

Althusser o la miseria del estructuralismo burgués

Juan Manuel Olarieta Alberdi

París no sólo ha demostrado ser capaz de dictar la moda en el vestir sino también en el pensar y, como todas las modas, también las teorías diseñadas en París, como el estructuralismo, han demostrado su fugacidad. A pesar de ello siempre hay quien no renueva su vestuario, se queda anticuado y apegado a los estilos antiguos. Es lo que le sucedió a algunos exiliados españoles de la década de los años sesenta del pasado siglo; se instalaron al otro lado de los Pirineos huyendo de la sequía ideológica que aquí imperaba y se indigestaron allá de las nuevas tendencias de corte y confección, el "pret a porter", la melena, la minifalda, los pantalones de campana y el bikini. En aquella década el páramo intelectual en España no sólo era consecuencia de la censura franquista sino también de la del PCE, cuyas divagaciones no iban más allá de los socorridos sermones de Carrillo acerca de la reconciliación nacional.

En la Sorbona los intelectuales hispanos que huían de la negra noche franquista toparon con un traje que parecía cortado a su medida: el estructuralismo de Althusser y su séquito, en cuya seca verborrea sonaban lejanas reminiscencias marxistas, lo suficientemente oscuras como resultar atractivas para los aficionados a las lecturas espesas. Como suele suceder, la aridez de la forma envolvía la pobreza de contenido.

Militante del Partido Comunista francés, Althusser escribía en una trascendental encrucijada para el movimiento comunista internacional. Muy pocos años antes Jruschov había lanzado su ofensiva política, servilmente secundada por el Partido de Althusser y él no sólo no se enfrenta a ella sino que forma parte de ella. El planteamiento de los revisionistas franceses –como el de los demás países- consistía en darle la vuelta al problema, que no estaba en Jruschov sino en Stalin. A partir de ahí todo lo demás llega por su propio impulso.

Del economicismo al ideologismo

Como todos los oportunistas infiltrados en el movimiento comunista internacional, Althusser dio pábulo a la existencia de un supuesto estalinismo y, como es lógico, lo repudia como una "revancha póstuma de la II Internacional", un resurgimiento de su tendencia principal, es decir, el economicismo (1). Ambas afirmaciones de Althusser son falsas: primero, el supuesto estalinismo no es una revancha de la II Internacional y, segundo, no es el economicismo lo que se puede reprochar a la socialdemocracia, y mucho menos a Stalin.

Como sucede siempre, las falsedades sirven para velar los verdaderos problemas que, en este caso, son los siguientes: la II Internacional inició la corriente revisionista dentro del movimiento obrero, la revolución de 1917 y la construcción del socialismo en la Unión Soviética rompió con esa corriente en la práctica y en la teoría, que volvió a resurgir con fuerza a partir de 1956. Por tanto, en contra de lo que Althusser quiso hacernos creer, no era el supuesto estalinismo el foco de los problemas dentro del movimiento comunista internacional, sino el revisionismo. Pero, como decimos, el revisionismo, además, no fue nunca una forma de economicismo, como Althusser -y con él todos los oportunistas- quisieron inculcar siempre. El mismísimo Bernstein escribió que "el grado de desarrollo económico hoy día alcanzado suministra a los factores ideológicos, y especialmente a los éticos, más espacio que antes para su actividad independiente" (2).

Nunca existió, pues, el supuesto economicismo de la socialdemocracia, pero Althusser tenía que inventarse dos blancos falsos para no tener que disparar contra sí mismo. En consecuencia, el problema no era Stalin sino personajes como Bernstein y Jruschov y el diagnóstico, como vemos, no radicaba en el economicismo sino en lo que mejor podría caracterizarse precisamente como "ideologismo", una plaga que no subestima sino que, por el contrario, sobreestima la teoría, lo que Althusser llamaría la superestructura. Es la fiebre favorita de los intelectuales que, cuando advierten el economicismo de los supuestos estalinistas, lo único que pretenden es que se les haga un poco de

caso, que nos preocupemos de ellos, los portaestandartes de la ideología y del teoricismo, incluso a costa de olvidarnos de lo que verdaderamente importa a los marxistas: la clase obrera.

De Bernstein a Althusser, el ideologismo es la nota característica de los reformistas, el llamado "marxismo occidental" y luego eurocomunismo, cuyos textos están saturados de superestructura, teoría, cultura, ética, estética, literatura, cine, música y demás aspectos "importantes" de la lucha de clases que los "economicistas estalinistas" tenían descuidados al volcarse de una manera exagerada en problemas tan vulgares y superficiales como la explotación, el paro, la jornada de trabajo, la carestía de la vida o la vivienda.

