Presentación

Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959-1967

(Primera parte)

Pedro Karczmarczyk*

En lo que sigue presentamos por primera vez, en su versión original y en una traducción al castellano, un extracto de la correspondencia enviada entre 1959 y 1967 por Louis Althusser (1918-1990) a Michel Verret (1927-2017). Esta correspondencia aparecerá en dos partes, la primera en este número de Políticas de la memoria, incluyendo cartas que van desde el 5 de mayo de 1959 hasta el 10 de mayo de 1966, la segunda aparecerá en el próximo volumen de esta misma revista, conteniendo cartas que van desde el 14 de agosto de 1966 al 1º de junio de 1967.[1] La relación entre Althusser y Verret, que como el lector verá fue de mucha confianza durante todo este lapso, se interrumpirá luego de un choque crítico a propósito del Mayo francés de 1968 que tuvo lugar en las páginas de La Pensée[2] poco después de dichos acontecimientos.[3] La relación entre ambos se remontaba a L'École Normale Supérieure de París, donde Verret ingresó en 1948 para preparar su agrégation en filosofía, es decir, el concurso nacional que en Francia es una condición para acceder a la docencia de filosofía del nivel medio, habilitación que Verret conseguiría en 1953. Althusser, que había obtenido su propia habilitación en 1948, nombrado ese mismo año como preparador o tutor en la École, o sea, encargado de ayudar a los estudiantes a prepararse para su propia agregación o habilitación, se desempeñó como supervisor de Verret en la preparación del examen de este concurso.

Digamos dos o tres palabras sobre Michel Verret, el destinatario de las cartas de Althusser que publicamos, quien es sin duda menos conocido entre nosotros, pero que, sin embargo, como una mínima indagación muestra, está lejos de ser un desconocido en nuestro medio. Michel Verret se acercó a las juventudes comunistas en 1944 al calor de la agitación política despertada en la sociedad francesa por la liberación de la ocupación alemana. En 1945 ingresó al Partido comunista, en el que permanecería hasta 1978.[4] Es autor de Los marxistas y la religión, un libro cuya traducción al castellano apareció en Buenos Aires a mediados de los años 1960s,[5] también participó en la polémica desatada por la publicación de "Marxismo y humanismo" de Althusser, que tuvo su epicentro en La Nouvelle critique,[6] una publicación cuyo comité de redacción Verret integró desde 1958 a 1967. Su texto "Marxismo y humanismo", homónimo del de Althusser, fue incluido en la compilación Polémica sobre marxismo y humanismo.[7] Desde los años 1970s Verret se volcó hacia las ciencias sociales, en particular hacia la sociología de la clase trabajadora. Recientemente Políticas de la memoria ha publicado la traducción

* Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFi), Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales/Universidad Nacional de La Plata - CONICET, Argentina. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6566-915X Correo electrónico: pedrokarcz@hotmail.com

1 *Cfr.* "Nota de los editores" de la "Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret" en esta misma revista.

2 **La Pensée. Revue du rationalisme moderne, arts-sciences-philosophie** es una revista creada en 1939 por Paul Langevin y Georges Cogniot, junto a un grupo de intelectuales afiliados o afines al Partido comunista francés. Actualmente es editada por la Fundación Gabriel-Péri, una entidad científico-cultural vinculada al Partido comunista francés.

3 *Cfr.* Michel Verret, "Après **Les Héritiers.** Problèmes de Sociologie de l'éducation", en **La Pensée**, n° 139, mayo-junio de 1968, pp. 5-34 y "Mai 68 ou les substitutions", en **La Pensée**, n° 143, febrero de 1969, pp. 3-36. *Cfr.* Louis Althusser, "À propos de l'article de Michel Verret sur 'Mai étudiant'", en **La Pensée**, n° 144, abril de 1969, pp. 3-14.

4 *Cfr.* Isabelle Gouarné, "Verret Michel, Jean, Alex, Louis", en **Le Maitron. Mouvement ouvrier, mouvement social. Dictionnaire biographique en ligne**. Disponible en https://maitron.fr/verret-michel-jean-alex-louis/

5 Ver Michel Verret, **Les marxistes et la religion: essai sur l'athéisme moderne**, París, Éditions Sociales, 1961. El texto tuvo varias reediciones en francés, la cuarta edición, revisada y ampliada, apareció en 2012 en la editorial L'Harmattan. La versión castellana es **Los marxistas y la religión. Ensayo sobre el ateísmo moderno**, Buenos Aires, Ediciones Nuestro tiempo, Colección "El viento en el mundo", 1965.

6 **La Nouvelle critique** fue una revista creada por el partido comunista francés en 1948. Estuvo dirigida por el filósofo Jean Kanapa desde su fundación hasta 1959, de 1959 a 1967 fue dirigida por Guy Besse y desde 1967 hasta su cierre en 1980 fue dirigida por el periodista Francis Cohen. Luego de su período inicial en el que estuvo fuertemente inclinada hacia el estalinismo, la revista registró una apertura, como consecuencia del "deshielo" que siguió al informe de Nikita Kruschov en el "XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética".

7 Louis Althusser, Jorge Semprún, Michel Simon y Michel Verret, **Polémica sobre marxismo y humanismo**, México, Siglo XXI, 1968. El volumen incluye "Marxismo y humanismo" y "Nota sobre el humanismo real" de Louis Althusser, aparecidos separadamente pero que en el momento de ser retomados en **Pour Marx**, fueron fusionados, figurando la "Nota…" figura como una anexo al artículo. El texto de Verret ocupa las páginas 116-171.

de un texto suyo a propósito de la cuestión de la biografía, los archivos y la militancia.[8]

Aunque Louis Althusser no requiere presentación entre nosotros, creemos que el lector castellano encontrará en estas cartas una faceta singular o al menos poco frecuente del mismo. Hay una serie de cartas de Althusser concebidas como intervenciones públicas que han adquirido cierta notoriedad, ocupando en nuestra lengua un lugar prominente la carta a Dal Sasso, aparecida en el periódico italiano Rinascita y colocada como una suerte de prólogo anómalo en el que anunciaba su autocrítica en la edición castellana de Lire le Capital.[9] La correspondencia más íntima ha sido recogida póstumamente en dos voluminosas compilaciones de su intercambio epistolar con Hélène Rytmann, su esposa, y con Franca Madonia, su amante, que no han sido volcadas al castellano, si bien la traducción de una que otra carta de estas correspondencias ha sido publicada en distintos medios. Disponemos también de algunas cartas particulares, como las enviadas a su analista, René Diatkine, que revisten un interés teórico de primer orden, como así también su correspondencia con Lacan.[10] El volumen de la correspondencia entre dos camaradas, como lo fueron Lucien Sève y Althusser, es tal vez lo que más se acerca a lo que ahora ofrecemos al lector castellano. La discusión teórica, los movimientos de la política francesa e internacional y los movimientos internos del Partido comunista francés, en particular aquellos que tuvieron lugar a propósito de la polémica desatada por los escritos de Althusser, todos ellos centrales en la correspondencia con Sève, aparecen también en el intercambio con Verret, pero bajo otra luz, tamizados por las posiciones encontradas de Althusser y Sève a propósito del conflicto entre la Unión Soviética y China luego del "XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética", distancia que contrasta con la proximidad mucho mayor que circula en la correspondencia entre Althusser y Verret.[11]

La actual serie de cartas a Michel Verret tiene, a nuestro entender, un interés sobresaliente desde dos puntos de vista, el filosófico y el de la historia intelectual. Ambas apreciaciones se apoyan en el hecho de que la correspondencia funcionó, para Althusser, como una suerte de laboratorio o taller de su pensamiento teórico y de sus intervenciones públicas,[12] lo que nos permite acceder a la forma singular en la que se presenta un pensamiento en una carta que no ha sido pensada para ser dada a conocer al gran público, sino que, al contrario, está modulada por expresiones como "podés confiar en mí como yo confío en vos, sin reservas", o como "si no hubiera hombres como vos en el partido, a veces, tal vez, cederíamos a la desesperanza"[13] a través de lo cual podemos conocer algunos matices o alternativas a las que se enfrentaban ciertos conceptos althusserianos de larga posteridad.

A propósito de ello, no querríamos decir tanto como que en estas cartas se puede encontrar un pensamiento "sin máscaras" o "a cara descubierta", pero sí nos atrevemos a sostener que se trata, por momentos al menos, de un pensamiento "vestido de entrecasa", con el mínimo de pudor que se pone al recibir la visita de un amigo con el que se tiene confianza. No decimos, sin duda, nada que los estudiosos no sepan acerca del valor de la correspondencia, tan sólo intentamos situar este intercambio concreto en el contexto del cúmulo de cartas de Althusser que han llegado hasta nosotros. Por lo mismo, la relevancia de esta correspondencia para la historia político-intelectual del período que abordamos es evidente, las consideraciones tácticas sobre cómo intervenir en el Partido comunista francés, las observaciones sobre las líneas editoriales de las distintas revistas, y las ediciones del Partido, el cálculo de las repercusiones entre las tomas de posición de los intelectuales y la dirigencia, en ambos sentidos, y otras cuestiones próximas a éstas, tienen una relevancia comprensible tratándose de la correspondencia entre dos camaradas.[14]

Finalmente, es importante tener en cuenta que estos dos hilos se cruzan, se entrelazan, que entre ellos se teje algo, aunque aquí, al publicar la primera parte de esta correspondencia, no podamos más que mencionar la manera en la que el hilo filosófico, que en este momento es el de una insistencia por momentos zumbona sobre la importancia de la teoría, se entrelaza con el hilo coyuntural, puesto que el material esencial para mostrar ese entrelazamiento aparecerá en la segunda parte de las cartas, a cuyas peculiaridades deberemos dedicarle otra presentación. Pero querríamos adelantar, puesto que nos veremos obligados a hacer una reflexión sobre las tomas de parti-

8 *Cfr*. Michel Verret, "Biografías, militancias, diccionarios", en **Políticas de la memoria**, n° 22, 2022, pp. 209-215.

9 *Cfr*. Louis Althusser "Acerca de Gramsci. Carta a Dal Sasso (*Rinascita*) 11 de diciembre de 1967", en Louis Althusser y Étienne Balibar, **Para leer El capital**, México, Siglo XXI, 2010. Fuera de nuestra lengua hay que mencionar la correspondencia con Maria Antonia Macchiocci publicada como **Lettere al interno del P. C. I.** (Milán, Feltrinelli, 1969), prontamente traducida al inglés en 1970 por New Left Books.

10 *Cfr*. Louis Althusser **Escritos sobre el psicoanálisis. Freud y Lacan**, México, Siglo XXI, 2010.

11 Louis Althusser y Lucien Sève, **Correspondance 1949-1987. Suivi de Notes explicatives à loyale relecture par Lucien Sève**, París, Éditions sociales, 2018, con un epílogo de Roger Martelli: "Deux intellectuels dans le siècle".

12 La correspondencia no ha sido evidentemente el único taller en el que se elaboró el pensamiento de Althusser, habida cuenta de que su obra inédita supera ampliamente en volumen la obra editada en vida. Las consecuencias de este hecho aún deben ser pensadas. Una aproximación colectiva a esta tarea puede encontrarse en Pedro Diego Karczmarczyk y Márcio Bilharinho Naves (coords.), **Vocabulário de Althusser** (San Pablo, LavraPalavra, 2025), en la cual se le ha solicitado a especialistas de distintas latitudes que confeccionen sus contribuciones atendiendo tanto a las publicaciones póstumas de Althusser como a la investigación sobre su pensamiento que ha tenido lugar desde su muerte.

13 *Cfr*. Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 22 de enero de 1964" y "Carta a Michel Verret del 10 de mayo de 1966". En la larga carta de Althusser a Verret del 14 agosto de 1966, que publicaremos en la segunda entrega, encontramos la siguiente declaración (énfasis en el original): "Es la confianza que te tengo y te demando al confiarte brutalmente mi muy grave inquietud. Es inútil decirte que no tengo esta confianza con cualquiera… y que puedo contar exactamente con los dedos de *una sola mano* los amigos a quienes me he abierto sobre ello (vos sos el único a quien le expresé esta preocupación *por escrito*)".

