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

Correspondance de Louis Althusser à Michel Verret, 1959-1967 (Première partie)

Note des éditeurs

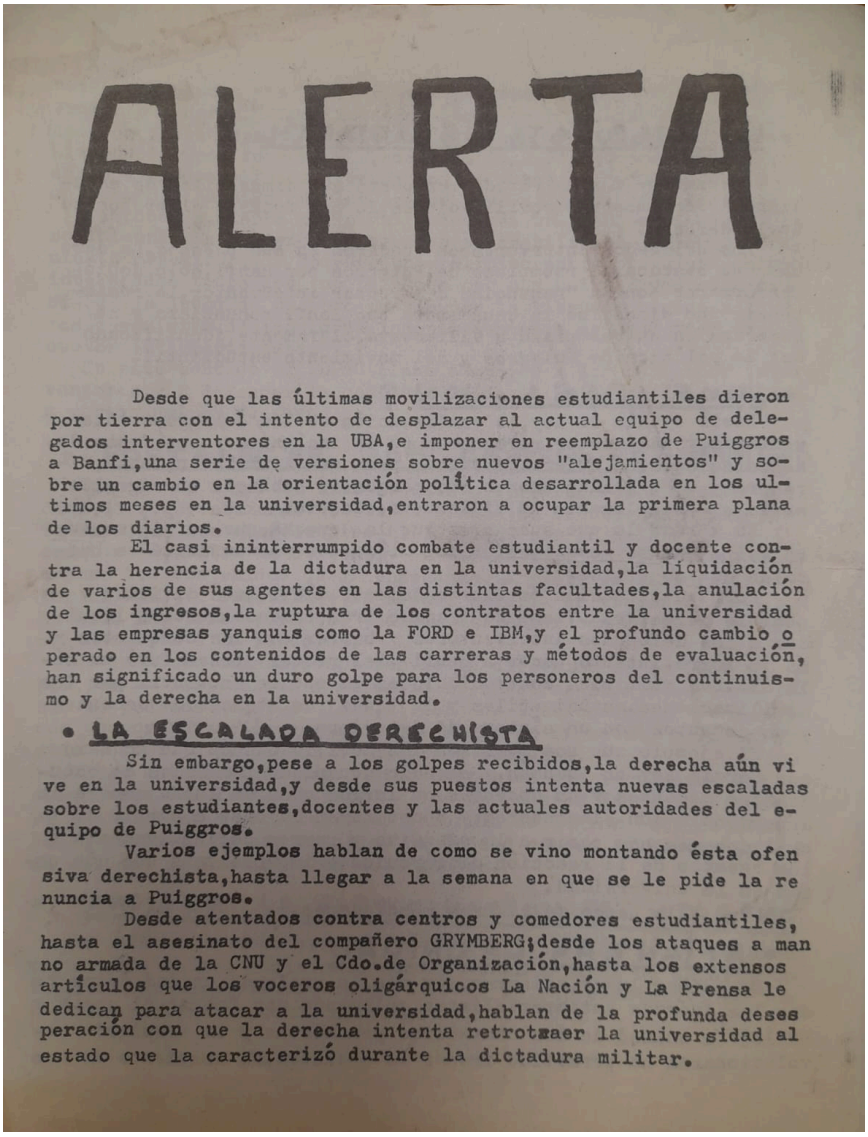
La correspondance que nous publions ici représente un extrait d'un ensemble de lettres adressées par Louis Althusser à Michel Verret entre 1959 et 1967. Ces lettres ont été conservées par leur destinataire, qui y a ajouté à la main une série de titres, de soulignements et de commentaires en marge. Elles ont par la suite été déposées au "Fonds Althusser" de l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), à Caen, en France. Nous remercions le légataire universel de Louis Althusser, son neveu François Boddaert, ainsi que la directrice de l'IMEC, Nathalie Léger, et son directeur de la recherche, François Bordes, de nous avoir aimablement accordé l'autorisation de publier ces lettres. Michel Verret a confié une photocopie de ces lettres à G. M. Goshgarian, avec qui il a entretenu des contacts fréquents entre 2000 et 2003. C'est Goshgarian qui a attiré notre attention sur l'importance de cet échange épistolaire. Nous le remercions tant de nous l'avoir signalée que d'avoir bien voulu répondre à nos nombreuses questions sur le contexte personnel et politique de cette correspondance et de nous avoir fait de très précieuses suggestions. Nous exprimons également notre gratitude à Pascale Gillot, dont la lecture attentive du texte français nous a permis d'éviter nombre d'erreurs. Enfin, nous remercions les héritiers de Michel Verret, représentés par Anne-Lise Serazin, de l'accueil favorable qu'ils ont réservé à cette entreprise.

En ce qui concerne le travail d'édition, nous nous sommes efforcés de respecter au maximum le texte original, en limitant nos interventions à la correction de quelques erreurs manifestes et à l'ajout occasionnel de mots manquants à la fin d'une ligne sur la photocopie. Les ajouts et précisions que nous nous sommes vus contraints d'apporter lorsque nous les avons jugés indispensables à la compréhension du texte ont été mis entre crochets, comme par exemple les noms de famille ajoutés au prénom, et inversement, les conjectures sur des phrases tronquées, l'explication de certains sigles et acronymes, entre autres. Nous avons intégré les ajouts manuscrits d'Althusser au texte, en indiquant leur emplacement en bas de page. À travers les notes d'édition, nous avons cherché à restituer le contexte des lettres, ainsi que les références et citations auxquelles Althusser fait allusion à différentes occasions, dans le but de favoriser une lecture approfondie de cette correspondance, en la situant tant dans le corpus althussérien que dans son contexte historique.

Dans le cas des annotations appartenant à Althusser et à Verret, nous précisons également s'il s'agit d'une note ou d'une annotation en marge. S'agissant de lettres marquées tant par leur auteur, Althusser, que par leur destinataire, Verret, nous avons décidé de distinguer le *soulignement dactylographié*, représenté en italique, attribuable à l'auteur, et le soulignement manuscrit, dont l'attribution est plus incertaine, représenté par un trait souligné.

Pedro Karczmarczyk (CIeFi-IdIHCS/UNLP-CONICET)*
et Julia Montes (FaHCE/UNLP)**

* ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6566-915X E-Mail: pedrokarcz@hotmail.com.
** ORCID: https://orcid.org/0009-0009-9945-4398 E-Mail: juliamontes1814@gmail.com



ALERTA

Desde que las últimas movilizaciones estudiantiles dieron por tierra con el intento de desplazar al actual equipo de delegados interventores en la UBA,e imponer en reemplazo de Puiggros a Banfi,una serie de versiones sobre nuevos "alejamientos" y sobre un cambio en la orientación política desarrollada en los ultimos meses en la universidad,entraron a ocupar la primera plana de los diarios.

