

ALTHUSSER LECTOR DE GRAMSCI¹

VITTORIO MORFINO

Università degli Studi di Milano-Bicocca, Italia

Abstract

This paper examines Althusser's readings of Gramsci, from the first critical notes and annotations to his writings on the crisis of Marxism. It highlights the profound ambivalence of Althusser's interpretations. On the one hand, Gramsci is presented as a precursor, as the only figure within the Marxist tradition deemed to have attempted to think the superstructure, and in particular the political. On the other side, the Gramscian corpus is criticized as the paradigmatic instance of a concept of temporality and politics with which Althusser is in disagreement. Regarding the Althusserian critique, we here identify two distinct phases starting out from a critique of the lack of knowledge of the specific status of the science in general, especially of the science of history, characteristic of the second half of the sixties, Althusser would, in the late seventies, formulate a critique of the Gramscian concept of hegemony which, in his view, erases the question of class domination.

Keywords

<Historicism> <Time> <Ideology> <Science> <Politics>

Resumen

Este trabajo examina las lecturas de Gramsci realizadas por Althusser, desde sus primeras notas críticas y anotaciones hasta sus escritos sobre la crisis del marxismo. Subraya la profunda ambivalencia de las interpretaciones de Althusser. Por una parte, Gramsci es presentado como un precursor, como la única figura dentro de la tradición marxista que intentó pensar la superestructura y en particular lo político. Por otra parte, el corpus gramsciano es criticado como la instancia paradigmática de un concepto de la temporalidad y de la política con el que Althusser disiente. Considerando la crítica

¹ Traducción al castellano de Constanza Storani (UNLP) y Pedro Karczmarczyk (UNLP-CONICET). Los traductores agradecen las observaciones realizadas por Luisina Bolla.



althusseriana, identificamos dos fases distintas, comenzando por una crítica al desconocimiento del status específico de la ciencia en general, y en particular de la ciencia de la historia, que caracteriza al período de la segunda mitad de los sesentas, Althusser formuló, hacia el final de los setentas, una crítica del concepto gramsciano de hegemonía que, en su opinión, borra el problema de la dominación de clase.

Palabras clave

<Historicismo> <Ideología> <Ciencia> <Política>

I. Introducción

Entre los actores de la tradición marxista con los cuales Althusser se ha enfrentado en la elaboración de su teoría, Gramsci es probablemente la presencia más constante. Desde los inicios de los años '60 hasta fines de los años '70 las referencias a Gramsci, reconocimiento de deuda o toma de distancia, permiten individualizar, como sobre un negativo fotográfico, los contornos y desarrollos de la teoría althusseriana: desde *Pour Marx* a *Lire le Capital*, de "Ideología y aparatos ideológicos de Estado" a los textos sobre la crisis del marxismo, Althusser redefine constantemente su posición según la relación que asuma respecto a la posición de Gramsci. Sin embargo, si tomamos en consideración los textos publicados póstumamente y los documentos conservados en el Archivo del IMEC, se obtiene una impresión aún más fuerte: desde los años Sesenta en adelante encontramos un gran número de extractos y de notas (desde las *Note sul Machiavelli*, los *Textes choisis* de Gramsci, *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, en fin, desde la edición de los *Quaderni*), un proyecto de artículo para *Rinascita*, el capítulo final sobre hegemonía de *Marx dentro de sus límites*, y finalmente un texto titulado "Que faire?" ("¿Qué hacer?") enteramente dedicados a Gramsci.

Respecto a este enfrentamiento estratificado es útil esquematizar algunos puntos:

En primer lugar, el encuentro con Gramsci en el verano del '61 lleva consigo también aquel con Maquiavelo, haciendo que estos dos autores estén constantemente pensados uno en el otro, y uno a través del otro.

En segundo lugar, la fuerte ambivalencia del juicio althusseriano sobre Gramsci: por una parte el precursor en la tradición marxista del intento de pensar la superestructura y en particular la política, por otra el paradigma de una concepción de la temporalidad y de la política de la cual tomar distancia.

Finalmente, respecto del distanciamiento deben ser evidenciadas dos fases distintas temporalmente: desde una crítica al desconocimiento de la especificidad del estatuto de las ciencias en general y de la ciencia de la historia en particular, típica de la segunda mitad de los años Sesenta, Althusser pasa, a fines de los años setenta, a una crítica del concepto de hegemonía en el cual se perdería la dominación de clase.

II. El encuentro con Gramsci

El encuentro con Gramsci sucede a principio de los años sesenta. En una carta a Franca Madonia del 28 de noviembre de 1961 Althusser hace referencia a la lectura realizada durante el verano anterior pasado en Bertinoro (Althusser, 1998: 122). De esta primera lectura son testimonio algunas páginas de extractos y notas dactilográficas de las *Note sul Machiavelli* conservadas en un dossier "Gramsci sur Machiavel (remite al texto italiano)". Aquí Althusser toma nota con precaución de los rasgos esenciales de la lectura gramsciana de Maquiavelo, probablemente en vista al curso que dedicará a éste último en 1962 (Cf. Althusser, 1962). Sin embargo al avanzar, su atención es atraída también por otros temas: por ejemplo, por un pasaje de Gramsci sobre la ideología, que traduce ("p. 294. No concebir la ideología como algo artificial y mecánico (como una prenda de ropa sobre la piel), concebirla como «la piel producida orgánicamente» por el organismo animal en su totalidad" (ALT2. A 31-05.06, f. 20)¹); o por una página (p. 128) sobre la función educativa del Estado en relación a las grandes masas, desarrollada positivamente por la escuela y de modo represivo por los tribunales, pero además, por "una multitud de iniciativas orientadas hacia este fin, *por otras actividades, llamadas privadas, que configuran el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes*" (Ibíd.)², que Althusser comenta así:

///Idea importante de Gramsci: que el estado no se reduce al aparato del Estado, sino que incluye muchas clases de diferentes formas de presión, etc. que el Estado es la sociedad política + la sociedad civil = hegemonía acorazada por la coerción p. 132 /// G. contra la identificación del Estado y el gobierno./// (Ibíd. f.16)

Finalmente toma nota de las reflexiones del párrafo gramsciano de las pp. 326-329 sobre <Animalità e industrialismo> y comenta:

///tema muy importante, para G. y en sí mismo. Que todo nuevo

progreso de las fuerzas productivas y del modo de producción suponga nuevas actitudes hacia el trabajo, y, a través de estas nuevas actitudes técnicas, una completa subversión del modo de vida existente (...) La idea esencial de Gramsci es que para crear estos nuevos hábitos de vida, este nuevo modo de vida organizado en función del nuevo contenido de la división del trabajo, se requiere hacer violencia a la naturaleza –habiéndose convertido en “naturaleza” cada una de las viejas disciplinas y correspondiendo al viejo modo de producción–, esta violencia, esta imposición (dressage) son inevitables –toda la historia humana debe considerarse desde este punto de vista como un adiestramiento (dressage) de la animalidad, aunque pueda no repararse nunca en ella... Violencias extraordinarias muy a menudo. Que supone, esta violencia, una coerción característica y organizada (...) (Ibíd.: f.24).

III. De “Contradicción y sobredeterminación” a “El objeto de El capital”

A este primer acercamiento a Gramsci siguen dos tomas públicas de posición de carácter antitético, la primera en el ensayo “Contradicción y sobredeterminación” publicado en *La pensée* en diciembre de 1962 (incluido en 1965 en *Pour Marx*), la segunda, célebre, en “El objeto de El capital” de 1965.

