

Carta al Comité Central del P.C.F., 18 de marzo de 1966

Louis Althusser

Presentación, edición y traducción

Lorena Cebolla Sanahuja¹, Luis S. Villacañas de Castro²

La primera labor de traducción y edición de esta epístola de Louis Althusser fue llevada a cabo por William S. Lewis y se publicó en el número 15 de la revista *Historical materialism*, en el año 2007. Esta presentación no pretende ser tan exhaustiva como la que acompañó a la versión inglesa, entre otras razones porque se quiere evitar la redundancia que supondría un estudio introductorio demasiado parecido y cercano en el tiempo al que realizó dicho profesor, quien por otra parte es uno de los máximos expertos anglosajones en la obra de Althusser y en la historia del Partido Comunista Francés (P.C.F.). En tanto es así, recomendamos su estudio al lector que busque una contextualización más erudita al documento que presentamos. En nuestro caso, lo que motivó la primera visita al Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (en la sede de la Abadía d'Ardenne, que es donde se guarda la carta) y la consiguiente edición que ahora llevamos a cabo, fue el deseo de difundir un texto que sigue manteniendo toda la actualidad del momento en que fue escrito, especialmente por la vigencia de su análisis sobre los vaivenes de lo que aquí llamaremos *la izquierda europea*. Pues de eso se trata, entonces y ahora, en Francia tanto como en España. Todavía estamos aprendiendo a leer la carta que Althusser escribió (y no mandó) aquel 18 marzo de 1966 al hilo de las resoluciones que el Comité Central del P.C.F. había adoptado en Argenteuil, tres días antes. Proponemos al lector que se acerque a ella para reflexionar sobre los cambios sufridos en Europa por los partidos de izquierda. Desde este punto de vista, lo que en principio aparece como un comentario crítico a las tesis dictadas por el P.C.F. sobre un tema colateral como es la cultura, el arte y la intelectualidad, se convierte de pronto en un ejercicio profético que identificaba muchas de las inercias que, como una inmensa ola, ya nos arras-

1 Università degli Studi di Trento.

2 Universitat de València.

traban por aquel entonces hacia las costas de este aciago 2013, en cuya crisis económica el proyecto europeo naufraga.

Seguro que el lector atento dispone de una primera pregunta: ¿De verdad se puede hablar de *una* izquierda europea –y no de dos, o de tres, o de cuatro? Más aún, ¿estaríamos justificados para referirnos a una sola de izquierda incluso si acotásemos nuestra reflexión al marco de España? Pronto veremos cuántas cosas dependen de esta pregunta y de su respuesta. Aquí hablamos, en efecto, de una sola izquierda; a nuestro entender, la izquierda sería una, aunque muchas las maneras de llegar a ella y diversas también (mas no infinitas) las formas de defenderla. Iniciado el siglo XX, el espectro político que actualizaba esta tendencia ya se había completado; con todo, creemos que sus diversos partidos no ofrecían sino diferentes estrategias para obrar un único fin, un sólo objetivo, una misma cosa: que aquello que Karl Marx descubrió sobre el modo de producción capitalista tuviese consecuencias políticas. Ése era el núcleo común que le daba sentido y consistencia; ése era el elemento que la cohesionaba. Marx descubrió que el mercado de la sociedad burguesa necesariamente distribuía la riqueza de una forma que, además de ser injusta para con los hechos de la producción, era inadecuada económicamente hablando en tanto que desembocaba en crisis de sobre-producción o demanda insolvente. Hoy, por ejemplo, se hacen sentir en toda Europa los efectos que este tipo de crisis impone sobre la economía financiera. En segundo lugar, se hizo patente que quien acarreaba con las penosas consecuencias derivadas de estos periodos de súbita contracción de capital era, ante todo, la clase trabajadora. Nuestra percepción es que, establecido este descubrimiento esencial, cada uno de los partidos de izquierda ofreció una solución particular al problema que se plateaba, así como una estrategia concreta para implementarla y hacerla duradera. Un partido abogaba por abolir la propiedad privada de los medios de producción para convertir así al Estado en su único propietario, capaz por ello de poner la riqueza al servicio de quienes la generaban; otro, por mantener el régimen de propiedad privada de forma reducida, por ejemplo excluyendo de ella los bienes básicos (*sistema mixto*); otro, por un mantenimiento del intercambio mercantil, si bien haciendo posible que sus desequilibrios estructurales pudiesen ser compensados desde la política y la lucha sindical –por ejemplo, con un sistema de impuestos progresivo con el que el Estado hiciese retornar a los trabajadores (en forma de servicios públicos) las plusvalías apropiadas por la clase empresarial (esquema *social-demócrata*). La misma variedad se daba en relación a asuntos tales como la democracia representativa o la libertad de expresión.

Mas he aquí lo importante: lo quisieran o no, lo supieran o no lo supieran, todas estas opciones se inspiraban en Marx en la medida en que ofrecían soluciones al problema concreto que él identificó en la sociedad burguesa. Todas

ellas son, todavía hoy, propuestas bien pensadas, bien fundadas, capaces de acabar con las crisis capitalistas y las nefastas consecuencias tienen para la mayoría de la sociedad. Aunque de diferente manera, todas ellas se marcan como objetivo lograr una distribución de la riqueza que garantice que la clase trabajadora acceda al valor que ella misma produce. La diferencia entre estos partidos se juega, por lo tanto, en la idoneidad estratégica que, según cada uno de ellos, su solución mantiene con el contexto o coyuntura histórica en el que el proyecto de la izquierda se ha de aplicar.

Pero ocurrió que a lo largo del siglo XX todos estos partidos sufrieron vaivenes, cambios internos; lo hicieron por diversas razones, algunas específicas de la sociedad de su tiempo, otras causadas por dinámicas propias de su aparato. Algunas de estas modificaciones no supusieron una pérdida de coherencia respecto al objetivo esencial y característico de la izquierda, tal y como lo hemos formulado. Así, por ejemplo, por mucho que Lenin se distanciara con ella de la nacionalización completa de los medios de producción, la Nueva Política Económica impuesta tras la Guerra civil (entre 1921 y 1928) reprodujo punto por punto un sistema de economía mixta que acabamos de describir. Su éxito moderado demostró que, con las necesarias cautelas, éste puede ofrecer una solución al problema básico de la sociedad capitalista; de hecho, durante este periodo la URSS desarrolló una sólida estructura productiva que logró sacar al país de la ruina. Tampoco fue contradictorio con el paradigma marxiano el esquema de los Planes Quinquenales, ni el de las grandes colectivizaciones agrícolas del Salto Adelante maoísta, por muy nefastas que en este caso fueran sus consecuencias para la población de la URSS y de China. Pero no puede decirse lo mismo de muchos otros cambios de rumbo llevados a cabo. La carta que aquí presentamos se centra en una de esas modificaciones que –según Althusser– resultaría imposible de relacionar teóricamente con el núcleo constitutivo de la izquierda. Estamos hablando del humanismo marxista que el P.C.F. adoptó como propio a mediados de los años sesenta.

Entremos, pues, en el contexto particular en el que se escribe esta epístola. Originariamente fue redactada para criticar el mimetismo mostrado por el P.C.F. de Garaudy y Aragon (este último un antiguo surrealista) al adoptar acríticamente la nueva corriente de humanismo marxista que previamente había inaugurado el Partido Comunista de la Unión Soviética (P.C.U.S.). Sabemos lo efectivo que fue, para estos fines, el descubrimiento de los manuscritos de filosofía y economía que el joven Marx escribiera allá por 1844, cuando todavía pensaba bajo el cascarón hegeliano. En los análisis que realiza sobre esta cuestión (durante el mismo periodo en que escribe esta carta), Althusser da muestras de su claridad teórica con un argumento que es tan sólido como sorprendente: lejos de lo que pudiera parecer, el humanismo marxista se hallaba en continuidad con aquello de lo que más quería distanciarse

(y en buena medida, este deseo resumía su razón de ser): la doctrina del “culto a la personalidad” ideada por Stalin. En otras palabras, la alternativa compensatoria ideada por el P.C.U.S. tras el “discurso secreto” de Khrushchev y la megalomanía estalinista a la que se quería oponer suponían las dos caras de una misma moneda, y esa moneda era el Humanismo, doctrina completamente ajena (en cualquiera de sus variantes) a la sociología perfilada por Marx.