14 Para seguir el rastro de estas cuestiones remitimos a G. M. Goshgarian, "Introduction", en Louis Althusser, **The Human Controversy and Other Writings, 1966-1967**, Londres/Nueva York, Verso, 2003. Ver también el epílogo de Roger Martelli en la correspondencia Althusser-Sève ya citada. Ver también Roger Martelli, **Une dispute communiste: le comité central d'Argenteuil sur la culture**, París, Éditions sociales, 2025.

do de Althusser, que intentamos inscribir nuestra propia reflexión bajo la consideración que él mismo realizó a propósito de Montesquieu en su libro sobre este pensador de 1959, cuando insistió en la necesidad de no creer tanto "*en sus palabras, sino en su obra*". Esta observación, que afecta directamente a la cuestión de la toma de partido de Montesquieu en las luchas de su tiempo y a la repercusión de ésta sobre sus posiciones teóricas, cuestión sobre la que Althusser va a estructurar su interpretación del autor de **El espíritu de las leyes**, lo lleva a señalar "*… pero no quisiera que, al hacerlo, se creyese que el apasionado partido que Montesquieu asumió en las luchas de su tiempo haya reducido jamás su obra a un simple comentario de sus deseos*".[15] De una manera que presagia sus reflexiones sobre la lectura sintomática, Althusser añade: "*Otros antes que él, han partido para el Oriente, y nos han descubierto las Indias Occidentales*".[16]

"Razones objetivas para nosotros". Práctica teórica y toma de partido

Pasemos ahora a considerar, de manera general, el contenido de las cartas que publicamos en esta primera parte. Hagamos antes una aclaración general sobre nuestro acercamiento a esta correspondencia: no hemos accedido sino a las cartas de Althusser, es decir, no hemos podido consultar las cartas de Michel Verret, algunas de cuyas posiciones inferimos por las cartas de Althusser y por informaciones contenidas materialmente en las mismas, en las que Verret parece haber trabajado con alguna intensidad (las cartas están en su mayoría tituladas, subrayadas y con anotaciones manuscritas al margen de la pluma de Verret), sus otras publicaciones, sobre todo el libro sobre **Los marxistas y la religión**, al que ya nos referimos y **Théorie et politique**, un libro que Verret publicó en 1967, muy próximo a las posiciones de Althusser, y algunas otras publicaciones aparecidas en revistas y acercamientos históricos al período. Según hemos señalado más arriba, hacer una lectura que siguiera la traza de las referencias para mostrar la relación del desarrollo de las tesis de Althusser con la misma es una opción, que abordaremos en alguna medida al comentar la segunda parte de esta correspondencia. Por ahora el lector interesado podrá encontrar algunas informaciones relevantes en las notas de edición de las cartas, a pie de página de las mismas, y encontrará una orientación en las obras que citamos más arriba, en la nota 14 de esta presentación. Nuestra preocupación central ahora es tratar de poner de manifiesto el interés teórico y filosófico de esta correspondencia. No comentaremos carta por carta, ni tampoco las comentaremos en un orden cronológico estricto, sino sólo en la medida en que pongan de manifiesto cuestiones que nos parecen revestir un interés destacado en este sentido, ya sea por sí mismas o en vistas del desarrollo del pensamiento althusseriano.

La primera carta, del 4 de mayo de 1959, es una extensa reflexión acerca de Montesquieu, sobre quien Althusser escribió un libro publicado en 1959, del cual había publicado un adelanto titulado "Déspota y monarca en Montesquieu" en 1958 en la revista **Esprit**.[17] Volveremos sobre esta proteica carta en el cierre de nuestra presentación. La segunda carta, del 8 de diciembre de 1959, es una breve misiva sobre una reseña del libro de Althusser en **La Nouvelle critique** por Michel Verret,[18] muy interesante como testimonio de la amistad entre los correspondientes, y por lo que permite inferir acerca de las prácticas editoriales de esta revista.[19] La tercera carta, del 30 de marzo de 1961, aborda la relación de Marx con Hegel de manera relativamente extensa, ofreciendo así un interesante testimonio de la elaboración de la interpretación althusseriana de este problema exegético y sobre la cuestión sistemática que le subyace: la de la concepción marxista o materialista de la dialéctica. Vemos allí desfilar las imágenes o figuras teóricas con las que Althusser intenta pensar y cuestionar la figura de la "inversión", como así también algunas proximidades teóricas que se establecen en ese momento, en particular con el trabajo de Maurice Godelier, lo que merecería un estudio detallado.

La cuarta carta, que lleva por título, de la mano de Verret, "Sobre lo político y la política/Sobre el arte", registra un salto temporal importante, ya que está fechada el 22 de enero de 1964, y es la carta más extensa de esta serie. La misiva comienza con un comentario de Althusser sobre una tesis o disertación que Verret se proponía realizar a propósito de la concepción marxista de *la política*, ante lo cual Althusser le propone una rectificación: la tesis debería ser sobre la concepción de *lo político*. Althusser explica inmediatamente después de esta proposición la distinción entre "lo político" y "la política" de una manera que a un tiempo se acerca y se diferencia de la distinción homóloga que adquiriría una gran relevancia con el cambio de siglo de la mano del pensamiento político posfundacional.[20] *Lo político* es definido como el posible objeto de una ciencia, sea que esta ciencia exista o no, y *la política* es concebida como una práctica concreta, cuyos contornos no se *definen* aquí,[21] donde su objeto es meramente *indicado* o *señala-*

15 Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, Madrid, Ciencia Nueva, 1968, p. 11 (énfasis en el original).

16 *Ibídem* (énfasis en el original).

17 El libro ya fue citado. Ver Louis Althusser, "Déspote et monarque en Montesquieu", en **Esprit**, Año 11, n° 267, noviembre de 1958, pp. 595-614. Una traducción castellana de este artículo apareció recientemente en **Demarcaciones**, n° 10, 2022, pp. 201-217. El artículo se publicó acompañado de un comentario de su traductor: "Presentación de **Déspota y monarca en Montesquieu** de Louis Althusser", en *Ibídem*, pp. 196-200.

18 Michel Verret, "Sur Montesquieu", en **La Nouvelle critique**, n° 110, noviembre de 1959, pp. 142-146.

19 Esta práctica contrasta con lo que parece haber sido la regla de las relaciones entre camaradas. Lucien Sève ofrece, en su reflexión sobre la virulenta y larga carta que le escribiera Althusser, sin enviarla, el 24 de noviembre de 1963, una observación reveladora: "El Partido Comunista ha pagado muy caro en el tiempo esta incapacidad tenaz para instituir entre sus miembros, en todos los niveles, un modo civilizado de verdadera discusión, traza indeleble y mortífera del estalinismo original" (*op. cit*., p. 291).

20 *Cfr*. Oliver Marchart, **La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau**, México, FCE, 2009.

21 *Cfr*. Louis Althusser, "Sobre la dialéctica materialista", en **La revolución teórica de Marx**, México, Siglo XXI, 1985, p. 144.

do: se trata de la política que se hace concretamente, sea que ésta se haga o no por referencia a una ciencia de lo político. La distinción entre *lo político* y *la política* es trazada en la carta a través de un paralelo con la distinción que Stalin trazaba entre la "economía política" y la "política económica", que puede o no ser la aplicación de la ciencia económica.[22]

Es posible, sin embargo, establecer una filiación más remota de esta distinción en la propia obra de Althusser, a través de la diferencia que este filósofo destaca en su **Montesquieu** entre el sentido arcaico de la ley, aquel que la hace aparecer como un mandamiento o como una orden, cuya resonancia teológica Althusser destaca como el hilo rojo en la rica historia de la expresión, uno de cuyos hitos es la idea de los "decretos divinos", todavía importante en la construcción de la ciencia moderna, por ejemplo en la física de Descartes, concepción que contrasta con la moderna concepción newtoniana de la ley como una constante que resulta de la correlación de variables, de la que Montesquieu se reclama tributario. Es comprensible que en una ciencia de *lo político* como la de Montesquieu, que tiene precisamente como objeto las leyes que los hombres se dan a sí mismos, como así también el cambio y las flaquezas en el cumplimiento de las mismas que no podemos dejar de observar, la distinción entre la *ley como objeto real* (ley orden o ley mandato), y la ley en el sentido que le interesa al estudioso, la *ley como objeto de conocimiento* (el espíritu de las leyes, la ley correlación) haya tenido que establecerse con mucho cuidado, máxime cuando la ley como *correlación entre variables* puede ser utilizada por quien está en la posición política de legislar, de establecer *leyes-mandamiento* que rigen la vida de los hombres. Todas estas características vuelven a aparecer, en el caso de la distinción entre *lo político*, objeto de una posible ciencia, y *la política*, que es una práctica que puede desarrollarse teniendo o no relación con la ciencia de lo político.

La única ciencia de lo político la encontramos, según Althusser, en la ciencia marxista del desarrollo de las formaciones sociales, en el sector que se ocupa de la superestructura y de la ideología. Esta ciencia, como lo reconoce Althusser, está en una situación peculiar: *sus demostraciones son objetivas*, pero sin embargo *son disputadas por razones de clase*. La formulación de Althusser merece ser citada y comentada: esta ciencia, "ciencia de lo político = para nosotros (objetivamente, pero somos los únicos en reconocerlo: los otros *rechazan*, por razones de clase, la demostración científica propuesta por esta ciencia)".[23] La idea de una "ciencia objetiva para nosotros" es el nudo en el que desembocan una enorme cantidad de problemas y referencias teóricas. Es un sintagma peculiar, como lo es en su totalidad la formulación de la que la extraemos.

La primera operación, indispensable para acercarnos al punto crítico es dejar de lado la posible filiación de "para nosotros" con la **Fenomenología** hegeliana, como la posición del filósofo en posesión del saber absoluto que sabe lo que la conciencia no sabe, es decir, que sabe ya lo que la experiencia le deparará luego a la conciencia. El desnivel o la tensión de la frase proviene a nuestro entender de otra parte: la expresión "razones de clase" parece colocar en el mismo plano a éstas y a las razones objetivas propias de la demostración científica, que según Althusser serían "razones para nosotros" pero no "para ellos". La forma de la expresión parece colocarlas en un mismo plano, es decir, en un espacio común. Pero es ahí donde radica toda la cuestión: aceptar o rechazar lo que la forma de la expresión sugiere. Si se aceptara, entonces en el plano de la teoría habría dos racionalidades, e incluso, dado este primer paso, se abriría la puerta al reconocimiento de múltiples racionalidades, lo que nos encaminaría hacia una disolución de la racionalidad científica por la vía de su dispersión. En consecuencia, una de las tareas de esta ciencia de lo político parece consistir en convertir las *razones de clase* en *motivos de clase*, en mostrar su carácter ideológico, esto es, destacar el hecho de que responden más a una función social que a la realidad.[24]

He aquí el sentido de la expresión "razones objetivas": una demostración corrige un error y abre un campo de posibilidades. Ahora bien, la relación de las demostraciones con los pronombres personales es un asunto complejo, del que, sin embargo, el sintagma "razones objetivas para nosotros" nos compele a decir algo, aunque sea esquemático. Una demostración es lo que vale *para cualquiera* y, en ese sentido, toda referencia a un pronombre personal es accidental en la misma. Que sea accidental, no significa que los pronombres personales se puedan eliminar lisa y llanamente de la práctica de la ciencia,. Este hecho, el carácter accidental de la referencia a los pronombres personales, es algo así como el *dato* de la reflexión epistemológica, alrededor de cuya interpretación se organizan las diferentes posiciones.

Una posición, llamémosla "idealista", intenta encontrar un tránsito continuo desde los enunciados en primera persona del singular (yo-aquí-ahora) a los enunciados en primera persona del plural, en el cual buscará justificar la ecuación "nosotros = cualquiera".[25] De ahí que las posiciones idealistas oscilen entre el trascendentalismo y el relativismo. El trascendentalismo asume el efecto de clausura que posee su argumentación (asume que, en la medida en que un conocimiento está justificado, nosotros=cualquiera). El problema de este cierre es que la aparición de nuevos conocimientos desestabiliza la ecuación y trae a la luz del día una especificación o subíndice que permanecía oculto en "nosotros", en virtud de la cual su identificación con "cualquiera" resultaba fallida. Es así como, de un conocimiento superado por otro mejor no decimos que *era verdadero* (válido para cualquiera)

22 *Cfr*. José Stalin, "Los errores del camarada L. D. Yaroshenko (22 de mayo de 1952)", en **Problemas económicos del socialismo en la URSS**, Buenos Aires, Fundamentos, 1952.

23 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 20 de enero de 1964".

24 *Cfr*. Louis Althusser, "Marxismo y humanismo", en **La revolución teórica de Marx**, *op. cit*., p. 192.