En “Contradicción y sobredeterminación” Althusser sostiene la tesis según la cual la filosofía marxista no puede ser el producto de una *inversión* [renversement] ni el objeto de una extracción: se trata en cambio de pensar la “transformación de sus estructuras” (Althusser, 1965: 91 [Trad.: 75]). En este cuadro la revolución no puede estar pensada a través de la categoría de contradicción simple: es el resultado de una acumulación de contradicciones, en parte heterogéneas, las que “no todas tienen el mismo, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel y lugar de aplicación, y que sin embargo, «se funden» en una unidad de ruptura” (Ibíd.: 99 [Trad.: 80]). El concepto de sobredeterminación permite precisamente pensar la Revolución rusa no como la excepción a la regla de la contradicción simple, sino como la regla de la regla:

De ellos se desprende la idea fundamental de que la contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce. Especificada por las formas de la superestructura (...) especificada por la situación histórica interna y externa que la determina en función del pasado nacional mismo, por una parte (...) y del contexto mundial existente, por la otra (...) (Ibíd.: 104-105 [Trad.: 86]).

La referencia a Gramsci aquí es todavía implícita, se explicitará con la necesidad de fundar el concepto de contradicción sobredeterminada, en una concepción marxista de la historia que no sea la simple *inversión* de la hegeliana, sino su transformación radical. Los conceptos de modo de producción y de clases sociales modifican en efecto los conceptos de sociedad civil y Estado y su relación, que ya no puede consistir en una “identidad tácita (fenómeno, esencia, verdad de...) de lo económico y de lo político”, sino más bien en una “relación de las *instancias determinantes* en el complejo estructura-superestructura que constituye la esencia de toda formación social” (Ibíd.: 111 [Trad.: 91]).

Gramsci es llevado, por el propio Althusser, a intervenir a propósito de la teoría de la eficacia específica de los elementos de la superestructura y de su esencia:

Esta teoría permanece, como el mapa de África antes de las grandes exploraciones, un dominio reconocido en sus contornos, en sus grandes cadenas y en sus grandes ríos, pero con mayor frecuencia, a excepción de algunas regiones bien dibujadas, desconocida en sus detalles ¿Quién después de Marx y Lenin ha verdaderamente intentado o continuado su exploración? No conozco sino a Gramsci (Ibíd.: 114 [Trad.: 93-94]).

Y en la nota agrega:

Gramsci es de otra talla. Los desarrollos y las notas de sus Cuadernos de prisión tocan todos los problemas fundamentales de la historia italiana y europea: económica, social, política, cultural. Uno encuentra allí visiones absolutamente originales y a veces geniales sobre este problema, hoy día fundamental, de las superestructuras. Se encuentra allí también, como ocurre cuando se trata de verdaderos descubrimientos, conceptos nuevos, por ejemplo el concepto de hegemonía, notable ejemplo de un esbozo de solución teórica a los problemas de la interpretación de lo económico y de lo político. Desgraciadamente, ¿quién ha continuado, al menos en Francia, el esfuerzo teórico de Gramsci? (Ibíd. [Trad.: 94]).

Entonces, en 1962 Gramsci es considerado el único autor que en la tradición marxista ha abierto el camino sobre el cual Althusser trata de avanzar, en particular el concepto de hegemonía permite *pensar rigurosamente*

(Althusser utiliza aquí la expresión fuerte “esbozo de una solución teórica”) la relación de lo económico y lo político sin aplastarla en la relación esencia-fenómeno. En 1965, a la altura del seminario sobre *El Capital*, las cosas estarán ya muy cambiadas probablemente en virtud de una profundización en el conocimiento del marxismo italiano.

El anuncio de este cambio se encuentra en dos series de extractos que datan verosímilmente en torno al período de preparación del seminario. La primera serie consiste en algunos extractos de las *Œuvres choisies* que Althusser titula “Fragmentos escogidos pp. 17 ss.” (ALT2.A57-01.03) se trata de pocos extractos de las páginas 17-45 que tienen por objeto el concepto gramsciano de filosofía como concepción unitaria y coherente del mundo en sus relaciones con la religión, el sentido común, los intelectuales, las masas, la ideología y la política.

Althusser interviene raramente. En este sentido son dignos de nota dos breves comentarios que me parecen señalar el punto de apoyo de la crítica siguiente.

En primer lugar después de un grupo de extractos (Ibíd.: ff 1-2), comenta: “interesante: G. identifica religión, ideología, filosofía y política” (Ibíd.: f 2). En segundo lugar, en el comentario de un pasaje sobre la filosofía que deviene movimiento cultural, ideología de una época (Ibíd.), escribe al lado con lápiz: “cf. ¡Hegel!”.

La segunda serie es titulada “El historicismo de Gramsci” y ha sido redactada verosímilmente al preparar la intervención para el seminario. En esta óptica traduce algunos pasajes de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, que califica como “textos de referencia”, entre ellos naturalmente aquel célebre sobre filosofía de la praxis como historicismo absoluto, y copia una serie de pasajes de la *Œuvres choisies*. Así resume el sentido:

tema fundamental de la interpretación del materialismo marxista (“filosofía de la praxis”) por Gramsci. La influencia de Croce es muy clara: Croce representa para Gramsci un “historicismo” especulativo, que es necesario “invertir” para obtener el “historicismo” de la filosofía de la praxis (ALT2. A57-01.05, f. 1).

Sobre estos apuntes basará la exposición oral de la primavera de 1965. Sin embargo la crítica no es formulada “alegremente”, muchas son las dudas expresadas en algunas cartas a Franca del período de la elaboración de “El objeto de *El capital*”. En una carta del 17 de junio de 1965, mientras

está escribiendo el pasaje sobre Gramsci, lo define como “muy importante” y “necesario”, aunque esto haga “chillar a los amigos italianos, que tienen una religión en torno a Gramsci (...)” (Althusser, 1998: 618). Quince días después (carta del 2 de julio), Althusser vuelve sobre esas cuestiones. Se pregunta si aquello que dice de Gramsci es justo y sobre todo, si es políticamente oportuno hablar en esos términos, lo relee, se da cuenta de no haber visto “ciertas cosas importantes” aunque no sólo no cambia su juicio de fondo, sino que lo refuerza: “Leyendo su Mat.[erialismo]. st[orico]. e B[enedetto]. C[roce]., he descubierto algunas cosas incluso más graves de las que creía...” (Ibíd.: 623-624).

Otra cosa es el juicio sobre el Gramsci político:

Es un político 100 %: el Maquiavelo de los tiempos modernos, él lee a Lenin a través de Maquiavelo y a Maquiavelo a través de Lenin, lo que no es poco decir (Ibíd.: 624)..

Pocos días después, en una carta del 8 de julio, anuncia que el trabajo está terminado (Ibíd.: 625), si bien resta el deseo de profundizar ulteriormente la cuestión (Cf., Ibíd.: 628. Carta del 19 de julio).