Explicuemos por qué. Ante todo, cabe insistir en que no estamos haciendo de los crímenes estalinistas un fenómeno representativo de la ideología humanista, sino que decimos esto último solamente de la doctrina que quiso ocultar dicha barbarie. Pues fue esa la función que tuvo el culto a la personalidad de Stalin. En presunta oposición a ese culto tanto como a aquella barbarie, se exaltó el humanismo marxista. Con un discurso construido sobre términos como “la alienación”, “la creación humana”, “la esencia de la humanidad”, etc., tanto el P.C.U.S. como el P.C.F. desembocaron en consignas tales como “Todo en nombre del hombre, en beneficio del hombre”. El problema es que éstas, según Althusser, no hacían más que situar en el centro del partido comunista un término (el de hombre) que no existía, al menos como concepto, en la teoría sociológica de Marx. Esta última tenía un objeto de estudio muy claro, el modo de producción; y no era “el hombre” quien ahí aparecía como el *sujeto agente*, ni de una situación presente ni del cambio que se pudiera derivar. Al revés, el único sujeto económico y político que hallamos en la sociología marxiana es la *clase social*. Se trata de la única realidad socio-económica con la que Marx trabajaba, la única sobre la que la unidad metodológica del *valor* se proyectaba; la única, finalmente, capaz de imponer tendencias significativas en el marco de un modo de producción, tanto económica como ideológicamente hablando. Además, la clase social puede definirse de forma muy precisa gracias a la variable conformada por la propiedad de las herramientas y demás medios de producción. De hecho, las clases se corresponden con los diversos grupos en los que la sociedad queda dividida cuando analizamos su población desde la perspectiva de la propiedad de las herramientas y materias primas. Comparada con este concepto, la categoría “hombre” no es sino una abstracción completa, insignificante e irreconocible para cualquier proyecto que quiera mantener un mínimo grado del rigor originario de la investigación marxiana. Basta oponer al Hombre y a la clase social para darse cuenta del abismo que media entre su respectiva efectividad epistemológica. Mantengamos, por el momento, los conceptos de “esencia”, “creación” y “alienación” que el humanismo proyecta sobre su objeto de estudio particular; pero apliquémoslos esta vez sobre la clase social. Entonces comprobamos lo siguiente: su “esencia” es indudablemente económica –a fin de cuentas, la clase se define por la propiedad de los medios sociales de producción. A su vez, parece obvio que la forma de “creación” que le corresponde es la producción de

objetos o valores de uso según un régimen particular de división social del trabajo. Y, por último, tanto su “alienación” como su “emancipación” posible deben traducirse como la posibilidad o no de que el valor que la clase social genera le sea restituido de forma justa y proporcional.

Frente a este esquema de relaciones, ¿cuál será la esencia del hombre? ¿Cuál es su forma de creación particular? ¿Cómo entender su alienación y su alternativa emancipadora sobre los postulados de un hombre genérico, de una pertenencia común a la humanidad? Sin duda, al hablar en estos difusos términos el P.C.U.S. y el P.C.F. abrieron la veda a la posmodernidad, si convenimos que una de las características más acusadas de esta tendencia es la manera en la que la creación artístico-intelectual pasó a adoptarse como la actividad productiva paradigmática en lugar del trabajo industrial. Esta sustitución, como el propio Althusser señala en su carta, se hizo al precio de dar prioridad al arte sobre el conocimiento científico (al que el trabajo industrial y el agrícola están indudablemente unidos). Podemos plantear varias hipótesis sobre los motivos que subyacieron a esta sustitución, al menos en el caso de estos dos partidos comunistas. El importante solapamiento entre el P.C.U.S. e influyentes miembros del surrealismo francés quizá tuviera algún peso. Como quizá también lo tuviera la recepción de la obra de Gramsci y, sobre todo, el creciente distanciamiento entre el P.C.U.S., el propio P.C.F. y el Partido Comunista Chino, disyunción que exacerbó la falsa problemática entre el “trabajo manual” vs. “trabajo intelectual” hasta cotas extremas, en la medida en que esta oposición fue adoptada como su reflejo principal. De la parte del maoísmo, cabe señalar que en demasiadas ocasiones confundió su apelación radical a la clase social y a la “línea de la masa” (que tanto atraía al propio Althusser en esta época) con el mero “agrarismo”.

En cualquier caso, lo importante es darse cuenta que este cambio en la manera de representarse la producción no tendría por qué haber significado el fin de toda referencia a la clase social. Esta apreciación nos parece fundamental. El artista y el intelectual se hallan tan sometidos a la determinación socio-económica como lo está el trabajador industrial. Es obvio que esto ocurre en cada caso de manera diferente y con resultados diversos; pero, aún así, la determinación por causa de la propiedad de los medios sociales de producción sigue siendo efectiva, y conceptos como los de “ideología” o “formas fenoménicas” dan cuenta de ello. Lejos están, pues, intelectuales y artistas de verse influidos únicamente por la esencia genérica del hombre. Y aún así, el uso de palabras como “creación”, de “emancipación”, etc., hace palpable la influencia de los espejismos que asolan al artista ante su obra de arte, o del intelectual ante su ensayo (sean de la ideología que sean), cuando ambos son presa de la fantasía de que su inteligencia y su creatividad emanan solamente de su propia riqueza individual, traducción directa de esa esencia genérica.

Es ahora cuando se vuelve evidente el porqué de la continuidad, identificada por Althusser, entre el humanismo y el culto a la personalidad estalinista. A fin de cuentas, ambas propuestas arrinconan a la clase social como agente fundamental de cambio y, en su lugar, empujan al pedestal de la historia las cualidades del individuo. Al final desembocamos en un horizonte en el que, de un lado, Stalin emerge caracterizado políticamente de manera similar a como el romanticismo describía al genio creador; del otro, el individuo valorado en tanto poseedor de cualidades creativas innatas, de las cuales toda obra, todo resultado, toda acción (¿también las de Stalin?) serían su expresión. Pero en ningún momento logra hacerse pie en la clase social. Resulta importante comprender, a este respecto, que el problema no se halla en que ninguno de las dos propuestas haga referencia a la economía. De hecho, las mismas razones que nos sirven para criticar tanto al humanismo de Krushev como el culto a la personalidad nos permiten asegurar, también, que el ideario estajanovista que Stalin puso en marcha tampoco se derivaba teóricamente del descubrimiento marxiano, a pesar de ser una consigna puramente económica. Pues, igual que antes, no era la clase social aquello que este mito trataba de explicar y valorar, sino casos puntuales de individuos concretos que se habían empleado a destajo en su lugar de trabajo. A través de premios y reconocimientos varios, a estos operarios se les envolvía con un halo extraordinario aunque por sí sola la actividad individual no podía operar un cambio significativo en los patrones del desarrollo económico.

¿Qué tipo de medidas políticas concretas podrían derivarse de estos nuevos elementos? ¿Qué podía esperar la clase trabajadora de un partido cuyos objetivos se definían en tales términos? En el caso de electorado francés, por ejemplo, ¿qué sentido podía tener para él la frase “todo en nombre del hombre, en beneficio del hombre”? Escuchando esta consigna, ¿qué idea podía hacerse un trabajador acerca de la redistribución de la riqueza que proponía el P.C.F. como medio para lograr una mayor cohesión social y acabar, así, con las crisis capitalistas? O igualmente, ¿qué representación podía hacerse un obrero ruso acerca de los fines de la izquierda mientras asistía a las galas de premios al cumplimiento del ideal estajanovista?

Uno por uno, partidos comunistas, socialistas y social-demócratas hicieron revisiones a sus cuerpos doctrinales, en muchos casos de manera incompatible con sus fundamentos. Por medio de estos acentuados virajes, de insólitos cambios de rumbo, partidos que nacieron con el objetivo de dar distintas soluciones a un mismo problema acabaron por ser incapaces de definirse a sí mismos y al conjunto de la izquierda europea. En la desorientación de cada uno de sus miembros, la izquierda misma perdió sus coordenadas y su marco de referencia. Acabaron fallando los únicos que podían (y aún pueden) acertar. Sin duda, si hoy recopiláramos las ideas fundamentales que vehiculan la

política de estos partidos veríamos que todos ellos adoptan términos similares a aquellos elegidos por el Comité Central del Partido Comunista Francés en Argenteuil, en 1966. Sus programas están abarrotados de Personas, de Individuos, de Ciudadanos, incluso de Seres Humanos, pero de ninguna clase social. Más aún, en los casos en los que este concepto aún se halla escrito en los viejos estatutos, se elige no rescatarlo, ni siquiera para justificar unas propuestas con las cuales sería coherente y adecuado. Si esta presentación se ha centrado mayoritariamente en el caso del P.C.F., esto se debe a que Althusser dedicó a él esta carta y su propia militancia. Pero mucho de lo escrito podría decirse igualmente de las opciones socialistas y socialdemócratas. Los errores cometidos por estos partidos no necesariamente han sido más intensos que los que acabamos de narrar, pero tampoco han sido menores; en muchos casos incluso se han repetido. Resulta muy interesante, por ejemplo, revisar cómo en 1988 Francisco Fernández Buey, a partir de ciertas reflexiones de Manuel Sacristán, se hacía eco (sin sorpresa ni decepción en su caso) de cómo la filosofía de Ortega y Gasset estaba siendo repentinamente acogida por la intelectualidad cercana al Partido Socialista Obrero Español. Nada en ella, sin embargo, podía resonar con los fundamentos ideológicos de este partido. El texto que recoge esta observación, “Sobre la universidad, desde Ortega a Sacristán” (aparecido en 1988, en el número 34 de la revista *Mientras tanto*), nos ofrece una prueba fehaciente de que intervenciones de la envergadura de las que Althusser había emprendido en su momento en Francia nos han acompañado desde nuestra Transición, supervisando críticamente todos los pasos de la izquierda española. A la postre, fueron afiliaciones y compromisos teóricos como el que se puso en práctica con el pensamiento de Ortega los que llenaron de contenido la resolución de Suresnes, de 1979, formulada exclusivamente en términos negativos. En tanto es así, acabaron siendo más determinantes a la hora de perfilar la ambigüedad teórica que actualmente caracteriza al partido mayoritario de la izquierda española. Toda deformación se acompaña de otras, especialmente cuando uno pierde de vista el espejo en el que mirarse. En este sentido, tal vez la desviación más sintomática (aunque no la más contradictoria) haya sido el afán con el que se insistió en restituir la memoria histórica de la Guerra Civil y la dictadura franquista; una restitución que sin duda ha de tomarse como una metáfora o un desplazamiento de la verdadera *restitución* que debería asegurar un partido social-demócrata: el de la riqueza que, a través de los mecanismos del mercado, se extrae a la clase trabajadora. Es el *valor*, y no tanto la memoria, lo que debe ser devuelto urgentemente cuando lo que se quiere es evitar el dolor que la crisis capitalista impone a la mayoría de la sociedad. Además, cuando esto último no se logra, toda restitución secundaria y simbólica es interpretada por los propios trabajadores como una prueba de la impotencia y de la superficialidad social-demó-

crata. No creemos que Europa pueda permitirse una interpretación como ésta, especialmente porque no es justa ni cierta. En sí misma, la social-democracia no es un sistema fallido sino posiblemente el más apropiado para lograr los objetivos de la izquierda en la actualidad.

