombre está insatisfecho «después del final de la historia» —aunque este final no llegará sino dentro de varios siglos—, está descontento de *todo*. Es necesario que todo, en cuanto tal, sea insuficiente.

Suponemos al hombre satisfecho en su esencia; en cuanto hombre universal ya no tiene nada que hacer, no tiene necesidades, incluso si aún muere individualmente, no tiene ni principio ni fin, al descansar en el devenir de su totalidad inmóvil. Lo que espera este último hombre, capaz por última vez de no permanecer en esta suficiencia alcanzada, es la experiencia-límite; es el deseo del hombre sin deseo, la insatisfacción del que está satisfecho «en todo» (...). La experiencia-límite es la experiencia de lo que está fuera de todo, cuando el todo excluye cualquier exterior, de lo que queda por alcanzar cuando todo se ha alcanzado, y por conocer cuando se ha conocido todo: hasta lo inaccesible, hasta lo desconocido<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *Logique de la philosophie*, Vrin, 1950.

<sup>9</sup> *L'entretien infini*, págs. 304-305.

Si *todo* es insuficiente, y al no haber *nada* fuera del todo, la situación es ininteligible. O por lo menos es incomprendible en la dialéctica, es decir, en el pensamiento de la *identidad dialéctica* que gracias a este concepto de identidad, se precia de haberlo *comprendido* todo en su concepto de totalidad: todo, incluso la misma *nada* (en forma de negatividad, es decir, para los hegelianos franceses, la libertad humana).

Desde el día en que existen la razón y la historia existen los locos. En consecuencia, sólo existe la *locura* a partir de esta decisión en pro de la razón y de la historia (de la obra). La división entre razón y locura constituye a esta última como sinrazón, como contrario de la razón, y produce con ello un objeto para el saber psiquiátrico. A fin de cuentas, la materia que Foucault trata en su tesis es la historia de la psiquiatría. Pero, como alumno de la epistemología neo-kantiana, no olvida formular previamente la pregunta: ¿cómo es posible un discurso erudito sobre la locura? ¿Cuál es su condición de posibilidad? Esta condición es que exista un fenómeno de la sinrazón. ¿Cómo se produce ese fenómeno? La respuesta reside en la división entre razón y locura, en la que el psiquiatra no entra. Pues la psiquiatría es un discurso razonable sobre la locura y no puede situarse fuera de la división. Por eso una historia de la psiquiatría no nos enseñaría nada: no haría sino volver a toparse continuamente con el prejuicio inaugural; demostraría cómo la enfermedad mental es objeto de un tratamiento cada vez más ilustrado, cada vez más humano; nunca podría volver a encontrar el camino por el que la locura se ha vuelto una «enfermedad mental», objeto de una medicina apropiada. Es inevitable que la historia de la psiquiatría celebre las sucesivas victorias de la ciencia sobre el mal y el desorden. Pero en realidad sucede lo contrario: el progreso de la ciencia no es lo que descubre una «enfermedad mental» allí donde la humanidad bárbara creía afrontar lo diabólico o lo demoníaco; sino que la aparición del loco bajo su nueva figura de «enfermo mental» es lo que suscita una disciplina científica para cuidarlo.

La arqueología, contraria a cualquier historia retrospectiva de los progresos de la razón, empezará por ignorar lo que es la sinrazón. Demostrará cómo la producción de la identidad de sí mismo, denominada «razón», pasa por la expulsión fuera del espacio común (y, en la práctica, el «cncierro» en unos espacios reservados) de lo que no se deja someter a esta identidad, de todo lo que designamos negativamente como la diferencia, la incoherencia, la sinrazón. El internamiento y la hospitalización extraerán su razón de lo distinto a la razón. Aquí se rechaza cualquier historia «dialéctica». Para la razón la locura es el negativo de la razón: tan pronto es la *ausencia* de razón (deficiencia), como el *rechazo* de la razón (irrupción de fuerzas irracionales). Una razón «ampliada», estimulada por la lógica dialéctica, o por el método estructural, pronto hubiera «comprendido» este negativo. Al contrario, Foucault sostiene que la razón, cuyo origen es una división entre ella misma y su otro, no puede remontarse hasta este origen.

Vemos que esta filosofía no-dialéctica de la historia exige un nuevo examen de las distinciones más fundamentales del pensamiento: el ser y el no-ser, lo mismo y lo otro, lo finito y lo infinito, etc. Pero los trabajos posteriores de Foucault se presentan más bien como investigaciones históricas: el nacimiento de la medicina moderna en el siglo XIX, el nacimiento y la muerte de las ciencias humanas, etc. La tesis de Foucault sobre la historia debe buscarse en la manera en que cuenta estos nacimientos y estas muertes. Ahora bien, hay dos maneras de leer estas narraciones, y hay dos tipos de lectores de los libros de Foucault: se puede leer *El nacimiento de la clínica* o *Las palabras y las cosas* como libros de historia, para encontrar en ellos una exposición y una tesis sobre las transformaciones de la medicina en el siglo XIX, o sobre la aparición de las «ciencias humanas»; pero también se pueden leer estos libros porque están escritos por Foucault, menos para aprender la historia de la medicina o de la antropología que para captar en ellos, mediante las ilustraciones que proporcionan estas demos-

## El marxismo en peligro

En 1961 el marxismo era para Sartre el camino y la verdad: «la insuperable filosofía de nuestro tiempo». De todas maneras, observaba lo siguiente: «el marxismo se ha detenido»<sup>12</sup> desde que se ha convertido en la doctrina oficial de un Estado. Sartre ofrecía entonces sus servicios y sugería devolver el movimiento a lo que llamaba «el Saber» mediante la adición de una «antropología concreta» (la filosofía de la *praxis*). Pero en la misma época se empezaba a oír, en el aire de París, otra canción: la historia es un mito.

Esa es la «coyuntura teórica» de lo que el propio Louis Althusser llama su «intervención»<sup>13</sup>. El marxismo tiene dificultades por ambos lados:

1. En la retaguardia, donde corre el riesgo de ser arrastrado por el declive de las filosofías con las que tendía a confundirse en la opinión (filosofías que Althusser reúne bajo la apelación de «humanismo teórico»).