Volvamos entonces al pasaje dedicado a Gramsci. El contexto es la cuestión filosófica fundamental sobre el objeto de la teoría de Marx y su diferencia específica respecto de la economía política: no se trata de concebir el marxismo como una dialectización de las categorías de la economía política a través de la asunción de un concepto hegeliano de tiempo, sino de pensar “Los fenómenos económicos, no en la infinitud de un espacio plano homogéneo, sino en *una región* determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global; por lo tanto, como un espacio complejo y profundo, inscrito a su vez en otro espacio complejo y profundo” (Althusser, 1996: 396-397. [Trad.: 197]). Para hacer esto es necesario un concepto complejo de tiempo histórico, se trata de pensar el ritmo propio de cada nivel de la estructura, relativamente autónomo respecto a los otros, si bien dependiente del todo social, cuya eficacia sobre sus elementos puede ser pensada, a su vez, sólo forjando un nuevo concepto filosófico. En este esquema, Gramsci es convocado al centro de la escena como paradigma de historicismo marxista. Ciertamente la movida es hecha no sin temor y cautela metodológica, aunque con extrema decisión: Althusser considera que el célebre paso en el cual Gramsci afirma que “*La filosofía de la praxis es el «historicismo» absoluto, la mundanización y la «terrenalización» absolutas del*

pensamiento, un humanismo absoluto de la historia" (Ibíd.: 321)³ no tiene un simple significado polémico contra Croce, ni se limita a indicar el rol práctico del marxismo, la unidad de teoría y movimiento obrero. Hay en Gramsci una verdadera y propia "*interpretación teórica* que tiene por objeto el contenido mismo del pensamiento de Marx": una concepción historicista del ligamen de la teoría de Marx a la historia real, fundada sobre la teoría crociana de la religión como concepción del mundo, categoría sobre la cual subsume al marxismo. Por esta razón Gramsci "identifi[ca] también cómodamente religión, ideología, filosofía y teoría marxista, sin destacar que lo que distingue al marxismo de esas «concepciones del mundo» ideológicas, es menos esta diferencia formal (importante) de poner fin a todo «más allá» supraterrrestre, que la *forma* distintiva de esta inmanencia absoluta (su «terrenalidad»): *la forma de la científicidad*" (Ibíd.: 326 [Trad.: 142-143]).

Por ello Gramsci tiende a reunir bajo un mismo término la teoría científica de Marx y su filosofía, pensando esta unidad en la forma de una concepción del mundo, y para pensar la relación entre ciencia marxista e historia real "en el modelo de la relación de una ideología «orgánica» (...) con la historia real" (Ibíd.: 327 [Trad.: 143]). A partir de ello Althusser construye un paradigma, una forma límite, de la lectura historicista, cuyo núcleo fundamental es la historización del saber absoluto hegeliano, movida que produce el aplastamiento de la totalidad marxista sobre la hegeliana: captando en los diferentes niveles o instancias un mismo tiempo, se excluyen "los efectos de distorsión y de desajuste (*décalage*) que contradicen esta lectura ideológica de la contemporaneidad en la concepción marxista auténtica" (Ibíd.: 328 [Trad.: 144]).

El punto sintomático en el cual emerge esta reducción de niveles es, por un lado, la fusión de ciencia e ideología, por el otro, de filosofía e historia, fusión que se produce a través de una serie de *deslizamientos conceptuales* que tienen como efecto reducir la distancia entre los niveles: por una parte la reducción de la ciencia a la historia, haciendo de la "ciencia una superestructura, (...) una de esas ideologías «orgánicas» que tan bien forman bloque con la estructura, que tienen la misma historia que ésta" (Ibíd.: 329 [Trad.: 145]); por la otra la reducción de la filosofía a la política dado que "la filosofía es el producto directo (con la reserva de todas las «mediaciones necesarias») de la actividad y de la experiencia de las masas, de la praxis económica-política" (Ibíd.: 331 [Trad.: 146]).

No es suficiente para Gramsci reducir al mínimo la distancia que en la estructura social separa el lugar específico de la formación teórica, filosófica y científica (el lugar de la práctica teórica), del lugar de la práctica política. Necesita una concepción de la práctica teórica que muestre y consagre la iden-

tividad de filosofía y política, exigencia latente que explica los “deslizamientos conceptuales, que nuevamente tiene por efecto reducir la distinción entre los niveles” (Ibíd.: 331 [Trad.: 146]).

En esta interpretación la práctica teórica tiende a perder toda especificidad, por estar reducida a la *práctica histórica* en general, categoría en la cual son pensadas formas de producción tan diferentes como la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica y la práctica científica (Ibíd.).

Gramsci encontraría este modelo en “la *practica experimental* tomado no tanto de la realidad de la ciencia moderna, sino de una cierta ideología de la ciencia moderna” (Ibíd.: 332 [Trad.: 147]). Y aquí nuevamente existe una reducción de los niveles de uno al otro:

Es, por ejemplo, a condición de reducir toda práctica a la práctica experimental, o a la “praxis” en general, después de asimilar esta práctica-madre a la práctica política, como todas las prácticas pueden ser pensadas como dependientes de la práctica histórica “real”; como la filosofía y aun la ciencia y, por lo tanto, el marxismo igualmente, pueden ser pensados como la “expresión” de la historia real (Ibíd.: 334 [Trad.: 148]).

De este modo aparece también la distinción entre ciencia de la historia y filosofía marxista: la filosofía marxista deviene nada más que “una simple «*metodología histórica*», es decir, (...) la simple conciencia de sí de la historicidad de la historia, (...) la reflexión sobre la presencia de la historia real en todas sus manifestaciones” (Ibíd.: 335 [Trad.: 149]).

Claramente, Gramsci retoma esta fórmula de Croce, en el intento de invertirlo, pero quedando en realidad aprisionado: las reducciones teóricas necesarias para la lectura historicista hacen emerger la estructura fundamental de todo historicismo: “la contemporaneidad que permite una lectura en corte de esencia” (Ibíd.: 336 [Trad.: 150]).

La polémica que esta lectura de Gramsci suscita en Italia conduce a Althusser a una nueva confrontación de la cual son testimonios algunos extractos y reflexiones tituladas “Gramsci ϕ et pol” (ALT. 057-01.06.)⁴. Se trata de un verdadero cuerpo a cuerpo con la primera sección de *Œuvres choisies*, pasajes copiados con largos comentarios. En parte Althusser retoma las críticas de *Lire le Capital*, insiste sobre el ligamen del concepto gramsciano de filosofía con los conceptos historicistas de historia universal, de época y sociedad que terminarían por impulsar la lucha de clases. Hay no obstante

una profundización interesante respecto de la cuestión de la relación entre concepción del mundo y filosofía que presta particular atención a las reflexiones realizadas en aquellos años en torno a los *Cours de philosophie pour scientifiques* (Cf., Althusser, *Du côté de la philosophie*: 255-297).

Nota: “Lo patético de G.: llegar a pensar/no pensar una distinción entre la «concepción del mundo» y la «filosofía», cf. p. 46-47” (ALT. 05-01.06. f. 10.). Y todavía: “nada de corte (coupure) para él”. Pero entonces ¿cómo marcar la diferencia? Para Gramsci no se trata de una diferencia cualitativa, sino cuantitativa de “homogeneidad, de coherencia, de logicidad” (Ibíd.). Althusser comenta:

//sorprende cómo G. no logra arreglárselas con su vocabulario. Diferencia no de calidad sino de cantidad. Bien. ¿Cantidad de qué? De “logicidad” (...) Pero la naturaleza de esta “logicidad” no está definida del todo: se tiene la sensación de que es la misma, y de que de hecho nada de la logicidad ocurre en la historia (las ciencias... silencio). (...) El historicismo de G. conduce de hecho a una negación total de los acontecimientos de la historia teórica, es decir, de las “rupturas” (coupures) que se producen en la misma // (Ibíd.).