25 *Cfr*. Michel Pêcheux **Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía**, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2017, pp. 51-84.

sino que era *creído o tenido por verdadero* (por un sujeto o una comunidad concreta, especificable).

El relativismo, por su parte, reniega de ese efecto de clausura, pero conserva en lo esencial la estructura argumentativa que lo implica, intentando sin embargo anticipar el golpe: acepta que la expresión "nosotros" está siempre afectada por un subíndice, por una especificación cuya naturaleza puede desconocerse en un momento dado, pero la conciencia del epistemólogo anticipa el golpe insistiendo en que "nosotros" remite siempre a una comunidad concreta especificable. En virtud de ello, el relativista rechaza *de hecho* la identificación "nosotros=cualquiera". El relativista la conserva sin embargo *de derecho,* por ello coloca un subíndice en el uso de "objetivo", que de aquí en más debería entenderse como "objetivo para nosotros".

Un abordaje materialista propone una manera alternativa de acceder a estas cuestiones. Esta diferencia puede ponerse de relieve recurriendo una vez más a las fórmulas con las que esquemáticamente presentamos al idealismo. El materialismo rechaza, lo mismo que el relativismo, la ecuación "nosotros=cualquiera", pero no sólo como posibilidad de hecho, sino también como *desiderátum* de la indagación epistemológica, es decir, la rechaza incluso como ecuación de derecho. Rechazar esta ecuación equivale a pensar el conocimiento como un proceso sin origen ni fin. Althusser da ese paso al proponer pensar al conocimiento como producción. Althusser tiende a evitar, por ese motivo, apelar a la idea de verdad, sobre todo por su vínculo con la idea de una realidad en sí.[26] El abandono de la idea de verdad es una manera de rechazar el correspondentismo explícito o implícito en la teoría del conocimiento. Es lícito preguntarse, en consecuencia, si "objetivo" no tiene implicaciones semejantes a "verdad". La respuesta es seguramente que sí, aunque la historia de los conceptos es muy distinta,[27] pero debemos considerar estos desplazamientos y abandonos más bien en un sentido táctico.

En efecto, una problemática es una red, donde las relaciones entre los conceptos y los términos son múltiples, pero no todos los nudos de la red tienen el mismo valor en un momento determinado. De esta manera, algunos términos y conceptos tienen un valor estratégico, de modo que atacarlos o transformarlos libera un espacio de juego para pensar algo diferente. Podemos por tanto ensayar algunas formulaciones: el efecto de conocimiento es la idea de verdad desligada de su vínculo con un en sí. La tesis tiene una cierta genealogía, el **Tratado de la reforma del entendimiento** de Spinoza, **La fenomenología del espíritu** de Hegel a expensas de su idea de un saber absoluto, y los que tal vez sean los antecedentes inmediatos y más relevantes, el trabajo de Tran Duc Thao, quien propuso explícitamente, en el marco de una interpretación crítica de Husserl, abandonar la idea de la verdad como un en sí para abrir paso a la concepción del conocimiento como producción.[28]

Aunque el concepto de producción sea pensado por Thao de manera unilateral, únicamente como trabajo subjetivo, sin atender a sus otras condiciones de existencia, su planteo resulta, a nuestro entender, un insumo indispensable para comprender el concepto althusseriano de un "efecto de conocimiento". En esta genealogía hay que destacar asimismo la concepción de Jean Cavaillès, también elaborada en el marco de una crítica de la fenomenología de Husserl, para quien el proceso de conocimiento implica la producción de una nueva conciencia, cualitativamente distinta, y no meramente una ampliación o extensión de la misma conciencia por yuxtaposición, que es el proceso que Cavaillès observa e impugna en Husserl.[29] De estas teorizaciones surge con claridad una caracterización de la especificidad del *efecto del conocimiento*: por un lado, este efecto es una consecuencia del descubrimiento del error, ese proceso que hace que lo que hasta hace un momento eran razones se revelen como motivos, comprendidos en su necesidad, y por el otro, este efecto implica que, en cuanto tal, el alejamiento de una posición marcada, como la del "sujeto del error", abre un campo inédito de posibilidades, disponibles para cualquiera. Ello implica abrir un abismo entre los dos elementos cuyo solapamiento atormentaba al relativismo: el acuerdo dado en una comunidad, de naturaleza fáctica, y las cuestiones que atañen a la validez o justificación del conocimiento.

26 Enrique Marí coloca como conclusión de su excelente tesis **Neopositivismo e ideología**, Buenos Aires, Eudeba, 1974, un fragmento de una carta de Althusser a Raúl Sciarretta fechada en 15 de febrero de 1972, en la que Althusser señala: "La verdad me parece el elemento y la forma ideológica en las cuales se refractan necesariamente las demostraciones científicas: es imposible omitirla pero a la vez no es necesario dejarse llevar por su mecanismo reconocimiento" (p. 198). Para un análisis de los vínculos entre "ser verdadero" y con las cuestiones ontológicas, *cfr*. Pedro Diego Karczmarczyk y Norma Rodríguez, "Crítica, ideología y *Aufklärung* en Michel Foucault", en **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, Vol. 12, n° 100, 2011, pp. 3-20.

27 Danilo Cruz Vélez, en su **Filosofía sin supuestos** (Buenos Aires, Sudamericana, 1970), un excelente libro de inspiración heideggeriana, estudia la rica historia y la sorprendente transformación del significado de la expresión *objecta*, que pasa, de designar, en su uso medieval, a entidades mentales (una montaña de oro, por ejemplo), contraponiéndose con la expresión *subjecta*, que designaba las cosas reales, subsistentes (una mesa, una silla). Con la filosofía de Descartes, a partir de la definición de la verdad como evidencia, es decir, la tesis de que la realidad existe tal como la represento cuando la concibo de manera clara y distinta, el yo aparece como el genuino *subjectum*, como el genuino sustrato, recogiendo el sentido griego de *hypokeimenon*. Felipe Martínez Marzoa, al analizar la filosofía de Descartes, destaca que la misma entra en contradicción interna cuando, en las **Meditaciones** introduce, junto al criterio de la evidencia, basado en la *realidad objetiva* de las ideas, un criterio alternativo, basado en el concepto medieval de *realidad formal*, vinculado con la clase de realidad que una idea representa, para ofrecer una prueba adicional de la existencia de Dios, sin realizar una elucidación ontológica de lo que implica esta noción (*Cfr*. **Historia de la filosofía moderna y contemporánea**, Madrid, Istmo, 1984, pp. 49-92). Desde entonces las ideas, que poseen todas idéntica realidad objetiva, son todas son ideas en la mente del yo, pueden ser distinguidas según se realidad formal, es decir, según su contenido representacional, dividiendo a la filosofía cartesiana entre un enfoque que piensa al conocimiento como un proceso inmanente y en consecuencia autónomo, y una concepción que lo piensa por referencia a principios externos al proceso de conocimiento (Dios, la sustancia extensa). La lectura heideggeriana de Descartes ha sido denunciada recientemente como un *quid pro quo*, que toma como interpretación válida de Descartes la imagen del mismo que Kant se habría visto obligado a *inventar* para desarrollar su critica trascendental (*Cfr*. Étienne Balibar, "Anexo: subjectus/subjectum", en **Ciudadano sujeto**, Buenos Aires, Prometeo, 2013).

28 Tran Duc Thao, **Fenomenología y materialismo dialéctico**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, p. 119.

29 Jean Cavaillès, **Sur la logique et la théorie de la science**, París, Vrin, 1996, p. 90.

Hay un concepto althusseriano que da cuenta ajustadamente de esta exterioridad, el concepto de "condiciones de existencia" de una forma determinada, condiciones que no se deducen de la misma. El concepto de condiciones de existencia de una forma implica que la propia forma no puede producirlas ni garantizarlas por su cuenta.[30] Ahora bien, una forma no puede existir sin sus condiciones de existencia, de allí que haya que pensar siempre la unidad entre ambos términos, pero en la medida en que dichas condiciones no brotan de la forma, sino que son relativamente contingentes, es imperioso pensar también las formas específicas de la unidad, que puede se adecuada o contradictoria, etc.[31] Esa independencia se puede expresar tal vez a través de un condicional contrapuesto.[32] En efecto en un condicional contrapuesto encontramos una manera de tratar una *consecuencia*, como B en "si A entonces B" en términos de *condición*, es decir, "si no B entonces no A", con lo cual se quiere indicar que el peso del problema no queda entrampado en la dilucidación del antecedente, que es lo que la forma canónica del condicional "sugiere", sino en el consecuente, al que ahora podemos, insistimos, tratar como una condición, ya que su negación nos permite saber que tampoco se da el antecedente. Decíamos antes que el efecto de conocimiento consiste en un conjunto de posibilidades disponibles *para cualquiera:* el condicional contrapuesto al que aludimos permite que "cualquiera" ingrese en la práctica teórica sin demandar que un nosotros equivalente al mismo le preste un cuerpo.

Lo que venimos de decir no excluye que la práctica teórica sea un espacio en el que se puede movilizar, como lo hace Althusser al hablar de "razones objetivas *para nosotros*", la ambigüedad sistemática de "nosotros". Pero este no es el nivel de la producción del efecto de conocimiento en la práctica teórica, sino el de la *intervención* en la misma, que se aprovecha del hecho de que una expresión deíctica siempre aloja un subíndice, una especificación, haciendo explícito lo que está implícito en los juegos de inclusión y exclusión que practicamos con "nosotros".[33]

La invocación de lo que, según venimos de argumentar, podría denominarse el carácter "intramundano" de la práctica teórica, concebido no ya, como para el relativismo, como una condición resignada, a la que habría que sacrificar la objetividad, sino más bien como la condición positiva de la propia objetividad, en la medida en que constituye la ocasión para la ruptura por la cual el efecto de conocimiento se libera, está a nuestro entender en el fondo de la apuesta teórica que configura el concepto de "práctica teórica".

Ciencia de lo político y lucha ideológica

El sintagma "ciencia objetiva para nosotros" está atravesado por dos vectores, el *vector de la cientificidad*, que lee "ciencia *objetiva* para nosotros", es decir, destaca el valor de las demostraciones en esta práctica, cuyas condiciones venimos de comentar, y el *vector de la politicidad*, que lee "ciencia objetiva *para nosotros*", destacando así el carácter partisano de la ciencia, la importancia de las tomas de posición en la práctica teórica, en particular en una práctica teórica que produce un efecto de conocimiento respecto de una ideología crucial para la reproducción de las relaciones sociales de producción.[34] En esta carta, donde Althusser destaca el vector de la objetividad, se impone la lectura de este sintagma en términos de "ciencia *objetiva* para nosotros". Althusser se propone ubicar a la ciencia de lo político en el espacio de lo teórico. La reflexión que propone Althusser en esta ocasión es particularmente sensible al proceso de constitución de este objeto, lo que supone reconocer efectos de conocimiento sin que medie una ruptura epistemológica en el terreno en el que se producen esos efectos y respecto de los objetos a los que estos efectos de conocimiento afectan. De esa manera, sin perjuicio de que según Althusser haya intuiciones relevantes acerca de la naturaleza de lo político ya en la Antigüedad, para localizar correctamente tanto a la ciencia de lo político como a la ciencia de la historia en el espacio de lo teórico, es necesario partir "de la gran ruptura sobre la cual vivimos", es decir, "la de las grandes mutaciones económico-políticas y científicas del siglo XVI". De allí que los grandes momentos de la elaboración de una ciencia de lo político sean, a su entender: "1) Maquiavelo, 2) Spinoza (extraordinario), 3) Montesquieu, 4) Rousseau, 5) Marx". [35]

30 Volveremos sobre la noción de "condiciones de existencia" sobre el final de esta presentación. Ahora deseamos añadir que la posición de Althusser sobre este punto nos parece coincidir con la de Wittgenstein, para quien el acuerdo comunitario no posee un rol epistémico, justificatorio, sino que constituye una condición de contexto para la vigencia de una regla, o para decirlo en términos althusserianos, constituye una "condición de existencia" de la validez la regla, que no puede, sin embargo, ser invocada en su auxilio (*Cfr*. Pedro Karczmarczyk, "Escepticismo semántico, factualismo y antirrealismo", en **Análisis filosófico**, Vol. 43, n° 2, noviembre de 2023, pp. 319-343).

31 *Cfr*. Althusser Louis, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 45.