Sólo la sustitución de uno de los pilares más sólidos de la sociología europea (el pensamiento de Marx) por juguetes rotos de esa misma cultura, por pensadores que fueron destrozados ellos mismos por los errores y los fracasos de nuestra civilización (hablamos de Walter Benjamin; hablamos de María Zambrano), pudo dar lugar a este tipo de equívocos.

Carta al Comité Central del P.C.F., 18 de marzo de 1966³

Louis Althusser

Louis Althusser,
45 Rue d'Ulm
Paris, 5°.

Una carta a los camaradas del Comité Central del P.C.F.

Queridos camaradas,

he leído con gran atención las Resoluciones⁴ votadas por el último Comité Central.

Estas Resoluciones contienen un cierto número de tesis teóricas y prácticas importantes. Por no citar más que algún ejemplo, el C.C. ha tenido el mérito de adoptar tesis sobre el trabajo teórico, sobre el desarrollo de la investigación y de la teoría marxista, sobre las condiciones de la investigación –y las medidas prácticas previstas a tal efecto–, sobre el papel de los intelectuales

3 La epístola original se encuentra en la sede del Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC) en l'Abbaye d'Ardenne, bajo la referencia ALT2. A42-04.02. La carpeta contiene la versión definitiva de la carta y tres borradores de la misma, de diferente extensión, además de un análisis de Louis Althusser sobre el Comité Central de Argenteuil de una longitud de 4 páginas. Agradecemos al IMEC que nos permitiese el acceso a esta carta, y a los herederos de Althusser que aprobasen su publicación. También quisieramos dar las gracias a la revista *Res Publica*, y sobre todo a su director Antonio Rivera, por el apoyo que dio desde el comienzo a esta iniciativa.

4 Althusser habla de tres resoluciones que se corresponden en realidad con los tres apartados de los que consta la resolución única del C.C. de 1966. Estos puntos son: “El partido comunista, los intelectuales y la cultura” –que se refiere a la Resolución I en la carta–, “El marxismo y los problemas de nuestro tiempo” –la Resolución II– y “El partido y los intelectuales comunistas” –Resolución III. En el análisis incluido entre las notas del archivo que contiene la carta y sus borradores, Althusser divide el contenido en tres elementos: 1. Propositiones *excelentes* acerca de la necesidad el trabajo teórico, la investigación científica en la teoría marxista, la libertad de investigación, las medidas a tomar para asegurar las condiciones de un buen trabajo, el papel de los intelectuales, etc.; 2. Críticas dirigidas a tal o cual consecuencia política y teórica de Garaudy; y 3. Propositiones completamente *falsas* desde el punto de vista teórico sobre el arte y la cultura. Estos tres elementos explican el orden de exposición de los puntos de la carta (los cuales no siguen el de los apartados de la resolución del CC.) y ofrecen seguramente la razón por la que Althusser nombró y dividió la resolución original en tres apartados, para tratarlos a veces por separado, a veces en conjunto, de acuerdo con la división de contenidos y el orden de importancia para su análisis. La resolución puede consultarse en *Cahiers du Communisme*, Comité Central du Parti Communiste Français, n° 5-6, mayo-junio 1966, así como en Rochet, W.; *Le marxisme et les chemins de l'avenir (annexe résolution du comité central du parti communiste français sur les problèmes idéologiques et culturelles, Argenteuil 11, 12, 13 mars 1966)*, París: Éditions Sociales, 1966, 79- 93. Se ha mantenido el término Resolución con mayúsculas por fidelidad a la carta original.

y su participación en el trabajo del Partido, etc. Estas tesis, que retoman y desarrollan las declaraciones del XVII Congreso del P.C.F., darían cierto auge al trabajo teórico, cuya importancia es así reconocida.

Sin embargo, junto a estas tesis y con motivo de las mismas, las Resoluciones contienen cierto número de declaraciones, argumentos y exposiciones que me parecen –no lo puedo ocultar– ya sea dudosas, ya sea aventuradas o gravemente erróneas *desde el punto de vista de los principios marxistas-leninistas*⁵.

No tendiendo en vista más que los intereses de la teoría marxista-leninista y los del Partido, me gustaría explicarme ante vosotros de un modo muy simple y franco, y pediros que consideréis en su verdadero sentido las observaciones que se siguen a continuación: en ocasiones como una crítica que se inspira en los principios marxistas-leninistas consagrados, y en ocasiones como una contribución a la definición de cierto número de cuestiones difíciles pero de gran importancia.

I. *Las Resoluciones contienen una contradicción.*

Comenzaré por el examen de una contradicción que, en mi opinión, contienen las Resoluciones.

La Resolución III declara:

“El desarrollo de la ciencia necesita de debates e investigaciones. El Partido Comunista no podrá contradecir estos debates ni aportar una verdad a priori; mucho menos podrá decidir autoritariamente las discusiones no resueltas entre especialistas”.

Es evidente que esta tesis, teórica y políticamente justa, concierne no sólo a las matemáticas, a las ciencias de la naturaleza y de la vida y a las “ciencias humanas”, sino también a la *ciencia marxista de la historia* (materialismo histórico) y a la *filosofía marxista* (materialismo dialéctico).

En efecto, el C.C. insiste con fuerza en la necesidad de estimular la investigación en la teoría marxista con el fin de llevarla a la altura de las tareas que nos esperan.

Es por tanto natural que el C.C. recuerde que, sobre los puntos *aún irresueltos* de la teoría marxista, los puntos en los que la investigación teórica está *en curso* y sobre los que no se ha obtenido todavía resultados *absolutamente ciertos y acreditados*, el Partido “no podrá... aportar una verdad a priori; mucho menos decidir autoritariamente las discusiones todavía no resueltas entre especialistas”.

5 Todas las itálicas de la carta son de Althusser.

Es necesario precisar bien este punto: no se trata aquí de los principios y conocimientos marxistas-leninistas que se han adquirido de forma definitiva, y que constituyen el cuerpo actual de nuestra teoría. En el dominio de la teoría marxista-leninista establecida, el Partido no podrá suspender su juicio: al contrario, tiene el deber de intervenir para invocar los principios y los conocimientos adquiridos y desarrollados por la teoría y la lucha de clases, y defenderlos contra todas las desviaciones y revisiones que los amenazan hoy en día. El Partido no puede renunciar a esta tarea sin renunciar a su misión.

Se trata de otra cosa completamente diferente: de problemas teóricos *aún abiertos*, por lo tanto de problemas acerca de los cuales los maestros del marxismo (Marx el primero) *no se han o habrían pronunciado*; de problemas que no se han o habrían planteado o resuelto, es decir, de problemas sobre los que no poseemos o poseeríamos todavía un conocimiento marxista asegurado. En este caso –que es exactamente el caso de la investigación teórica sobre problemas *aún abiertos*– el Partido tiene razones para suspender su juicio y para no “decidir autoritariamente” antes de que la investigación haya producido resultados demostrados, incontestables e incontestados.

Ahora bien, es ahí, me parece, donde existe una contradicción: las mismas Resoluciones que invocan con razón este principio de no-intervención en una investigación teórica *aún abierta*, intervienen *de hecho*, sin embargo, en cuestiones que son desde hace años objeto de investigación teórica y discusión entre especialistas.

Me explico.

A través de fórmulas a veces anodinas, las más de las veces categóricas, las Resoluciones toman directa o indirectamente partido *de hecho* en cuestiones que se pueden considerar, *como mínimo* –y bajo la reserva que formularé a continuación en mi informe–, *aún abiertas*: tales serían las cuestiones de la “*ruptura*” epistemológica entre la ciencia y la ideología, entre la ciencia marxista y las filosofías de la historia, entre la filosofía marxista y el idealismo pre-marxista; las cuestiones que conciernen al significado de la expresión “humanismo marxista”; las cuestiones que conciernen a la teoría del arte y de la “cultura”, etc. Todo esto se demostrará en detalle más adelante en mi carta.

El hecho es que, sobre estas cuestiones, que son de gran importancia para la teoría y la práctica marxistas, las Resoluciones no suspenden su juicio sino que “deciden” de hecho –en el seno de una investigación teórica y en las discusiones en curso– *a favor* de concepciones defendidas por ciertos camaradas (Garaudy, Aragon⁶), y *en contra* de otras concepciones defendidas por otros camaradas (entre los cuales se encuentra el autor de esta carta).

6 En esta traducción citaremos las referencias bibliográficas más relevantes de los autores mencionados por Althusser sobre el tema sobre el que se les alude. No citaremos, sin embargo, obras de Marx, Lenin o Stalin (excepto cuando sea necesaria la aclaración textual o de un aparta-

Formalmente, esta toma de posición pone a las Resoluciones en contradicción con ellas mismas, porque no se puede conciliar el principio de no-intervención en las investigaciones y discusiones llamadas “en curso” con la intervención en estas mismas investigaciones y discusiones. Es por tanto imposible no preguntarse: ¿por qué esta contradicción?