El casi ininterrumpido combate estudiantil y docente contra la herencia de la dictadura en la universidad,la liquidación de varios de sus agentes en las distintas facultades,la anulación de los ingresos,la ruptura de los contratos entre la universidad y las empresas yanquis como la FORD e IBM,y el profundo cambio operado en los contenidos de las carreras y métodos de evaluación, han significado un duro golpe para los personeros del continuismo y la derecha en la universidad.

• **LA ESCALADA DERECHISTA**

Sin embargo,pese a los golpes recibidos,la derecha aún vive en la universidad,y desde sus puestos intenta nuevas escaladas sobre los estudiantes,docentes y las actuales autoridades del equipo de Puiggros.

Varios ejemplos hablan de como se vino montando ésta ofensiva derechista,hasta llegar a la semana en que se le pide la renuncia a Puiggros.

Desde atentados contra centros y comedores estudiantiles, hasta el asesinato del compañero GRYMBERG;desde los ataques a mano armada de la CNU y el Cdo.de Organización,hasta los extensos artículos que los voceros oligárquicos La Nación y La Prensa le dedican para atacar a la universidad,hablan de la profunda desesperación con que la derecha intenta retrotraer la universidad al estado que la caracterizó durante la dictadura militar.

Volante, “Alerta”, Tendencia Universitaria Popular Antimperialista y Combativa (TUPAC), c. 1975.

Correspondance de Louis Althusser à Michel Verret, 1959-1967

(Première partie)

Lundi 4 mai 1959

Sur Montesquieu[1]

Cher Michel,

Je veux répondre sans attendre à ton mot, qui m'a beaucoup touché.

Les questions que tu soulèves méritent d'être traitées. Je laisse la première (si dans Montaigne et dans Machiavel on ne trouve pas déjà l'idée d'un objet politique spécifique et d'une science), sur laquelle je suis d'accord en gros (je crois l'avoir indiqué dans mon livre : ce n'est pas ce thème, déjà abordé avant lui, qui fait l'originalité spécifique de Montesquieu,[2] mais la *théorie*[3] qu'il présente, et qu'il présente comme applicable à *toute l'histoire humaine*).

La seconde est plus importante (la notion de sociabilité naturelle). Pour être complet (ce que je ne pouvais vraiment me proposer en quelques pages),[4] il faudrait dire qu'il y a au XVIII[ème] siècle deux usages tout à fait différents d'inspiration de l'idée d'instinct de sociabilité (on de sociabilité naturelle) : l'un est *féodal*, j'y ai insisté quelque peu, bien que trop peu à mon goût (c'est ce thème que Rousseau critique très vigoureusement, dans le *Contrat [social]* Livre I ch. II) ; l'autre est, disons, "*bourgeois*" (thème : l'homme est naturellement sociable, désire naturellement la société pour satisfaire ses besoins physiques, intellectuels, etc... Thèse très nette chez les physiocrates par exemple, cf. Mercier de la Rivière : *l'ordre naturel* des *Sociétés politiques*, chez Diderot, etc… chez Helvétius aussi,[5] si mes souvenirs sont exacts).[6] Rousseau critique également très vigoureusement ce thème N° 2 (pour lui les besoins physiques ne sont pas à l'origine de la société. Voir *Deuxième Discours* et *L'Origine des langues* passim).[7] Mais au temps de Montesquieu ce thème N° 2 n'est pas, à ma connaissance du moins, vraiment développé et défendu. Voilà pour les faits. Et voici pour le problème : y a-t-il quelque chose à "sauver" de ce concept ? Contient-il un "noyau rationnel" ? Ou n'est-il que pure idéologie ? Je ne crois pas qu'on puisse sauver quoi que ce soit du premier sens : car la "nature" dans le contexte féodal peut servir n'importe quelle cause. Dans le second sens, la nature désigne une nature de l'homme qu'on veut penser positivement,[8] au moins qu'on essaie de penser ainsi, —et à ce titre l'idée de nature qui y est impliquée est profane, et par là joue un rôle critique à l'égard d'une nature non-profane. Mais tout ceci ne va pas au fond. Le fond est que dans les deux cas la société n'est pas prise comme un *fait*, mais est pensée co-

1 Lettre dactylographiée datée du 04/05/1959 de Louis Althusser à Michel Verret, avec date, titre et signature manuscrits.

2 Voir Louis Althusser, **Montesquieu, la politique et l'histoire**, Paris, PUF, 1992 [1959]. Althusser avait publié un extrait de cet ouvrage sous forme d'article en 1958, voir "Despote et monarque chez Montesquieu", dans **Esprit**, n° 267, novembre de 1958, pp. 595-614. Cet article est composé de différents extraits qui devaient ensuite être intégrés dans le livre consacré à Montesquieu, notamment dans les chapitres IV, V et VI. Voir un commentaire sur le lien entre l'article et le livre dans Esteban Dominguez, "Presentación a **Déspota y monarca en Montesquieu** de Louis Althusser", dans **Revista Demarcaciones**, n° 10, 2022, pp. 196-200. Disponible sur https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/01/13_Articulo_Dominguez.pdf [Note de la rédaction].

3 Exposé dans mon chapitre 3 sur la dialectique de l'histoire [Note manuscrite de Louis Althusser (L.A.)]. cf. *op. cit*., pp. 43-64.

4 Ces "quelques pages" correspondent approximativement à celles de l'article susmentionné dans la note 2 [NDLR].

5 En 1962, Althusser fait une émission radio sur Helvétius, publiée en format CD. Voir Louis Althusser, "Helvétius révolutionnaire", dans **Anthologie sonore des philosophes français du XXe siècle**, Paris, Frémeaux & Associés, 2003. Disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=pCw93Vcu-Og. Une transcription de ce texte a été incluse dans Louis Althusser, **Politique et histoire. De Machiavel à Marx, Cours à l'École normale supérieure 1955-1972**, Paris, Seuil, 2006.

6 Voir Pierre-Paul Mercier de la Rivière, **L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques**, Paris et Londres, Desaint et Nourse, 1676. Concernant les thèses d'Helvétius et de Diderot, voir par exemple : Claude-Adrien Helvétius, "De la sociabilité", dans **De l'homme, de ses facultés intellectuelles et son éducation**, Londres, Société typographique, 1773 ; Denis Diderot, **Observations sur l'Instruction de S.M.I. aux députés pour la confection des lois**, Paris, Librairie des Sciences économiques et sociales Marcel Rivière, 1921 [NDLR].