Y algunas líneas después confirma: “se tiene verdaderamente la impresión de que para G. no hay historia de la logicidad” (Ibíd.).

Precisamente éste es el punto clave de la carta sobre el pensamiento de Gramsci que Althusser publica el 15 de marzo de 1968 en *Rinascita* con el título “La filosofía, la política y la ciencia” (Althusser, 1968: 23-24). Si la filosofía, como había dicho pocos días antes en la conferencia “Lenin y la filosofía” (Cf. Althusser, 1998a: 103-144), está caracterizada por la relación por un lado con la política y por el otro con la ciencia, Gramsci ha pensado con fuerza la primera, pero no “ha visto con el mismo vigor, ni aislado, ni pensado la otra determinación: la relación entre filosofía y ciencia” (Althusser, 1968: 23).

Este es para Althusser el punto débil de Gramsci que “sólo en páginas apretadas y superficiales (...) sostiene una concepción evidentemente insuficiente, y hasta falsa de las ciencias” (Ibíd.), no yendo más allá de la repetición de fórmulas equívocas de Croce. Éstos asignan a las ciencias un puesto en la tópica, pero no consideran lo que en ellas es específico, esto es “la producción de conocimientos objetivos” (Ibíd.). De aquí se deriva la tendencia a “reducir y a asimilar completamente (...) la «filosofía» a la «concepción del mundo»” (Ibíd.). La distinción está dada simplemente por una mayor coherencia de la

primera, diferencia sólo formal, si se considera que el mismo carácter sistemático y racional que Gramsci le atribuye, es atribuible a la coherencia. Y sin embargo para captar lo que Gramsci designa con “coherencia” es necesario pensar la relación de la filosofía con las ciencias, que sólo

confiere[n] a la filosofía los caracteres (coherencia, sistematicidad y racionalidad) requeridos por Gramsci: pero llegados a este punto tales caracteres ya no tendrán sólo un valor formal, sino que más bien adquieren un contenido preciso, definido no desde la “racionalidad” en general, sino desde la forma específica de la “racionalidad” dominante que existe en un determinado momento de las ciencias con las cuales la filosofía instaure una relación específica (Ibíd.: 23-24).

Para salvaguardar lo que hay de auténtico en el historicismo gramsciano, a pesar de las formulaciones dudosas y de sus equivocaciones teóricas, según Althusser es necesario fijar dos puntos:

La historia de los conceptos teóricos (y aquellos científicos y filosóficos, en el sentido propio del término) es sin duda una historia. No obstante:

1. Esta historia no debe ser concebida como un puro y simple devenir empírico para registrar una crónica: debe ser pensada dentro de conceptos teóricos de la ciencia marxista de la historia;
2. se trata de una historia sui generis la cual, aun ingresando en la historia de las formaciones sociales y aun articulada sobre esa historia (...), no es reducible en modo puro y simple a la Historia de las formaciones sociales (...) (Ibíd.).

IV. De “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” a “¿Qué hacer?”

Mayo del '68 abre una nueva temporada del pensamiento althusseriano, caracterizada por un retorno a la cuestión de las relaciones entre base y superestructura, de la cual *Sur la reproduction*, publicado póstumamente, es el testimonio más evidente⁵. En este contexto, Gramsci se torna nuevamente un recurso, como es señalado por una célebre nota de “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en la cual, si bien con alguna cautela, se le atribuye el rol de único precursor respecto a la formulación del concepto de aparato ideológico:

*Gramsci es, por lo que sabemos, el único que siguió el camino tomado por nosotros. Tuvo esta idea “singular” de que el Estado no se reduce al aparato (represivo) del Estado, sino que comprende, como él decía, cierto número de instituciones de la “sociedad civil”: la Iglesia, las escuelas, los sindicatos, etc. Gramsci, lamentablemente, no sistematizó sus intuiciones, que quedaron en el estado de notas agudas, aunque parciales (Althusser, “*Idéologie et appareil idéologiques d’Etat*”, 2011: 274 [Trad.: 24]).*

Esta nota abre un período en el que Gramsci es presentado como un referente positivo en el pensamiento de Althusser. De ello el más fuerte indicador es el curso sobre Maquiavelo de 1972, retomado y reelaborado en el ‘75, en el cual se presenta una lectura profundamente gramsciana del florentino. La lectura se propone como una reflexión sobre los orígenes del estado, sobre aquello que Althusser más tarde llamará una “acumulación política primitiva” (Althusser 1998a: 320). Leyendo a Machiavelo a través de Gramsci, Althusser encuentra el problema de la constitución de un Estado nacional en cuyo corazón está la lucha de clases “que oponen los elementos del nuevo modo de producción en vías de crecimiento a las formas dominantes del modo de producción feudal” (Althusser, “Machiavel et nous”, 1995: 52 [Trad.: 50]). En otras palabras, la nación es la forma indispensable para la “implantación” del mundo de producción capitalista, sin embargo esta “no se constituye espontáneamente. Los elementos preexistentes no se unifican por sí mismos como nación” (Ibíd.: 53 [Trad.: 51]). El instrumento de unificación es el Estado nacional único: “Pero atención, este Estado no asegura sus funciones militares de unificación, de defensa y de conquista si no asegura al mismo tiempo las políticas, jurídicas, económicas e ideológicas” (Ibíd.). Ahora, esta forma de unificación está asegurada por la monarquía absoluta, donde absoluta significa “única, centralizada, pero no arbitraria” (Ibíd.: 54 [Trad.: 51]), “de ahí el doble aspecto del poder de la monarquía absoluta en opinión de Gramsci: implica a la vez la violencia y la coerción, pero al mismo tiempo el consentimiento y por consiguiente la «hegemonía»” (Ibíd.).

Esta referencia positiva a Gramsci tiene su culminación, en la conferencia de Granada “Sobre la transformación de la filosofía” (Althusser, 1994: 139-178) de marzo 1976 y tiene su terminus ad quem en la conferencia en Barcelona en julio del mismo año, sobre la dictadura del proletariado, en la que Althusser suspende el juicio sobre Gramsci y cuestiona a “algunos de sus comentaristas que se sitúan en la línea de interpretación de Togliatti” (Althusser, 1976 [Trad.: 13]). A partir de este momento hay un cambio radical,

influenciado, desde un punto de vista histórico, por el surgimiento del eurocomunismo y por el bandono de la dictadura del proletariado en el XXII congreso del PCF y, desde un punto de vista teórico, en estrecha relación con los eventos políticos, por un debate de 1976-1977 entre los intelectuales socialistas y comunistas en Italia sobre el tema “¿Abandonar a Gramsci?” y de una serie de importantes textos aparecidos en aquellos años (Buci-Glucksmann, 1975; Poulantzas, 1976, 1978; Anderson, 1977). Estas exigencias empujan a Althusser a retomar gradualmente a Gramsci en la edición crítica de los Quaderni de Gerratana, publicado por Einaudi en 1975. En los archivos se han conservado dos series de extractos traducidos y comentados, el primero principalmente sobre el concepto de hegemonía y sobre el concepto de sociedad civil (ALT2. A5-01.08), el segundo sobre una serie de temas entre los cuales aquel predominante es la revolución pasiva (ALT2. A57-01.10.). En primera instancia piensa intervenir en el debate italiano y con ese objeto proyecta un artículo en *Rinascita*: en el archivo encontramos algunos dossiers en los cuales Althusser recoge el debate entre Bobbio, Salvadori, Gerratana y otros (ALT2. A26-02.01; ALT2. A26-02.02), de los materiales (ALT2. A26-01.03) y de algunas versiones del artículo (ALT2. A26-01.01; ALT2. A26-01.02), que decidirá no publicar. El interés de Althusser se centra en la cuestión de la dictadura del proletariado y de la razón por la cual el PCI no la ha abandonado oficialmente, pensándola gracias a Gramsci bajo la forma de hegemonía (Althusser, 1976). No me detendré sobre la lectura que Althusser ofrece de Gramsci en este aspecto, porque ella será retomada y sistematizada en Marx dentro de sus límites y en “¿Qué hacer?”.