Para precisar esta pregunta examinaremos las cuestiones por las que las Resoluciones toman partido, desarrollando las tesis que pueden conducir o conducen a *errores teóricos*.

Analizaré a continuación tres errores. Un error por omisión (II), un error por supresión (III), y un error por “creación” (IV).

II. *Un error por omisión: la tesis sobre el “Humanismo marxista”.*

La Resolución II aborda la tesis del “humanismo marxista” de acuerdo a esta declaración: “*hay un humanismo marxista*”.

Esta declaración de *existencia* no tiene sentido más que si la situamos en el contexto de una discusión polémica. Ella no puede comprenderse sino como declaración que se opone palabra por palabra a otra declaración, del género: “*no hay ningún humanismo marxista*”.

Si se busca en las “investigaciones en curso” la tesis así nombrada (“no hay ningún humanismo marxista”) no se encontrará bajo esta forma.

En cambio, en mi texto (“Marxismo y Humanismo”) así como en los artículos de otros autores publicados en la *Nouvelle Critique*⁷, se encuentra una tesis diferente y precisa que ha sido además objeto de largas exposiciones en la obra colectiva *Para leer El Capital*. Esta tesis declara que la ciencia de la historia marxista y la filosofía marxista no han podido constituirse más que sobre la base de una *ruptura* con las filosofías humanistas y antropológicas anteriores, y que el marxismo es, *teóricamente hablando* –es decir, desde el punto de vista de sus *conceptos científicos y filosóficos*– un anti-humanismo, o, para ser más precisos, un a-humanismo *teórico*.

Cuando proclamamos dicho principio tenemos en mente algo *extremadamente preciso*: a saber, que en la teoría de madurez de Marx (ciencia y filosofía) no encontramos (*ya no encontramos*) entre los principios científicos

do en concreto de sus obras que no se hace explícito en la carta); tampoco de autores universalmente conocidos como Hegel, Bergson o Dühring; ni, finalmente, las obras de Garaudy y Aragon por considerar que esta carta hace referencia a estos autores, no en ocasión de uno de sus escritos, sino para oponerse generalmente a su pensamiento. No podemos, pues, individualizar una obra en concreto a la que Althusser estuviera refiriendo exactamente su crítica.

7 Althusser está aludiendo aquí al debate que siguió en *La Nouvelle Critique* (desde marzo de 1965 hasta febrero de 1966) a la redacción de su artículo “Marxisme et Humanisme”, publicado en *Cahiers de l'ISEA*, junio, 1964; y posteriormente a *Pour Marx*, La Découverte, 1965, traducido al español como *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, 1967.

y filosóficos en la *base* de su teoría *conceptos* antropológicos o humanistas. Estos conceptos figuraban en las obras de juventud de Marx (los conceptos de humanismo, alienación, desalienación, “pérdida de la esencia humana”, “reapropiación de la esencia humana”, etc.). Ellos eran, en aquel entonces, parte orgánica de la teoría *todavía ideológica* que Marx construía a partir de la filosofía, de la historia e incluso de la “crítica” de la economía política (p.ej. en los Manuscritos de 1844). Tras la “ruptura” que *inicia* en los años 45 y cuyo “trabajo” se extiende durante largos años, Marx rechaza su concepción antropológico-humanista (*teórica*) de juventud. Esos conceptos ideológicos desaparecen y son *reemplazados por otros conceptos*. Estos son los conocidos conceptos del materialismo histórico: los conceptos de modo de producción, de fuerzas productivas, de relaciones de producción, de superestructura jurídico-política e ideológica, etc. El concepto “humanista” de “trabajo alienado” desaparece también, y es remplazado por el concepto *científico* de “trabajo asalariado”. Marx no tiene ya necesidad de sus antiguos conceptos humanistas, pues se da cuenta de que, lejos de ofrecerle conocimientos, estos antiguos conceptos le *impedían* conocer su objeto (la historia de las sociedades y la historia de los conocimientos). Es por esto que los *rechaza* con la mayor decisión (la *declaración* de ruptura está claramente escrita en *La Ideología Alemana*, pero pasarán largos años hasta que la ruptura sea “efectiva”) desde el momento en el que se da cuenta de que es necesario forjar *otros conceptos* completamente diversos para aspirar al conocimiento de su objeto.

Decir que el marxismo es, *teóricamente* hablando, un anti o un a-humanismo implica simplemente *constatar*, en el pensamiento maduro de Marx, la *ausencia* de los conceptos del humanismo teórico y su *sustitución* por los nuevos conceptos *científicos*. Es una cuestión *de hecho*. Y podemos añadir que ni Engels ni Lenin reintrodujeron jamás en el marxismo los conceptos del humanismo teórico que Marx había rechazado. Se buscará en vano en Engels y en Lenin una sola mención a los conceptos de *alienación*, por ejemplo, de *trabajo alienado*, de “reapropiación de la naturaleza humana”, etc.

Es de remarcar que jamás, ni Marx, ni Engels, ni Lenin, ni Stalin declararan que “*el Marxismo es un Humanismo*”. Esta fórmula fue empleada por Gorki; pero sabemos que Lenin consideraba a Gorki un revolucionario *pequeño-burgués* por su ideología.

Sin embargo, sabemos que los conceptos del *humanismo teórico*, ya presentes en Dühring, Berstein y los populistas rusos, han vuelto a ponerse al orden del día gracias al *revisionismo de izquierdas* de los años 20 (ej. el joven Lukács) y al *revisionismo de derechas* de los social-demócratas (ej. León Blum)⁸.

8 En referencia a este tema ver: Bernstein, E.; *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia. Problemas del socialismo. El revisionismo en la socialdemocracia*, Siglo XXI, México, 1982 [orig. J.H.W.Dietz, Stuttgart, 1899]; Lukács, G.; *Historia y conciencia de*

De ahí la tesis que he defendido junto con numerosos camaradas: a saber, que los conceptos *teóricos* de la ciencia y la filosofía marxista no tienen nada que ver con los conceptos del humanismo teórico. Esta tesis, repito, ha sido objeto de una larga exposición en *Para leer El Capital* y hasta el momento no ha sido seriamente discutida —es decir, discutida por una argumentación histórica y filosófica *seria*. De hecho, esta tesis es difícilmente discutible.

En los mismos textos en los que se aportó esta demostración precisé que si el concepto de humanismo (y sus sub-conceptos) no era un concepto científico, por el contrario sí era una noción *ideológica*: una noción de la ideología moral. Su validez *ideológica*, por tanto, no se cuestiona. Y cuando hablamos como marxistas de la ideología sabemos que la ideología (ej. la ideología moral) no es una pura *ilusión*, sino una representación que aun siendo falsa, ilusoria, hace sin embargo alusión a algo *real* de lo cual ella designa la existencia sin dar el conocimiento (científico). Podemos por tanto servirnos hasta cierto punto de la expresión “humanismo marxista” como de una expresión *ideológica* para designar, por ejemplo, en una primera aproximación, la *existencia* de un cierto número de *efectos prácticos* a esperar de la acción revolucionaria del partido bolchevique, como son el fin de la explotación de clase, la mejora de la suerte de las clases explotadas y la desaparición de las clases explotadoras, el fin de la dominación política e ideológica, etc.

Podemos, *hasta cierto punto*, utilizar esta fórmula de “humanismo socialista” o de “humanismo marxista”, pero bajo tres reservas *muy importantes*.

La primera reserva es convencerse de la verdad fundamental de que esta fórmula no tiene ningún *valor teórico*, es decir ningún valor de *conocimiento científico*.

La segunda reserva es saber que disponemos de fórmulas *preferibles*, más cercanas al conocimiento científico que esta fórmula humanista y sus sub-conceptos. Por ejemplo, decimos muchas cosas precisas cuando en lugar de hablar de trabajo “alienado” (fórmula humanista) hablamos de *trabajo asalariado*; cuando en lugar de hablar de “alienación económica” hablamos de de “*explotación de clase*”, etc.

Esta segunda reserva es de gran importancia. Marx y Lenin nos han enseñado que no se manipulan sin peligro las fórmulas *ideológicas*: cuando se dispone de fórmulas *científicas* y se usan, sin embargo, las fórmulas ideológicas (como las fórmulas humanistas) se arriesga uno a ser *contaminado por ellas* y a *recaer* de este modo de la ciencia en la ideología, como han hecho los revisionistas Dühring, Berstein y L. Blum, todos “humanistas”. La

clase, Manuel Sacristán (trad.), Grijalbo, México, 1969 [orig. Malik, Berlin, 1923]; Blum, L.; *Con sentido humano. Democracia política. Democracia social. Superestado*, Javier Morata (ed.), Col. Al servicio de la Historia- Temas de nuestro tiempo, IV, Madrid, 1946 [orig. Gallimard, Paris, 1945].

ideología no es inactiva, ella actúa sobre los que la aceptan: es por esto que la *lucha* ideológica, la lucha contra la ideología, forma parte de los principios esenciales del marxismo.

Ciertamente, a fin de diferenciarnos de todos los bárbaros del mundo podemos declararnos “humanistas”. Pero lo que nos hace comunistas no es *solamente el hecho de no ser bárbaros*. Existe una *razón* profunda que hace que *debamos y podamos* no serlo: el poseer un conocimiento *científico* del proceso de la historia, el no contentarnos con principios o declaraciones *morales* sino el relacionar esos principios morales, esos principios de la ideología moral (que son los principios *humanistas*), con la realidad de las relaciones de producción y de las clases sociales. Lo que nos hace comunistas es *ver con claridad* a través de la ideología moral misma y llamar a las cosas por su nombre. Los comunistas pueden ser realmente *humanos* porque no son “humanistas”, porque su acción no reposa sobre principios morales (por tanto *ideológicos*) sino sobre principios *científicos*.