No les falta razón a todos esos intelectuales revisionistas: esos "economicistas estalinistas" están totalmente alienados por esta sociedad y sólo piensan en llenarse la barriga. ¿Será que son insaciables o que la tienen vacía? En cualquier caso los intelectuales siempre recomiendan acudir un poco menos a las reuniones sindicales y un poco más a las exposiciones pictóricas de los surrealistas.

La ruptura (epistemológica)

Teórico de la ruptura (epistemológica), Althusser no sólo no rompe con el revisionismo en boga dentro del PCF sino que tiene la pretensión de elevarlo a los altares. Su ruptura (epistemológica) en ningún caso es una ruptura con el PCF; no es una ruptura ni política ni práctica. Más bien se trataba de una ruptura con Marx y Engels, la misma que el PCF había secundado al menos desde 1956; o una ruptura que había que introducir en Marx y Engels, en el propio interior de ese "marxismo" guisado a la manera "occidental".

Sin embargo, es la propia teoría de la ruptura (epistemológica) de Althusser la que es antimarxista porque muestra su rechazo de la ley (dialéctica) de la transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos. Los revisionistas como Bernstein sólo tenían en cuenta los cambios cuantitativos y, para tratar de diferenciarse de ellos, Althusser sólo tiene en cuenta los cambios cualitativos. Los primeros sólo hablan de la continuidad del movimiento y Althusser sólo habla de la discontinuidad.

Ambas posiciones son falsas. Althusser tiene en cuenta la superación pero no la continuidad del pensamiento de Marx y Engels respecto de sus precedentes y de su propia obra, y una cosa no se puede comprender sin la otra.

La cantinela es bastante conocida: el "joven Marx" era hegeliano, un idealista corriente y moliente de los que abundaban entonces en el Berlín universitario de 1841. Pero para llegar hasta ahí no necesitamos ir muy lejos ni en su biografía ni en sus obras, especialmente en sus "Manuscritos filosófico-económicos", los más manoseados sin duda. Pongámoslo más difícil todavía. Basta empezar por el primero de sus textos, su tesis doctoral, donde encontramos a un jovencísimo "idealista" preocupado por dos materialistas de la antigüedad: Demócrito y Epicuro. ¿No es esto sorprendente en plena euforia hegeliana? Pues no. En su tesis Marx no sólo se preocupa de dos materialistas sino de dos pensadores que los manuales de historia de la filosofía siempre nos presentan juntos y él los separa hasta en el título: "Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro". Quien sepa apreciar la diferencia que entre ambos establece Marx, habrá encontrado buena parte de las claves del proyecto que persiguió invariablemente a lo largo de toda su vida.

¿Y el joven Engels? ¿Por qué nadie habla de él y de su propia ruptura (epistemológica)? ¿Acaso Engels no empezó siendo otro idealista hegeliano? ¿Por qué un joven idealista como Engels empieza escribiendo un "Esbozo de crítica de la economía política"? ¿No es extraño en aquel ambiente hegeliano esa preocupación de dos "filósofos" por la economía política? Todos estos interrogantes se quedan sin respuesta.

La preocupación mostrada por los "marxistas occidentales" acerca del joven Marx, bien de esa manera directa, bien a través de la ruptura (epistemológica) es un completo fraude, incluso en su propio planteamiento. En uno de esos escritos juveniles decían Marx y Engels que en aquella época la filosofía hegeliana era una anciana "viuda y marchita que cubre de adornos y afeites su cuerpo

reseco, reducido a la abstracción más repelente y que, con amorosas miradas, busca un pretendiente por toda Alemania" (3). ¿Es eso hegeliano? ¿Hablaban de sí mismos los jóvenes Marx y Engels cuando se referían a aquella anciana viuda?

La doctrina de la ruptura, sin embargo, no concierne sólo a la evolución del pensamiento de Marx sino que es una constante en los escritos de Althusser, lo que prueba la naturaleza metafísica de su pensamiento, por completo ajena a la dialéctica materialista. Nunca tiene en cuenta la unidad de los contrarios, que siempre aparecen radical y absolutamente separados entre sí: la ciencia por un lado y la ideología por el otro, la teoría por un lado y la práctica por el otro, la estructura por un lado y la superestructura por el otro. Esa separación nos la presenta a veces de manera temporal o secuencial: primero la práctica y luego la teoría, primero la ciencia y luego la filosofía, primero el materialismo y luego la dialéctica, etc. El estructuralismo de Althusser y sus secuaces (Balibar, Badiou, Harnecker, Poulantzas) deviene así en un ejercicio de escolástica pura que tiene que ver más con la geografía que con cualquier otra disciplina. La consideración separada de la economía, la política y las ideología como regiones, estructuras, superestructuras e infraestructuras da la impresión de que estamos hablando de un mapa de carreteras o de un atlas algo enrevesado.