Ambos textos son de 1978, el primero ha sido publicado en 1994, mientras el segundo aún está inédito. Están estrechamente ligados, en la medida en que el tratamiento de Gramsci en el primero se vuelve a encontrar en el segundo, insertado, no obstante, en un contexto más amplio. Marx dentro de sus límites retoma los temas de la conferencia de Venecia “¡Por fin la crisis del marxismo!” (Althusser, 1998: 267-280). El párrafo final está dedicado a Gramsci, lo que no es llamativo, porque Althusser lo consideraba la inspiración teórica fundamental del eurocomunismo, como emerge con claridad de un pasaje del capítulo 9 en el cual al avanzar la tesis según la cual es Estado es un instrumento separado de la lucha de clases y no atravesado por ella (aquí la referencia es Poulantzas), toma distancia de un gramscismo difuso en Francia y en Italia:

Ahora bien, sostengo que el Estado, en su corazón, que es su fuerza de intervención física, política, policial y de la alta

administración, está hecho en la mayor medida posible, para no ser afectado o "atravesado" por la lucha de clases (Althusser, 1994: 437).

El tratamiento de Gramsci es introducido por algunas consideraciones del capítulo 19 "Los «límites absolutos» de Marx sobre la ideología" en el cual Althusser subraya cómo Marx había hablado de una dimensión colectiva de la ideología sin pensarla realmente, a lo cual Gramsci habría agregado muy poco insistiendo "sobre la función de la ideología como «cemento» *unificador* de un grupo social (...), reemplazando de buen grado la cuestión de la ideología por la cuestión de la «cultura»" (Ibíd.: 497 [Trad.: 159]). En cuanto al concepto de aparato hegemónico, retornando sobre las consideraciones de "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", Althusser coteja el límite de no especificar propiamente aquello a través de lo cual es producido el efecto-hegemonía (Ibíd.: 500 [Trad.: 161]), de este modo Althusser llega al corazón del pensamiento gramsciano, el concepto de hegemonía, del cual se ocupa en el último capítulo.

Los conceptos que Gramsci utiliza para su teoría son aquéllos de Estado (con sus dos momentos, la fuerza y la hegemonía), y de sociedad civil, constituida por los conjuntos de los aparatos hegemónicos. Él calla entonces sobre la estructura y sobre las "condiciones estatales de la explotación y de la reproducción de las relaciones sociales", como si la cuestión del Estado pudiera y debiera "resolverse *por sí misma* (...) sin hacer intervenir a la infraestructura, que a Gramsci no le gusta citar porque la distinción marxista entre la infraestructura y la superestructura le parece en el fondo un error mecanicista-economicista de Marx" (Ibíd.: 502 [Trad.: 164-165]).

Por esta vía, yendo a lo esencial, "el «momento» de la Fuerza está *finalmente dirigido por el momento de la hegemonía*" (Ibíd.) y esto tiene una razón política precisa de porqué aquello que en Gramsci parece una teoría del Estado en realidad no es otra que una "*auscultación política de la «naturaleza», de la «composición» o del dispositivo de los Estados contemporáneos, con vistas a definir una estrategia política para el movimiento obrero, una vez desvanecidas las esperanzas de una reproducción del esquema de 1917*" (Ibíd. [Trad.: 165-166]). En otras palabras, la razón de la definición de la sociedad civil y de sus aparatos hegemónicos, la distinción y luego la identificación de la sociedad política con ella y en definitiva la absorción de ambas en la categoría única de hegemonía deben buscarse en la teoría de la guerra de movimiento y de posiciones.

Esquemmatizando, para Althusser la hegemonía está representada por un todo constituido “por 1) la «*sociedad civil*» (ese es su ámbito), 2) *El Estado como Fuerza o coerción*, y 3) por el efecto, llamado también *Hegemonía*, que resulta del funcionamiento de la totalidad del Estado, constituido, recordémoslo, por Fuerza y Hegemonía” (Ibíd.: 504 [Trad.: 167]). Por tanto la hegemonía se presenta tres veces en el esquema gramsciano. En un primer sentido la hegemonía es aquella de los aparatos hegemónicos que hacen aceptar sin violencia el poder del Estado y de la clase dominante: esa es, con la fuerza, uno de los dos momentos del Estado. En un segundo sentido la hegemonía es el efecto-hegemonía del Estado mismo, del buen equilibrio en el Estado de fuerza y hegemonía en el cual la fuerza no desaparece, pero está a tal punto integrada en la hegemonía que no tiene necesidad de mostrarse y de ejercitarse: “Es (...) el Estado ético (...) en el que sus «*intelectuales orgánicos*» hacen funcionar los aparatos hegemónicos de la «*sociedad civil*»” (Ibíd.). En un tercer sentido del término, la hegemonía del partido de la clase obrera dominante que hace que dirija sin violencia sus propios miembros y aliados, extendiendo su influencia sobre la sociedad civil y política. Todo se juega entonces a nivel de la hegemonía y en la medida en la cual la hegemonía diseña también la dominación de clases, es posible también una lectura leninista de Gramsci, pero al precio de “un silencio extraño sobre la realidad de las luchas de clases, económicas, políticas e ideológicas, que no se han representado en este esquema más que en la forma de un efecto de *Hegemonía sin base material*, y sin ninguna explicación sobre sus aparatos de Fuerza, que sin embargo toman parte en el efecto de hegemonía” (Ibíd.: 505 [Trad.: 168]). En realidad, este equívoco ha producido más bien una lectura de derecha, que disfraza la estructura con el concepto de “«*sociedad civil*» privada, que oculta también la reproducción y la lucha de clases y lo que en ella está en juego, el Estado, cuya fuerza es considerada entonces como nula, en tanto que perfectamente integrada en el efecto de *Hegemonía*” (Ibíd.: 505-506 [Trad.: 168]). La hegemonía deviene entonces no sólo efecto supremo, sino causa suprema, porque es causa de sí misma y al mismo tiempo efecto de sí misma y tiene el extraordinario poder de que una crisis suya pueda facilitar o hundir la dominación de la clase dominante.

Si hegemonía significa una dirección que no es ni dictadura, ni coerción, ni dominación, sugiriendo un efecto de libre consenso, entonces Althusser ve allí “la vieja idea hegeliana retomada por Croce y Gentile de que *el Estado es por esencia educador*”, y concluye:

Por extraño que sea, Gramsci no ha salido de la concepción hegeliano-croceana de la cultura como Fin último de la Humanidad (Ibíd.: 507 [Trad.: 169]).