Podemos por tanto arreglárnoslas perfectamente, *también desde el punto de vista práctico*, sin los conceptos ideológicos del humanismo. Tenemos el mayor interés en prescindir de los conceptos ideológicos del humanismo, incluso para su uso práctico, a fin de no exponer nuestra teoría *científica* al contagio de su ideología y no recaer por debajo de la ciencia marxista.

¿Por qué entonces servirnos de este término de humanismo y de sus sub-conceptos? *En rigor, y según las restricciones bien definidas, para hacernos comprender en un primer momento* por los hombres a los que nos dirigimos y que piensan su ideal de acuerdo a la ideología humanista (pequeño-burguesa o cristiana). Repito: *en rigor y en un primer momento*; pues nuestra teoría correría de hecho *riesgos reales* si empleáramos *sistemáticamente* dichas fórmulas y, por supuesto, si pensáramos –como uno está naturalmente tentado a hacer cuando emplea sistemáticamente esas fórmulas– nuestra propia *teoría* en términos de *humanismo*.

Es aquí donde interviene mi tercera reserva. Si nos preguntamos por qué jamás ni Marx (en *El Capital* y después), ni Engels, ni Lenin, ni Stalin declararon que “*el Marxismo es un Humanismo*”, vemos que fue por razones políticas capitales. Las palabras y las expresiones, desde el momento en que se emplean en la lucha de clases política e ideológica, dejan de ser simples conceptos para convertirse en *armas*. Determinadas palabras están inmersas, desde hace mucho tiempo, en una verdadera lucha a muerte: una verdadera lucha de clases. Para ser más preciso: el término *humanismo* ha sido siempre utilizado por la ideología burguesa y pequeño-burguesa –incluidas las interpretaciones pequeño-burguesas del marxismo– para *luchar* a muerte contra otro término que es absolutamente vital para los revolucionarios: *lucha de clase*. Es esta *realidad*, mil veces verificada en la práctica de la lucha de clases, la

que explica que *jamás* Marx, Engels, Lenin o Stalin aceptaran proclamar que “el marxismo es un humanismo”.

Resumiendo:

1) Los conceptos del humanismo teórico (humanismo, esencia humana, alienación, desalienación, pérdida de la esencia humana, reapropiación de la esencia humana, hombre total, esencia genérica del hombre, etc.) son extraños a la *teoría marxista*, la cual consta, tanto en el materialismo histórico como en el materialismo dialéctico, de *conceptos científicos completamente diferentes*, sin relación con los conceptos ideológicos del humanismo.

2) Estos mismos conceptos pueden tener un valor práctico en tanto que conceptos *ideológicos*. Pero tenemos el máximo interés en evitar estos conceptos (en todo caso, en controlar muy cuidadosamente su *uso práctico cuando éste nos es indispensable*), puesto que en tanto conceptos ideológicos éstos pueden contaminar nuestra teoría y presentarle graves peligros, incluido el peligro de *revisionismo teórico*. El peligro ideológico que representa el uso, incluido el práctico, de los conceptos humanistas se debe en último análisis a la naturaleza de clase profunda (pequeño-burguesa) de las ideologías humanistas.

3) Debemos recordar las razones políticas de clase que han *impedido* a los clásicos del marxismo declarar que “el marxismo es un humanismo”, y sacar las consecuencias.

Aclarado esto, ¿qué es lo que leemos en la Resolución II? Encontramos frases sobre el “humanismo marxista”, pero sin ninguna alusión a los dos *problemas fundamentales* que el humanismo (y sus sub-conceptos) pone al marxismo;

1) El problema de sus bases (científicas o ideológicas);

2) El problema de la lucha ideológica implacable entre *humanismo* y *lucha de clases*.

La Resolución II declara que “*hay un humanismo marxista*”, que no es “*abstracto*” como el humanismo burgués (pero esta distinción no responde del todo a la cuestión de las bases, y esta oposición de lo abstracto a lo concreto no es, así entendida, una oposición marxista); que este humanismo “*resulta de la tarea histórica de la clase obrera*”; que “*no supone en absoluto el rechazo de una concepción objetiva de la realidad en beneficio de un vago impulso del corazón*”; que, al contrario, “*funda su razonamiento en una concepción rigurosamente científica del mundo*”, etc.

1) El primer problema, que es el objeto de “investigaciones en curso” y de discusiones –la cuestión de las bases del concepto de humanismo–, no se plantea.

2) La segunda cuestión, que no tiene necesidad de ser objeto de investigaciones –pues ella resume toda la experiencia del movimiento comunista–, no se evoca.

Este doble silencio es lamentable y, como se verá, las consecuencias no se hacen esperar. Basta en efecto que estos dos problemas se omitan para que por la brecha de su omisión se precipite en el marxismo una ideología espiritualista que conocemos bien: una ideología que considera que el marxismo es una “filosofía del hombre”, una “filosofía de la creación del hombre por el hombre”, etc.; una ideología que no se limita a un rol y un uso *práctico*, sino que se pretende la verdad *teórica* misma del marxismo.

Seamos claros. Esta ideología humanista “marxista” está representada hoy en día por la filosofía de nuestro camarada Garaudy. La Resolución II se propone limitar el *alcance* y *los efectos* de dicha ideología recordando que el marxismo se funda “*sobre una concepción del mundo científica*” que no hay que confundir con un “*impulso del corazón*”. Ella *limita* sólo sus efectos (como la Resolución III limitará sus efectos en lo concerniente a la religión), *pero no afecta de ninguna manera a su existencia* debido a que pasa por alto la cuestión decisiva de la no-validez científica de los conceptos “humanistas”.

Digo las cosas de modo directo y sincero. La Resolución II está escrita en términos que expresan un *compromiso* teórico con la ideología humanista de nuestro camarada Garaudy. Se le recuerda que no debe ir demasiado lejos. Pero *por otro lado*, se hace silencio sobre la cuestión de saber si la teoría humanista posee bases ideológicas o científicas. A la vez, se hace silencio sobre el problema crucial humanismo/lucha de clases. *De hecho*, se deja así vía libre a esta ideología, la cual –se verá pronto a propósito del arte y de la cultura– se apresura a aprovecharse de la situación.

No he hablado por casualidad de *compromiso teórico*. Marx (*Crítica del Programa de Gotha*) y Lenin nos han enseñado que, para conseguir la *unidad* (que excluye todas las colaboraciones de clase), los comunistas pueden establecer todo compromiso a excepción de uno sólo: el compromiso *teórico*. Y esto porque un compromiso teórico es siempre un compromiso entre la teoría y una ideología, y este compromiso se vuelve siempre en contra de la teoría, jamás en contra de la ideología. Tendremos la prueba en un instante.

III. *Un error por supresión: la tesis de “la ausencia de ruptura en el vasto movimiento creador del espíritu humano”.*

Es la Resolución I la que proclama esta tesis, escrita en un lenguaje que no tiene nada que ver con el de Marx pero que nos recuerda irremediamente al lenguaje de los filósofos idealistas de la historia (Hegel, Brunschvicg), y aún

más específicamente al lenguaje de los *filósofos espiritualistas de la creación* (V. Cousin, Bergson, etc.)⁹.

Todo lector atento se preguntará cuál es la razón de ser de esa frase que surge de modo completamente inesperado al final de un párrafo sobre el arte y la cultura (del cual hablaré pronto).

Para empezar a comprender esta frase es necesario relacionarla con otra frase de la Resolución II que declara: “*Así como el proletariado no es un bárbaro que campa en la ciudad moderna, el marxismo no es un cuerpo extraño al universo de la cultura: él ha nacido de su desarrollo mismo y ha dado sentido a todo lo adquirido por la humanidad*”.

Sin embargo, esta aproximación no lo aclara todo perfectamente. Para comprender bien esta frase es necesario conocer el contenido de las “investigaciones en curso” sobre las cuales las Resoluciones toman de nuevo claramente partido.

Lo que las declaraciones *condenan, de hecho*, son tesis precisas sobre el “corte” o la “ruptura epistemológica” expuestas en abundancia en las obras *La revolución teórica de Marx y Para leer El capital*.

Las tesis que defienden están destinadas a poner en evidencia una *realidad* que Marx ha reconocido en términos propios en su trabajo científico, y que concierne principalmente al “corte epistemológico” que separa a una ciencia de la ideología de la que nace. Estas tesis ponen en evidencia otros fenómenos de “ruptura”, es decir “saltos cualitativos” o “umbrales” dialécticos, en el desarrollo de la historia de los conocimientos humanos.

Estas tesis tienen su ejemplo más célebre en el caso de la *misma teoría marxista*. Siguiendo a Marx de cerca he podido establecer –sobre la base de una argumentación detallada que no ha dado lugar a día de hoy a ninguna refutación seria– que la constitución de la ciencia marxista de la historia y de la filosofía marxista no fue posible más que sobre la base de una “ruptura epistemológica” con las teorías ideológicas anteriores (filosofía de la historia, filosofías clásicas). Esta tesis es perfectamente *clásica* en la tradición marxista-leninista. Marx mismo fue el primero en reconocer en sus propias palabras la realidad y la necesidad de dicha ruptura cuando declaró que la concepción de los principios esenciales de la ciencia de la historia no había sido posible más que gracias a un “*ajuste de cuentas con mi consciencia filosófica anterior*”¹⁰. Una vez más, no he hecho sino recoger los términos y el

9 Como obras representativas de los autores citados por Althusser, véanse : Brunschvicg, L.; *L'idéalisme contemporain*, Alcan, Paris, 1905 y Cousin, V.; *Histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, Pichon et Didier, Paris, 1829.