Una de ricos y pobres

Naturalmente la ruptura (epistemológica) establece un corte radical entre Hegel y Marx, de modo que el primero era idealista y el segundo materialista, es decir, dos corrientes absolutamente enfrentadas a lo largo de la historia. Así Althusser puede presentar su ataque contra el marxismo con la apariencia de un ataque contra el idealismo hegeliano, imprescindible para proceder a la ruptura (epistemológica). Pero como Hegel y Marx parecen tener en común la dialéctica (idéntica dialéctica), Althusser se saca de la manga la primacía de las tesis materialistas sobre las tesis dialécticas (4). No existe, al parecer, el materialismo dialéctico como una unidad teórica sino que en Marx el materialismo va por un lado y la dialéctica por el otro, y aquel es más importante que ésta. Incluso tenemos que despojarnos de ella para comprender el materialismo puro de Marx porque, según Althusser, no se puede entender el inicio de "El Capital" sin quitarle su envoltura hegeliana en un cien por cien (5).

Para Althusser, Marx no era hegeliano y el hegelianismo es el evolucionismo del rico (6). Dejemos pasar esta falsificación, que nos quiere hacer creer que Hegel era un evolucionista. Nos limitaremos a constatar que para sacar adelante sus tesis, Althusser tiene que falsificar tanto a Hegel como a Marx (y olvidarse de Engels). Si las cosas hubieran sucedido como Althusser las presenta, tendríamos que hablar de algo mucho más importante que de una mera ruptura (epistemológica). Lo que él –y otros como él– quieren decir es que en un momento dado de su obra y de su vida, Marx y Engels se pasaron al campo enemigo, no solamente en el sentido teórico, es decir, del idealismo al materialismo, dos concepciones radicalmente enfrentadas a lo largo de la historia, sino también en el sentido de clase, de la burguesía al proletariado porque, no lo olvidemos, Hegel defiende el "evolucionismo del rico" y además, naturalmente, Marx y Engels, provienen de la burguesía. Dejemos pasar también otra falsificación del pensamiento de Hegel como si se tratara del ideólogo de los "ricos", e imaginemos por un momento que ni el capítulo 4A de la "Fenomenología del Espíritu" (la lucha de los siervos contra los señores feudales) ni el capítulo 6B (apología del terrorismo burgués durante la revolución francesa), fueron escritos por él. Althusser lo presenta de esa forma pero otros como él nos hablan de un Hegel defensor de un Estado prusiano reaccionario, de los junkers y de la burocracia. Lo cierto es que Hegel fue un tenaz defensor de los estudiantes represaliados y de todos los luchadores encarcelados, y perteneció a una asociación cuyo nombre lo dice todo: "Gesetzlose Gesellshaft" que significa "Asociación Sin Ley".

Pero miremos para otro lado y olvidémonos de la historia real para inventarnos la nuestra, nuestras propias historias e historietas; eso es lo que Althusser quiere que hagamos a cada paso, y lo mismo que él muchos otros intelectuales.

Sin embargo, nosotros somos materialistas, es decir, tenemos que partir de lo que existe y de lo que ha existido. Nosotros hablamos de la historia real lo mismo que del socialismo real, es decir, de lo

único que ha existido y existe, no de utopías, ni de sueños, ni de inventos, ni de quimeras, ni de fantasías teóricas cocinadas a nuestro gusto. Y lo que la historia real demuestra a cada paso es que la trayectoria de Marx y Engels fue exactamente igual a la de cualesquiera otros grandes pensadores de la humanidad. Por ejemplo, los primeros ateos modernos fueron curas, como Meslier en el siglo XVII, que escribieron sus doctrinas ateas sobre las propias escrituras sagradas (7). El primer gran ateo, el maestro de los ateos modernos, el "judío" Spinoza, escribió dos tratados (ateos) de teología (y teología política además), y redactó su "Ética" (o sea, su política) como un manual de ateísmo desarrollado sobre la idea de dios precisamente. Para completar las tres religiones monoteístas, lo mismo tenemos que decir de Averroes y su "islamismo ateo" (o ateísmo islamista). Pues bien, si el ateísmo se ha escrito sobre los devocionarios, el materialismo también se ha escrito entre las líneas de los textos idealistas. Es más, es imposible imaginar que las cosas hubieran podido suceder de otra manera distinta. La historia está repleta de paradojas de ese tipo porque no es otra cosa que dialéctica. La paradoja llamada "materialismo dialéctico" es tan grande que algunos textos "marxistas" nos lo presentan de manera separada, o sea, de manera metafísica: primero el materialismo y luego la dialéctica, y a veces a la inversa. Esos mismos textos podrían hacer lo mismo con otras paradojas, como el "centralismo democrático" y explicar primero qué es el centralismo y luego qué es la democracia. Así podrían continuar con otras expresiones similares, tales como "internacionalismo proletario", "socialismo científico" o "dictadura del proletariado". Es la mejor manera de no entender nunca nada.