32 Althusser señala, a propósito de la relación entre los conceptos de Montesquieu de la *naturaleza* o *forma* del gobierno y su *principio*, donde la naturaleza o forma de gobierno responde a las cuestiones de cómo se ejerce el poder y quién lo detenta (república, despotismo y monarquía) y el principio especifica la manera concreta de sentir y obrar entre los hombres que puede sostener una forma u otra en el tiempo, pensada por Montesquieu como una pasión específica (virtud, honor, miedo), que el principio "se deduce" o "se deriva naturalmente" de la forma, pero inmediatamente añade que "…esta consecuencia es menos el *efecto* que la *condición*" (*Ibídem*, p. 41). Esta frase es la que nos ha sugerido la idea de explorar las potencialidades de un condicional contrapuesto en este terreno. En efecto, un condicional contrapuesto transforma la consecuencia en condición. Podemos expresar la relación forma-principio en la manera de una consecuencia, por ejemplo: "Si hay república entonces hay virtud", pero por la vía de la inversión del condicional podemos expresar al principio como una condición: "Si no hay virtud, entonces no hay república".

33 *Cfr*. Émile Benveniste, "La estructura de las relaciones de persona en el verbo", en **Problemas de lingüística general I**, México, Siglo XXI, 2010, p. 169.

34 Thomas Herbert, "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales y de la psicóloga social en particular", en Eliseo Verón (comp.), **El proceso ideológico**, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1971.

35 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 22 de enero de 1964".

Esta línea genealógica le ayuda a Althusser a clarificar los contornos y la naturaleza de una ciencia de lo político.[36] La diferencia específica de Marx en esta serie surge prístina: "Sólo Marx *localizó lo* político, los demás han hablado de ello sin poder (saber) localizarlo".[37] De allí parece derivarse una serie de tareas, la de convertir algunos *dichos* agudos de estos pensadores de lo político en *enunciados* científicos. Repárese en cierta simetría que merodea al tratamiento del asunto: antes aludimos a la transformación de las *razones (ideológicas) de clase* en *motivos de clase*, transformación que ocurre cuando se puede mostrar su alcance limitado y pensar su necesidad; ahora Althusser alude a la transformación de *los dichos*, que pueden estar motivados, en *enunciados científicos*, lo que implica que *los motivos pueden también devenir razones* por medio de un trabajo teórico adecuado. La práctica teórica científica puede, entonces, extraer un dicho de su contexto ocasional para insertarlo en un orden de razones. Recordemos el enunciado de Althusser sobre Montesquieu que citamos al comienzo: su toma de partido no reduce su obra a un simple comentario de sus deseos.

Esta filiación, que no es la misma que aquella en la que Marx reconocía sus ancestros, no deja de tener repercusiones en el interior del propio campo marxista. Althusser da curso a algunas de estas repercusiones en la carta del 22 de enero de 1964 a través de críticas a algunas vacas sagradas del pensamiento marxista, ya sea a *La ideología alemana* ("No hay nada que recuperar en *La ideología alemana*, a excepción de rectificarla…") o a la consideración mítica de la Comuna de París, dirigida sobre todo a los comentarios de Lenin sobre los textos de Marx y Engels acerca de estos acontecimientos. El déficit que Althusser encuentra en estas aproximaciones al fenómeno consiste en que los mismos exhiben un predominio de la reflexión "sobre sus resultados políticos, sus decisiones políticas (milicia, funcionarios, etc.) sin tener en cuenta sus condiciones de posibilidad" es decir, estos análisis se condenan por el idealismo de creer que las decisiones políticas valen "… por fuera de sus condiciones de existencia, y en particular por fuera del hecho de que la comuna fuera vencida, aplastada, etc.".[38] Esta crítica hace aparecer, por ausencia, el principal hallazgo que Althusser reconoce en una ciencia de lo político: el análisis de la relación entre las formas políticas y sus condiciones de existencia y duración.

La carta continúa con una reflexión sobre la "ciencia política" nacida y cultivada en los Estados Unidos, que estudia *realidades políticas* como "grupos de presión, formas de decisión, partidos, personal político, etc.".[39] sobre la base de una ideología que pasa por ser, es decir, que pretende ser, una teoría. La alusión es muy escueta, en otra carta que publicaremos luego Althusser se explaya más y mejor sobre esta "ciencia política",[40] pero lo escueto de la alusión obedece al propósito que tiene aquí esta referencia: abordar la influencia de esta concepción, o de otra análoga, en el campo marxista, donde también se opera un reemplazo de la teoría por la ideología. En particular en la Unión Soviética, donde al no enfrentarse directamente con las dificultades de la vida política y de la organización, claves para resolver los problemas planteados por el período del culto a la personalidad, se tiende a *reemplazar la política por la moral*, lo que constituye un rasgo característico de las situaciones en las que se sustituye la teoría por un sucedáneo ideológico. En general, en lo que respecta a Francia, Althusser considera, aludiendo a Roger Garaudy, que la ciencia marxista de lo político está expuesta a un riesgo crucial: ser confundida con la práctica del Partido comunista, que pretende ser "un partido de un nuevo tipo", en virtud de reclamar que su *política* es tributaria de la aplicación de la ciencia de lo *político*. Esta relación del Partido con la ciencia de lo político, la aplicación de la teoría en la política, debe ser pensada. La confusión obtura el hecho de que la "ciencia de *lo* político es otra práctica, teórica en este caso, independiente en su esencia de su aplicación en lo político, es decir, de la práctica política o de la política".[41]

Esta afirmación designa la especificidad de la práctica teórica y nos permite inferir que no hay algo así como una política garantizada científicamente, que es el fantasma que azuza el discurso anti totalitario frente a las pretensiones de cientificidad del marxismo. La práctica política del Partido comunista depende de la práctica teórica, de la que toma herramientas que permitan hacer un análisis concreto de la situación concreta, en la cual intentará *hacer* la revolución, que *configurará* otro tipo de necesidad. Dicho en otros términos, para la práctica política la dialéctica materialista está en juego como *dialéctica revolucionaria*, su objeto es *la necesidad por venir*. Para la práctica teórica, en cambio, lo que está en juego es descubrir la *necesidad en el hecho consumado*.[42] Aparece aquí una conjunción interesante, sobre la que tendremos que volver en el comentario de la segunda tanda de cartas: la unión del Partido comunista que reclama que su práctica es la aplicación de una ciencia, por un lado, y la práctica teórica de la ciencia de lo político, por el otro. Se trata de polos que definen el arco de una tensión epistemológica y política crucial.

La tensión no es desconocida por Althusser: "Hoy en día no podemos hacer nada política y teóricamente fecundo si no tomamos en cuenta estas *realidades* [Althusser se refiere a los ya mencionados "grupos de presión, formas de la decisión, partidos, personal político, etc."] y los ensayos existentes en 'ciencia política', aunque más no sea para rebatirlos".[43] Surge de ahí una tarea, la de pensar la necesidad de estas "realidades políticas", es decir, de las realidades que aparecen en el interior de

36 Esta idea configura a nuestro entender una hipótesis de lectura interesante para abordar la lectura del texto sobre Montesquieu ya citado, los cursos sobre filosofía política del siglo XVIII reunidos en **Política e historia. De Maquiavelo a Marx** (Buenos Aires, Katz, 2007); el **Curso sobre Rousseau** (Buenos Aires, Nueva Visión, 2013); y los distintos textos sobre Maquiavelo, en particular, **La soledad de Maquiavelo** (Madrid, Akal, 2004).

37 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 22 de enero de 1964".

38 *Ibídem*.

39 *Ibídem*.

40 Se trata de la "Carta a Michel Verret del 14 de agosto de 1966", que aparecerá en la segunda parte de nuestra edición de las cartas.

41 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 22 de enero de 1964".

42 Louis Althusser, "Sobre la dialéctica materialista", en **La revolución teórica de Marx**, *op. cit*., p. 145.

43 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 22 de enero de 1964".

la práctica política para poder operar sobre ellas. Esta doble exigencia, *pensar/operar*, supone producir efectos de conocimiento acerca de las mismas. La práctica teórica de la ciencia marxista de lo político enfrenta así dos clases de obstáculos. Por un lado los que obedecen al desconocimiento o al no reconocimiento de sus razones teóricas por motivos de clase, a los que ya nos referimos, un fenómeno que no existe sólo bajo la forma de la *renuencia*, sino que se despliega en la forma de una *enorme e intensa producción ideológica*. Los otros obstáculos surgen cuando sus razones objetivas son inscriptas en un dominio diferente del de la práctica teórica la cual estas razones tienen sus condiciones de existencia. Concretamente, si el Partido, al retomar las razones objetivas de la práctica teórica las transforma en "principios filosóficos" de la práctica política, que contendría de antemano el saber de la situación concreta, pierde su vínculo con la práctica teórica científica del marxismo en el mismo momento en el que pretende o simula entablarlo. De esa manera el Partido se vincularía solamente con una práctica teórica ideológica del marxismo, donde los "principios" de la ciencia marxista garantizarían de antemano la fundamentación de las decisiones del partido,[44] de manera análoga a cómo la teoría del conocimiento encuentra una armonía preestablecida entre sujeto y objeto como una anticipación de todo conocimiento.

Objetos de arte e ideología estética. El carácter determinante de los conocimientos en la cultura

La carta continúa con una reflexión sobre el arte. Althusser recoge algunas observaciones de Verret, en particular una distinción entre el arte y la ideología estética, frente a la cual Althusser manifiesta su desacuerdo, lo que lo lleva a hacer de la distinción de Verret una distinción interior a la ideología estética. El argumento de Althusser, de inspiración aristotélica (lo primero en el orden del conocimiento no es lo primero en el orden del ser), es el siguiente: es legítimo e incluso forzoso partir de la polaridad entre *objetos estéticos*, objetos materiales, e *ideologías estéticas*, que no tienen el mismo tipo de materialidad sensible que los objetos estéticos (por ejemplo: libros, conversaciones). Pero si esta polaridad puede ser tomada como la primera palabra, no puede empero aceptarse como la última palabra. Según Althusser, la cuestión marxista fundamental, mediada por una alusión a Mao, es: "¿cuál es el elemento dominante? La respuesta es sin duda alguna: la *ideología*".[45] Esta respuesta, que se reclama materialista, depende de lo que Althusser designa aquí como "concepción materialista de la ideología", cuyo núcleo es el reconocimiento de que la ideología es algo completamente diferente a la conciencia, la tesis de que la ideología no tiene su centro en la conciencia. La ideología es una práctica: "ligada a un sistema de representaciones, mitos, etc., una práctica que produce transformaciones reales e incluso *objetos* (o instituciones, etc.)".[46]

La tesis es interesante una vez que superamos su extrañeza, y requeriría un tratamiento detallado que no podremos darle aquí, pero dejaremos asentada, de manera esquemática, nuestra mirada sobre el asunto. La primacía de los objetos estéticos sobre las ideologías estéticas depende de una polaridad simple entre lo material y lo ideal, que los piensa como ámbitos separados. Una vez que la polaridad ha sido cuestionada, lo que ocurre por ejemplo cuando se señala que la *materialidad de una estatua* no es la misma que la *materialidad de la ideología* que habla sobre la escultura (libros, etc.), ya tenemos lo esencial del argumento. La materialidad de la estatua no es la mera piedra, la materialidad del discurso sobre la escultura no se reduce al papel, etc. Dado este paso, las evidencias iniciales de una contraposición absoluta ya se han fracturado, por lo tanto cabe ahora localizarlas, otorgarles su lugar en el espacio teórico en el que son pensadas. Podemos afirmar, entonces, con Althusser: no hay objetos artísticos sin práctica artística. Contra una ideología que desemboca, a partir de la semejanza sensible de los diversos objetos artísticos, reforzada por la homogeneización que realizan los museos, añadimos por nuestra parte, en una tesis sobre la universalidad del espíritu humano,[47] emerge con fuerza la tesis de que no hay objetos artísticos sin ideología artística, es decir, sin una práctica artística.[48] No hay objetos estéticos sin criterios de discriminación entre los objetos que lo son y los que no lo son, sin modos de comportamiento prescritos o sugeridos frente a los mismos, etc. Althusser, consecuentemente, generaliza la tesis: "la ideología produce, ya sea instituciones, ya sea organizaciones, y todas sus manifestaciones, incluyendo objetos, maneras, comportamientos, etc.… (la ideología religiosa produce la Iglesia, y todos los subproductos de la vida religiosa, incluyendo los objetos de la piedad… —la ideología política produce todas las organizaciones políticas, es decir los partidos, y todos sus subproductos, incluidos los objetos, etc.… es sencillo continuar)".[49]

44 Jean-Paul Sartre ha provisto, a nuestro entender, una descripción insuperable del tipo de situación a la que alude Althusser: "El 4 de noviembre, en el momento de la segunda intervención soviética en Hungría, y sin disponer aún de ningún informe sobre la situación, cada grupo tenía ya formada su idea previa: se trataba de una agresión de la burocracia rusa contra la democracia de los Consejos obreros, de una rebelión de las masas contra el sistema burocrático o de un intento contrarrevolucionario que había sabido reprimir la moderación soviética. Después llegaron las noticias, muchas noticias; pero no he oído que cambiase de opinión ningún marxista" ("Cuestiones de método", en **Crítica de la razón dialéctica. Libro I**, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 29).