Esto explica el tratamiento de sublimación del Estado en hegemonía y esto explica por qué Gramsci, aunque atribuya al Estado el elemento de la fuerza, no explica el lugar, la materia y el ejercicio (Ibíd.: 508 [2003: 169])⁶. En realidad la fuerza aparece poco, porque es la hegemonía en el primer sentido [la] que “Obtiene el mismo resultado de «adiestramiento» (la palabra es de Gramsci) que la Fuerza, y tiene menos costos, además, anticipando los resultados de la «cultura» misma” (Althusser 1994: 508 [Trad.: 170]). El Estado realiza entonces el ideal de una auto-formación universal en la cual se realiza “la superación (*Aufhebung*) de toda Fuerza” y es entonces una consecuencia natural de ello que la “Fuerza desaparece de la última «definición» del estado como «unidad del estado y de la sociedad civil», del Estado como Hegemonía, y finalmente de la Hegemonía sola (habiendo sido «superado» el Estado mismo)” (Ibíd.). Según Althusser, aquí se expresa el pensamiento más profundo de Gramsci, que se refleja con perfecta simetría en la concepción del partido:

“Príncipe moderno”, tiene por Fin y Tarea la “sociedad reglada” (!) del comunismo. Pero no llegará a él sino a condición de jugar, como partido, su papel pre-estatal, educando a sus adheridos y a las masas sobre las que se extiende su “dirección”, su “hegemonía”. El partido, como todo Estado, debe cultivar a los hombres, para, una vez hecha la revolución y “convertido el Partido en Estado”, hacer triunfar el Fin de la Humanidad en esta sociedad reglada en la que siempre reinará la Hegemonía, la suya, hasta que se eclipse ante el resultado esperado de la cultura universal convertida en autocultura: el desarrollo infinito de los individuos libres, y libremente asociados (Ibíd.: 508-509 [Trad.: 170]).

Esta concepción gramsciana apareja según Althusser tres consecuencias precisas.

La primera es aquella de hacer desaparecer el problema del Estado en cuanto máquina especial, con un cuerpo especial, instrumento de perpetuación de la dominación de clase: “La realidad específica del Estado desaparece en una fórmula en la que Hegemonía = Fuerza + consenso, o sociedad política + sociedad civil” (Ibíd.: 509 [Trad.: 171]). Si entonces “la Hegemonía

es la última palabra sobre el Estado”, la naturaleza material de la máquina estatal resulta disimulada creando malentendidos y elucubraciones reformistas sobre la naturaleza del Estado y el devenir del partido en Estado. Vía que lleva a la segunda consecuencia, la reducción de la ideología a cultura, esto es la sustitución de un concepto que reclama la lucha de clases con una noción que conduce al elitismo. Finalmente, la tercera consecuencia, “la «autonomía de la política» o «de lo político»”: en otras palabras, buscando pensar la estrategia política para el movimiento obrero, Gramsci ha terminado por pensar “la política (y el hombre político que es su agente)” (Ibíd.: 511-512 [Trad.: 173]) como causa *sui*, como autónomos.

Ahora bien, como se dijo, este capítulo final de *Marx dans ses limites* es en realidad parte de un enfrentamiento más amplio con Gramsci que tuvo lugar en el mismo año (Althusser, *Que faire?* ALT2. A26-05.06/ 07). En este texto que vuelve a proponer en el título la vieja pregunta leniniana, Gramsci es invocado para explicar la originalidad de la política del PCI: el historicismo gramsciano, en un horizonte comunista dominado por el stalinismo, ha tenido una fuerte carga anti dogmática. Y sin embargo, a los ojos de Althusser, en ello parecen agotarse sus méritos. Evocando las críticas de los años sesenta, Althusser afirma que Gramsci tiene la tendencia de reducir el materialismo histórico a la filosofía, la filosofía a la política y la política a la historia. De allí dos consecuencias relevantes: 1) el materialismo histórico tiende a ser cancelado en Gramsci, reducido a filosofía marxista, filosofía de la praxis:

lo que no significa que Gramsci evacúe el materialismo histórico, sino por ejemplo (...) que no tiene una idea muy precisa de lo que puede ser una teoría de la infraestructura, prácticamente ausente, excepto unas pocas alusiones, de sus escritos (Ibíd.).

Si desaparece la estructura, permanece la superestructura. De este modo, entonces, Gramsci no es el primer teórico marxista que se interesa en los fenómenos de la superestructura, del Estado y de la ideología.

Sin embargo, 2) si desaparece la estructura, los lazos de ella con la superestructura, el hecho de que ella juegue un papel decisivo en la reproducción de las relaciones de producción, no son “verdaderamente tomados en cuenta y pensados en toda su realidad” (Ibíd.: 36). Ella termina por conducir a “una existencia fantasmal”:

Todo lo que se puede hacer con esta superestructura es describirla, y analizar su funcionamiento en el propio nivel de su manifestación, como si

ella no estuviera ordenada (*commandée*) por los lazos ocultos que la ligan a la infraestructura (Ibíd.).

Althusser le reconoce a Gramsci el mérito de haber subrayado la importancia “y de haber (aunque tímidamente) sugerido que la superestructura penetra en la infraestructura, pero la unidad de «esta penetración, aunque descripta, no era verdaderamente pensada, y por añadidura esta misma penetración era pensada *desde el punto de vista de la superestructura*, sin que uno sepa verdaderamente en qué otra cosa esta superestructura penetraba” (Ibíd.: 37). Ahora bien, si “La infraestructura es negada” (Ibíd.: 38) y si uno está constreñido a pensar la superestructura a partir de sí misma, no queda más que describirla y confrontar los elementos. El historicismo gramsciano sería en el fondo un empirismo que ha producido sus resultados más interesantes respecto a la cuestión de los intelectuales:

que los intelectuales sean normalmente intelectuales orgánicos (...) que tengan la función de organizar, y de ser la conciencia de sí de una cultura que difunden en las masas, que los tipos de intelectual varíen con los tipos de sociedad (Ibíd.: 39).

Sin embargo, esta concepción está fundada sobre “una idea diferente, profundamente anclada en él, sobre el tipo de unidad histórica normal que debe presentar, a sus ojos, toda verdadera «época» histórica”. En otras palabras, Althusser considera que “para Gramsci, la historia no se realiza *verdaderamente* más que cuando adviene al estado de una «bella totalidad» (...) cuando se constituye un verdadero «bloque histórico» capaz de unir al conjunto de los hombres en la unidad de una práctica y de una ética, en resumen, de una cultura” (Ibíd.).

El concepto de intelectual orgánico depende de esta concepción general. Existen intelectuales orgánicos cuando la cultura no es propiedad sólo de los doctos, sino que penetra la masa. Si ello no sucede, “no se está frente a un *verdadero* «período histórico», frente a un verdadero «bloque histórico» capaz de asegurar su hegemonía, de dominar convenciendo, por la persuasión, por la difusión popular de sus propias ideas” (Ibíd.: 40). En este sentido el concepto de intelectual orgánico está ligado al rol educativo del Estado: son entonces necesarios educadores que enseñen al pueblo las ideas que sueldan la unidad del bloque histórico. No se trata sin embargo de la transmisión de simples ideas, sino de un “conjunto de prácticas, desde las prácticas de la producción hasta las prácticas políticas, morales y religiosas” se trata de una “verdadera ética universal concreta” (Ibíd.: 41).