2. En la vanguardia, donde cae bajo el fuego de las baterías estructuralistas debido a su tesis de un determinismo económico de una relación de *causa a efecto*, y no de *isomorfismo*, entre infraestructura y superestructura).

Cogido entre dos fuegos, Althusser, que se considera filósofo comunista y se define como tal, podría aplicarse esas palabras que Stendhal pone en boca de Lucien Leuwen: «Soy un general de caballería que, en una batalla perdida, olvidando su propio interés, intenta poner pie a tierra a su caballería y hacerla luchar contra la infantería.» Althusser intenta una maniobra difícil: aban-

rico», nos remitiremos a Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* (Gallimard, 1975).

<sup>12</sup> CRD, pág. 25.

<sup>13</sup> *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1969, págs. 49-50 (traducción española, *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1976).

donar el terreno peligroso de la *praxis* y de la «dialéctica», dejar explicarse solos a los regimientos existenciales con la artillería estructuralista, pasarse al bando de ésta, aprovechar la sorpresa general para echarle el guante y hacerse por fin el amo del juego. Esta táctica audaz evidentemente implica ciertos sacrificios que tendrá que hacer aceptar a sus tropas: habrá que renegar de toda ascendencia hegeliana, todo parentesco entre el marxismo y la filosofía dialéctica de la historia. El caballo de «la contradicción, motor de la historia» sobre el que ayer aún caracoleaba orgullosamente el filósofo marxista ya no es sino un viejo Rocinante del que hay que desahacerse.

De todas maneras, la «coyuntura teórica» no basta para situar las intervenciones de Althusser. También es necesario referirlas a la «coyuntura política», como reclama él mismo sin cesar<sup>14</sup>. En una pluma distinta a la de Althusser, «coyuntura política» querría decir: situación francesa, y aún más allá, evolución de las sociedades occidentales, relaciones Este-Oeste, crisis del dólar, etcétera. Althusser no dice una palabra de todo esto. En sus escritos de 1960 a 1967, nada permite presagiar, por ejemplo, las revueltas de mayo del 68<sup>15</sup>. Lo que él entiende por «coyuntura política» se refiere a dos acontecimientos: la condena del estalinismo por el XX Congreso del Partido Comunista soviético y la escisión del movimiento comunista mundial entre el partido de Rusia y el partido de China.

Aunque para Althusser el sentido de la coyuntura teórica sea político, resulta práctico distinguir estos dos puntos de referencia en la exposición. Empezará por el teórico.

<sup>14</sup> PM, págs. 11-21; *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973, páginas 10-11, etc. (traducción española de S. Funes, Madrid, Siglo XXI, 1974).

<sup>15</sup> En el ensayo de Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser* (Gallimard, 1974), se encontrará una explicación detallada de las posiciones políticas sucesivas del pequeño núcleo que se formó alrededor de Althusser en la Escuela Normal. Rancière, que había sido un althusseriano desde el principio, denuncia ahora en el althusserianismo una doctrina para mandarines universitarios.

El «marxismo existencial» de la posguerra se presentaba como una filosofía de la historia. Comunicaba el curso de las cosas (desde los orígenes de la humanidad hasta el final de la historia) con la vivencia subjetiva de los individuos. Esta filosofía creía ofrecer al marxismo un fundamento fenomenológico («ser» es «presentar un sentido a una conciencia»). La verdad de las tesis marxistas acerca de la lucha de clases y la necesidad de la revolución descansaba en la experiencia del individuo que tenía conciencia de existir como explotado o como explotador, y elegía libremente el dar a su vida el sentido de un combate a favor de o en contra de una sociedad de reconocimiento universal entre las conciencias. Todo esto ahora constituye el efecto de un mito. El sentido vivido nunca es el bueno, explica Lévi-Strauss. Althusser va a hacer precisamente de este desfase entre experiencia y conocimiento la definición de la *ideología* (en el sentido peyorativo de «falsa representación»). La ideología, dice, es la expresión de la relación vivida por los hombres con sus condiciones de existencia; entendiéndolo que esta expresión de una relación, que es real, nunca es el conocimiento y siempre comporta algo imaginario. La verdad del marxismo ya no estará garantizada por el testimonio de la conciencia. Hay que encontrarle, pues, otra base. Llegamos así a lo que podríamos llamar la fórmula de la intervención althusseriana: el fundamento del marxismo no debe buscarse en una filosofía de la libertad o de la *praxis*, sino en una *epistemología* cuya tesis principal será la oposición entre la conciencia y el concepto (y, en consecuencia, la imposibilidad de cualquier fenomenología).

El primer movimiento de la renida partida que juega Althusser consiste en desdoblarse el marxismo: por un lado, está la ciencia de la historia o *materialismo histórico* (MH), por el otro, la filosofía que funda esta ciencia o *materialismo dialéctico* (MD). Esta división presenta dos ventajas<sup>16</sup>. Primera ventaja: ponerse de acuerdo con

<sup>16</sup> Sin hablar de una tercera, que consiste en reproducir aparentemente la distinción que enseña el marxismo oficial en los partidos comunistas, y que encontramos, por ejemplo, en el título

la escuela de la epistemología francesa, en la que Althusser pretende tener una aliada; según esta escuela le corresponde a la ciencia enunciar lo que es, conocer; la filosofía, en lo que a ella respecta, debe hablar no del ser, sino del discurso científico. Segunda ventaja: disociar el marxismo de la «filosofía de la historia». La generación de la posguerra destacaba los escritos de juventud de Marx, pues éstos se prestaban por su lenguaje hegeliano («alienación», «trabajo», «negatividad») a una interpretación fenomenológica. En cambio, condenaba las pretensiones científicas del *Capital*: una «dialéctica objetiva», decían, es un sinsentido, ya que pretende tratar las relaciones entre los hombres como si se tratara de relaciones entre las cosas.