10 Marx, K.; *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, 2003, “Prólogo”, p. 6 [orig. 1859].

contenido de las obras de Marx y de la tradición marxista clásica, haciéndolos explícitos junto con alguna precisión.

Es a este conjunto de tesis, orgánicamente ligadas a la teoría marxista-leninista, inextirpables de la teoría marxista-leninista, indispensables a la teoría marxista-leninista, a las que la Resolución II opone la tranquila afirmación de “*la ausencia de ruptura en el vasto movimiento creador del espíritu humano*”.

Todo el mundo sabe que los conceptos utilizados por esta expresión: “*espíritu humano*”, “*movimiento del espíritu humano*”, “*movimiento creador*”, no pertenecen a la teoría marxista, sino a las filosofías idealistas y espiritualistas, a Hegel, Bergson, Teilhard de Chardin, etc¹¹. Pero dejemos si podemos las palabras y vayamos al contenido. Uno se pregunta qué le ocurre, en este “*vasto movimiento creador del espíritu humano*”, a la distinción fundamental entre la ciencia y la ideología y a todas sus consecuencias (en lo referente a Marx en primer lugar); del mismo modo, uno se pregunta qué es de la *dialéctica* y de la *revolución*, pues ¿cómo pensar sin *ruptura* la ley del desarrollo por saltos¹²?

Evidentemente, algunos nos dirán que es necesario hablar el lenguaje de nuestros interlocutores, y que no debemos asustar a aquéllos que “creen” en el “desarrollo creador del espíritu humano” (intelectuales socialistas y católicos teilhardianos u otros hombres de buena voluntad) al mostrarles que la revolución implica –tanto en la teoría como en la práctica– fenómenos de *ruptura*, y de ruptura violenta.

Yo no creo, sin embargo, que ningún marxista instruido en la teoría marxista pueda consentir bajo este pretexto similares concesiones sin asustarse de las consecuencias teóricas y prácticas que ellas comportan inevitablemente.

Tomando en consideración sólo una de estas consecuencias, veamos cómo el marxismo se nos presenta en este “*vasto movimiento creador sin ruptura*”.

La relación de la frase “*el marxismo no es un cuerpo extraño a la cultura*” con la frase “*hay un humanismo marxista*” (las dos frases se siguen en la Resolución II) nos ofrece el sentido completo de esta concesión. El marxismo, lejos de ser un *conocimiento científico crítico* de las obras de la historia humana –es decir un conocimiento *discriminatorio* y juicioso, reteniendo esto pero rechazando aquello–, lejos de ser a la vez *conocimiento* y *juez crítico* de la historia y de la cultura, se ve diluido en la “*cultura de la humanidad*” y, de este modo, en el “*vasto movimiento creador del espíritu humano*”; esa continuidad donde todo se coloca en el mismo plano y donde el humanismo

11 Althusser se refiere aquí a la teoría vitalista de Bergson y a la teoría evolucionista-finalista de Teilhard de Chardin. Como obra representativa de Teilhard de Chardin podemos citar: *Le Phénomène Humain*, Editions du Seuil, Francia, 1955.

12 Pensamos que Althusser se refiere aquí a la famosa “ley de la transformación de la cantidad en cualidad” de Engels en el *Anti-Dühring*, Sección I-XII.

marxista amplia naturalmente, “sin ruptura”, los humanismos llamados “abstractos” que le han precedido. Este desvanecimiento del marxismo va a la par, evidentemente, de la supresión de “toda” ruptura, es decir de toda *dialéctica*; a la par de la supresión de la distinción entre la ciencia y la ideología, de la supresión de la distinción teórica radical que separa a la ciencia y a la filosofía marxistas –que son teorías revolucionarias– de las filosofías anteriores.

En el caso del error que examino no tenemos un compromiso teórico: tenemos una *supresión pura y simple* de principios esenciales (el principio de la ruptura dialéctica), y un abandono completo a la ideología humanista y “cultural” del “vasto movimiento creador del espíritu humano”, a la filosofía humanista de la “creación del hombre por el hombre” de nuestro camarada Garaudy.

Observaremos a esta filosofía en acción en su teoría del arte y de la cultura.

IV. *Un error por “creación”: la teoría del arte y de la cultura.*

Lamento profundamente tener que constatarlo y que decirlo: la teoría del arte y de la cultura que figura en la Resolución I nos traslada al pleno *idealismo*, a la plena ideología burguesa.

Comencemos por el arte.

Se nos dice que todo el misterio del arte reside en el “*creador*”. Ahora bien, “*¿qué es un creador?... el creador no es un simple fabricante de productos cuyos elementos están dados, un arreglista. Existe en toda obra de arte una parte irreductible a lo dado, y esta parte es el hombre mismo*”.

Esta fórmula brillante parece decir algo, pero en realidad es hueca como lo son siempre las falsas evidencias de la ideología corriente. Hueca pero al mismo tiempo, veremos, ambigua y peligrosa.

¿Qué quieren decir los redactores de la Resolución cuando afirman que existe en el arte “una parte irreductible a lo dado”, que esta parte es “el hombre mismo”? Ellos mismos lo dicen a continuación: “tal escritor fue el único capaz de producir la obra creada”. Si el carácter *no-intercambiable* de los artistas basta para construir una teoría del arte, entonces no hemos avanzado mucho. Si es esta banalidad la que llena el inmenso vacío de “el hombre mismo”, se juzgarán las capacidades teóricas de este concepto de *hombre* que vemos aquí, por primera vez, empleado directamente con un uso *teórico* junto con los conceptos de creador, creación, etc.

Mi intención es decir algo muy preciso: la teoría del arte que se nos da en la Resolución y que se amplía inmediatamente en una teoría de la cultura, es, en sentido propio, una “teoría” *“humanista”* del arte y de la cultura, una teoría donde los *conceptos humanistas* se emplean consciente y sistemáticamente.

Podremos darnos cuenta, sobre la base de este preciso ejemplo, de aquello que se puede esperar del uso “teórico” de los conceptos humanistas: desde el punto de vista del conocimiento, resultados vacíos pero hinchados de errores ideológicos; desde el punto de vista político, una toma de posiciones peligrosa.

Cuando se intenta desarrollar una teoría del arte que declara: “lo propio del arte es el *hombre*, es decir, la parte de la *creación* humana”, “el creador no es un arreglista, él añade a lo dado una parte irreductible que es el *hombre mismo*”, se manipulan los conceptos *hombre*, *creación*, *creador*, *dado*, etc., que *parecen* tener un sentido, que *parecen* enseñarnos algo. Pero a pesar de las apariencias son conceptos *pobres*, *vacíos*.

Sabemos perfectamente hoy en día, después de siglos de estética idealista y espiritualista, especialmente después de los 150 años de filosofía espiritualista que hemos vivido –150 años consagrados a recitar los cánticos filosóficos del “arte”– lo que puede esperarse de una estética que se contenta con manipular los conceptos de hombre, de creación, de creador y de libertad del creador, etc. Estos conceptos nos han valido los monumentos del espiritualismo universitario que son las obras de V. Cousin, Ravaisson, Lachelier, Bergson, sus epígonos, y en la actualidad Malraux¹³. Y esto no es casualidad. Sabemos perfectamente que es imposible hacer una estética materialista, o una historia del arte materialista, manipulando, girando y re-girando cuantas veces se quiera estos conceptos *idealistas* y *espiritualistas* de hombre, creación, creador, libertad creadora, etc.

Los conceptos humanistas que la Resolución empieza a poner en práctica son, en efecto, epistemológicamente (es decir desde el punto de vista del conocimiento) *vacíos*; o, más bien, desgraciadamente –pues *la ideología tiene horror al vacío*–, estos conceptos humanistas están *ideológicamente llenos*. Llenos, es decir, hinchados con todos los valores del idealismo, de la ideología burguesa o pequeño-burguesa. El *hombre* es, en definitiva, en la ideología humanista, siempre *algo*, es siempre el signo o el portador de algunos “*valores*”. Por ejemplo: el hombre es el poder creador, es la libertad, es la creación “del hombre por el hombre”, etc., es decir, numerosas nociones de la ideología pequeño-burguesa. El “*hombre*” es, de acuerdo al uso que hace de él esta ideología –Marx y Lenin lo repitieron sin cesar–, una noción empleada para enmascarar la *lucha de clases*.

13 Véanse, en especial: Ravaisson, F.; *La philosophie en France au XIXème siècle*, Hachette, Paris, 1867; Lachelier, J.; *Del fundamento de la inducción: psicología y metafísica, notas sobre la apuesta de Pascal; Estudios sobre el silogismo: la observación de Platner, notas sobre el “Filebo”*, Edit. Reus, Madrid, 1928 [orig. Alcan, Paris, 1924]; Malraux, A.; *La condición humana*, Edhasa, Barcelona, 1999 [orig. Gallimard, Paris, 1933].

Vacios de contenido, pero llenos de ideología idealista o espiritualista: esto es lo que son los conceptos humanistas.