7 Jean-Jacques Rousseau, **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**, Paris, Gallimard, 2006 ; Jean-Jacques Rousseau, **Essai sur l'origine des langues : où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale**, Paris, Gallimard, 1990 [NDLR].

8 Dans les "besoins" les "intérêts" etc… de l'homme. [Note manuscrite de L.A.].

Louis Althusser, "Correspondance de Louis Althusser à Michel Verret, 1959-1967 (Première partie)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 187; 189-203.

mme ce dont on doit rendre compte. Ce qui suppose toute une arrière-idéologie sous-jacente, en fonction de laquelle on pose le problème. Cette arrière-idéologie dans le cas de la sociabilité naturelle d'inspiration féodale, c'est la structure sociale à sauvegarder, structure inégalitaire. Dans le cas de la sociabilité naturelle d'inspiration bourgeoise, l'arrière-pensée idéologique c'est l'individualisme théorique[9] : mettre dans l'homme (d'avant la société) le besoin, l'instinct de sociabilité, c'est représenter la société comme son *produit*, c'est représenter la société comme le *moyen*, que des individus antérieurs à elle ont produit pour satisfaire leurs besoins. Ce qui n'a évidemment de sens qu'en rapport avec cette idéologie individualiste, —et aucun sens en réalité. L'idée de Marx : l'essence sociale de l'homme, est toute différente (et je crois que la double critique de Rousseau est véritablement profonde et prophétique), car jamais Marx ne parle d'instinct de sociabilité, donc ne se réfère à l'idée que la société pourrait être issue de besoins (sociaux)[10] existant dans les hommes d'avant la société. Marx part de ce fait : les hommes qu'on peut observer vivent toujours groupés, et le problème de la genèse de la société est un faux problème, un problème qui a un sens en fonction de positions idéologiques et non en fonction de la réalité.

Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur ce terme d'essence sociale de l'homme : il est lui-même tout entier dirigé contre les idéologies individualistes et éthico-religieuses des néo-hégéliens, de Bauer, de Feuerbach lui-même et surtout de Stirner. Il est surtout, si j'ose dire, négatif. Il ramène le problème sur son véritable terrain, c'est-à-dire les idéologies de la nature humaine (idéologies politiques), sur le terrain qui leur a donné naissance : les conflits sociaux et politiques. Il désigne le lieu où ces idéologies ont un sens, et le lieu où il faut les dépouiller. Mais il ne va pas au-delà : on n'en peut rien tirer de positif que de se mettre à l'étude des faits.[11] (Il faut d'ailleurs se garder de croire que Marx ait jamais rapporté à la société tous les problèmes humains, il avait le sens de la spécificité du biologique et du psychologique, et savait fort bien que tout dans l'homme n'est pas d'"essence sociale".)

Le despotisme. Ta remarque est juste, mais d'un point de vue qui n'est pas celui de Montesquieu. Il n'a rien compris aux régimes orientaux, qui pour lui n'ont absolument aucune structure,[12] et pas la moindre trace de ces structures de base avec une faible et tyrannique superstructure politique que décrit Engels.[13] Les contemporains s'en sont très vite rendu compte. L'Anquetil-Duperron que je cite,[14] mais trop vite, a justement montré que les fameux régimes orientaux avaient *des lois*, et des structures, ce qui fiche en l'air toute la thèse de Montesquieu, celle à laquelle il tient par-dessus tout. Sa logique du despotisme est purement abstraite, —et c'est bien ce qu'il voulait en faire, sous des espèces concrètes.

Avec la monarchie absolue, tu touches effectivement au point le plus sensible de cet essai (avec la théorie générale de l'histoire, que je crains d'avoir un peu trop "dialectisée"). C'est un très gros problème, et j'avoue que je m'y suis aventuré dans la crainte et le tremblement (tout théoriques !)

J'ai voulu avant tout protester contre ce que je crois être la contamination "bourgeoise" (type *Aufklärung* et post-*Aufklärung*) de l'interprétation marxiste des rapports de classe avant la révolution française. Je suis sans doute allé trop loin, par réaction. Mais il est frappant de voir que l'idée que le conflit N° 1 de cette période est le conflit féodalité-bourgeoisie est une idée *bourgeoise* (*l'Auflklärung* en est pleine, sans parler des révolutionnaires bourgeois du Tiers [État] et des historiens bourgeois de la restauration). Or, ce conflit est posé comme le conflit N° 1 en même temps qu'est défendue l'idée que dans ce conflit la monarchie absolue a pris le parti de la bourgeoisie (voir Voltaire : le siècle de Louis XIV),[15] ou pourrait le prendre ou devrait le prendre (voir l'idéologie du despotisme éclairé des physiocrates et des Encyclopédistes en général). Association et rencontre bien singulières. Je ne dis pas que ce conflit et ces recours et ce rôle possible ou fictif de la monarchie absolue n'aient correspondu à rien de réel. Mais je pense que ce conflit, —comme, dans l'antiquité, les conflits politiques sur fond d'esclavage— suppose comme fond sur lequel il se détache (et tous ces théoriciens oublient ce fond) un autre conflit, plus profond (et insoluble à l'époque) entre la-les classes dominant(es) et les exploités. Le premier conflit pouvait fort bien se régler par des compromis, soit par l'intégration des "bourgeois" dans l'ordre féodal (type français) soit par l'intégration des nobles dans l'ordre économique bourgeois (type anglais, —et il y eut en France des velléités concrètes dans ce sens : voir justement les physiocrates, et toute une noblesse libérale devenue productrice sur ses terres affermées et travaillée selon les nouvelles méthodes, les nobles propriétaires exploitants de mines, etc...). Le second conflit était un conflit profond, insoluble par

9 Avec son arrière-fond économico-politique [Note manuscrite de L.A.].

10 Les parenthèses sont manuscrites.

11 C'est une citation de Marx : "Il faut 'laisser de côté la philosophie' (...) et se mettre à l'étude de la réalité en tant qu'homme ordinaire" Karl Marx et Friedrich Engels, "III. Saint Max", dans **L'Idéologie allemande**, Paris, Éditions sociales, 2012, p. 234. Althusser avait épousé l'anti-philosophie à cette époque : il voulait remplacer la philosophie par la science, comme le Marx de 1845. Voir Louis Althusser, "Chacun peut-il philosopher ?", dans **Être marxiste en philosophie**, Paris, PUF, 2015, pp. 325-338 ; et Louis Althusser, "Aujourd'hui", dans **Pour Marx**, Paris, La Découverte, 2005, pp. 11-34, où il critique ses positions anti-philosophiques des années 50 et du début des années 60 [NDLR].