El MH es la ciencia cuyo fundador es Marx y cuya exposición se encuentra en *El Capital*. Althusser no cesa de insistir en este punto: si *El Capital* ofrece algún interés no puede ser sino a título de acontecimiento en la historia de las ciencias. Acontecimiento comparable por su importancia a la fundación de las matemáticas por Tales, o a la de la física por Galileo<sup>17</sup>. Aquí reconocemos el guión que el neo-kantismo toma prestado del prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: en el origen de todas las ciencias hay una revolución de método que consiste en interrogar al objeto en lugar de dejarse guiar por él. Es decir, en el lenguaje neo-kantiano, la ciencia empieza cuando deja de fiarse de las evidencias sensibles y de las verdades primeras de la conciencia, la ciencia «construye» o «produce» su objeto. La «revolución en el método» ahora se llama «ruptura epistemológica» (término tomado de Bachelard), y en lo sucesivo el «empirismo» con el que hay que romper corresponde a la «ideología». Por su parte, la filosofía tiene por objeto a la razón. Pero, como la razón evoluciona a través de la historia sólo puede conocerse mediante un estudio del método de las ciencias que se des-

del opúsculo clásico de Stalin (cfr. PM, pág. 25). El uso de las abreviaturas MH y MD es habitual en los círculos althusserianos.

<sup>17</sup> *Lénine et la philosophie*, pág. 24.

arrollan en esta historia (como sabemos, éste era el programa del *Curso de filosofía positiva* de Comte). Esa es en Althusser la tarea del MD: decir qué tiene de científico el método de Marx (su «lógica» o incluso su «dialéctica»). Pero ¿dónde encontrar esta filosofía de Marx? Althusser contesta que en ninguna parte<sup>18</sup>. La filosofía de Marx es la «lógica del *Capital*». Ahora bien, si es cierto que Marx había proyectado exponer —«en dos o tres fascículos»— esta «lógica», no lo ha hecho y tampoco lo ha hecho nadie después de él, señala Althusser. Nadie ha dicho aún por qué *El Capital* era un libro de ciencia. Pero si la teoría de la ciencia falta, en cambio el libro de la ciencia se ha escrito. *El Capital* existe; la filosofía marxista está presente en él «en estado práctico», lo cual quiere decir que el método científico se emplea, aunque no se enuncia. Por ello la tarea del filósofo marxista consiste en «leer *El Capital*» para descubrir su lógica.

La operación sólo tiene sentido si se admite que *El Capital* es un libro de ciencia, comparable a los *Elementos* de Euclides o a los *Principia* de Newton. ¿Cómo lo sabemos? Pregunta tanto más urgente cuanto que solamente la lectura de este libro nos proporcionará el criterio científico.

La respuesta parece ser la siguiente: considerar que la ideología ha nacido unida al idealismo, y que la ciencia pertenece al campo del materialismo. Ahora bien, el método de Marx en *El Capital* consiste en criticar la economía política clásica (como indica el subtítulo). Este trabajo de crítica que Marx realiza sobre los textos de los economistas ingleses puede describirse como un trabajo *productivo*, en el sentido literal de la palabra: transformación de una materia prima que acaba en un producto terminado. Marx produce *conocimiento* (es decir, que el resultado de su labor consiste en permitirnos conocer lo real) trabajando sobre una materia prima que no es una realidad que se ofrezca a la vista como en una experiencia fenomenológica, sino un discurso ideológico sobre la

<sup>18</sup> LC, I, págs. 35-36.

realidad, el discurso que sostiene la economía política. Diremos, pues, que una ciencia es el conocimiento de la *ideología* de la que proviene (por «ruptura»), y que consiste en este conocimiento después de una *transformación* de esta materia ideológica<sup>19</sup>. La «teoría del conocimiento», a la que se reduce aquí la filosofía, estriba precisamente en describir los instrumentos de trabajo y las operaciones productivas de la ciencia. Preocupado por evitar este lenguaje neo-kantiano, Althusser prefiere hablar de «teoría de la práctica». Y si el conocimiento se produce mediante la aplicación a una materia de instrumentos (conceptuales) que son tan heterogéneos con respecto a esta materia como puede serlo la sierra del carpintero respecto a la plancha de madera que corta, el método de Marx ya no es «dialéctico» en el sentido idealista: el conocimiento ya no es el movimiento de conocerse a sí mismo a través de la cosa distinta a sí. *Quod erat demonstrandum*.

Se puede extraer del testimonio del mismo Marx una primera objeción a esta concepción de la oposición entre el idealismo de los ideólogos y el materialismo de los sabios. Marx ha escrito que su método en *El Capital* era «el inverso» del de Hegel: la dialéctica en Hegel andaba cabeza abajo y había que ponerla sobre sus pies. Siempre se había entendido esta frase en un sentido a su vez «dialéctico»: el tránsito a lo «inverso» era un «progreso dialéctico», una *Aufhebung* que refutando el error, conservaba la verdad oculta en este error. Pero esta interpretación es denunciada por Althusser: si la relación entre el idealismo y el materialismo era «dialéctica», en el sentido hegeliano de la palabra, habría al final «identidad dialéctica» entre la lógica hegeliana y la lógica marxiana. La relación tiene que ser no-dialéctica. O, si se prefiere, tiene que ser «dialéctica» en un sentido nuevo, radicalmente ajeno a Hegel.

La tesis de Althusser sobre la relación Hegel-Marx, cuando la presenta de este modo, es sencillamente insos-

<sup>19</sup> LC, I, págs. 56-57.

tenible. Si Marx habla de «dialéctica», ha de haber algo en común entre lo que entiende por ello y lo que ha leído en Hegel. Y este rasgo común debe encontrarse en la relación dialéctica —en el sentido marxista, materialista— de las dos dialécticas, la idealista y la materialista. De este modo, la dialéctica que actúa entre las dos dialécticas es la *única* dialéctica, y aunque parezca imposible se pasa de Hegel a Marx *dialécticamente*, al menos según Marx. Pero es verosímil que Althusser en este punto tenga otra cosa en la cabeza. En realidad, parece decirnos implícitamente que el marxismo no es dialéctico en absoluto, que el método de Marx es radicalmente nuevo; pero Marx, al querer expresar esta novedad para la que aún no existe ningún lenguaje, se ve obligado a hablar en lenguaje hegeliano, lo que crea la apariencia de una comunidad entre la lógica idealista y la lógica materialista. En definitiva, la obra de Althusser implicaba, en último término, el abandono de la palabra «dialéctica», proyecto que había que mantener oculto antes de haber preparado las mentalidades<sup>20</sup>.