Los últimos residuos de Hegel

Después de la ruptura (práctica y teórica) y a pesar de ella, continúa Althusser, subsisten "residuos" e "influencia" de Hegel sobre Marx, incluso en "El Capital", donde aún se aprecian las huellas de aquel pecado original, del que no se libraron (casi) nunca. La expulsión del paraíso y el paso implacable del tiempo fueron cicatrizando las heridas y por eso Lenin ya no cedió a la influencia hegeliana (8).

Por supuesto, Althusser propone eliminar de raíz esa apestosa influencia. Pero no se trata exactamente de Hegel sino de la propia dialéctica: hay que desmitificar la dialéctica, subraya Althusser (9), una tarea que resulta clave: "La cuestión de las estructuras de la dialéctica es la cuestión clave que domina todo el problema de una dialéctica materialista" (10). Pero si alguien se pregunta cuáles son esas "estructuras" de la dialéctica, no encontrará respuesta, y tampoco explica Althusser en qué consiste su desmitificación, aunque alude a la expresión valor de uso en lugar de utilidad, al fetichismo y a la negación de la negación, siendo la fórmula de Marx "expropiación de los expropiadores", una imprudencia (11).

Afortunadamente para nosotros, después de la ruptura (epistemológica) de Marx desaparecieron los conceptos de negación de la negación y alienación (12).

A ninguno de esos teóricos de pacotilla se le ha ocurrido plantearse la pregunta inversa: una vez que se pasaron del bando idealista al materialista, ¿quedaron residuos materialistas en Marx y Engels? Formulada de otra manera quizá la pregunta no sea tan estúpida como parece: el materialismo al que arribaron Marx y Engels ¿es el mismo que el de Holbach o cualquier otro materialista francés del siglo XVIII? La respuesta es evidente: Marx y Engels también rompen (epistemológicamente) con el materialismo anterior (y a la vez son sus continuadores directos). Pero prosigamos con las preguntas estúpidas: ¿Hay residuos de socialismo utópico en el socialismo científico? ¿Hay residuos de David Ricardo en la economía política de Marx? ¿No será todo el marxismo un producto residual de autores precedentes? Las conclusiones —obvias— a las que llegamos con estas preguntas son las mismas que debemos mantener con el hegelianismo, el idealismo y la dialéctica: entre Hegel y Marx y Engels hay un abismo... un abismo tan profundo como el canto de un papel de fumar. Tenemos que reiterar la idea del abismo entre ambos porque así le facilitamos a Althusser la tarea de depurar al marxismo de hegelianismo. Ahora bien, si la dialéctica es un problema (no una solución sino justamente un problema) tan importante, como dice Althusser, no resulta creíble que, finalmente, quede reducida a los tres únicos conceptos marxistas residuales que él mismo señala

(valor de uso, fetichismo y negación de la negación). Entonces queda al descubierto que no son residuos lo que él trata de eliminar sino que su verdadero propósito es el de erradicar la dialéctica del interior del marxismo de manera fulminante y completa. Y no sólo la dialéctica; Althusser va mucho más allá y sostiene, nada más y nada menos, que Marx "suprimió" toda filosofía, excepto el "accidente imprevisto" de los capítulos filosóficos del Anti-Dühring, escritos por Engels. Pero ya se sabe que para los oportunistas éste no sólo no era Marx sino que era lo contrario de Marx.

Su rechazo a la dialéctica se presenta en ocasiones como una crítica de lo que él llama "historicismo" de ciertos autores marxistas, como Gramsci, lo cual causa una nueva perplejidad en el lector ya que, siempre según Althusser, Marx fue el precursor de la historia como ciencia. La explicación de esta paradoja se encuentra en un error muy común en el pensamiento burgués, el de pensar que la historia se ciñe a la historia de la sociedad, del hombre y de las creaciones más directamente ligadas al hombre, como la cultura, descuidando que todo -absolutamente todo- es historia o es histórico (y por tanto, dialéctico), de manera que hablamos corrientemente de "evolución" de las especies pero podríamos hablar también de historia de las especies, de la historia de los planetas, etc.

En cualquier caso, es claro que tanto la historia como la dialéctica están totalmente ausentes de los textos de Althusser que, insistimos, desde el punto de vista filosófico, es un metafísico vulgar y corriente. Es fácil comprobar que en sus textos, como en el manualillo de su discípula Harnecker (13), no sólo ha desaparecido la dialéctica sino el materialismo dialéctico al completo. Ellos solo hablan de materialismo histórico; es una pena que tampoco sepan lo que es esto.