¿Cuál es la razón de que estemos tentados *tan fácilmente* a emplear estos conceptos humanistas de hombre creador, etc., *a propósito del arte, precisamente a propósito del arte*? Ciertamente, sabemos que los mismos conceptos se usan también a propósito de la historia, a propósito de la economía política. Sabemos que se ha argumentado que la concepción marxista de la historia se basa en una concepción *filosófica* del *hombre* como “auto-creador de sí mismo”, que se ha visto en *el trabajo* este acto de “creación de sí del hombre”, etc. Pero sentimos una fuerte reticencia a emplear este lenguaje. Recordamos que en la *Crítica del Programa de Gotha* Marx nos dijo que es la ideología burguesa la que ha desarrollado el término de poder “creador” del trabajo; sabemos que Marx criticó y rechazó el concepto de *creación* en todo dominio, etc. Sin embargo, cuando se trata del arte tenemos tendencia a dejarnos llevar y a creer que podemos aprender algo de estos conceptos idealistas y espiritualistas. ¿Por qué?

Por una razón histórica importante, de la cual debemos tomar conciencia. No es casualidad, en efecto, si el dominio por excelencia donde se refugia hoy en día la filosofía humanista –es decir la filosofía moral y religiosa– es *el arte*. En muchos aspectos *el arte se ha convertido en la religión profana de los tiempos modernos*; se ha convertido, estrictamente hablando, en lo “sagrado” de las sociedades occidentales contemporáneas –al menos a los ojos de los intelectuales pequeño-burgueses y de las clases sociales que se pretenden “cultivadas”. Será necesario escribir algún día la historia de esta sustitución de la religión *propriamente dicha* por una *religión profana del arte*. Esta sustitución se dio en Francia durante el curso del siglo XIX y fue lo característico de la *reacción contra-revolucionaria* que buscó en el arte un sustituto a los valores religiosos sacudidos por la Revolución.

Todos los grandes filósofos franceses del siglo XIX, de Cousin a Bergson pasando por Ravaisson y Lachelier (Lucien Sève lo ha visto bien)¹⁴, celebraron, en su filosofía *espiritualista*, la *religión profana del arte*. Su filosofía es el eco laico de una religión en parte obsoleta. Es por esto que toman prestado de ella su vocabulario sagrado, hablando de “tesoro”, de “creación”, de “creador, de “libertad creadora”, etc. Malraux, nuevo cura de esta religión profana del arte, habla desde hace años este lenguaje ideológico. Me parece deplorable que tomemos prestado de dicha tradición reaccionaria este lenguaje sospechoso.

14 Sève, L.; *La Philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, précédé de *Philosophie et politique*, Éditions sociales, Paris, 1962.

¿Es necesario precisar que estos conceptos de hombre, creador, creación, etc., lejos de ser conceptos *esclarecedores*, que permiten *pensar* su objeto (la producción del efecto estético), son al contrario conceptos oscuros, que *impiden* pensar? ¿Es necesario precisar que, si bien hablan al “corazón” de las naturalezas religiosas, por otra parte impiden el mínimo pensamiento positivo de su objeto?

Sin duda no poseemos gran cosa de Marx, Engels y Lenin en materia de arte. Pero hemos recibido de ellos, sin embargo, algunas indicaciones preciosas. Y sobre todo encontramos en Marx *principios teóricos* rigurosos que nos permiten en un primer momento (el de las “investigaciones actualmente en curso”) *plantear* adecuadamente el problema teórico de la naturaleza de los *procesos estéticos*. Por supuesto, estos principios teóricos marxistas no tienen nada que ver —es necesario repetirlo— con conceptos *humanistas*, incluidos los denominados “estéticos”.

Y así resulta que: en lugar de indicarnos la existencia de un problema en suspenso, que merece largos trabajos e investigaciones, la Resolución I nos ha dado una teoría idealista-espiritualista del arte que procede directamente de los escritos y concepciones de nuestros camaradas Garaudy y Aragon.

Percibimos claramente una consecuencia de la apertura de puertas del marxismo a la ideología humanista: que ella ha podido ser *contenida* en el dominio de la religión, pero que por otro lado se ha aprovechado del arte para ofrecer una teoría idealista burguesa.

Nos convenceremos de modo más evidente abordando la teoría de la “*cultura*” de la que nos hablan las Resoluciones.

¿Qué es la “cultura”?

Este concepto plantea problemas muy difíciles que exigen investigaciones y trabajos profundos. Hemos recibido este concepto de la ideología burguesa y de la Filosofía de las Luces, y ha sido retomado por una serie de filosofías idealistas, desde Kant y Hegel hasta los “culturalistas” de la escuela americana moderna. *Tal y como lo reencontramos en su existencia actual*, es uno de los conceptos existentes más contaminados por la ideología burguesa. Es el concepto que requiere, por excelencia, de una crítica marxista rigurosa. Veremos por qué.

Ahora bien, la Resolución trata este concepto como si no supusiera ningún problema, como si su sentido fuera evidente y transparente.

“*La cultura*”, declara la Resolución, “*es el tesoro acumulado de las creaciones humanas*” (con esta precisión diferencial: el animal no crea).

A esta definición general la Resolución añade precisiones. La cultura no son sólo las obras del pasado “*que uno se limita a desempolvar para darles sentido según el gusto del momento*. ¿Dónde, por otra parte, comienza el pasado? *La herencia cultural se construye cada día, ha sido siempre creada en*

el presente, es el presente el que se convierte en pasado, es decir, en herencia. Por esto no se osará limitar en ningún momento el derecho que tienen los creadores a la investigación...”.

El “*Por esto*” que introduce la última frase es particularmente oscuro. No se ve clara la relación entre la última frase sobre la libertad de investigación y las frases que la preceden. ¿Cómo explicar esta última frase? Entendiendo que es una sola y misma libertad creadora la que actúa desde los orígenes de la cultura hasta nuestro presente; por decirlo de otra manera, la frase afirma que “no hay *ruptura* en el vasto movimiento creador del espíritu humano...”.

Ninguna ruptura. Veamos más exactamente qué significa esto en el dominio de la “cultura”.

Significa, en principio, que no existe verdadera diferencia, ruptura, discontinuidad *en el seno de la cultura*. Significa que la Resolución I incluye dentro de la cultura las *ciencias*, las *técnicas* y las *artes*, pero sin insistir en la diferencia que distingue –en el seno de la cultura– estas realidades diferentes.

Ahora bien, *suponiendo* que la “cultura” esté efectivamente compuesta, y sólo compuesta *de*, las ciencias, las técnicas y las bellas artes (veremos en un instante que esto es *falso*), es necesario señalar con claridad aquello que *diferencia* estas realidades entre ellas, al igual que señalar cuál de las tres realidades mencionadas es la realidad *fundamental determinante*. De entre las tres realidades mencionadas, esta realidad fundamental, determinante, es el *conocimiento científico*. Suponiendo que la cultura se reduzca a estos tres elementos, no puede existir concepción materialista de la “cultura” así definida sin esta precisión capital: que la cultura contiene realidades de *nivel diferente*, y que el nivel fundamental de esta “cultura” está constituido por el nivel de los *conocimientos científicos* y no por el nivel de las técnicas o de las bellas artes.

Contra esta tesis materialista la Resolución I defiende manifiestamente otra tesis, idealista, según la cual la “cultura” (definida por sus tres elementos) consiste principalmente en las obras de arte. Esto se ve claramente en el párrafo que empieza por: “¿Qué es un creador?”. No es un asunto *más que del arte*, no es ya un asunto de la ciencia. Y cuando un poco más tarde la ciencia reaparece es para dar lugar a esta observación, *que invierte el orden de la jerarquía real*: “la creación artística y literaria es tan valiosa como la creación científica, *a la cual abre a menudo el camino*”. Ahora bien, en el contexto de la “definición” dada de la “cultura” sería más exacto afirmar *lo contrario*: a saber, que es el conocimiento el que “abre el camino al arte”, y que los mayores artistas, los más consagrados, no lo son sino porque se han nutrido de los conocimientos existentes, de los más científicos, los más críticos, los más revolucionarios.

“*Ninguna ruptura* en el vasto movimiento creador del espíritu humano”, ninguna ruptura en la historia de la cultura... Retomemos este tema y vayamos más lejos, siguiéndolo en sus consecuencias.

Tras esta concepción “sin ruptura del vasto movimiento creador del espíritu humano” se esconde de hecho una concepción *idealista* –por tanto burguesa– de la “cultura”. Ella es *idealista* en tanto suprime de la cultura *todo rastro de la existencia de las clases sociales y de la lucha de clases*. Veamos esto de cerca, abordando la cuestión por dos caminos diferentes que nos conducirán al mismo resultado.

¿Cómo introducir la realidad de las clases y de la lucha de clases si el sujeto de la cultura es “*el espíritu humano*”? Marx nos explicó extensa y definitivamente en *La ideología alemana* y en otros lugares que el concepto de *espíritu humano* es un concepto ideológico, idealista, incluso espiritualista, que ha sido fabricado por la filosofía idealista-espiritualista *con el fin de hacer desaparecer la realidad de las clases*. Si se habla *del espíritu humano* y de su desarrollo “sin ruptura” para hablar de la “cultura”, es obligatorio guardar silencio sobre las clases y la lucha de clases. Por el contrario, si se quiere hablar de las clases y de la lucha de clases es necesario renunciar al concepto de *espíritu humano*.

Llegamos a la misma conclusión por otro camino. Hemos observado previamente que la Resolución definía la cultura de acuerdo a tres elementos: las ciencias, las técnicas y las bellas artes. Pero, incluso admitiendo provisionalmente esta definición de la cultura, ella contiene una *omisión muy grave*: la omisión de una *cuarta realidad* en la cual se expresa directa e indirectamente la existencia de las clases sociales, a saber, *las ideologías*.