De manera más general, se le ha reprochado a Althusser ignorar esta declaración de Marx, no citar esa página, aquella carta, no tener en cuenta los *Grundrisse*, en resumen, maltratar el *corpus* para sostener una contraverdad histórica (la ruptura de Marx con Hegel). Se le han hecho a Althusser objeciones en el terreno histórico, cuando éste se quería mantener en el terreno epistemológico. El marxismo de Althusser es una doctrina que pretende poder ser expuesta *more geometrico*. Si el nombre de Marx designa al autor de todas las frases contenidas en los libros firmados «Karl Marx», cae por su peso que Marx es a menudo hegeliano, y Althusser es el primero en reconocerlo: lo explica por la fatalidad según la cual lo nuevo tiene que decirse en la lengua de lo antiguo. Si, en cambio, decidimos llamar a Marx el fun-

dador de una ciencia de la historia, si la fundación de una ciencia nueva requiere una «ruptura», y si la ideología precientífica de la historia está encarnada en el hegelianismo, resultará que sólo se considerarán marxistas los enunciados que lleven a cabo la citada «ruptura». Las citas en esta discusión no prueban nada, ya que un enunciado puede ser «marxista» en el primer sentido y no en el segundo.

Más seria es la objeción siguiente: al plantear que el MD es la epistemología del MH, Althusser entraría en el círculo vicioso de sobra conocido con el que el positivismo neo-kantiano escamotea el problema ontológico. Lo que se pone en duda es la validez de la ecuación entre *el ser* y la *representación*. En un primer momento, se admite el hecho de la ciencia y se buscan las condiciones de posibilidad de este hecho: entendiendo que hay ciencia, por ejemplo, en la física de Newton, ¿cómo explicar que un hombre (Newton) puede enunciar las leyes de la naturaleza? La respuesta es que esta ciencia trata de los fenómenos (ser = representación, leyes de la naturaleza = leyes de la representación). En un segundo momento, se pretende probar que las ciencias efectivamente nos proporcionan el conocimiento de la naturaleza porque son conformes a las condiciones generales del conocimiento de algo, ¿cómo si estas condiciones no fueran definidas por el análisis del «hecho de la ciencia» a ejemplo de estas mismas ciencias! De la misma manera, Althusser extrae una epistemología del *Capital* para luego verificar las pretensiones del materialismo histórico al estatuto de ciencias, merced a esta misma epistemología. Parece, pues, reemplazar la fundamentación fenomenológica del marxismo (que vale lo que vale...) por una pura y simple petición de principio: primero, leer *El Capital* para aprender con el ejemplo lo que es una ciencia, luego felicitarse por encontrar ese mismo *Capital* acorde con las exigencias de la epistemología que acabamos de extraer de él.

Althusser admite que su procedimiento es algo circu-

<sup>20</sup> Se encuentran indicios de esta intención de borrar la palabra «dialéctica» del vocabulario en algunas de las contribuciones de los autores de *Lire «Le Capital»* (por ejemplo, t. I, pág. 256, y t. II, pág. 401).

lar<sup>21</sup>. Pero acaso ese círculo no sea vicioso. Esta apariencia provendría de una prudencia demasiado grande de Althusser en la exposición de su proyecto. Todo induce a pensar que su meta es la siguiente: con la fusión del MD y de la epistemología de la escuela francesa, proporciona al MH la forma de una ciencia a partir de una materia prima ideológica que precisamente sería el marxismo vulgar. Es evidente que no puede haber una epistemología propia del marxismo (en tanto que ciencia de la historia), que quedase separada de la epistemología de las ciencias matemáticas, físicas, etc. Es necesario, pues, que el MD (la filosofía marxista) sea la teoría de la ciencia en general. El MD no se limitará a exponer las condiciones en las que el MH produce el conocimiento de la historia, sino que también dirá cómo la aritmética produce el conocimiento de los números, la física el de las energías, etc. Althusser habría alcanzado su meta —sustituir la fundamentación en la consciencia o la vivencia por la fundamentación en el concepto— si hubiera demostrado que *El Capital* satisface las normas de la epistemología general. Esta última se convertiría en la jurisdicción suprema. En el marxismo reconstruido de este modo, la autoridad que zanja en última instancia los asuntos teóricos es erudita y no política. La última palabra la tendrá un comité científico y no el buró político, del P. C.: el primero sabe por qué una proposición es científica, el segundo corre el grave riesgo de estar sumido en la ideología.

¿Pero pueden garantizar los epistemólogos que, en la versión reformada por Althusser, el MH es una ciencia igual que la química o la astronomía? Estamos seguros que los unos dirán *sí* y los otros *no*. La epistemología debía garantizar el valor científico del MH, pero al haber varias epistemologías, hay que garantizar entonces el valor epistemológico del MD (aún por constituir), respecto a las teorías rivales de la ciencia (por ejemplo, las de Popper, Habermas, etc.).

La epistemología buena es la que permite comprender el hecho de que un saber nos procura conocimiento. Aquí, Althusser respécia todo criterio *empírico*: el marxismo como ciencia de la historia no será verdadero o falso según se produzca o no tal acontecimiento (por ejemplo, una crisis mundial). La ciencia debe satisfacer exigencias puramente internas, se define por el modo de disponer los enunciados y no por «éxitos». En consecuencia, la pregunta es la siguiente: ¿cómo es posible que los productos de la «práctica teórica» (la ciencia) del sabio sean *conocimientos*? En otros términos, ¿cómo es posible que el resultado de su trabajo sea el que conozcamos lo que es (lo que Althusser llama, sin explicarlo nunca, el «objeto real»)? Esta última pregunta que también es la primera para el filósofo, se deja sin respuesta desde el momento en que se plantea<sup>22</sup>. ¿Estaría suspendido en el vacío todo el trabajo de fundamentación? Acaso no, pues la respuesta «inexistente» en el texto de 1965 se había dado en 1963, en un artículo en que Althusser intentaba demostrar que la dialéctica marxista no tenía nada de *hegeliana*<sup>23</sup>. Entonces daba las siguientes definiciones: las ciencias son *prácticas teóricas* que transforman en «conocimientos» (es decir, en verdades científicas) los productos ideológicos de las *prácticas empíricas* existentes (a saber, todas las actividades «concretas» de los hombres: trabajo, juego, etc.). La dialéctica (o filosofía) es la *teoría general de la práctica en general*, y debe elaborarse a partir de la epistemología, es decir, de la teoría de las prácticas científicas. Pero, ¿por qué, nos preguntaremos, la filosofía debe tener por sujeto la práctica humana (y no más bien la naturaleza, por ejemplo, como piensan los partidarios de una «dialéctica de la naturaleza», considerando entonces la práctica humana como un sector de la naturaleza)? ¿Y por qué la teoría de la práctica en general debe construirse a partir de la teoría de ciertas prácticas específicas, las prácticas científicas?