12 Montesquieu qualifie de despotiques les gouvernements d'Asie. Le gouvernement despotique, différent des régimes monarchique et républicain, est celui où "un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices", cf. Montesquieu, **De l'esprit des lois**, Paris, Lavigne, 1844, pp. 8, 45 [NDLR].

13 Dans **L'Anti-Dühring**, Engels soutient que la domination politique sur les populations asiatiques était rendu possible grâce au contrôle du système d'irrigation, compte tenu des conditions climatiques : "Quel que soit le nombre des pouvoirs despotiques qui ont surgi ou ont décliné en Perse et aux Indes, chacun a su très exactement qu'il était, avant tout, l'entrepreneur général de l'irrigation des vallées, sans laquelle aucune culture n'est là-bas possible", Friedrich Engels, **Anti-Dühring : M.E. Dühring bouleverse la science**, Paris, Éditions sociales, 1950, p. 212. Voir aussi Friedrich Engels, "Lettre à Karl Marx, 6 juin 1853", dans **Correspondance**, t. 3, Paris, Éditions sociales, 1972, pp. 384-386 [NDLR].

14 Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) est considéré comme le premier indianiste français. Il est cité par Althusser dans le livre sur Montesquieu susmentionné : "Dès 1778, dans un admirable ouvrage consacré à la Législation orientale, Anquetil-Duperron opposait déjà l'Orient réel au mythe oriental de Montesquieu", Louis Althusser, **Montesquieu, la politique et l'histoire**, *op. cit.*, p. 83 [NDLR].

15 Voltaire, **Le Siècle de Louis XIV**, Paris, Gallimard, 2015 [NDLR].

quelque compromis que ce soit, et d'ailleurs insoluble par la rupture à cette époque. Bien qu'insoluble, ce second conflit a été un des éléments *déterminants* de la forme violente qu'a pris en France le premier conflit. C'est des campagnes et du petit peuple des villes ensuite qu'est venue le vague de fond, qui a porté sur sa crête, jusqu'au pouvoir et jusqu'aux mesures extrêmes, la bourgeoisie révolutionnaire, forçant les réformistes (tout le XVIIIème siècle est "réformiste", les Encyclopédistes les premiers) à se changer (au moins un temps) en révolutionnaires. Tu vois mes arrières-pensées. Je serais d'accord avec toi par conséquent pour dire que la monarchie absolue *autorise*, permet, facilite, etc... l'intégration de la bourgeoisie à la féodalité, à condition d'entendre, au moins au XVIIème siècle et dans la première moitié du XVIIIème siècle, que cette intégration, la monarchie absolue n'a pas à la précipiter ni à l'imposer, puisque d'elle même la bourgeoisie commerçante ou financière se précipite dans la noblesse. Je le serais moins pour accepter l'idée de la monarchie absolue comme *instrument d'équilibre entre deux classes*, même dominantes, car au fond je me demande si on peut en toute rigueur parler alors de classe bourgeoise (comme fondamentalement antagoniste à la classe féodale). Marx dit quelque part dans le *Capital* : une catégorie économique, il ne faut jamais la prendre absolument, mais toujours bien voir dans quel contexte elle joue, qui lui donne son sens. La catégorie économique de l'économie marchande, sur quoi repose la force et les prétentions de cette bourgeoisie du XVIIIème siècle etc... n'est pas radicalement antagoniste avec la catégorie économique de la production féodale à cette époque-là : elle s'y intègre assez bien, et c'est pourquoi les bourgeois s'intègrent assez bien dans l'ordre social et politique de ce temps. Voilà en gros mes raisons. Mais je sais bien que je touche là à un thème trop gros pour moi, qui ne suis pas assez historien pour être vraiment autorisé à en parler. Disons que j'ai pensé, à propos de problèmes réels dans l'idéologie, trouver comme l'indice de la probabilité de thèses et de thèmes qui sont au cœur des débats actuels de l'histoire, au moins des historiens des XVIIème et XVIIIème siècles.

En tous cas, c'est certainement là le point le plus "délicat" de mon essai. Soboul, qui a des idées très précises là-dessus (en fonction de ses recherches sur les sans-culottes) m'a dit qu'il en parlerait dans *La Pensée*, à propos du compte-rendu de mon livre.[16] Je verrai ce qu'un historien dit des élucubrations d'un philosophe !

En tous cas, mon cher Michel, merci mille fois et de tes appréciations et de tes remarques. Je me souhaite beaucoup de lecteurs aussi indulgents et aussi pénétrants.

À toi de tout cœur,

Louis Althusser

8.XII.59.[17]

Cher Michel,

Merci de ton attention, et merci surtout pour ton excellent article de la *N[ouvelle] C[ritique]*,[18] que j'avais lu sur ton manuscrit, car Arnaut me l'avait envoyé pour information avant de le publier.[19] Il s'offrait d'ailleurs à te transmettre mes remarques… geste dont j'ai apprécié la délicatesse. Mais je n'avais aucune raison d'user de cette facilité, trouvant ton texte très bien, presque trop bien...

Ce dur trimestre tire à sa fin. J'espère que vous êtes tous en bonne santé, et que vous prendrez des vacances méritées à la Noël. Je ne sais encore si je m'absenterai de Paris. Au cas où tu viendrais ici, puis-je te demander de m'appeler ? Si je reste à Paris, je ne voudrais pas te rater. Si je partais, je veux alors vous souhaiter par avance de bonnes fêtes, un vrai repos, et une bonne année...

Très affectueusement à vous,

Louis

30.3.61

Sur Hegel et Marx[20]

Cher Michel,

Entièrement d'accord : il faut lire Hegel (et pas seulement lui, mais les philosophes en général). Je pense que c'est une conséquence directe de la fin de mon pq.[21] : l'étude de la philo est une propédeutique indispensable à la connaissance et à la *détection* de l'idéologie, et à la formation théorique, au maniement de l'abstraction, etc. Mais il faut aussi reconnaître que la

16 Albert Soboul (1914-1982) est un historien français, spécialiste de l'histoire de la Révolution Française. Il est notamment connu pour sa thèse de doctorat intitulée **Les sans-culottes parisiens en l'an II : mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 1793-1794**, Paris, Seuil, 1968. Il a écrit un bref compte-rendu du livre d'Althusser, **Montesquieu, la politique et l'histoire**, *op. cit.*, dans Albert Soboul, "Histoire des idées politiques", dans **Annales historiques de la Révolution française**, vol. 33, n° 165, juillet-septembre 1961, p. 410. Disponible sur https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1961_num_165_1_4895_t1_0410_0000_1 [NDLR].