De hecho, es impensable hablar de “cultura” sin incluir todas las formas de la ideología, la religión, la moral, la ideología política, jurídica, estética y religiosa. Ellas *son parte orgánica* de la “cultura” e introducen directamente, *en el seno mismo de la cultura*, la realidad y los efectos de la lucha de clases. Marx, Engels y Lenin nos han prevenido con frecuencia del papel nefasto que juega *en el desarrollo de la ciencia misma y de la filosofía* la presión constante de las *ideologías* y, a través de ellas, de la *lucha de clases*. Esta realidad es todavía más sensible en el caso de las obras de arte, que no sólo nacen y nadan en medio de las ideologías y están dotadas, dentro de una unidad indivisible, de una significación estética e ideológica, sino que son *percibidas* y gozadas por los lectores, espectadores, oyentes, etc., *atrapados ellos mismos en las redes de la ideología dominante*. Inútil es hablar de las *ideologías* religiosas, morales, políticas y filosóficas. Reconocer la presencia activa de las ideologías en la cultura es reconocer que la cultura está *directamente* constituida y dividida por la realidad de las *clases sociales* y los efectos de la *lucha de clases*.

Justamente acerca de esta realidad la Resolución guarda silencio. En la concepción presentada por la Resolución, la cultura no tiene que ver más que con “*el espíritu humano*”, con los “*creadores*”. Entre los hombres –ya sean

“creadores” o “consumidores” de cultura— y las obras de la cultura —el “tesoro” de la cultura— ya no existe ese espesor masivo y opaco de la *ideología que traduce la presencia de las clases en la vida de la “cultura”*. Los difíciles problemas de la *distinción*, de la *ruptura* gracias a la cual la ciencia se separa de la ideología, el arte se despega de la ideología; los difíciles problemas de la formación científica, teórica o estética gracias a la cual los individuos se liberan de sus grilletes ideológicos y entran en contacto con el conocimiento científico, por una parte, y con las obras de arte, por otra; las posiciones de clase que se expresan directa o indirectamente en la religión, la moral, la filosofía, etc., todos estos problemas desaparecen, y con ellos desaparece la presencia de las *clases sociales* y de la lucha de clases del dominio de la cultura.

La cultura aparece entonces como un “tesoro” puro, el universo apacible del saber y sobre todo de las artes, donde el poder creador del hombre se ejerce con total libertad.

¿Es necesario recordar, a propósito de la “cultura”, las repetidas declaraciones de Lenin que oponen como antagonistas e incompatibles a la “cultura burguesa” y la “cultura proletaria”? ¿Es necesario recordar que estas declaraciones de Lenin no son proposiciones enunciadas a la ligera sino que están destinadas a mostrar la *naturaleza de clase* de toda cultura? ¿No habló Lenin de la necesidad de una “revolución cultural” para el socialismo? Basta con tomar en serio estas tesis clásicas para cuestionar la “definición” de la “cultura” ofrecida por la Resolución. Para el marxismo, el “corazón” de la cultura no son las ciencias, las técnicas o las bellas artes, *sino las ideologías*. Si esta tesis es correcta, es inevitable constatar que, a propósito de la cultura, la Resolución habla de todo *salvo de lo esencial*: las ideologías y la lucha de clases de la que las ideologías son expresión.

No es de extrañar entonces que en la concepción de la cultura presentada por la Resolución —que omite la presencia y la significación de clase de las *ideologías*— los problemas sean extrañamente “simples”.

Por una parte, la Resolución confía el destino del arte a los artistas, maestros del universo del que son creadores. El difícil pero muy importante problema de la *política cultural del Partido*, de la intervención política e ideológica del Partido en la lucha ideológica (la cual inevitablemente debe llevarse a cabo contra la ideología que constituye el “corazón” de la cultura, y que asedia constantemente a las ciencias, la filosofía y las artes), este problema es ignorado.

Por otra parte, la Resolución I nos habla de los perjuicios ejercidos por la política de los monopolios sobre el desarrollo de las ciencias y las artes, pero su política nos es descrita como *externa* a las ciencias y a las artes, como una simple *cortina* que separa de una parte a “los hombres” y de otra al “tesoro de la cultura”. La Resolución I no nos habla de *ideología*, que es la forma bajo la

cual la política configura la cultura en su vida más íntima. Ella nos habla de una política *externa* a la cultura, no de la política *interna* a la cultura. De este modo, en el capitalismo de los monopolios, no existen, entre los “hombres” y el “tesoro de la cultura”, más que las “limitaciones del capitalismo”; en suma un obstáculo, una cortina externa a los “hombres” y a la “cultura”. Una vez suprimido este obstáculo, “una humanidad liberada de las limitaciones y obstáculos impuestos por el «cálculo egoísta» *debe ser capaz de encontrar este tesoro y apropiárselo en su totalidad*”. No, las cosas no son tan simples, porque la supresión del capitalismo no suprime los problemas políticos e *ideológicos*, es decir los *problemas de clase*, de la cultura, puesto que ellos son *parte orgánica también* de la sociedad socialista.

Del mismo modo, la Resolución resuelve de modo extremadamente simple el problema de los intelectuales: “*Los intelectuales, ansiosos por liberarse de las limitaciones materiales e ideológicas que la burguesía impone a su actividad, no pueden sino buscar la alianza política de la clase obrera*”. Sin embargo, sabemos muy bien que los intelectuales, aun “ansiosos de liberarse, etc.” *no pueden buscar* la alianza de la clase obrera. Por una razón *de clase*: en su mayoría, los intelectuales son pequeño-burgueses. Lo que ocurre todos los días lo prueba: en la inmensa mayoría de casos, la burguesía no tiene problemas para atar a los intelectuales de mil maneras, incluyendo entre estas los temas de la ideología pequeño-burguesa que ella reserva al uso de éstas pequeños burgueses que son los intelectuales. Estos temas son parte orgánica de la cultura contemporánea. Permiten a los intelectuales soportar su servidumbre, si se da la necesidad, protestando contra ella (este es el fundamento del “humanismo”).

Esta es la teoría de la cultura que nos presentan las Resoluciones. *Es una teoría idealista burguesa y no una teoría marxista proletaria de la cultura*. No es casualidad que esta teoría idealista hable el lenguaje *espiritualista*, “movimiento creador del espíritu humano”, y *omita* la presencia de la realidad de las clases sociales y de la lucha de clases en la cultura. Este *lenguaje espiritualista* se vuelve necesario para enmascarar y consagrar dicha *omisión*.

No pretendo afirmar que éstas sean cuestiones fáciles, cuestiones que puedan resolverse en pocas frases. Precisamente, lo que lamento es que las Resoluciones se hayan aventurado en una empresa en la que nuestros camaradas Garaudy y Aragon han comprometido a todo el Comité Central.

Añadiré aún una palabra. Me parece que podemos comprobar, sobre la base de este ejemplo preciso del arte y de la cultura que nos ofrece la Resolución I, cuál es el precio que nos arriesgamos a pagar por una *falta de vigilancia teórica*, y en especial por el *compromiso teórico* de hecho entre la teoría marxista, de una parte, y la ideología humanista de nuestro camarada Garaudy, de otra. Al no plantearse la cuestión fundamental acerca de la no-

validez científica de los conceptos “humanistas”, se llega a este resultado: se da vía libre a la ideología humanista, se le ofrece la posibilidad de presentarse en nombre de la teoría marxista. La consecuencia no se ha hecho esperar: está inscrita en la teoría idealista burguesa del arte y de la cultura que se ha analizado.

V. *Para concluir.*

Concluyo.

¿Qué razón podría invocarse para hacer de un compromiso teórico algo aceptable? Se dirá: razones *políticas*.

Se dirá que se trata de introducir la política de unidad de nuestro Partido en la realidad, de hacernos entender por nuestros camaradas socialistas, por los trabajadores cristianos y los intelectuales. Se intentará justificar tal o cual presentación, tal o cual formulación de nuestras posiciones en un *lenguaje* que no es el nuestro por la necesidad del “diálogo”, por la necesidad de abordar francamente y con valentía los problemas que “presentan un obstáculo” a la unidad.

Una vez comprometidos en este proceso es *indispensable estar alerta*, y a la vez es *muy difícil estarlo*. La “dinámica de la unidad” no juega en sentido único: ella puede igualmente contaminar nuestros esfuerzos y nuestras propias concepciones.

De acuerdo con los principios sostenidos por nuestro camarada Waldeck Rochet¹⁵ a propósito de las relaciones con los cristianos, considero que cuanto más nos comprometamos con una política de la unidad, *tanto más firmes deberemos ser en nuestros principios*, tanto más atentos al estado de nuestras propias convicciones *teóricas*. Basta con releer los documentos publicados bajo los nombres de Marx y Engels con ocasión del congreso unitario de Gotha para ver que *la defensa de los principios teóricos era para ellos la regla absoluta de toda política de unidad*. Los comunistas tienen todo que ganar cuando afirman y defienden la pureza de sus concepciones *teóricas*, especialmente en el momento en el que la cuestión de la unidad está al orden del día.

Deseo que la presente carta, los comentarios y también las críticas que ella contiene, se lean y entiendan como una contribución a la defensa de la pureza de la teoría marxista-leninista.

18 marzo de 1966

Louis Althusser

15 Rochet, W.; cit. not. 2.