El proceso sin sujeto

Entre las falsificaciones contemporáneas del marxismo hay una que nos habla continuamente de un supuesto "sujeto revolucionario", normalmente para inculcarnos que ese "sujeto" es "nuevo", distinto o añadido al "viejo", la clase obrera, fraseología propia de los años sesenta del pasado siglo envuelta en un lenguaje izquierdista que, por su propio absurdo, engendró una reacción de signo opuesto, derechista, que es la de Althusser, la teoría del proceso sin sujeto, una consecuencia lógica de las tesis estructuralistas burguesas que Althusser defiende. De ahí deriva que la contradicción es más importante que los contrarios y la lucha de clases más importante que las clases mismas. Disimuladas las clases sociales tras las cortinas de una abstracción metafísica, tampoco hay un sujeto de la historia, dice Althusser (14), tesis enfilada directamente contra el protagonismo de las masas en la historia. Como consecuencia de su patología ideologista y teoricista, el estructuralismo incurre en una especulación vacía. No existen los sujetos (las clases) sino sólo las relaciones (las luchas) entre los sujetos (las clases).

Por lo demás Althusser pretende colarnos esta tesis nada menos que como una toma de postura contra el empirismo y el positivismo, cuando se trata justamente de empirismo y positivismo en estado puro.

Las masas, las clases sociales y la lucha entre las clases sociales son, por el contrario, algo bien concreto y definido a lo largo de la historia. Las clases sociales son obreros y burgueses de carne y hueso, con dientes, oídos y ojos, como diría Marx en una obra repudiada por Althusser: los "Manuscritos filosófico-económicos". Son personas, seres humanos con su biografía singular que viven en un determinado país, en un determinado momento histórico, con experiencias sociales y culturales muy precisas. En la "Ideología alemana" Marx toma a los individuos concretos y definidos como punto de partida metodológico de su crítica al idealismo hegeliano: "Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de la que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida" (15).

Si para el marxista la verdad es concreta, queda bien claro que el pensamiento de Althusser no tiene nada que ver con ello. La clase obrera se compone de sujetos que trabajan cada día en los supermercados, en los talleres y en las oficinas; se compone de sindicalistas, de revolucionarios, de trabajadores pasivos y de un sinfín de elementos de todas las especies y procedencias. De ella

surgen también los comunistas, los revolucionarios profesionales, los cuadros, los militantes, combatientes aguerridos que hacen de la lucha la razón de ser de toda su vida. Los marxistas no somos capaces de entender la revolución de 1917 sin entender a un sujeto como Lenin al mismo tiempo. Plejanov escribió un libro titulado "El papel del individuo en la historia" que esclareció, hace ya cien años, esta cuestión, volviendo a demostrar que los marxistas "orientales" afinan mucho más que los "occidentales". Sin embargo, el pensamiento burgués sigue sin encontrar una explicación a cualquier acontecimiento histórico porque separa a los sujetos concretos de las clases a las que representan, pero también porque separa a éstas de aquellos sujetos concretos. Este último es el caso de Althusser.

Lo más pintoresco del galimatías estructuralista es que eso del "proceso sin sujeto" es un error similar al que Marx reprochó a Hegel: el pensamiento sin sujeto, una abstracción que se aburre infinitamente de sí misma (16).

Quizá lo importante sea desentrañar las claves que esta absurda teoría encubría. Para ello habrá que enmarcarla dentro de la crisis del PCF que la "prodigiosa sorpresa" de mayo del 68, como la llamó Althusser, pondría de manifiesto. Lo que el proceso sin sujeto significaba es lo mismo que la crítica al humanismo por parte de Althusser: una velada reprobación del movimiento espontáneo de la clase obrera, entonces en auge, que no se dejaba someter a la política de los reformistas.

Naturalmente eso se presentaba bajo la forma de lucha contra el izquierdismo y el subjetivismo, bien entendido que cuando tales desviaciones emergían, eran como consecuencia del rechazo por parte de la clase obrera de la línea del PCF. Pero, entre otras, ésta era la parte que quedaba encubierta.

Por tanto, la confusión del estructuralismo con el "marxismo" de Althusser fue un intento por parte de los revisionistas de controlar a un movimiento de masas que se escapaba de sus manos en aquellos años. Había nueve millones de obreros manifestándose en la calle y la burguesía francesa necesitaba que el PCF le sacara las castañas del fuego. Ese era el verdadero problema entonces en Francia como en Italia o en Alemania. Los famosos estudiantes de la Sorbona y sus divagaciones teóricas importaban mucho menos.

Con diversas variantes, el "sujetivismo" izquierdista y el reformismo estructuralista siguen aún hoy alimentándose mutuamente los unos de la torpeza de los otros, pero ninguno de ellos pueden ser asimilados a ninguna forma de marxismo.