<sup>21</sup> PM, pág. 31; LC, I, pág. 40.

<sup>22</sup> LC, I, págs. 88-89.

<sup>23</sup> PM, págs. 169-170.

«... el error del estalinismo está en la frase que sigue a la teoría general o dialéctica».

... prescindiendo totalmente de la práctica teórica en general y a través de ella la esencia de la práctica en general, y a través de ella la esencia de las transformaciones, del «advenir» de las cosas en general<sup>24</sup>.

Desgraciadamente, Althusser no dice más. El lector que encontrase oscuro o discutible este tránsito del conocimiento de la «práctica teórica» a la del «devenir de las cosas en general» buscará en vano en los escritos de Althusser un desarrollo más riguroso sobre la pregunta aquí planteada, la del fundamento de la verdad. Pero, si Althusser no dice en esta frase de dónde ha sacado que la esencia de las cosas se expresaba en la esencia de la teoría, en cambio, dice muy claramente hasta qué punto el «anti-humanismo teórico» y la «ruptura» entre la ciencia de Marx y la ideología de Hegel son frágiles construcciones, que se derrumban como castillos de naipes al menor viento de la filosofía. Pues Althusser, después de todas sus «rupturas», persiste en la *humanización* de la identidad entre sujeto y objeto, es decir, en el punto en torno al que la filosofía francesa contemporánea no ha dejado de girar sin saberlo muy bien. Sin duda, no dice que el concepto se conciba a sí mismo y que descubra, con su concepción (o conciencia) de sí, la identidad entre el ser y el concepto. Pero no se tiene temor en afirmar que la teoría, al conocer la esencia de la práctica teórica (y en consecuencia su propia esencia), conoce toda práctica, siendo aquí esta «práctica general» menos el nombre de las artimañas a las que se consagran los ejemplares de la especie humana en la superficie de la tierra que el equivalente de «la unidad entre el hombre y la naturaleza»<sup>25</sup>, la denominación más digna de la *totalidad* (o de la síntesis entre el *en-sí* y el *para-sí*, como decía Sartre en su momentos hegelianos). Como vemos, la dialéctica hegeliana no está tan mal.

<sup>24</sup> PM, pág. 170.

<sup>25</sup> LC, II, pág. 149.

### Las superestructuras

Para el teórico marxista, la denuncia del estalinismo y la secesión china tienen un rasgo en común: en ambos casos la regla de la explicación de la superestructura (ideología, formas políticas, formas jurídicas) por la infraestructura (relaciones de producción) es gravemente violada. El XX Congreso del P. C. de la U.R.S.S. ha condenado en 1956 el dogmatismo estaliniano («error ideológico») y las «violaciones de la legalidad socialista» («error político»). Pero si esos errores se han cometido, ¿cómo explicar que una superestructura aberrante corresponda a una infraestructura irreprochable? Si la economía es socialista, ¿por qué el proletariado no es dominante en el Estado y en la ideología? Por otra parte, China entra en 1966 en la Gran Revolución Cultural Proletaria. ¿Cómo es concebible en un Estado ya socialista una revolución progresista? Los maoístas explican que hay que luchar, en el terreno «cultural» de las costumbres y las ideas contra las amenazas de una restauración del antiguo régimen. Aquí de nuevo la ideología sería algo más que el fiel reflejo de la economía.

Para resolver estos dos rompecabezas Althusser recurre a un determinado estructuralismo, por otra parte más aparente que real<sup>26</sup>. Hemos visto que, según el método estructural, el determinismo económico que profesan los marxistas era inadmisibles, porque afirmaba una relación de causalidad directa entre el contenido de un discurso y la realidad de su enunciador, olvidando así el papel específico del *código*. Tomemos, por ejemplo, una novela cualquiera: para el marxismo ordinario esta novela reproduce la ideología de la clase dominante o la de la clase dominada; para el estructuralismo semejante afirmación es cuando menos prematura, pues el origen de

<sup>26</sup> Como admitirá él mismo después (cfr. *Elements d'autocritique*, Hachette, 1974, cap. III). (Traducción española de Barroso, *Elementos de autocritica*, Barcelona, Laia, 1975.)

la novela está antes en el código del discurso novelesco y no en la conciencia social del novelista; sólo en un segundo momento, gracias a un progreso del análisis, acaso se pueda establecer una correspondencia estructural entre el código novelesco en su conjunto (y no tal o cual novela) y la relación de subordinación que, entre todas las relaciones posibles de poder de un grupo sobre otro, define el reinado de la burguesía. Y, si esta hipótesis de una relación entre código novelesco y dominación de la burguesía se verifica, las novelas «progresistas» no serán aquellas que por su contenido hacen referencia a las experiencias de los trabajadores («literatura popular», «realismo socialista»), sino aquellas que, de una u otra manera, transgredan o pongan en peligro el código de la novela. El autor progresista será Joyce o Mallarmé, no Zola o Aragón<sup>27</sup>.

La fórmula althusseriana de la «causalidad estructural» proporcionará la solución buscada. Permitirá atribuir una «autonomía relativa» a lo ideológico, manteniendo, a diferencia del estructuralismo ortodoxo, una determinación «en última instancia» por lo económico. Sutil maniobra de rodeo cuyo éxito en la opinión será fulminante. No sólo la «causalidad estructural» de Althusser va a tomar prestado al estructuralismo lo que le hace tan prestigioso —su técnica de análisis—, sino que va a desbordarla dando a las ideas de una «autonomía de lo simbólico» (Lévi-Strauss) o del «significante» (Lacan), ahora convertidas en «autonomía relativa de la ideología», la prolongación política que les faltaba. Gracias a esta causalidad, va a poder explicar el estalinismo y la revolución cultural. Ahora bien, hay que subrayar que los maestros del estructuralismo habían sido más bien evasivos en el terreno del análisis político: terreno en el que se decide

<sup>27</sup> El grupo *Tel Quel* ha popularizado estos temas en los años 50. De todas maneras, ha llegado directamente a la conclusión (la vanguardia literaria es *ipso facto* la vanguardia política) sin preocuparse demasiado del isomorfismo entre el género novelesco y la forma burguesa del poder.

en Francia, «en última instancia», el valor de una idea para la opinión pública.