45 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 22 de enero de 1964".

46 *Ibídem*.

47 Ver la reflexión realizada en otro contexto por Pierre-François Moreau en **La utopía. Derecho natural y novela del Estado** (Buenos Aires, Hachette, 1986), a propósito de la cuestión de los antecedentes o "precursores" de la novela utópica que floreció en los siglos XVII y XVIII, respecto de la cual señala agudamente: "Toda la cuestión reside en saber si se evocan esos antecedentes para enfocar mejor, por comparación, lo que cada uno tiene de específico, o si se ahoga cada ejemplo en una aspiración continua del alma humana por el lejano "allá" y por algo mejor" (p. 23).

48 Esta reflexión se complementa con la que encontramos en "Una conversación sobre la historia literaria", en Louis Althusser, **Escritos sobre la historia (1963-1986)**, Santiago de Chile, Pólvora Editorial/Doble Ciencia Editorial, 2019.

49 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 22 de enero de 1964".

La reflexión sobre el arte se prolonga en la carta del 8 de marzo de 1965, en la que Althusser alude a una frase de la carta del 22 de enero de 1964 que inquietó a Verret y que muy probablemente haya sido: "el arte no existe bajo la forma del *conocimiento*, sino bajo la forma de la ideología y particularmente bajo esta forma específica de la ideología que es *la ideología estética*". Althusser indica que llegó a una posición más matizada sobre la tesis de la naturaleza ideológica de la obra de arte. Esa posición de llegada se vincula con la postulación de otra tesis, que versa sobre el *carácter determinante de los conocimientos en la cultura*.

El comentario de la tesis exige algunas precisiones. En primer lugar, entender "conocimientos" en un sentido amplio, que abarca no sólo a los conocimientos científicos, sino también a lo que Althusser llama ahora conocimientos solamente prácticos, es decir, técnicos. Este sentido amplio de "conocimiento" le permite afirmar que toda cultura, incluso las que están profundamente dominadas por la ideología, contiene un sector de conocimientos. Este sector de conocimientos es según Althusser, *el elemento determinante de la cultura*, no de la historia. Althusser pone especial cuidado en distinguir esta tesis suya de la tesis ilustrada según la cual la historia avanza por el conocimiento. Si bien el desarrollo de la carta no permite sacar conclusiones tajantes, sí nos permite destacar algunos problemas y tesis que podrían estudiarse cuidadosamente con provecho. Otro pequeño fragmento de la carta nos ayudará en este sentido: "es en función del desarrollo o del estancamiento del sector de conocimiento que la cultura se desarrolla o se estanca, o desarrolla formas más o menos ideológicas, etc.".[50]

La idea de un avance o estancamiento de la cultura aparece de una manera un poco descarnada, habría que realizar una serie de precisiones para comprender su alcance, e incluso su viabilidad, más allá de ésta, su formulación eventual. La idea de formas más o menos ideológicas, es decir, de que en la ideología se presente una cuestión de grado, posee una importancia comprensible en el momento de pensar la tesis de la ruptura o corte epistemológico. Una observación que viene a continuación de esta frase en la que Althusser dice que esta tesis depende de "entender conocimiento no sólo como conocimiento de la naturaleza, sino también como conocimiento de las realidades y de los objetos históricos"[51] permite otorgarle un sentido más preciso. Bajo esta condición, la tesis puede ilustrarse incluso con algunos temas tratados en estas mismas cartas, por ejemplo, por la relación entre la ciencia de la historia y las "ciencias políticas" a la que ya nos referimos, relación que enmarca puntualmente la expresión "razones objetivas para nosotros" a la que nos referimos largamente. Lo que se nos presentaba como un caso particular a propósito de la relación entre la ciencia marxista de lo político y la "ciencia política" burguesa, adquiere ahora un alcance general.

50 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 8 de marzo de 1965".
51 *Ibídem*.

La teoría avanza por el lado malo. La revolución teórica de Montesquieu: *parti pris* y ruptura teórica con la filosofía del derecho natural

Volvamos ahora, y para concluir, a la primera carta, del 4 de mayo de 1959, que trata sobre Montesquieu, o mejor dicho, sobre el Montesquieu de Althusser. La carta parece ser la respuesta a una serie de consultas de Michel Verret suscitadas por la lectura del libro de Althusser de 1959: **Montesquieu. La philosophie et la politique**, al que Verret probablemente tuvo acceso como manuscrito y del que poco después escribiría una reseña. Si bien no pudimos acceder a la carta de Verret a la que responde ésta de Althusser, contamos con la reseña de Verret, que apareció en **La Nouvelle critique** en noviembre de 1959,[52] en la que parece haber tenido en cuenta algunas de las sugerencias que encontramos en la carta. La primera cuestión a la que alude Althusser allí, abordada muy someramente mediante el recurso a una expresión como "dejo de lado…" que, paradójica y previsiblemente, va de inmediato, al corazón del asunto apartado, resolviéndolo en dos o tres renglones, tal vez por la misma urgencia de pasar a otra cosa que la propia expresión trasunta. La cuestión "dejada de lado" concierne a la originalidad de Montesquieu, habida cuenta de que hubieron, antes que él, importantes pensadores de la política y de la historia (Montaigne, Maquiavelo, Bodin, Vico, Hobbes, Spinoza, Locke, etc.). Althusser insiste en que la originalidad de Montesquieu no es dudosa, ya que ésta no surge del tema abordado, "sino en la teoría que él postula, y que postula como aplicable a toda la historia humana".[53] La segunda inquietud de Verret recogida por Althusser concierne a la sociabilidad natural y al problema de si la misma contiene un "núcleo racional" que pueda ser recuperado por un pensamiento materialista. Intentaremos a continuación reponer algunos elementos que nos parecen indispensables, que retomaremos sobre todo del Libro sobre Montesquieu, para poder poner en funcionamiento lo que Althusser indica en la carta a propósito de esta segunda cuestión, la de la sociabilidad natural, lo que nos permitirá considerar ambas cuestiones conjuntamente.

Comencemos entonces por la primera cuestión: ¿en qué sentido es original la teoría que encontramos en Montesquieu? Hay que partir de una constatación que Althusser atribuye a Vaughan, según el cual todos los teóricos políticos de los siglos XVII y XVIII, a excepción de Montesquieu y Vico, son teóricos del contrato social.[54] La ausencia del contrato social en Montesquieu, según Althusser, no es un mero vacío, sino, como quien dice, una ausencia determinada, o una excepción significativa. Veamos entonces, en primer lugar, qué significa la presencia en persona de una teoría del contrato social, o dicho de otra manera, en qué consiste la problemática de la filosofía del derecho natural. Dicha problemática gira en torno a una pre-

52 *Cfr*. Michel Verret, "Sur Montesquieu", *op. cit*.
53 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 4 de mayo de 1959".
54 Charles Edwyn Vaughan, **History of political philosophy. Volumen II**, p. 253 y ss., citado en Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 21.

gunta, ¿cuál es el origen de la sociedad?, y a unos recursos compartidos y no disputados para responderla: el estado de naturaleza, el grado cero de la sociedad, y el contrato social, la sociedad civil en su estado naciente. Este medio homogéneo delinea empero el espacio de un conflicto: la filosofía del derecho natural es un campo de batalla que aloja en su interior distintas posiciones, que son otras tantas tomas de partido beligerantes. Esquematizando: hay tomas de partido por la monarquía absoluta (Hobbes), por la democracia parlamentaria (Locke) y por la democracia popular directa (Rousseau).[55] Pero para lo que aquí nos interesa esta diversidad de posiciones beligerantes no debería funcionar como un árbol que no nos deje ver el bosque. Para localizar la posición de Montesquieu, lo que nos importa es, ante todo, el tipo de antagonismo que la problemática de la filosofía del derecho natural *como un todo* plantea hacia su exterior teórico. Estos teóricos del origen convencional de la sociedad que son los filósofos del derecho natural quieren afirmar el carácter propiamente artificial de toda institución social. Dicho de manera brusca, la teoría del contrato social colisiona con las convicciones propias de la sociedad feudal, que admitían, sin excepción, la fórmula de Aristóteles que vincula la sociabilidad natural con la desigualdad entre los hombres y, por lo tanto, admitían también la necesidad de que haya estamentos y jerarquías sociales.[56] El contrato entre iguales reemplaza entonces lo que los teóricos del orden feudal asignaban a la "naturaleza" y a la "sociabilidad natural del hombre".[57]

Si esta toma de partido no es en la actualidad evidente en cuanto tal, es probablemente porque hoy el antagonista feudal ha desaparecido y porque los teóricos del derecho natural, y sus herederos en la "ciencia económica" se esforzaron por presentar su trabajo como si el mismo fuera un resultado científico, como si sus objetos fueran de la misma clase que los objetos de la ciencia de la naturaleza. La toma de partido de la filosofía del derecho natural es sin embargo, según Althusser, ostensible sobre todo en una dimensión teórica crucial: la concepción de la ley con la que opera, de la que se deriva una relación peculiar hacia la diversidad de los hechos sociales e históricos.[58]

Althusser discierne en la obra de Montesquieu una articulación diferente de estos dos órdenes. Montesquieu rechaza como un todo la problemática del derecho natural cuando considera como un absurdo el problema del origen de la sociedad: si hay un estado de naturaleza para los seres humanos, ese estado es, según Montesquieu, el estado social, ya que los individuos humanos: "nacen ligados unos a otros, un hijo nace después que el padre y así permanece: he aquí la sociedad y la causa de la sociedad".[59] Althusser resume secamente la concepción del autor que estudia: "La sociedad se precede siempre a sí misma".[60] El hecho de que los hombres vivan agrupados, no constituye un problema, se trata de un hecho que no se desmiente nunca. En todo caso, si hubiera que dar razón de algo, para Montesquieu, sería de la existencia eventual o hipotética de hombres aislados.

Althusser muestra, entonces, que la ausencia del problema del contrato en Montesquieu no es un vacío, puesto que su lugar lo ocupa el concepto de un *instinto de sociabilidad.* Llegamos así, sin sobresaltos, a un extremo en el orden de los motivos políticos en el terreno de la teoría: Montesquieu revela así su *parti pris*, *su toma de partido*, de tipo feudal. Michel Verret se pregunta, según recoge Althusser: "¿hay algo que 'salvar' de este concepto? ¿Contiene un 'núcleo racional'?".[61] Es decir, Verret se pregunta si dicho concepto puede y debe ser recuperado por el marxismo. Hay que considerar que la noción de sociabilidad natural no reviste sólo esta versión feudal, que la vincula con una estructura social que implica desigualdades, sino también una versión burguesa, que podemos encontrar en los fisiócratas, en Diderot o en Helvetius: donde "el hombre es naturalmente sociable, desea naturalmente la sociedad para satisfacer sus necesidades físicas e intelectuales, etc.)".[62]

Althusser es claro y tajante, la idea de una sociabilidad natural, sea cual fuere la versión que queramos considerar (feudal o burguesa), no va al fondo del asunto, por lo cual, luego de explicitar, como al pasar, algunas alianzas teóricas en este punto,[63] señala que la apelación a esta noción implica que "la sociedad no es tomada como un *hecho*, sino que es pensada como algo de lo que se debe dar cuenta".[64] Althusser sugiere, a propósito de la concepción burguesa de la sociabilidad natural, que su consecuencia es: "poner en el hombre (antes que en la sociedad) la necesidad".[65]

Hay que reparar aquí en un juego de palabras basado en la ambigüedad de la palabra "necesidad". Las *teorías de la sociedad* buscan poner de relieve la necesidad de su objeto, de sus transformaciones, las constancias que lo constituyen. Ahora bien, quien propone el concepto de "sociabilidad natural" cree encontrar ratificado en la realidad su propio objeto teórico, la necesidad de lo social se ve reducida a otra necesidad, de la que cada cual tiene experiencia, es decir, un registro vivencial. La necesidad de lo social no sería inmanente a su propio nivel, un nivel al que no se puede acceder mediante la experiencia o a través de una mera reflexión sobre la experiencia, puesto que requiere elaboración teórica, sino que dependería de otro

55 *Cfr*. Louis Althusser, **Política e historia**, *op. cit*., p. 39. Ver Dominique Lecourt, **La philosophie sans feinte**, París, J.-E. Hallier/Albin Michel, [1982], p. 88.