La conciencia de clase

Como consecuencia de la descomposición del movimiento comunista internacional a partir de 1956, tanto los reformistas como los izquierdistas participan de un cliché que desde entonces no ha cesado de repetirse por todas partes: los que están atrasados no son los comunistas sino los obreros, que carecen de conciencia de clase. Pero, una vez más, la propia expresión "conciencia de clase" arrastra las huellas de su podrido origen hegeliano, y aún podemos estropearlo mucho más si diferenciamos entre "clase en sí" y "clase para sí", que es el colmo de todos los residuos hegelianos que Marx expone en su "Miseria de la filosofía" (17) y que a Althusser se le olvidó contabilizar. ¿Que es la conciencia? Y sobre todo, ¿qué es la conciencia de clase? No vamos a contestar aquí a ninguna de estas preguntas por más que nos tiene la constatación de que es algo totalmente tergiversado por los "marxistas occidentales" -de los que Althusser forma parte- que insisten tanto más en la importancia de la conciencia en cuanto que necesitan prostituir su significado hasta hacer de ella una caricatura grotesca.

En este punto hay algo que llama la atención: cualquiera que sea la conclusión al respecto, la idea de vanguardia y, sobre todo, la de partido está ausente (18). Así todo es muy fácil para esos "marxistas": las masas están atrasadas y como nosotros los marxistas, la vanguardia, debemos permanecer unidos a ellas, también nosotros tenemos que atrasarnos. La culpa siempre es de las masas. Lo que explica nuestra actitud no es nuestra propia conciencia sino la de los demás. Como nosotros sí somos muy conscientes, podríamos hacer mejor las cosas o podríamos hacer más cosas, pero eso nos separaría de las masas. Esta idea la pueden disimular de mil maneras diferentes, pero

es lo que piensan todos los oportunistas.

Para un materialista la conciencia siempre está atrasada con respecto a la realidad. Pero la vanguardia se denomina de esa forma precisamente porque va por delante, no solamente en el sentido físico o espacial sino también en el aspecto temporal. Eso es lo que diferencia a un comunista de un periodista: éste nos habla de ayer y aquel de mañana. El programa, los planes quinquenales, la línea política, las consignas, la estrategia, la política económica, etc., todo eso que tiene que ver con los objetivos demuestra otra de las falsificaciones de Althusser: el que la historia, además de carecer de sujeto, tampoco tiene fines. Cabe concluir aquí que si no hay fines tampoco hay política y que de ese modo la teoría estructuralista queda reducida a la teoría "pura" que es en realidad.

De manera que nunca salimos del terreno de la conciencia, entendida ésta siempre como teoría o como ideología, nunca como política ni como vanguardia. Siempre andaremos rezagados, siempre a remolque de la burguesía, siempre comentando las noticias que sucedieron ayer. Naturalmente que así nunca hay sujetos, actores, protagonistas de la historia porque aquí justamente es donde interviene una versión adulterada del añadido que Lenin recuperó de Kautsky: la teoría se introduce en el movimiento obrero desde fuera, casi con forceps, como el médico que le introduce al paciente un supositorio por el recto. A partir de ahí es fácil interpretar que ese médico es el partido comunista. Así se lo hemos escuchado muchas veces a los anarquistas y así lo interpreta también Harnecker (19). Ya tenemos otro mapa regional de los estructuralistas: el partido por un lado y la clase por el otro. Ahora bien, algo hemos avanzado: por fin encontramos algún tipo de vínculo – aunque sea extraño- entre el partido y la conciencia. Este es un punto en el que tenemos que darle la razón a Althusser cuando afirma que "el retraso de la conciencia de las masas está ligado también y en nuestro caso sobre todo, al retraso de la conciencia del partido respecto a las exigencias de la lucha de clases" (20). Ya podemos empezar a hablar de algo un poco más concreto, de esa famosa "historia y conciencia de clase" de la que quería hablarnos Luckacs, aunque no fuera capaz de decirnos nada acerca de la Primera Internacional, ni de la Segunda, ni de la Comuna de París, ni de nada de nada. Sin embargo, ya sospechamos que la conciencia tiene que ver con las organizaciones de clase y muy especialmente con el partido, su estrategia, etc.

Si esta tesis es correcta –y lo es- a partir de este punto se borran las fronteras entre la ideología y la política. Si la expresión "economía política" nos dice que no existen las "regiones" economía y política que los estructuralistas quisieron trazar, la conciencia de clase demuestra que tampoco hay separación ninguna entre la ideología y la política.