¿Cómo podría dar cuenta de efectos diferentes una causa idéntica? La diversidad de las formas culturales, políticas y sociales protesta contra la explicación uniforme mediante la sempiterna «contradicción» entre el crecimiento de las «fuerzas productivas» (FP) y el mantenimiento de las «relaciones de producción» (RP) existentes. Es necesario un cierto «juego» en la explicación y es precisamente ese «juego» el que Althusser introduce definiendo la sociedad como un «todo complejo estructurado»<sup>28</sup>. Citando los textos de «análisis concreto», no sólo de Marx, sino también de Lenin, de Mao, incluso del camarada Stalin<sup>29</sup>, no encuentra dificultad en demostrar que el análisis histórico *practicado* por estas autoridades no es el que se recomienda en el dogma oficial. Leyendo bajo esta nueva luz *El Capital*, se dirá que toda sociedad es un conjunto de «instancias»: ideología, política, economía<sup>30</sup>. En lugar de suponer entre estas instancias relaciones de causalidad directa o mecánica (si A, entonces B), sólo se admitirán las relaciones de causalidad «estructural». Pero ¿qué hay que entender por esto? Todas las instancias coexisten, son irreducibles entre sí. La instancia económica sigue estando privilegiada: no ya porque actúe directamente sobre las relaciones políticas, que a su vez se reflejarían en la ideología —esta tesis ahora se condena como un error «economicista»—, sino porque asigna una de las instancias del «todo» el papel de instancia dominante. Por ejemplo, en una formación social con determinada base económica (el modo de producción feudal), la instancia dominante será la política: las contradicciones políticas dominarán, pero no lo explicarán todo, pues la contradicción dominante está «sobredeterminada» por las contradicciones de las otras instancias. La causalidad es estructural por cuanto es la estructura —término por el que Al-

<sup>28</sup> PM, pág. 211.

<sup>29</sup> PM, pág. 96.

<sup>30</sup> PM, pág. 238.

thusser entiende la manera en que las instancias se combinan entre sí— la que decide «en última instancia» acerca de lo que dominará.

En 1963, Althusser sostiene que la autonomía relativa de las superestructuras

en teoría, explica de modo muy sencillo que la infraestructura socialista en lo esencial haya podido desarrollarse sin trabas durante este periodo de errores que afectan a la superestructura<sup>31</sup>.

¿Qué quieren decir estas palabras? Lo siguiente: el desfase entre las instancias, entre lo que se desarrolla en la infraestructura y lo que ocurre en la superestructura nos autoriza a hablar tanto como queramos de *represión* (crímenes de Stalin, etc.), pero nunca de *explotación*. Se observa entonces que Althusser sólo puede mantener su tesis sobre la naturaleza del sistema soviético (una infraestructura socialista que soporta una superestructura que no lo es) a costa de contentarse con una noción ingenua e idealista del poder. Ingenuidad que se hará evidente con los acontecimientos de mayo del 68. Debo insistir en este punto, pues inspira varios episodios que serán expuestos más adelante, y explica el estancamiento, seguido de una completa desaparición del marxismo en el escenario francés, primero con las «filosofías del deseco» (1970-1975) y después con la «nueva filosofía» (1977-1978).

En realidad, el análisis marxista del sistema estalinista que todo el mundo busca en 1960, Sartre con su «práctico-inerte», Althusser con su «sobredeterminación», había sido realizado por Cornelius Castoriadis en 1949 en su artículo sobre «las relaciones de producción en la U. R. S. S.» publicado por la revista *Socialismo o barbarie*<sup>32</sup>. Es cierto que este análisis había sido considerado

<sup>31</sup> PM, pág. 248.

<sup>32</sup> *Socialisme ou barbarie*, núm. 2, mayo 1949 (recogido por el autor en *La société bureaucratique*, t. I, 10/18, 1973, págs. 205 y ss.) (traducción española de Escobar, *La sociedad burocrática*, Barcelona, Tusquets, 1976).

nulo y sin valor por la cúspide de la clase intelectual y, en particular, por el equipo de *Tiempos modernos*, pues si todos expresaban su deseo de encontrar una explicación marxista de los hechos notorios de represión en Rusia, estaba decidido de antemano que esta explicación no debía en ningún caso poner en duda el tratamiento de «patria del socialismo mundial» otorgado a la U. R. S. S., ni la función de dirección política del P. C. La actitud de Sartre a este respecto es muy edificante y merecería un estudio particular<sup>33</sup>. Por eso las conclusiones de Castoriadis y del grupo *S. o B.* sólo se difundirán entre el gran público después de 1968. Lo que era inaudible en 1949 se convertirá en una evidencia después de 1968, y todos irán preguntándose cómo los espíritus más ilustrados habían podido permanecer tanto tiempo ofuscados.