17 Lettre dactylographiée datée du 08/12/1959 de Louis Althusser à Michel Verret, avec date et signature manuscrites. La lettre porte l'en-tête : UNIVERSITÉ DE PARIS // ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE // 45 Rue d'Ulm // ODÉON 06-45 // LE SECRÉTAIRE.

18 Il fait probablement référence au compte-rendu de **Montesquieu, la politique et l'histoire**, *op. cit.*, rédigé par Michel Verret, "Sur Montesquieu", dans **La Nouvelle critique**, n° 110, novembre 1959, pp. 142-146. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1959_11_n110.pdf [NDLR].

19 Jacques Arnaut (1918-2008), journaliste et écrivain. Il est rédacteur-en-chef de **La Nouvelle critique** entre 1958 et 1966 [NDLR].

20 Lettre dactylographiée datée du 30/03/1961 de Louis Althusser à Michel Verret, avec date et signature manuscrites. Le titre a été ajouté à la main par Michel Verret.

21 "Pq." est utilisé, dans l'argot académique, comme synonyme de "publication" [NDLR].

Louis Althusser, "Correspondance de Louis Althusser à Michel Verret, 1959-1967 (Première partie)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 187; 189-203.

plupart du temps on parle de Hegel sans vraiment l'avoir lu : les citations des passages de Marx sur Hegel tiennent lieu de sa connaissance…

Quant au rapport Marx-Hegel, je ne cache pas que je l'ai abordé par un aspect très précis, et que de cet aspect j'ai tiré un certain nombre de conséquences, avancées d'ailleurs comme une suggestion à vérifier, ou en tous cas demandant des vérifications, —et pas seulement des citations. Je laisse de côté le côté *philosophie* de Hegel, tu m'accorderas aisément qu'on ne peut pas devenir marxiste en la "renversant". (C'est Feuerbach qui la "renverse" : on connaît le résultat). Mais ce qui fait difficulté (et ce que tu m'objectes) c'est la dialectique. Sur la dialectique nous avons pas mal de textes de Marx, à 99 ou 90%, comme on voudra, très critiques (cf. *L'idéologie allemande*, cf. *Misère de la philosophie*) et quelques textes plus positifs. Le texte de la deuxième préface du *Capital* par exemple.[22] Là le thème du "renversement" est évoqué seulement sous la forme "renversement",[23] si l'on veut. Le thème proposé est celui du noyau et de l'enveloppe. Pas question de "remettre le noyau sur ses pieds", comme tu dis. Mais d'extraire le noyau de sa gangue idéologique… toute la question est de savoir ce qu'il y a *en fait de noyau* dans Hegel, *ad* si le noyau, loin de préexister à l'"extraction", n'en est pas plutôt le produit, —et l'extraction alors n'est pas dans le genre opération chirurgicale ou fruitière… mais plutôt opération critique (faisant apparaître quelque chose de différent de ce qu'on "voit" sous l'enveloppe).[24] C'est pour cela que je parle des investigations scientifiques nécessaires pour répondre à la question. Car je crois que ledit noyau, il ne faut pas le définir à partir de Hegel lui-même, mais à partir de la *dialectique effective* chez Marx, c'est-à-dire à partir de la dialectique effective à l'œuvre dans ses œuvres (et pas seulement à partir de cette phrase très générale de la même préface sur les lois générales du mouvement).[25] Voir d'ailleurs dans cette même préface la longue citation que fait Marx d'un critique qui l'a parfaitement compris.[26] Cette citation est fort peu "hégélienne" dans son esprit. Je veux dire que la dialectique marxiste contient en elle-même (et même si Marx a recouru à l'exemple de la dialectique hégélienne, d'abord parce qu'il l'avait traversée, qu'elle lui avait beaucoup appris, ensuite parce qu'elle était le seul modèle existant pouvant, analogiquement, donner une idée de la sienne) bien autre chose que la dialectique hégélienne, —non seulement parce qu'elle n'a pas le même point d'application mais aussi parce que la différence des objets auxquels elle s'applique retentit sur elle, et lui donne non seulement un autre sens, mais aussi un autre contenu.[27]

Il ne s'agit pas, sur cette question, de revenir *en-deçà* des thèses classiques du marxisme, mais d'aller voir derrière des formules trop alignées sur le formalisme de Hegel, la richesse d'un contenu et son originalité propre. *Ad* je crois que, de même que la "position théorique" ou si l'on veut philosophique de Marx est profondément originale par rapport à Hegel, —et pas seulement à cause du prétendu "renversement",— de même la conception marxiste de la dialectique (dans les œuvres, dans la pratique) est elle aussi très originale (et sans doute *plus qu'on ne l'a dit*) par rapport à la conception hégélienne de la dialectique.[28] Cela n'est pas seulement pour moi un sentiment ou pressentiment, je crois que ce que j'ai indiqué sur la conception de l'histoire idéologique en est *déjà* un exemple. Mais bien entendu il faut chercher dans les autres domaines, pour voir ce qu'il en est, —chercher à la fois dans Marx et dans Hegel pour voir clair dans cette comparaison. Je parle de "recherches" : l'article de Godelier dans *Économie et Politique* est à cet égard une tentative intéressante.[29] Faut continuer.[30]

Mais je ne sais si ces explications te satisferont… car elles restent en partie programmatiques !

À toi de tout cœur,

Louis Alt

Sur le et la politique

Sur l'art[31]

Paris mardi 22.I.64

Cher Michel,

Ta lettre, qui me touche infiniment. Tu peux me faire confiance, y compris sur le point de la discrétion. Je te connais : et je sais le prix, vraiment le prix, [de] ta déclaration, concernant le travail que tu envisages, et [de] la part qui t'y revient. Tu peux me faire confiance, comme [je] te fais confiance : sans réserve.

Deux points qui m'inspirent réflexion.

1) ta thèse. Excellent idée : la politique. On ne fait rien sans passion, autant parler de sa passion. Je puis peut-être te suggé-

22 Althusser fait référence à la Postface de la deuxième édition et non à la Préface, voir Karl Marx, "Postface de la deuxième édition allemande de 1873", dans **Le Capital, livre 1 : Critique de l'économie politique**, Paris, Éditions sociales, 2022 [NDLR].

23 "Seulement" est un ajout manuscrit.

24 Juste [Annotation manuscrite en marge de M.V.].

25 A mon avis, il faut l'extraire de la réalité —chez Hegel, de ce que Hegel reflète de dialectique réelle. [Annotation manuscrite en marge de M.V.].