A pesar de ello, la separación que los manuales estructuralistas establecen es aún más chabacana. Por ejemplo, Harnecker expone por un lado la región jurídico-política, el Estado, las formas de gobierno, el poder burgués, etc., y bastante más allá expone una región sociológica: las clases sociales, la lucha de clases, la conciencia de clase y la revolución. Es una reedición de la dicotomía de su odiado Hegel entre el Estado (burgués) y la sociedad civil (proletaria). No solamente esa dicotomía estricta no existe sino que, en todo caso, debería aparecer expuesta en el orden inverso de modo que el Estado, cada Estado concreto, exprese las huellas del carácter irreconciliable que ha alcanzado la lucha de clases. Pero para los estructuralista el Estado -como la ideología- es un "aparato", otra expresión infeliz que desde entonces no nos sacudimos de encima: el Estado como institución burocrática que por su naturaleza abstracta de clase es igual en Costa Rica que en Pakistán.

En la cuestión de la conciencia de clase no puede faltar otra versión de esta misma música celestial: las habituales referencias a "las condiciones", a las que a veces se llaman condiciones materiales u "objetivas", el complemento indispensable del sujeto y las condiciones "subjetivas". Marx dio una explicación bien sencilla de este entuerto: "Los hombres hacen su propia historia, pero no las hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado" (21). Las condiciones, pues, no son algo inaccesible o inmodificable; se pueden y se deben cambiar para hacerlas más favorables. Si el subjetivismo quiebra porque no las tiene en cuenta, el objetivismo, que se pliega a ellas como a un destino fatal, tampoco permite el avance de la lucha de clases.

La práctica teórica

La cartografía estructuralista pinta con colores diferentes cada una de las regiones para acabar en una teoría pura, desligada de la ideología, de la política y, finalmente, de la misma práctica.

Lamentablemente esas concepciones han acabado calando muy hondo, por lo que es fácil comprobar en las declaraciones de las organizaciones que pretenden ostentar un marchamo de clase que la conciencia que hay que introducir desde fuera en el movimiento obrero es precisamente la teoría. Confunden el trabajo político con el pedagógico y las lecciones que pretenden impartir son por completo ajenas a los intereses y las necesidades inmediatas de la clase obrera. Por eso no entienden el famoso "economicismo" de los estalinistas que insisten en partir siempre de los problemas concretos de los obreros, fuera de los cuales las teorías abstractas no tienen ninguna perspectiva de prosperar. Cualquier política de clase une indisolublemente las reivindicaciones económicas a las políticas, las inmediatas a las mediatas, las tácticas a las estratégicas, las prácticas a las teóricas, las nacionales a las internacionales, etc.

La discusión retorna, pues, a la unidad de la práctica y la teoría que Althusser trató de esquivar mediante el galimatías de la "práctica teórica": el marxismo es una teoría de la práctica teórica (22). ¿Qué ha sucedido? Pues que para separar la teoría de la práctica no basta con tergiversar lo que es la teoría sino que también hay que tergiversar lo que es la práctica. Como, además, hay que guardar la apariencias, finalmente resulta que todo, cualquier cosa, es una práctica: la teoría se convierte una práctica teórica. Por tanto, acabamos en otra paradoja: con Althusser parece que todo es práctica pero finalmente todo es teoría y nada más que teoría.

Finalmente lo que ha sucedido es que el marxismo ha acabado convertido en una teoría, y sólo queda añadir: otra teoría más. A lo máximo se le añade aquella frase de Lenin: "Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario". Entonces vuelve a aparecer que sólo el marxismo puede ser esa teoría. Pero si se lee la frase con atención, Lenin habla de "teoría revolucionaria" y parece claro que una "teoría revolucionaria" no se puede confundir con una teoría a secas. El concepto de "teoría revolucionaria" es otro oxymoron de los que ya hemos enunciado algunos: internacionalismo proletario, centralismo democrático, materialismo histórico, etc. No existe la teoría por un lado y la revolución por el otro; la "teoría revolucionaria" es una unidad de contrarios.

No es por casualidad que la ideología pasara al primer plano precisamente en un momento en el que los revisionistas habían roto con los fundamentos del marxismo-leninismo. Se trataba de aprovechar la situación de debilidad del marxismo-leninismo para sustituirlo por las teorías cocinadas al gusto de los imperialistas y sus secuaces intelectuales.

A mediados de los sesenta la revalorización de la ideología parecía ir de la mano con la Revolución Cultural que en aquellos momentos estallaba en China. Pero hay que apuntar dos cosas: aquella revolución no sólo era "cultural" y antes de ella hubo previamente otra en 1949, de la que los teóricos no nos quieren hablar, quizá porque habría más fusiles que libros.

En medio de aquel batiburrillo, los intelectuales pretendieron suplantar a la clase obrera como clase dirigente poner a los explotados al servicio de los intelectuales, que son los que saben, los que están en posesión de la teoría. No es de extrañar que en pleno mayo del 68 una organización maoísta francesa manifestara a las claras este punto de vista: en China la revolución cultural "estudiantil" había precedido a la revolución política "proletaria" y también en Francia la revolución "ideológica" iba a preparar la revolución "política" (23). Por eso leemos también muchas veces que el marxismo es una "teoría crítica", que hay una teoría marxista del valor, una ontología marxista, etc., y acabarán inventando una hidrodinámica marxista, una meteorología marxista, una cardiología marxista, etc.