Althusser considera que el ejemplo del cual Gramsci ha tomado sus reflexiones sobre los intelectuales orgánicos es la iglesia y su interés en evitar el alejamiento de los doctos de los humildes, con la creación para este fin de órdenes monasteriales. “Ejemplo sorprendente”, según Althusser, “puesto que a fin de cuentas la Iglesia no es un «bloque histórico» sino un aparato ideológico que pertenece siempre más o menos al Estado” (Ibíd.). Otro ejemplo gramsciano, la comparación de la historia francesa y de la italiana:

(...) Gramsci ha prolongado sus reflexiones sobre la Iglesia con reflexiones comparadas sobre la historia de Francia y la de Italia, oponiendo a Francia, que con la revolución había tenido éxito en la constitución un «bloque histórico», en dotarse de un genuino Estado educador, y en formar un cuerpo de intelectuales orgánicos suficientes para todas las tareas de la hegemonía, a Italia, que no había sabido realizar su revolución burguesa, y en consecuencia fundar un verdadero bloque histórico, y que no había, por ello, podido dotarse de un verdadero cuerpo de intelectuales orgánicos (Ibíd.).

A partir de la unión de estos temas, Althusser extrae una serie de conclusiones generales sobre el pensamiento de Gramsci: en primer lugar, no sólo Gramsci descuida la estructura a favor de la superestructura “sino que él ha reemplazado el concepto marxista de *modo de producción* por el concepto de «*bloque histórico*»” (Ibíd.: 42). En segundo lugar, extrae su concepto de intelectual orgánico de la historia de la iglesia, “tomando prestado su modelo de unidad ética perfecta y universal” (Ibíd.: 42-43) a un elemento que pertenece a la superestructura. Finalmente, más allá de haber “Descrito la política de la Iglesia, [él] no ha esbozado ni por un instante una teoría de la Iglesia, prueba sucesiva de que no estaba en posesión de una “Teoría de la ideología” (Ibíd.: 43). Esto no tiene su causa en una falta de interés por su parte en la ideología, sino en que su historicismo le impedía analizar la cuestión del ligamen de estas con la estructura. La iglesia no es en Gramsci un ejemplo, “sino la esencia, *realizada*, de la bella totalidad ética que él debía proyectar sobre el Estado del «bloque histórico» (...) El resultado es que el Estado sea pensado a través de la ideología. Nueva reducción «historicista»” (Ibíd.).

En realidad, entonces, el historicismo absoluto se revela impensable, terminando por exhibir sobre la iglesia y sobre el Estado el pensamiento filosófico que lo sostiene: “Un pensamiento normativo y por ello idealista” (Ibíd.: 44), normativo porque asume modelos (iglesia, Francia) y contra-modelos (Italia), por tanto “hay en la historia lo normal y lo patológico” (Ibíd.: 45).

Sucesivas demostraciones de ello son, según Althusser, el concepto gramsciano de revolución pasiva, evocado por ejemplo en el enfrentamiento de “un estado que ciertamente funciona pero que no es el resultado de la una revolución francesa, por ejemplo el Estado italiano” (Ibíd.). Revolución pasiva porque no surge desde abajo sino que ha sido realizada por la monarquía aliada con la burguesía y el pueblo ha quedado excluido: “el curso de la historia no ha sido *lo que debería haber sido*” (Ibíd.). Nuevamente una norma sobre la que medir los eventos históricos.

Por lo demás, Althusser subraya la inmensa extensión del concepto en Gramsci: resurgimiento, fascismo, nazismo, entre líneas también la URSS. Es cierto que este concepto toma aspectos importantes, como la ausencia de iniciativa popular, la separación entre masas populares y Estado, la penetración del Estado “Para organizar a los hombres en la unidad forzada y artificial de los sindicatos y del partido del Estado”. Sin embargo, la oposición de normal y patológico requiere un modelo normativo: “Y como siempre es necesario que la revolución pasiva, anormal, se oponga a la revolución activa, normal, Gramsci no está lejos de oponer a todos esos estados no-éticos, no universales en su unidad, la imagen de otra clase de revolución, esta sí activa, y por tanto normal, que se opera en su propio tiempo más allá de los mares: en la América de Roosevelt, aquella del New Deal” (Ibíd.: 46).

Para comprender las implicaciones de este concepto, Althusser propone dos observaciones preliminares: 1) Gramsci no usa jamás el término contra-revolución, 2) no parece sensible a los fenómenos de regresión, de retraso, de extrañamiento. Ello indica que en realidad Gramsci piensa la historia a través de la categoría de revolución, “sea bajo la forma de la revolución activa, que lleva en sí las premisas y la promesa de un verdadero Estado ético, sea bajo la forma de la revolución pasiva, que se realiza bajo un Estado malo, no ético que no produce una verdadera unidad cultural entre los ciudadanos” (Ibíd.: 47). Este concepto revela un normativismo y un finalismo en el pensamiento de Gramsci, en la medida en que indica que existen tareas que pueden ser *cumplidas* o por la clase dominante o por el movimiento popular (Ibíd.: 49). Pero de modo aún más fuerte, indica que para Gramsci la esencia de la historia es la actividad: “ya sea la presencia de la actividad, ya sea la ausencia de la actividad” (Ibíd.: 47). Todo se conserva: la praxis está al interior de todas las prácticas, esto es, la actividad cuya esencia es la política. Otra vez, en el corazón del pensamiento de Gramsci, Althusser encuentra la política como *causa sui*.

V. Conclusiones

Se ha hablado de la ambivalencia de la relación de Althusser respecto al pensamiento de Gramsci. Al final de este recorrido, los términos de esta ambivalencia fueron precisados. El juicio sobre los méritos teóricos que Althusser atribuye a Gramsci en *Pour Marx* y en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” puede ser tal vez leído a la luz de un pasaje del '77:

Ahora bien, cuando se lee y relea, tomándolo al mismo tiempo literalmente y con toda la perspectiva teórica e histórica que se requiere, las notas de los *Cuadernos* de Gramsci sobre el Estado, uno no puede evitar ser presa de una extraña impresión, que Freud ha caracterizado como la inquietante familiaridad (*Unheimlichkeit*): la sensación de estar en casa, pero duplicada por un malestar por no sentirse completamente en casa (ALT2. A257-01.09, f. 4.).

En extrema síntesis, aquello que permanece indigerible para Althusser es un modelo de temporalidad y de historicidad que impide pensar las diferencias entre la especificidad de los niveles.

En cuanto a las críticas, no se puede dejar de destacar como ellas están fuertemente sobredeterminadas por la coyuntura teórico-política sea de los años sesenta que de los años setenta: en este sentido, es evidente que Althusser busca en el texto de Gramsci –algunas veces violentándolo y reduciendo su complejidad– una forma-límite de posiciones a las que contraponerse. En el 65 ataca al historicismo como forma paradójica, y en el fondo especular, del economicismo, de justificación del stalinismo, en el 77-78 ataca el concepto de hegemonía como inspiración del eurocomunismo.