26 La phrase "très générale" et la critique, faite par l'économiste russe I. I. Kaufman, se trouvent toutes deux dans la citation de celui-ci faite par Marx, cf. *ibidem*, pp. 14-16 [NDLR].

27 N'y a-t-il pas cpdt. [cependant] des lois générales de la dialectique. [Annotation manuscrite en marge de M.V.].

28 Oui [Annotation manuscrite en marge de M.V.].

29 Il fait référence aux articles de Maurice Godelier, "Les structures de la méthode du **Capital**", publiés en trois parties dans les n° 70, 71 et 80 de la revue **Économie et politique** en 1960-61. Ces articles ont été publiés dans Maurice Godelier, **Rationalité et irrationalité en économie**, Paris, Maspero, 1966 [NDLR].

30 À lire [Annotation manuscrite en marge de M.V.].

31 Lettre dactylographiée datée du 22/01/1964 de Louis Althusser à Michel Verret, avec signature manuscrite. Le titre a été ajouté à la main par Michel Verret.

rer quelque chose. D'accord : la conception marxiste de la politique, ou, plutôt *du* politique, de *ce qu*'est politique ("la politique" étant plutôt en général une politique qu'on *fait* ; la politique qu'on fait peut [être] ou ne pas être en rapport avec une science du politique, cette science du politique pouvant (ou pouvant ne pas) exister (il y a entre *le* politique et *la* politique l'exacte différence bien mise en évidence par Staline, dans *Questions économiques du Socialisme* je crois, lorsqu'il reproche à quelqu'un de confondre l'économie politique (science) avec la politique économique (pratique, appliquée ou non, de la science économique).[32] Le politique est l'objet possible d'une science : la science du politique. La politique est une pratique, qui peut être (dans le cas du marxisme) ou peut ne pas être (dans le cas des politiques non-marxistes) l'application de la science du politique. Comme il n'est de science du politique que la science marxiste du développement des formations sociales, dans le secteur de cette science qui s'occupe de la superstructure et de l'idéologie, science du politique = pour nous (objectivement, mais nous sommes les seuls à le reconnaître : les autres *refusent*, pour des raisons de classe, la démonstration scientifique donnée par cette science) la conception marxiste-léniniste-stalinienne, etc. (disons marxiste) non de la politique mais *du* politique.

Ce qui pose naturellement le problème : comment cette science s'est-elle constituée, sur quel fond déjà existant, etc. Evidemment il y a des choses dans l'Antiquité, mais je crois que, comme en toutes choses, sauf dans le domaine de l'idéologie la plus virulente (religion, morale, philosophie), il faut quand même partir de la grande coupure sur laquelle nous vivons : celle des grandes mutations économico-politico-scientifiques, etc. du XVI^{ème} siècle. Partir de *Machiavel*, —et de Guichardin, son double-compère-contraire.[33] Voir ce qu'en dit Gramsci, juste en son fond, bien que peu "critique" (le propos de Gramsci n'était pas historique : il cherchait à Lénine un ancêtre, et à Machiavel de quoi l'éclairer. Profondeur du texte de G[ramsci] sur M[achiavel] : elle est donnée par tout ce qui l'entoure, par les considérations de G. sur ce qu'est aujourd'hui un parti politique, sur les USA, etc. bref par toute l'œuvre de G.).[34] Les grands moments de l'élaboration d'une science du politique, à ma connaissance : 1) Machiavel, 2) Spinoza (extraordinaire), 3) Montesquieu, 4) Rousseau, 5) Marx.

Le seul à utiliser critiquement-idéologiquement de façon globale (car non-réaliste, non "matérialiste") c'est Rousseau, dans cette liste. Les autres tous, à un titre ou à l'autre, extraordinaires. Marx bien entendu : le seul qui ait mis (le) politique à sa place. Condition absolue pour qu'une science se constitue : que son objet soit un objet réel, au sens fort d'objet scientifique, et première condition pour cela, qu'il soit bien distingué des autres objets voisins ou semblables (apparemment semblables), donc qu'il soit bien *posé*, c'est-à-dire posé à la place qui lui revient bien *localisé* (c'est le sens profond de la théorie marxiste exposée dans la préface à la *Critique à la Contribution* de [18]58). Seul Marx a *localisé le* politique, les autres en ont parlé, sans pouvoir (savoir) le localiser. Ils ont dit des choses extraordinaires, mais leur manque tout simplement que ces choses dites soient des dits *scientifiques*. Leur manque la scientificité de la localisation scientifique de leur objet. Il s'en déduit des conséquences très importantes, y compris sur leurs "ignorances" dérivées, et leurs aberrations et leurs "limites" (les fameuses limites !!)

Marx : rien, que des erreurs idéologiques, à tirer des textes de jeunesse. Je te signale que *L'Idéologie allemande* (je te l'ai déjà dit je crois) n'est, sur ce plan aussi, pas au point. Marx ne l'a pas publiée, et Engels a dit plus tard "nous étions jeunes et ignorants".[35] Ne rien tirer de *L'Idéologie allemande*, à moins de la rectifier, c'est-à-dire de la critiquer en fonction de sa problématique (non encore juste : elle rompt avec la problématique d'avant, mais n'est pas encore bien *posée* : la révolte et le refus envers la problématique qui précède n'équivaut pas immédiatement à une juste position).[36] Marx est encore à la *recherche* de cette position juste, et il se fie à Smith, et au concept de la division du travail smithéen, qui *confond* (ce sera le pas décisif plus tard) encore division *technique* et division *sociale* du travail (voir ce que j'en dis très brièvement dans l'article sur les étudiants).[37] On peut tirer des choses des textes historiques de Marx (*18 Brumaire*, etc.) et de la pratique politique de Marx de cette époque (et même d'avant, mais à condition de la critiquer à la lumière des concepts marxistes ultérieurs, une fois qu'ils seront bien *posés*). Mais théoriquement ça devient sérieux seulement avec les années [18]57-[18]58 (la *Contribution à la critique*, préface, introduction, et voir aussi l'énorme *manuscrit* [18]57-[18]58 publié chez Dietz,[38] non traduit hélas, —une par-

32 Joseph Staline, **Problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S.**, Paris, Éditions sociales, 1952, qui comprend, outre le texte qui donne son titre à l'ouvrage, "Des erreurs du camarade L. Iarochenko", disponible sur https://www.bibliomarxiste.net/auteurs/staline/les-problemes-economiques-du-socialisme-en-urss/. On y trouve la phrase dont Althusser parle: "Le camarade Iarochenko ramène les problèmes de l'économie politique du socialisme aux problèmes de l'organisation rationnelle des forces productives, aux problèmes de la planification de l'économie nationale, etc. Mais il se trompe gravement. Les problèmes de l'organisation rationnelle des forces productives, de la planification de l'économie nationale, etc., sont l'objet non pas de l'économie politique, mais de la politique économique des organismes dirigeants. Ce sont deux domaines différents qu'on ne doit pas confondre. Le camarade Iarochenko a brouillé ces deux choses différentes, et le voilà en bien fâcheuse posture ! L'économie politique étudie les lois du développement des rapports de production entre les hommes. La politique économique en tire des conclusions pratiques, les concrétise et s'en inspire dans son activité quotidienne. Encombrer l'économie politique des problèmes de la politique économique, c'est la tuer en tant que science" (p. 78) [NDLR].