El análisis marxista de un fenómeno cualquiera consiste en establecer su «naturaleza de clase» preguntándose sobre su relación con la *producción*. El análisis de una sociedad empezará, pues, por determinar sus relaciones de producción, es decir, la relación que mantienen en ella las diferentes capas de la población con los *medios de producción*. Ahí donde una clase de la sociedad se apropia de estos medios hay *explotación*. En efecto, la explotación no se define ni por la desigualdad de la renta, ni por el hecho de que los trabajadores produzcan más bienes de los necesarios para la simple reproducción sino por el hecho de que la clase dominante se apropie de la *plus-valía* (es decir, la diferencia entre el *valor añadido* por el trabajo a la materia prima y el valor de esta *fuerza de trabajo*, que mide su salario). Habiendo recordado estos conceptos fundamentales Castoriadis se preguntaba: el modo de producción en Rusia evidentemente no es capitalista, la burguesía no ha sido restaurada, la propiedad privada no ha sido restablecida. Tampoco se puede hablar de un capitalismo de Estado, pues la planificación ha reemplazado a la concurrencia en un

<sup>33</sup> Los artículos de Sartre sobre el asunto, y en particular la polémica contra Lefort, están reunidos en los tomos VI y VII de *Situations* (Gallimard, 1964 y 1965).

mercado. Por eso la casi totalidad de los marxistas, incluso fuera del P. C., se veían obligados a concluir como Althusser en 1963: la infraestructura es socialista. Pero entonces, ¿a santo de qué protestar contra los «errores» estalinistas (ya que el criterio del progreso es «en último análisis» el crecimiento de las fuerzas productivas)? Castoriadis demostraba que incluso en virtud de las definiciones que acaban de mencionarse, el modo de producción soviético debía ser considerado desde un punto de vista marxista, como un nuevo modo de explotación, sistema imprevisto e «infinitamente más próximo» al régimen fascista (es decir, a la reducción de los obreros a «esclavos industriales») que al capitalismo competitivo<sup>34</sup>. En efecto, un régimen de explotación se conoce por la siguiente característica: la plusvalía se reparte entre los gastos productivos de la acumulación del capital (equipos de industrialización) y el «consumo improductivo» de la clase explotadora. Todo el problema reside en saber si se pueden encontrar *ingresos provenientes de la plusvalía*. Si así ocurre, se habrá demostrado la existencia de una *clase* explotadora. Castoriadis entonces hacía un razonamiento muy simple, accesible a las inteligencias más burdas: Si la totalidad de la plusvalía (que corresponde al plus-trabajo de los productores) se utiliza para la acumulación, la diferencia entre los ingresos debería corresponder a la diferencia en valor de las fuerzas de trabajo. Ahora bien, una fuerza de trabajo vale lo que cuesta para producir una fuerza de trabajo equivalente. Según la hipótesis de una economía socialista —cuya divisa es, como se sabe, «a cada uno según su trabajo»—, la diferencia de los salarios no debería exceder la proporción de 1 a 2 (uno a dos). Supongamos que el trabajador menos cualificado (X) ingrese en la vida activa a los dieciséis años y el trabajador más cualificado (Y) a los treinta. Supongamos además que ambos se jubilan a los sesenta años. El salario anual de X debe ser

$$1 + 16/44 = 1,4$$

<sup>34</sup> *Le capitalisme bureaucratique*, I, pág. 253.

suma que representa los gastos de su mantenimiento durante un año, más la fracción de los gastos de su formación durante dieciséis años cuyo reembolso se reparte entre los cuarenta y cuatro años de su vida activa. El salario Y será

$$1 + 30/30 = 2$$

El cálculo no puede ser más detallado, en vista de la enorme desproporción entre la relación aquí obtenida y que define una economía *socialista* (en ningún caso más de 1 a 2, ya que sería incluso de 1, 2 a 2 si los niños trabajaran a partir de la edad de diez años) y la relación que resulta de las cifras conocidas. Castoriadis citaba, en 1949, las cifras del año 1936: la relación era de 1 a 250 si se tomaban en cuenta los ingresos extremos, y como mínimo de 1 a 10 si se calculaba sobre medias (y sin tener en cuenta los ingresos extrasalariales, ventajas en especie para los privilegiados). Castoriadis concluía, pues; la estatalización de los medios de producción ha provocado la aparición de una clase explotadora (la burocracia) no prevista en la doctrina marxista.

#### *Introducción al problema del poder*

Si el régimen soviético aparece de este modo como un sistema de explotación particularmente eficaz, un marxista debe buscar en él los indicios de una *lucha de clases* y los signos precursores de un levantamiento del proletariado explotado contra la clase dominante. Podrían interpretarse diversos acontecimientos en ese sentido y, ante todo, el levantamiento húngaro de 1956. En cuanto a las organizaciones que en las sociedades capitalistas apoyaban al campo soviético (partidos y sindicatos comunistas) habría que ver en ellos, según esta hipótesis, el núcleo de una futura clase dirigente potencial: candidatos a la toma del poder durante la guerra fría, estas organizaciones se contentaban con administrar burocráticamente

te las reivindicaciones de los asalariados después del compromiso de coexistencia pacífica (burocráticamente, es decir, asegurándose el control de lo que los militantes de estas organizaciones llaman curiosamente «la base»: la base de la pirámide burocrática, probablemente...).

Si la crítica del marxismo seguida de su desaparición acaso pasajera del campo de discusión, ha empezado en Francia después de mayo del 68, es porque la *legitimidad* de las organizaciones comunistas se ha tambaleado en los espíritus. Espantados, consternados, escandalizados, los contestarios del mes de mayo que en su mayor parte participaban de la ilusión izquierdista<sup>35</sup>, tuvieron que constatar que los «dirigentes proletarios» se apresuraban a condenar su movimiento y ni siquiera querían ser sospechosos de esperar obtener algún provecho de esos disturbios de los que no eran responsables. La caída fulminante de la *autoridad* en todos los cantones de Francia, su vacío total durante el espacio de algunas semanas provocaban idéntico pánico en los ministerios y en los estados mayores de las organizaciones consideradas revolucionarias. A la inversa, la restauración igualmente repentina de la autoridad desde el mes de julio, «como si no hubiera pasado nada», llenará de indignación a los contestarios. Entonces se daba un cuenta de que se había omitido la pregunta acerca de la naturaleza del poder. La indigencia de la teoría política media se hacía flagrante. ¿Cómo se había podido creer que las organizaciones comunistas, inmensas máquinas de producir poder, no tenían otra meta que preparar, con el futuro «deterioro» del Estado prometido por Marx, su propio ocaso? La concepción ingenua del poder identifica al *poderoso* con sus súbditos. Este prejuicio ha gobernado la política de los intelectuales durante más de treinta años. Como si tomásemos al pie de la letra el célebre *Caesar fecit pontem*:

<sup>35</sup> *Izquierdismo*: programa político defendido por ciertos grupos de extrema izquierda (trotskistas, etc.) que consiste en una presión ejercida desde fuera sobre el P. C. (a diferencia de «la oposición de izquierda» que quiere actuar desde dentro) para obligarle a «volver» a una línea revolucionaria.