56 Louis Althusser, **Política e historia**, *op. cit*., pp. 253-254.

57 *Cfr*. Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit.,* pp. 22-23.

58 Ver lo que Jürgen Habermas denomina "ciencias sociales normativo analíticas" en "Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales" en **La lógica de las ciencias sociales**, Madrid, Tecnos, 1996.

59 Montesquieu, **Cartas persas**, citado en Louis Althusser **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 25.

60 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 4 de mayo de 1959".

61 *Ibídem*.

62 *Ibídem*.

63 Althusser observa: "para él [Rousseau] las necesidades físicas no se encuentran el origen de la sociedad, ver el **Segundo discurso** y **Ensayo sobre el origen de las lenguas**" (*Ibídem*).

64 *Ibídem*.

65 *Ibídem.*

orden, de otro tipo de realidad: *el hombre y sus necesidades, entre ellas la necesidad de sociabilidad*. Estamos cara a cara ante el núcleo problemático que desatará la discusión sobre el humanismo de Marx. Althusser parece tener sobre este punto las ideas claras ya en 1959, si es que nos atenemos a esta compleja pero precisa declaración: "Marx (…) no se refiere a la idea de que la sociedad podría surgir de las necesidades (sociales) existentes en los hombres antes que en la sociedad".[66]

Pero si la obra de Montesquieu no constituye un simple comentario de sus deseos, ello se debe a que la polémica trabada con la problemática del derecho natural le impide a Montesquieu sostener sus deseos mediante un simple retroceso hacia posiciones ya dadas. En efecto, este pensador encontró un motivo potente para impugnar a las filosofías del derecho natural, Montesquieu no quiere juzgar *lo que es* por *lo que debe ser*, ni tampoco quiere imponer, bajo el pretexto de una teoría de la génesis ideal, "un *fin* a las sociedades humanas".[67] Montesquieu, en definitiva, se opone a la filosofía del derecho natural por el idealismo que reconoce y denuncia en la misma. Pero esta oposición, efectuada con una agudeza y profundidad que sólo se logran con la convicción genuina, le bloquea el camino de un retorno plácido a las premisas aristotélicas de la teoría clásica de la sociabilidad natural, cuyo idealismo había quedado expuesto por los dardos críticos que le había asestado la filosofía del derecho natural. Podemos decir, entonces, que si bien Montesquieu conserva la idea de una sociabilidad natural, se trata de una idea vaciada de contenido, que ya no intenta vincularse o explicar una forma determinada de estructuración de la sociedad, sino que es un mero sucedáneo de lo que antes hemos llamado "el hecho de la sociedad". Dicho blanco sobre negro, la idea de una sociabilidad natural no cumple un rol teórico en el pensamiento de Montesquieu, de ella no se deduce nada, su presencia en su filosofía se explica más bien por su rol político de oposición a las filosofías del derecho natural.

Montesquieu debe, en consecuencia, establecer una relación muy diferente con los hechos, y es así que en el Prefacio de **El espíritu de las leyes** declara, solemne, que no extrae sus principios de sus prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas.[68] Prejuicios son, para Montesquieu, tanto la idea de que la moral y la religión pueden juzgar a la historia como la idea de que un ideal político, "incluso revestido con los principios de la ciencia",[69] pueda ocupar el lugar de la historia.

La filosofía del derecho natural quiso desarrollar una *ciencia de la sociedad en general*, lo que, en sus propios términos, equivalía a desplegar una *ciencia de la esencia de la sociedad*. Su inspiración metodológica es cartesiana, corporeizada en la aspiración de alcanzar directamente, "en esencias o naturalezas simples, la *verdad a priori* de todos los hechos físicos posibles…".[70] La filosofía del derecho natural nos ofrecería una captación directa, en esencias o naturalezas simples, de la *verdad a priori* de todos los hechos políticos posibles. Esta concepción está atravesada, así, por un deber ser: las manifestaciones concretas no pueden nada contra esta esencia inalterable, o mejor dicho, sólo pueden obstaculizar la realización de un orden esencial que es también un destino. La filosofía ilustrada, posteriormente, va a pensar esta distancia o divergencia a través del concepto de ideología, encargado de explicar cómo el orden racional de la sociedad puede permanecer oculto, obstaculizado, demorado.[71]

Ahora bien, si Montesquieu pudo distanciarse del idealismo de la filosofía del derecho natural, fue porque realizó un *trabajo teórico*. Según Althusser, entre la ciencia de los filósofos del derecho natural y la ciencia de la historia de Montesquieu existe "la misma distancia que separa la física especulativa de un Descartes de la física experimental de un Newton".[72] Ese trabajo teórico recayó sobre la concepción de la *generalidad*, lo que llevó a Montesquieu a hacerse de la misma una idea muy diferente respecto del modelo que ofrece una *forma* o *eîdos* que modela desde el interior una materia. La consecuencia de ese trabajo fue que Montesquieu intentó desarrollar, no una ciencia de la *pura sociedad*, de la *sociedad en general*, que cae irremediablemente en una oposición con las sociedades empíricas, sino una ciencia de *todas las sociedades concretas* de la historia, es decir, una ciencia de *cualquier sociedad*. En resumen, la relación de Montesquieu con las variadas manifestaciones de su objeto no puede ser la de quien ya lo sabe todo, de antemano, sino la de quien espera *aprender todo a partir de estas manifestaciones diversas de la historia*.

El contraste entre Montesquieu y las filosofías del derecho natural encuentra, entonces, su catalizador en la noción de ley, donde Althusser va a intentar mostrar la distancia abismal entre unos y otros. Hemos recibido una imagen de la constitución de la ciencia política moderna como el abandono de la búsqueda del bien común, propia del pensamiento medieval y antiguo, en virtud de su carácter indecidible, polémico, en favor de la evitación del mal mayor (la muerte violenta, la guerra), que proporcionaría motivos comunes para el acuerdo, convenio o contrato. La imagen que hemos recibido opone, con un contraste extremo, un maximalismo normativo peligroso a un minimalismo empíricamente fructífero.[73] La posición de Montesquieu que recorta Althusser viene a impugnar este esquema tradicional, ya que discierne un supuesto común al minimalismo y al maximalismo. Si el intento de prescribir principios morales o religiosos es obviamente un prejuicio, la

66 *Ibídem*.

67 Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 25.

68 "… he examinado a los hombres y me ha parecido que, en medio de la infinita diversidad de leyes y costumbres, no se comportaban solamente según su fantasía. (…) No he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas" (Montesquieu, **Del espíritu de las leyes. Volumen 1**, Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 26).

69 *Ibídem*, p. 25.

70 *Ibídem*, p. 16.

71 *Cfr*. Hans Barth, **Verdad e ideología**, México, FCE, 1951. Ver especialmente capítulos 1 y 2.

72 Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 16.

73 *Cfr*. Jürgen Habermas, "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía", en **Teoría y praxis. Estudios de filosofía social**, Barcelona, Altaya, 1998.

situación de la filosofía del derecho natural no es diferente, en la medida en que sus conceptos abstractos no son, a los ojos de Montesquieu, más que juicios de valor disfrazados.[74]

Apartarse de los prejuicios no es, entonces, para Montesquieu, simplemente una expresión de deseo, ni tampoco un acto voluntario, sino, aunque pueda resultar extraño, no es inmediatamente un trabajo del sujeto sobre sí mismo, sino un trabajo sobre el objeto. En otros términos, apartarse de los prejuicios no puede sino ser una operación teórica de pleno derecho. Transformando el significado de lo que se entendía por leyes en el dominio de la historia y de la política hasta entonces, Montesquieu las define como "*las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas*".[75] Dicho en otros términos, Montesquieu le otorga a la palabra "ley" el sentido de correlación constante entre dos variables fenoménicas, es decir, el sentido que esta expresión posee en las ciencias experimentales. Althusser nos ayuda a comprender lo que implicaba este cambio, reponiendo en sus trazos mayores la historia de la noción de ley. La "tierra natal" de la noción de ley es el ámbito de la religión, la moral y la política, donde la ley se comprende con el sentido del *mandamiento* y del *fin*, razón por la cual, para los sujetos que viven bajo la misma la ley oscila sin remedio entre la *obligación* y el *ideal*. En el pensamiento medieval encontramos que las leyes divinas, las leyes naturales y las leyes positivas (humanas) pueden pensarse en un mismo sentido por referencia a Dios, que habría dado sus órdenes a los hombres y a la naturaleza, y de esa manera les habría fijado sus fines. Descartes todavía remite a un "decreto divino" las leyes físicas que encuentra en los cuerpos: la conservación del movimiento, la caída, el choque. Spinoza es quien pone sobre el tapete una primera diferencia, al indicar que la aplicación de la palabra ley a las cosas naturales es metafórica, debido a que el sentido corriente o común de ley es el de mandamiento.[76] Poco a poco, al amparo de la voluntad de Dios y bajo la cobertura de la divisa de "salvar las apariencias", se fue desarrollando una nueva forma de la ley que, paulatinamente, desde Descartes a Newton, adquirió la forma que recoge Montesquieu: "*una relación constantemente establecida* entre términos variables, de modo que *cada diversidad es uniformidad, cada cambio es constancia*".[77]

En el párrafo anterior nos referimos a esta redefinición del concepto de ley como una operación teórica, añadamos ahora que Althusser la denomina nada menos que "revolución teórica",[78] lo cual, retrospectivamente, deja en claro la importancia que nuestro filósofo le asignaba en 1959 a Montesquieu en la historia del pensamiento. La revolución teórica de Montesquieu consiste en afirmar que es posible aplicar, a las materias de la política y de la historia, la concepción newtoniana de la ley, es decir, supone "que es posible extraer de las instituciones humanas en sí mismas lo necesario para pensar su diversidad en una unidad, y su cambio en una constancia: la ley de su diversificación, la ley de su devenir".[79] Como consecuencia de este cambio de enfoque, la ley ya no es un orden ideal, sino una relación inmanente a los fenómenos. Sería posible afirmar que, así como en "Contradicción y sobredeterminación" Althusser afirmaba que la historia avanza por el lado malo, inesperado,[80] su análisis de Montesquieu sostiene algo semejante respecto de la teoría. Montesquieu, quien "partió solo y descubrió verdaderamente las tierras nuevas de la historia"[81] no tenía otra aspiración que la de regresar a su casa. En una encrucijada de una toma de posición por derecha cuando ya se ha hecho imposible un regreso plácido a las posiciones tradicionales, Montesquieu hace avanzar la teoría. La reseña de Verret confirma a su manera la audacia de Althusser cuando observa: "Althusser clarifica el lazo entre la práctica de clase de Montesquieu y sus errores teóricos, pero deja en la sombra el proceso de constitución del reflejo en lo que este tiene de objetivo, de verdadero".[82] Por nuestra parte esperamos haber mostrado suficientemente que esta posibilidad de un avance "por el lado malo" es consustancial a la autonomía relativa de la práctica teórica, lo que no deja de suscitar algunas tensiones con las posiciones características del Althusser "autocrítico", que esperamos abordar en la presentación de la próxima serie de cartas.

Teniendo en cuenta que el objeto de Montesquieu son las leyes humanas, surge con claridad que su empresa requiere una vigilancia epistemológica de primer orden. En efecto, toda la teoría de la historia de Montesquieu depende de no confundir *las leyes de su objeto* (esto es, *el espíritu de las leyes*), que son leyes que formula el sabio, el teórico de la política, y no los hombres en su quehacer diario, y *el objeto mismo* (*las leyes*), es decir las leyes-mandamiento concretas que los hombres tienen en cuenta en su quehacer cotidiano, sea que las obedezcan o las violen. Dicho en "althusserianés": es crucial distinguir con cuidado el objeto de conocimiento y el objeto real. Sólo con este cuidado es posible avanzar en el estudio de las leyes, es decir, en un terreno donde los seres humanos siguen o violan, conservan o cambian las leyes que ellos mismos se han dado, pero donde sin embargo, tanto al violarlas como al obedecerlas, cumplen, sin saberlo, con otras leyes, que incluyen sus propios fallos y las causas de los cambios de las leyes. Montesquieu no confunde, en consecuencia, "los motivos de la acción con sus móviles, los fines y las razones que los hombres se proponen conscientemente con las causas reales que les llevan a obrar".[83] Por ello es que para Montesquieu son las

74 Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 27.