Así vamos comprendiendo por qué los estalinistas infravaloran el papel de la teoría, de teorías de esa ínfima naturaleza, e incurren en su característico, grosero y vulgar "economicismo".

Lo que no puede durar en el partido comunista

Pero como todas las modas, aquellas teorías también envejecieron pronto; por fin llegamos a abril de 1978 y en "Le Monde" pudimos leer la crítica de Althusser a su partido. Si fue el "New York Times" quien publicó el informe secreto de Jruschov, fue "Le Monde" quien publicó el de Althusser. Es la mejor demostración del carácter plural y abierto de la prensa imperialista que, como bien sabemos, es desde siempre muy propensa a difundir los textos "comunistas". Tuvimos que esperar 20 años, un poco menos de lo que nos hizo esperar Jruschov; si éste aprovechó la muerte de Stalin, Althusser aprovechó la derrota electoral del mes anterior de la unión de la izquierda entre el partido socialista y el partido comunista.

Que nadie espere en ese texto una gran teoría a la altura de la otra ruptura, la ruptura epistemológica. Es más, ya ni siquiera hay ruptura de ningún tipo porque se trata sólo de lo que no puede durar dentro del partido, es decir, de una pura operación de cosmética interna. Es lo que ya hemos escuchado tantas veces: hay que reformar el partido desde dentro, o lo que es lo mismo, hay que echarle colonia a la podredumbre reformista para que su olor pestilente no nos desagrade tanto. No me cabe ninguna duda de que todos los defectos partidarios que Althusser apunta son ciertos, e incluso se le quedan muchos otros en el tintero. Pero tampoco me cabe duda de que las causas de ello no aparecen por ninguna parte y siguen bien escondidas. A su vez, la causa de esas causas es que Althusser participa del conjunto y del fondo de la línea política del PCF que está criticando. De ahí que todo quede en eso, en una derrota electoral.

Bueno, en eso y un poco más: las consabidas críticas a la dirección del PCF por la falta de democracia interna. ¿El diagnóstico? ¿Cuál va a ser? Estalinismo.

Notas:

- (1) *"Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis"*, Siglo XXI, Madrid, 2ª Edición 1974, pgs.98-99 y 101.
- (2) *"Socialismo teórico y socialismo práctico"*, Claridad, Buenos Aires, 1966, pg.23.
- (3) *"La Sagrada Familia"*, Akal, Madrid, 2ª Edición, 1981, pg.33.
- (4) *"Para una crítica de la práctica teórica"*, cit., pg.40.
- (5) *"Escritos"*, Laia, Barcelona, 1974, pg.86.
- (6) *"Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos"*, Anagrama, Barcelona, 1970, pg.33.
- (7) Agustín Izquierdo: *"Ateos clandestinos"*, Valdemar, Madrid, 2003, pgs.51 y stes.
- (8) *"Escritos"*, cit., pg.38.
- (9) *"Escritos"*, cit., pg.63.
- (10) *"Escritos"*, cit., pg.74.
- (11) *"Escritos"*, cit., pg.35.
- (12) *"Para una crítica de la práctica teórica"*, cit., pgs.55 y 58.
- (13) Ver la acertada crítica *"Una falsificación del materialismo histórico"* de José Sotomayor Pérez en: <http://es.groups.yahoo.com/group/accionglobal-info/message/5093>
- (14) *"Para una crítica de la práctica teórica"*, cit., pgs.73 y stes.
- (15) *"La ideología alemana"*, Pueblos Unidos, Montevideo, 3ª Edición, 1971, pg.19.
- (16) *"Manuscritos: economía y filosofía"*, Alianza Editorial, Madrid, 5ª Edición, 1974, pg.205.
- (17) *"Miseria de la filosofía"*, Júcar, Madrid, 1974, pg.257.
- (18) Por ejemplo en Eduardo Fioravanti: *"El concepto de modo de producción"*, Península, Barcelona, 3ª Edición, 1983, pgs.223 y 224.
- (19) *"Los conceptos elementales del materialismo histórico"*, 28 Edición, Madrid, 1975, pg.183.
- (20) *"Lo que no puede durar en el partido comunista"*, Siglo XXI, Madrid, 2ª Edición, 1980, pgs.27-28.
- (21) *"El 18 Brumario de Luis Bonaparte"*, Ariel, Barcelona, 2ª Edición, 1971, pg.11.
- (22) *"Para una crítica de la práctica teórica"*, cit., pg.59.
- (23) Patrick Kessel: *"Le mouvement maoïste en France"*, Union General d'Édition, Paris, 1978, tomo II, pg.110.