imaginemos a Julio César, con la camisa remangada, llevando las piedras una a una para levantar los pilares del puente... La confusión entre el representado y el representante se pone de manifiesto en la siguiente expresión de Althusser: califica a Engels y a Lenin de «grandes dirigentes obreros»<sup>36</sup>, a Lenin de «dirigente político proletario»<sup>37</sup>. Engels hasta ahora pasaba sobre todo por haber dirigido la empresa textil de su padre: ¿por qué prodigio se ha convertido en obrero? ¿Y qué significan las palabras: «dirigente proletario»? Esas nociones en realidad pertenecen a la serie de monstruos inesperados del siglo xx, de los que Lyotard ha elaborado primer inventario:

el obrero stajanovista, el jefe de empresa proletario, el mariscal rojo, la bomba nuclear de izquierda, el policía sindicado, el campo de trabajo comunista, el realismo socialista<sup>38</sup>.

Simple deslizamiento del genitivo al adjetivo: el partido que se pretende *de* la clase obrera es considerado como un partido *obrero*, el dirigente de este partido es, pues, un *obrero*. Pero un instante de reflexión demuestra que la expresión «poder proletario» es una contradicción *in adjecto*: por definición, el proletario está desprovisto de todo poder.

De ahí una segunda pregunta, que conduce más allá de los límites mentales del marxismo. Constituía ya un progreso darse cuenta de que el «poder obrero» no puede ser el poder *de los* obreros, que necesariamente es el poder *sobre* los obreros: poder del que las organizaciones de masas tienen que dar prueba pública y periódicamente demostrando que pueden, cada vez que lo desean, movilizar a sus tropas. Si nos atenemos a los límites de un razonamiento marxista debemos concluir que el frente de la lucha de clases se sitúa entre la clase obrera y sus dirigentes: en el Este son la clase dirigente y en el

<sup>36</sup> *Lénine et la philosophie*, pág. 32.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 56.

<sup>38</sup> *Disp. puls.*, pág. 17.

Oeste los «interlocutores» de la patronal. Pero no se puede sostener por mucho tiempo esta tesis extrema según la cual el desfase entre el representado y el representante (entre la «base» y los «burócratas» de la cúspide) da lugar a un enfrentamiento entre *dos clases*. Si en el Oeste los sindicatos fueran un engranaje de explotación, ¿por qué se sindicarían los asalariados? La realidad es muy distinta: gracias a los sindicatos, cuando están dirigidos por estados mayores hábiles, los asalariados reciben una porción de la plusvalía. Muy listo sería quien pudiese decir si esta porción (aumento de salarios, protección social) corresponde a su propio plustrabajo o al de otros trabajadores. Así, al ser todos explotadores y explotados, el concepto de explotación se vuelve inoperante y el de una rebelión de los explotados contra el modo de explotación del trabajo pierde toda significación posible. Estas son las consecuencias últimas del artículo que escribió Castoriadis en 1949.<sup>39</sup>

Privada de lo que le servía como teoría política, la clase intelectual se entregará en los años 70 a una especie de restauración morosa de su contradicción: ¡la revolución será la de los carentes de poder contra todos los poderes! Sí, pero ¿cómo oponerse, privado de todo poder, al «Poder»? La única solución que se ha encontrado a este problema es la de la renuncia mística: el sabio estoíco, el yogui indio o el mártir cristiano han demostrado cómo resistir a los poderes sin entrar, no obstante, en la lógica del poder, en este juego que obliga a identificarse con el adversario para hacerle frente; unos y otros han mencionado la solución anarquista al problema político, a saber, la renuncia a cualquier política, la búsqueda del entendimiento humano fuera de los límites y constricciones de una ciudad.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Cfr. *Le capitalisme bureaucratique*, I, pág. 44.

<sup>40</sup> La solución mística de una renuncia al mundo y a la carne será reivindicada, sin ser practicada no obstante, por los representantes de lo que se ha llamado en 1976 la «nueva filosofía». Estos «nuevos filósofos» en su mayoría se consideran procedentes de los grupos maoístas que se habían formado después de 1968, gracias al impulso de los elementos más radicales del sagrado ba-

En 1969 Althusser acaba públicamente con el althusserianismo y devuelve a las instancias políticas la prioridad sobre lo teórico. En un prólogo a una edición popular del *Capital* se pregunta: si *El Capital* es «sencillamente uno de los tres mayores descubrimientos científicos de toda la historia humana»<sup>41</sup>, ¿cómo es posible que los hombres de ciencia en su inmensa mayoría no sepan nada de él —y si hay sabios marxistas muy a menudo lo son por razones sentimentales—, mientras que los ignorantes lo convierten en su Biblia? La respuesta es sencilla: los sabios están *cegados* por la ideología dominante, mientras que los segundos sufren la experiencia de la explotación.

A pesar de la ideología burguesa y pequeño-burguesa que pesa terriblemente sobre ellos, no pueden dejar de ver esta explotación, pues constituye su vida cotidiana.<sup>42</sup>

Volviendo así a la experiencia y a la «vivencia», Althusser renuncia a proporcionar al marxismo una fundamentación epistemológica y vuelve a la fundamentación fenomenológica con la que nos contentábamos antes de él. En 1965 Althusser denunciaba la confusión entre el «objeto real» (por ejemplo, el círculo) y el «objeto de conocimiento» (la idea del círculo, que no es circular). El restablecimiento de su identidad después de 1970 anuncia oficialmente el abandono del intento althusseriano.

tallón althusseriano de 1965. Han relatado, una por una, sus desventuras políticas. Encontraremos esta doctrina expresada en su forma pura, abiertamente gnóstica, en *L'ange* (Grasset, 1976) de Guy Lardreau y Christian Jambet; y en una forma más accesible al gran público, más moral que religioso, en *La barbarie à visage humain* (Grasset, 1977) de Bernard-Henry Lévy (traducción española, *La barbarie con rostro humano*, Venezuela, Monte Ávila, 1978).

<sup>41</sup> «Advertencia a los lectores del Libro I del *Capital*» en Marx, *Le Capital*, libro I, ed. Garnier-Flammarion, 1969, pág. 7.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 25.