Sin embargo las proximidades y las críticas trazan un camino, ese recorrido difícil que Althusser intenta realizar, no sin vacilaciones y rectificaciones, pensando juntas determinaciones en última instancia (cuya “hora solitaria no suena jamás”, orientándose en el sentido de una interpenetración de los niveles) y autonomía de los niveles (ciertamente, relativa, ¿pero cuánto?). Si como dice Althusser, la esencia del trabajo filosófico consiste en la demarcación, en el *desvío* (*détour*) a través de otras posiciones para definir y sostener la propia, me parece que una buena clave de lectura de la posición althusseriana está constituida por el trabajo incesante que él ha hecho sobre Gramsci, trabajo tanto más necesario cuanto más sentía Althusser que en los conceptos de Gramsci se jugaba algo esencial para su propia filosofía.

Notas

¹ La sigla corresponde al catálogo del Fonds Althusser en el Institute de la memoire contemporaine (IMEC). Ver: <http://www.imec-archives.com/fonds/althusser-louis-2/>

² Los destacados de aquí en adelante son de Althusser.

³ Gramsci, A. *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, p. 159 (citado en Althusser et alii 1996: 321 [Althusser y Balibar, 2010: 138]).

⁴ Este texto forma parte de un vasto conjunto de notas que Althusser y sus colaboradores intercambiaron entre octubre de 1966 y febrero de 1968 (Cf. Althusser, 1995: 299-300. La presentación de F. Matheron a L. Althusser, "Notes sur la philosophie").

⁵ Para una reconstrucción del contexto histórico-político y del proyecto colectivo del cual ha nacido (Cf. Balibar, 2011: 7-18. "Préface" à L. Althusser).

⁶ Sobre este punto en "¿Qué hacer?" Althusser proclamará la superioridad de Maquiavelo respecto a Gramsci: "Se ve en qué medida Gramsci, que ha exaltado a Maquiavelo, resulta pobre en comparación con su maestro. Puesto que Gramsci nunca ha sostenido, como Maquiavelo, la primacía del momento de la fuerza (el ejército) sobre la hegemonía en el Estado. Muy presente en Maquiavelo, la fuerza no aparece en Gramsci más que para su pura y simple desaparición en el concepto del Estado como Hegemonía" (ALT2. A26-05.07).

Referencias

Althusser, Louis (1962) *Machiavel*, en Althusser Louis, (2006) *Politique et histoire de Machiavel á Marx. Cours á l'Ecole normale supérieure 1955-1972*, Paris, seuil, 2006, pp. 193-254. [Traducción al castellano: *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, Buenos Aires, Katz, trad. por Sandra Garzonio, pp. 187-246].

Althusser, Louis, (1965) *Pour Marx*, París: Maspero [Traducción al castellano: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, trad. de Marta Harnecker, 1998].

Althusser, Louis (1968) "La filosofía, la política e la scienza" *Rinascita*, 15 marzo de 1968.

Althusser, Louis (1976) "Conference sur la dictature du proletariat de Barcelone, 6 juillet 1976". *Période*, 2014 (accesible en: <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>) [Traducción al castellano: "Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional", en: L. Althusser, *Nuevos Escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*, Barcelona, Laia, 1978. trad. de Albert Roies Qui].

Althusser, Louis (1994) "Marx dans se limites", en Althusser (1994) [Traducción al castellano *Marx dentro de sus límites*, Madrid: Akal, 2003, de Beñat Baltza Álvarez, Juan Pedro García del Campo y Raúl Sánchez Cedillo].

Althusser, L. Macherey, P. y Balibar, E. (1984) *Filosofía y cambio social*, Buenos Aires, Ediciones Metropolitanas.

Althusser, Louis (1994) *Ecrits philosophiques et politiques*, tome I, París: Stock/Imec.

Althusser, Louis (1995) *Ecrits philosophiques et politiques*, tome II, París: Stock/Imec.

Althusser, Louis; Balibar, Etienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre & Rancière, Jacques (1996) *Lire le Capital*, París: PUF [hay traducción parcial: Althusser Louis y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, México: Siglo XXI, Trad. de Marta Harnecker, 2010].

Althusser, Louis (1998) *Lettres à Franca (1961-1973)*, París: Stock/IMEC, ed. establecida y anotada por Francois Matheron y Yann Moulier Boutang.

Althusser, Louis (1998a) *La solitude de Machiavel*, París: PUF.

Althusser, Louis (2011) "Idéologie et appareil idéologiques d'Etat", en Althusser (2011). [Traducción al castellano: "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en: *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires: Nueva visión, trad. de Alberto Pla y José Szabón, 1988].

Althusser, Louis (2011) *Sur la reproduction*, París: PUF.

Althusser, Louis (ALT2. A 31-05.06) "Notes sur Machiavel et Gramsci". Las siglas corresponden al catálogo del Fonds Althusser en el Institute de la memoire contemporaine (IMEC). Ver: <http://www.imec-archives.com/fonds/althusser-louis-2/>

Althusser, Louis (ALT. 057-01.06) "Notes sur Gramsci" 22 ff. dactyl.

Althusser, Louis (ALT. 057-01.09) "Notes sur Gramsci. Fragments sur Gramsci" 7 ff. dactyl.

Althusser, Louis (ALT2. A26-05.07) "Notes sur Gramsci", 9 ff, 6 mss.+ 3 dactyl.

Althusser, Louis (ALT2.A57-01.03) "Notes sur Gramsci" 10 ff, dactyl.

Althusser, Louis (ALT2.A57-01.05) "Notes sur Gramsci", 7 ff, dactyl. ronéo.

Althusser Louis (ALT2 A26-05.06/ 07) "Que Faire?" 54 ff. dactyl. (photocop.) avec corr. Mss. 1978, y Althusser Louis "Que Faire?" (suite) 45 ff. 1 mss + 44 dactyl. (photocop.) avec corr. mss. 1978.

Anderson, Perry (1977) "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, marzo, pp. 4-78. [trad. castellana: *Las antinomias de Antonio Gramsci*, México: Fontamara, trad. de L. Bassols y J. R. Fraguas, 1981].

Buci-Gluckmann, Christine (1975) *Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, París: Fayard [Traducción al castellano: *Gramsci y el Estado*, Madrid: Siglo XXI, 1978].

Poulantzas, Nicos (1978) *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, París, PUF [Traducción al castellano: *Estado, poder y socialismo*, México: Siglo XXI, 2005].

Poulantzas, Nicos (ed.) (1976) *La crisi de l' Etat*, París, PUF [Traducción

al castellano: Poulantzas (ed.) *La crisis del Estado*, Barcelona: Fontanella, 1977].

VITTORIO MORFINO

vittorio.morfino@unimib.it

Es profesor de filosofía de la Universidad de Milano-Bicocca, ha sido profesor visitante de las universidades de São Paulo y de París I, Panthéon-Sorbonne. Es autor de *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli* (LED Edizioni, 2002), *Incursione spinoziste. Causa, tempo, relazione* (Mimesis, 2002), *Il tempo della moltitudine* (Manifestolibri, 2005) y *Spinoza e il non contemporaneo* (Ombre Corte, 2009). En español ha publicado *Relación y contingencia* (Encuentro, 2010), *El tiempo de la multitud* (Tierradenadie, 2014) y *El materialismo de Althusser* (Palinodia, 2014). Actualmente se desempeña como editor de las revistas *Quaderni Materialisti* y *Décalages*.