75 Montesquieu, **El espíritu de las leyes** (I, 1), citado por Louis Althusser en **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 27. *Cfr*. Montesquieu, **Del espíritu de las leyes**, *op. cit*., p. 31.

76 Baruch Spinoza, **Tratado teológico-político** (IV), citado en **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 28.

77 Montesquieu, **El espíritu de las leyes** (I, 1), citado por Louis Althusser en **Montesquieu, la política y la historia**, pp. 28-29. *Cfr*. Montesquieu, **Del espíritu de las leyes. Volumen. 1**, Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 32.

78 *Cfr*. Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 31.

79 *Ibídem*, p. 30, traducción modificada.

80 *Cfr*. Louis Althusser, **La revolución teórica de Marx**, *op. cit*., pp. 78-79.

81 Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 102.

82 Michel Verret, "Sur Montesquieu", *op. cit*., p. 145.

83 *Ibídem*, p. 32, traducción modificada.

costumbres, el clima, el terreno y la lógica de las instituciones humanas las que explican las leyes humanas.

El punto ciego del materialismo de Montesquieu

En este Montesquieu teóricamente de vanguardia, en el que pudimos reconocer mucho de Althusser,[84] el filósofo comunista va a encontrar, sobre todo en sus reflexiones más célebres sobre la naturaleza de la unidad (adecuada o contradictoria) conformada por *naturaleza* y *principio*, por la *forma* y las *costumbres*, y en la clasificación de las diferentes formas de gobierno (república, monarquía y despotismo), que es allí por dónde avanza su toma de posición política. Althusser discierne que la clasificación de las formas de gobierno en *república*, *despotismo* y *monarquía*, es en realidad el trasfondo de una alternativa crucial entre el despotismo y la monarquía. La república es para Montesquieu una opción enterrada en el pasado, una forma propia de estados pequeños y frugales que en su tiempo se han vuelto inviables.[85] En efecto, la monarquía y el despotismo se asemejan en la medida en que ambas formas son el *gobierno de uno*, pero mientras que en la monarquía el rey gobierna por medio de leyes fijas y establecidas, por medio de "leyes fundamentales", el despotismo según Montesquieu carece de estructura, carece de leyes. El tirano ejerce el gobierno de manera absolutamente arbitraria, lo que hace que el despotismo sea "el régimen del instante", de manera que su condición de existencia es el miedo, es decir, una pasión inmediata, que no requiere educación.

Debido a su profunda reflexión sobre la relación entre naturaleza y principio, entre una forma de gobierno y sus condiciones de existencia, Montesquieu no puede sino poner el foco en las condiciones que permiten estabilizar y hacer durable una forma de gobierno. De esta manera, en la clasificación de Montesquieu sobrevuela todo el tiempo una advertencia: el despotismo es una tentación y riesgo incesante de la monarquía. Con la figura del despotismo Montesquieu no quiere pensar la efectividad histórica de los regímenes orientales, sino una realidad más próxima, la de la Monarquía absoluta. El reinado de Luis XIV suscitó, en virtud de sus excesos, una serie de obras críticas, entre ellas la de Montesquieu, que destacan "la miseria de los campesinos, los horrores de la guerra, los abusos de ministros e intendentes, [y] las intrigas y las usurpaciones de los cortesanos".[86] Si bien estas diatribas al ser leídas posteriormente adquieren un aire liberal, y de hecho desempeñaron un rol relevante el la crítica del poder feudal encarnado en la monarquía absoluta, Althusser nos previene sin embargo contra este anacronismo: los propósitos de Montesquieu nunca fueron "defender la *libertad* en general contra la política absolutista", sino más bien "defender *las libertades* particulares de la clase feudal".[87]

El despotismo es entonces una amenaza incesante de la monarquía, amenaza que sólo se disuade cuando atendemos a las condiciones que hacen de la monarquía un régimen durable, es decir, no sólo a las condiciones jurídicas que caracterizan la naturaleza de la monarquía, sino a aquellas otras condiciones, que no son jurídicas, las de su principio: la presencia de "poderes intermedios" como la nobleza y el clero. Son estos poderes intermediarios y no las meras leyes, los que limitan al monarca: el obstáculo de la nobleza desempeña el papel de la prudencia del rey. La nobleza, cuya pasión característica es el honor, es decir el desconocimiento de cualquier deber que no sea hacia sí mismo, la intransigencia en su máxima expresión, le permite a Montesquieu sostener su toma de partido por la monarquía y la nobleza a través de un argumento pensado para no deberle nada al ideal. La nobleza, irracional en cuanto tal, produce según Montesquieu, la razón política. En otros términos, "la razón de la monarquía es una contradicción de locuras",[88] la razón política surge de sinrazones privadas. El príncipe debe comprender, en consecuencia, que necesita un muro de contención "para defender, contra el pueblo, su corona y su vida".[89] Althusser sintetiza el argumento de Montesquieu: "Órdenes protegidos del príncipe por su honor. Un príncipe protegido del pueblo y un pueblo protegido del príncipe por esos mismos órdenes. Todo sostenido en la nobleza".[90] Montesquieu lleva adelante su toma de partido de una manera consecuentemente anti-idealista: "no es la conciencia de los hombres la que hace la historia".[91]

Althusser, en consecuencia, pasa a considerar la teoría de Montesquieu de la división de los poderes, en la que el siglo XVIII buscaba argumentos para justificar los parlamentos y derribar el orden monárquico. Retomando y extendiendo los análisis de Eisemann, Althusser muestra que la teoría de la separación de los poderes es en realidad una teoría de su combinación (el ejecutivo puede vetar, el legislativo puede interpelar al ejecutivo e intervenir sobre el poder judicial, determinando qué cámaras están encargadas de juzgar de acuerdo a los rangos, otorgando amnistías, etc.). De ello Althusser concluye que "la separación de poderes es sólo el reparto ponderado del poder entre potencias determinadas: el rey, la nobleza y el "pueblo".[92] No hay que considerar, sin embargo, a la teoría de la separación/combinación como una combinatoria universal, donde todo se relaciona con todo. Muy por el contrario, la teoría sólo entrega su significado profundo cuando consideramos las combinaciones que excluye, que son ante

84 Para una lectura integral del trabajo de Althusser sobre Montesquieu en su relación con la producción posterior de este filósofo, ver Warren Montag, "Louis Althusser", en Alan Schrift (ed.), **Poststructuralism and Critical Theory 's Second Generation**, Durham, Acumen, 2010.
85 *Cfr*. Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 56.
86 *Ibídem*, p. 77.
87 *Ibídem*, p. 78.
88 *Ibídem*, p. 69. Ver también p. 65.
89 *Ibídem*, p. 81, traducción modificada.
90 *Ibídem*, p. 69.
91 *Ibídem*.
92 *Ibídem*, p. 87.

todo dos: la posibilidad de que el poder legislativo usurpe las funciones del ejecutivo, lo que significaría que la monarquía se transforme en un *despotismo popular*. Es importante destacar que la combinación inversa no es excluida por Montesquieu: "la monarquía podría subsistir, e incluso conservar la *moderación*, aunque el rey detentara el poder legislativo, además del ejecutivo". Sin embargo, "si el pueblo es príncipe, todo está perdido".[93] La otra exclusión es la posibilidad de que el rey detente el poder judicial, "combinación" que se excluye, sobre todo, en función de "la protección de los nobles contra la arbitrariedad política y jurídica del príncipe".[94]

En su correspondencia, Althusser dice a Verret: "he creído, a propósito de problemas reales en la ideología, encontrar algo así como el índice de la probabilidad de tesis y de temas que se encuentran en el corazón de los debates actuales de la historia, al menos para los historiadores de los siglos XVII y XVIII".[95] A nuestro entender esto significa que un análisis cuidadoso de los textos de Montesquieu revela con claridad unos ganadores y perdedores que contrarían la lectura canónica de su filosofía: gana la nobleza, reconocida como fuerza política en la cámara alta, por las prerrogativas de excluir al ejecutivo del poder judicial y de que los nobles sean juzgados por la cámara alta, es decir, por sus pares, blindándolos así frente a las iniciativas del rey y del pueblo. Gana también el rey, que será protegido de las revueltas populares por el muro de contención político y social que representa la nobleza.[96] Dicho de manera concisa: el diseño jurídico de Montesquieu es su *parti pris*.

Althusser logra así ofrecernos una formidable imagen de la historia como un drama que se desenvuelve en las tinieblas y en el malentendido, la toma de partido de Montesquieu debe comprenderse a partir de su presente, es decir, de la historia que él vivía, la que no puede concebirse sino como una historia escindida entre la historia "en la que él creía vivir" y sobre la que creía actuar, y la historia "que se desarrollaba a sus espaldas".[97] Se trata, sin embargo, de una división que no afecta menos a los adversarios de Montesquieu, quienes "se exponían a limitar su reflexión a las categorías inmediatas de su vida histórica, tomando a menudo las intenciones políticas por la propia realidad, y los conflictos de superficie por el fondo de las cosas".[98] Althusser afirma que Montesquieu desarrolla su toma de partido sin hacerse ilusiones, sabiendo que "no es la conciencia de los hombres la que hace la historia", lo que ubica a su teoría frente a las teorías medievales de la sociabilidad natural y las filosofías del derecho natural, ambas igualmente normativas, idealistas.

El paso siguiente del argumento de Althusser consiste en: "impugnar las convicciones de los hombres del siglo XVIII y presentar el difícil problema de la naturaleza de la *monarquía absoluta*, por una parte y de la *burguesía*, por la otra, en el período en el que vivió Montesquieu",[99] cuestiones cruciales para comenzar a despejar "una contaminación 'burguesa' (del tipo *Aufklärung* y post-*Aufklärung*) de la interpretación marxista de las relaciones de clase anteriores a la revolución francesa".[100] La "contaminación" en cuestión es la idea de que el conflicto principal de este período es el conflicto entre la nobleza feudal y la burguesía, una idea que responde a un esquema evolucionista y teleológico de la sucesión de los modos de producción. Por el contrario, según Althusser el conflicto entre la burguesía y la nobleza es, en el siglo XVII y en la primera mitad del siglo XVIII, un conflicto secundario y no una contradicción antagónica.

En primer lugar hay que considerar que la burguesía de dicho período era fundamentalmente una burguesía de carácter mercantil, distinta de la burguesía industrial que conocemos desde entonces. En tanto conflicto secundario, podía elaborarse en ese momento de dos maneras: mediante la incorporación de los "burgueses" en el orden feudal, que es la vía principalmente seguida en Francia, o bien mediante la integración de los nobles en el orden burgués, que fue la vía adoptada en Inglaterra. La burguesía advenediza, enriquecida, buscaba y conseguía lugares en el Estado feudal. De allí emerge más o menos prístina la caracterización althusseriana de la monarquía absoluta: si el rey era un *árbitro*, lo que le tocaba arbitrar no eran los conflictos de la nobleza y la burguesía, sino los conflictos internos del feudalismo, cosa que hacía en el interior del orden feudal y a favor del mismo. El rey de la monarquía absoluta representaba los intereses del feudalismo, incluso contra la percepción de los señores feudales individuales, quienes se indignaban por la pérdida de prerrogativas que implicaba la centralización del poder que acarreaba el ascenso de la monarquía absoluta, algo que la burguesía mercantil, en cambio, festejaba. La intervención de Montesquieu queda entrampada trágicamente en esta coyuntura. Montesquieu, como otros nobles, reacciona ante las amenazas que siente desplegarse en torno de su posición, aunque, pese a toda su lucidez, toma partido contra el poder absoluto del rey, el único aparato del Estado feudal, según Althusser, donde la nobleza podía encontrar algún refugio.

Este malentendido, del que Montesquieu no logró desprenderse, puso las bases para otra confusión, posterior, que convirtió a Montesquieu en un héroe de los enemigos del *Ancien Régime*. Lo esencial de la investigación de Althusser es entonces lo siguiente: el antagonismo fundamental de dicho período no era el que oponía a la monarquía absoluta a los señores feudales, ni el que oponía a la nobleza a una burguesía que se integraba masivamente en el régimen feudal, antagonismos que concitaron la atención de las mejores cabezas de dicho momento, sino el que oponía *"al propio régimen feudal con*

93 *Ibídem*.
94 *Ibídem*, p. 88.
95 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 4 de mayo de 1959".
96 Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, p. 88.
97 *Ibídem*, p. 90.
98 *Ibídem*, p. 93.
99 *Ibídem*, p. 92.
100 Louis Althusser, "Carta a Michel Verret del 4 de mayo de 1959".

unas masas sometidas a su explotación",[101] un antagonismo que no ha encontrado entre los teóricos del período, por razones muy precisas según veremos, una atención comparable.