33 Francesco Guicciardini (1483-1540), dit aussi François Guichardin, est un penseur florentin dont Gramsci parle dans le "Cahier 6", dans **Cahiers de prison**, Paris, Gallimard, 2022 [NDLR].

34 Antonio Gramsci, *op. cit.*, "Cahier 13", "Cahier 14" et "Cahier 15", aussi connus sous le nom "Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne". Une version numérique est disponible sur https://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1933/machiavel.pdf [NDLR].

35 Althusser fait probablement référence aux commentaires d'Engels dans Friedrich Engels, "Préface", dans **Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande**, Paris, Éditions sociales, 1945 : "La partie rédigée [du manuscrit] consiste en un exposé de la conception matérialiste de l'histoire, qui montre seulement à quel point nos connaissances de l'histoire économique étaient alors encore incomplètes" (p. 4) [NDLR].

36 Pas de fermeture de parenthèse dans l'original.

37 Louis Althusser, "Problèmes étudiants", dans **La Nouvelle critique**, n° 152, janvier 1964, pp. 80-111. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1964_01_n152.pdf [NDLR].

38 Il s'agit, d'un côté, de la Préface à la **Contribution à la critique de l'économie politique** et l'"Introduction aux Grundrisse dite 'de 1857'" première

tie doit être bientôt traduite et publiée par Bottigelli)— [manuscrit] qui est capital sur tous ces points et naturellement avec le *Capital* et tous les textes qui lui sont contemporains, y compris la correspondance, les articles de politique contemporaine (Costes : *Œuvres politiques*),[39] puis les interventions de Marx et Engels dans la vie politique du mouvement ouvrier (infiniment précieux ; car c'est alors une pratique scientifique dans le politique, donc une pratique où la science du politique existe comme qui dirait à ciel ouvert).[40] Même chose pour Lénine, bien entendu. Un trésor incomparable. Je te signale : attention à l'*État et la Révolution*, texte qui a joué un grand rôle théorico-pratique,[41] avant tout, sur la question de la dictature du prolétariat, point alors capital… et encore aujourd'hui ! —mais de peu de valeur théorique sur les autres points, au moins sur certains autres points, en particulier sur tous les points qui sont le commentaire immédiat des textes de Marx et Engels consacrés au commentaire des événements politiques de la Commune de Paris.[42] La Commune de Paris dans la littérature marxiste [est] en partie un mythe : parce que l'on réfléchit sur des résultats politiques, ses décisions politiques (milice, fonctionnaires, etc.) sans tenir compte de leurs conditions de possibilité, on les prend pour, dans leur forme concrète, valable en dehors de leurs conditions d'existence, et en particulier en dehors du fait que la Commune a été battue, écrasée, etc. sans parler du fait qu'il s'agissait de la "ville la plus civilisée du monde". D'où une certaine utopie, visible dans *l'État et la Révolution*, et que Lénine a *dû*, chemin faisant, une fois la révolution victorieuse en URSS, critiquer et abandonner : Lénine n'a pas abandonné les principes théoriques [de] l'*État et la Révolution*, mais les formes concrètes utopiques sur les fonctionnaires, l'armée, la gestion de l'économie, etc… longuement développées dans l'*État et la Révolution*.

2) Deuxième point. Il existe aujourd'hui une "science politique" bourgeoise, en tous cas développée par des théoriciens bourgeois non-marxistes. Cf. Science Po. et ses publications,[43] cf. Aron, etc.[44] Aron n'a pas inventé la science politique : elle a été mise au point aux USA. Elle étudie des réalités (groupes de pression, formes de la décision, partis, personnel politique, etc.). Elle étudie naturellement ces réalités sur la base d'une idéologie qui lui tient lieu de théorie. On ne peut rien faire aujourd'hui de politiquement et théoriquement fécond si on néglige et ces *réalités* et les essais existants en "science politique" (ne serait-ce que pour les démolir)[45] (les soviétiques en savent quelque chose !! Comme ils n'affrontent pas directement les problèmes de la vie politique et de l'organisation et des formes de vie politique actuelles, indispensables pour remplacer les formes non-vivantes de la période du culte, etc.,[46] ils remplacent, ou du moins ont tendance à remplacer la politique par la morale, —et chez nous Garaudy suit la même voie,[47] et il n'est pas le seul,— car il y a un pragmatisme politique régnant,[48] empirisme politique régnant, apparemment innocent ou apparemment orthodoxe, qui s'abrite sous l'affirmation et le rappel constant des principes, —qui est une autre façon d'enterrer la science marxiste du politique : en [la] confondant avec *la* politique (du parti),[49] c'est-à-dire avec la pratique politique, elle-même en principe application de la science *du* politique[50] — sans dire que cette science *du* politique est une autre pratique, théorique elle, indépendante en son essence de son application dans le politique, c'est-à-dire de la pratique politique ou de la politique), —donc on ne peut rien faire aujourd'hui de sérieux, de scientifique, si on néglige ces réalités et si on n'en fait pas la vraie science, —pour ba[ttre] par la vraie science marxiste,[51] la fausse science d'Aron et de tous les "political scientists" qui envahissent le monde sous toutes les formes, y compris celles des techniques psycho-sociologiques actuelles (une des plaies de l'UNEF et de l'UEC,[52] voir le papier que je joins à cette lettre et que je te demande de me renvoyer *vite*, j'en ai besoin).

publication chez Karl Kautsky dans Karl Marx, "Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie", dans **Die Neue Zeit**, 1903, vol. 1: 710–18, 741–5, et 772–81. D'un autre côté, "l'énorme manuscrit" est *Grundrisse*, première publication chez l'Institut Marx-Engels-Lenin, voir Karl Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie**, Moscou, Institut Marx-Engels-Lenin, 1939-4, et après chez Dietz, voir Karl Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858**, Berlín, Dietz Verlag, 1953. En français, voir Jean-Pierre Lefebvre *et al.*, **Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »**, Paris, Éditions sociales, 2018, qui inclut l'Introduction de 1857 et les *Grundrisse*. Par rapport à la Préface, voir Karl Marx *et al.*, **Contribution à la critique de l'économie politique : Introduction aux « Grundrisse » de 1857**, Paris, Éditions sociales, 2014. La révision moscovite des manuscrits a permis d'associer l'Introduction dite de 1857 non pas à la Contribution, mais aux *Grundrisse*, comme l'explique Umberto Curi. Voir en espagnol Umberto Curi, "La crítica marxiana de la economía política en la 'Einleitung'", dans Karl Marx, **Introducción general a la crítica de la economía política/1857**, México, siglo xxi, 1982 [NDLR].