Este fenómeno al que aludimos no es una mera omisión, una *bévue*.[102] Se trata más bien de un indicador de la diferencia de naturaleza de los conflictos. Si las luchas entre el rey, la nobleza y la burguesía han acaparado toda la atención, la razón es que las relaciones entre estos actores se desarrollaban en la forma de un *conflicto político e ideológico*, mientras que en "la lucha entre el poder y la miseria",[103] es decir, en el conflicto con la masa de los explotados, campesinos pequeños artesanos, tenderos, etc., sometidos al dominio feudal, no se admitían compromisos, ni, por lo tanto, requería de debates teóricos o ideológicos, sino sumisión y silencio, interrumpido por breves intervalos de motines y revueltas. La masa de los explotados configuraba así una "cuarta potencia" no contabilizada como las otras tres, el rey, la nobleza y el tercer estado o pueblo llano. Habrá que esperar a Meslier y a Rousseau para que estas masas ingresen en la discusión teórica y política como "pueblo bajo".[104] Mientras tanto se le otorgará sólo una "existencia teórica alusiva", la de un silencio que sin embargo obsesiona a los silenciadores, una ausencia de la escena política que trabaja sin embargo las alianzas entre las otras potencias. Cuando las circunstancias históricas le permitan tomar la palabra, este pueblo bajo lo hará con una contundencia irrefrenable: "Fue del campo y de la gente humilde de las ciudades de donde vino la ola de fondo, que sobre su cresta ha llevado al poder y a las medidas extremas a la burguesía revolucionaria, forzando a los reformistas (todo el siglo XVIII es "reformista", los enciclopedistas son los primeros) a convertirse en revolucionarios (al menos un tiempo)".[105]

Referencias bibliográficas

Althusser, Louis, "Déspote et monarque en Montesquieu", en **Esprit**, Año 11, n° 267, noviembre de 1958, pp. 595-614.

—, "Déspota y monarca en Montesquieu" en **Demarcaciones**, n° 10, 2022, pp. 201-217, trad. de Esteban Domínguez. Disponible en https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/01/14_Articulo_Althusser.pdf **Montesquieu, la política y la historia**, Madrid, Ciencia Nueva, 1968, trad. de María Ester Benítez.

—, "À propos de l'article de Michel Verret sur 'Mai étudiant' ", en **La Pensée**, n° 144, abril de 1969, pp. 3-14.

—, **La revolución teórica de Marx**, México, Siglo XXI, 1985, trad. de Marta Harnecker.

—, **La soledad de Maquiavelo**. Madrid, Akal, 2004, trad. De Beñat Baliza Álvarez.

—, **Política e historia. De Maquiavelo a Marx**, Buenos Aires, Katz, 2007, trad. de Sandra Garzonio.

—, **Escritos sobre el psicoanálisis. Freud y Lacan**, México, Siglo XXI, 2010, trad. de Elena Cazeneve-Tapie, revisión de Victoria Schussheim.

—, **Curso sobre Rousseau**, Buenos Aires, Nueva Visión, 2013, trad. de Heber Cardozo.

—, **Escritos sobre la historia (1963-1986)**, **Escritos sobre la historia (1963-1986)**, Santiago de Chile, Pólvora Editorial/ Doble Ciencia Editorial, 2019, trad. de Carolina Collazo, Marcelo Starcenbaum y Pedro Diego Karczmarczyk.

Althusser, Louis *et al.*, **Polémica sobre marxismo y humanismo**, México, Siglo XXI, 1968, "Colección mínima" n° 13, trad. de Marta Harnecker.

Althusser, Louis y Étienne Balibar, **Para leer El capital**, México, Siglo XXI, 2010, trad. de Marta Harnecker.

Althusser, Louis y Lucien Sève, **Correspondance (1949-1987). Suivie de Notes explicatives à loyale relecture par Lucien Sève. Postface de Roger Martelli: Deux intellectuels dans le siècle,** París, Éditions sociales, 2018.

Badiou, Alain, **Condiciones**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, trad. de Eduardo Lucio Molina y Vedia.

Balibar, Étienne, **Ciudadano sujeto. Vol. I. El sujeto ciudadano**, Buenos Aires, Prometeo, 2013, trad. de César Marchesino.

Barth, Hans, **Verdad e ideología**, México, FCE, 1951, trad. de J. Balzant, rev. de E. Imaz.

Benveniste, Émile, **Problemas de lingüística general I**, México, Siglo XXI, 2010, trad. de Juan Almela.

Cavaillès, Jean, **Sur la logique et la théorie de la science**, París, Vrin, 1996.

Cruz Vélez, Danilo, **Filosofía sin supuestos**, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

Domínguez, Esteban, "Presentación de 'Déspota y monarca en Montesquieu' de Louis Althusser" en **Demarcaciones**, n° 10, 2022, pp. 196-200. Disponible en https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/01/13_Articulo_Dominguez.pdf

Gouarné, Isabelle, "Verret Michel, Jean, Alex, Louis", en **Le maitron. Mouvement ouvrier, mouvement social. Dictionaire biographique en ligne**. Disponible en https://maitron.fr/verret-michel-jean-alex-louis/, Disponible en https://maitron.fr/verret-michel-jean-alex-louis/ versión puesta en línea el 16 de agosto de 2016, última modificación el 7 octubre 2024.

Goshgarian, G. M., "Introduction", en Louis Althusser, **Human Controversy and Other Writings, 1966-1967**, Londres/ Nueva York, Verso, 2003.

Habermas, Jürgen, **Teoría y praxis. Estudios de filosofía social**, Barcelona, Altaya, 1998, trad. de Salvador Más Torres, rev. de Jacobo Muñoz.

—, **La lógica de las ciencias sociales**, Madrid, Tecnos, 1996, trad. de Manuel Jiménez Redondo.

Herbert, Thomas [Michel Pêcheux], "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales y de la psicóloga social en particular", en Eliseo Verón, (comp.), **El proceso ideológico**, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1971, trad. de Marta Carliski.

101 Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 98.

102 Ver el papel que esta noción, traducida como "desacierto", desempeña en **Para leer El capital**, *op. cit*., p. 24 y ss.

103 *Ibídem*, p. 98.

104 La manera en la que Althusser presenta la situación se amolda con facilidad a una lectura badiousiana. Ver Alain Badiou, **Condiciones**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012. Para una lectura de este fenómeno en términos del materialismo aleatorio de Althusser, ver G. M. Goshgarian, "Materialismo aleatório", en **Vocabulário de Althusser**, *op. cit*. y Warren Montag, "Louis Althusser", *op. cit*.

105 Althusser, Louis, "Carta a Michel Verret del 4 de mayo de 1959".

Lecourt, Dominique, **La philosophie sans feinte**, París, J.-E. Hallier/Albin Michel, [1982].
Karczmarczyk, Pedro Diego y Márcio Bilharinho Naves (coords.), **Vocabulário de Althusser**, San Pablo, LavraPalavra, 2025.
Karczmarczyk, Pedro Diego y Rodríguez, Norma, "Crítica, ideología y *Aufklärung* en Michel Foucault", en **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, Vol 12, n° 100, 2011, pp. 3-20. Disponible en https://doi.org/10.5007/1984-8951.2011v12n100p3
Karczmarczyk, Pedro Diego, "Escepticismo semántico, factualismo y antirrealismo", en **Análisis filosófico**, Vol. 43, n° 2, noviembre de 2023, pp. 319-343. Disponible en https://doi.org/10.36446/af.e507
Macchiocci, Maria Antonia **Lettere al interno del P. C. I.**, Milán, Feltrinelli, 1969.
Marchart, Oliver, **La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau**, México, FCE, 2009, trad. de Marta Delfina Álvarez.
Marí, Enrique Eduardo, **Neopositivismo e ideologia**, Buenos Aires, Eudeba, 1974.
Martelli, Roger, **Une dispute communiste: le comité central d'Argenteuil sur la culture**, París, Éditions sociales, 2025.
Martínez Marzoa, Felipe, **Historia de la filosofía moderna y contemporánea**, Madrid, Istmo, 1984.
Montesquieu, **Del espíritu de las leyes**, Buenos Aires, Orbis, 1984, trad. de Mercedes Blásquez y Pedro de Vega. Prólogo de Enrique Tierno Galván.
Moreau, Pierre-François, **La utopía. Derecho natural y novela del Estado**, Buenos Aires, Hachette, 1986, trad. de Irma Cuña de Silberstein.
Montag, Warren, "Louis Althusser", en Alan D. Schrift (ed.), **Poststructuralism and Critical Theory's Second Generation. Vol. 6** de Alan Schrift (editor general), **The History of Continental Philosophy**, Durham, Acumen, 2010.
Pêcheux, Michel, **Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía**, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2017, trad. de Pedro Diego Karczmarczyk, Mara Glozman, Margarita Martínez, y Guadalupe Marando.
Sartre, Jean-Paul, "Cuestiones de método", **Crítica de la razón dialéctica. Libro I**, Buenos Aires, Losada, 1979, trad. de Manuel Lamana.
Stalin, José, "Los errores del camarada L. D. Yaroshenko (22 de mayo de 1952)", en **Problemas económicos del socialismo en la URSS**, Buenos Aires, Fundamentos, 1952.
Thao, Tran Duc, **Fenomenología y materialismo dialéctico**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, trad. y prólogo de Raúl Sciarretta.
Verret, Michel, "Sur Montesquieu", en **La Nouvelle critique**, n° 110, noviembre de 1959, pp. 142-146.
—, **Les marxistes et la religion: essai sur l'athéisme moderne**, París, Éditions Sociales, 1961.
—, **Los marxistas y la religión. Ensayo sobre el ateísmo moderno**, Buenos Aires, Ediciones Nuestro tiempo, Colección "El viento en el mundo", 1965, trad. de Hugo Acevedo.
—, "Après **Les Héritiers**. Problèmes de Sociologie de l'éducation", en **La Pensée**, n° 139, mayo-junio de 1968, pp. 5-34.
—, "Mai 68 ou les substitutions", en La Pensée, n° 143, febrero de 1969, pp. 3-36.
—, "Biografías, militancias, diccionarios", en **Políticas de la memoria**, n° 22, 2022, pp. 209-215.

Resumen

En esta presentación de la primera parte de la correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret de 1959 a 1967 repasamos los principales núcleos filosóficos abordados en la misma: 1) la distinción entre lo político, posible objeto de una ciencia, y la política como una práctica; 2) las cuestiones epistemológicas que plantea una ciencia que pone en cuestión una ideología crucial para la reproducción de las relaciones de producción; 3) la relación entre objetos estéticos e ideología estética considerada a la luz de la tesis sobre la primacía de la ideología estética, y la postulación de una tesis sobre el carácter determinante de los conocimientos en la cultura, cuya vinculación con 1) y 2) exploramos; 4) la "revolución teórica" de Montesquieu, es decir, su toma de partido y su ruptura teórica con la filosofía del derecho natural; 5) examinamos cómo la localización de la ruptura teórica de Montesquieu en su coyuntura histórica revela un punto ciego de la misma.

Palabras clave: Práctica teórica; efecto de conocimiento; ideología estética; ciencia de lo político; Montesquieu

Presentation of "The Correspondence of Louis Althusser to Michel Verret, 1959-1967 (Part One)"

Abstract

In this presentation of the first part of Louis Althusser's correspondence with Michel Verret from 1959 to 1967, we review the main philosophical themes addressed therein: 1) the distinction between the political —as a potential object of science— and politics as a practice; 2) the epistemological questions raised by a science that challenges an ideology crucial to the reproduction of relations of production; 3) the relationship between aesthetic objects and aesthetic ideology, considered in light of the thesis on the primacy of aesthetic ideology, and the postulation of a thesis on the determining character of knowledge in culture, whose connection to 1) and 2) we explore; 4) Montesquieu's "theoretical revolution"—that is, his taking sides and his theoretical break with the philosophy of natural law; 5) we examine how situating Montesquieu's theoretical break within its historical context reveals a blind spot in that break itself.

Keywords: Theoretical practice; Knowledge effect; Aesthetics ideology; Science of the political; Montesquieu