39 Karl Marx, **Oeuvres politiques**, Paris, A. Costes, 1929-31, traduction de J. Molitor, publiées en huit tomes [NDLR].

40 Pas de fermeture de parenthèse dans l'original.

41 "Théorico-" est un ajout manuscrit.

42 Karl Marx *et al.*, **Sur la Commune de Paris**. **Textes et controverses**, Paris, Éditions sociales, 2021 [NDLR].

43 "Sciences Po" est le nom sous lequel est connu l'Institut d'études politiques de Paris, fondé en 1872 [NDLR].

44 Raymond Aron (1905-1983) est un sociologue et philosophe renommé. Althusser l'a critiqué à plusieurs reprises, notamment sur la notion d'histoire. Voir par exemple Louis Althusser, "Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricoeur (1955)", dans **Solitude de Machiavel**, Paris, PUF, 1998. En 1969, Aron publie **D'une sainte famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires**, Paris, Gallimard, 1969, où il critique les marxismes de Sartre et d'Althusser. Dans la présentation de ce livre, Aron affirme : "Le marxisme d'Althusser, avec ses prétentions à la scientificité, me paraît une mystification philosophique, étrangement révélatrice de la vie parisienne dans les milieux intellectuels dits d'avant-garde." [NDLR].

45 "Et les essais existants en 'science politique' (ne serait-ce que pour les démolir)" est un ajout manuscrit.

46 Voir Michel Verret, "Remarques sur le culte de la personnalité", dans **Théorie et politique**, Paris, Éditions sociales, 1967. Cet article de Michel Verret a été initialement publié sous le titre "Quelques remarques sur le culte de la personnalité", dans **La Nouvelle critique**, n° 151, décembre 1963. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1963_12_n151.pdf

47 Roger Garaudy (1913-2012), philosophe et homme politique. Entre 1945 et 1962, il est député puis sénateur pour le Parti Communiste, dont il est membre du Comité central de 1945 à 1970, année de son exclusion. Il a dirigé le Centre d'études et de recherches marxistes (CERM) et les **Cahiers du communisme**, revue mensuelle du Parti communiste français [PCF] [NDLR].

48 "Car" est un ajout manuscrit.

49 Les parenthèses sont manuscrites.

50 "Elle-même" est un ajout manuscrit.

51 La lettre comporte ici un mot coupé : "pour ba… par la vraie science marxiste, […]", que nous avons interprété comme "battre" [NDLR].

52 L'UNEF (Union nationale des étudiants de France) est le syndicat national des étudiants en France. L'UEC (Union des étudiants communistes) est, comme son nom l'indique, le syndicat des étudiants communistes [NDLR].

Que penses-tu de ces suggestions ?

L'art. Je ne suis pas d'accord. Tu distingues l'art de l'idéologie esthétique. Il y a effectivement une distinction réelle. L'idéologie esthétique de Bazaine (ses livres) est une chose, ses tableaux sont une autre chose.[53] Il y a même une idéologie esthétisante (ou esthétique) qui peut être complètement indépendante de toute pratique artistique (ex. les philosophes : Bergson est le plus beau !).[54] Mais cela ne règle pas le problème. Dans le couple comportant les deux éléments distincts : *objets* esthétiques (qui ont une existence matérielle) et *idéologie* esthétique, qui peut être celle exprimée personnellement par l'artiste lui-même (dans [ses] livres théoriques, ou dans ses préfaces, —cf. Butor, cf. Stendhal etc...[55] pas besoin d'autres exemples, nous nous comprenons), ou plus généralement (et c'est elle qui commande l'idéologie personnelle de tel ou tel artiste), l'idéologie esthétique en général, c'est-à-dire l'idéologie qui 1) reconnaît l'existence de l'art[56] 2) prend l'existence esthétique pour modèle essentiel de toute existence 3) en fait une théorie générale, plus ou moins philosophique (plus: Kant, Hegel, Bergson, etc... l'Art étant le modèle de la solution des problèmes ou contradictions non-résolus dans les autres domaines, conflit nature-liberté chez Kant, nature-culture chez Hegel, matière-esprit chez ce pré-kantien qu'était Bergson, pré-kantien inculte)... —donc dans le couple objet d'art-idéologie esthétique, la question marxiste fondamentale est (pardon si je parle le langage de Mao, mais c'est aussi le langage même de Marx, par exemple dans l'expression célèbre "les idées *dominantes* sont celles de la classe dominante") : quel est l'élément *dominant* ? La réponse est sans nul doute possible : l'*idéologie*.[57] Et cette réponse devient intelligible si nous avons une conception matérialiste de l'idéologie, c'est-à-dire, marxiste : c'est-à-dire si nous reconnaissons dans l'idéologie tout autre chose que de la conscience, mais une pratique liée à un système de représentations, mythes, etc., une pratique produisant des transformations réelles, et même des *objets* (ou des institutions, etc.) Là-dessus Staline (dans son manuel *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*) a bien insisté, et il a eu du génie théorique en le faisant, dans cette simple phrase : les idéologies et les institutions qui lui correspondent... (je ne sais pas s'il ne dit pas les institutions produites par elle...).[58] J'irai jusque-là : oui l'idéologie produit soit des institutions, soit des organisations, et toutes leurs manifestations, y compris des objets, des manières, des comportements, etc... (l'idéologie religieuse produit l'Eglise, et tous les sous-produits de la vie religieuse, y compris les objets de piété. .. —l'idéologie politique produit toutes les organisations politiques, donc les partis, et tous leurs sous-produits, y compris des objets etc... facile à développer) L'art, comme idéologie, produit l'activité esthétique (celle des artistes), et donc leurs produits : *les objets d'art*. *Formellement*, compte tenu de la nature (fonction) différente qui distingue aujourd'hui, en leur pratique respective l'idéologie religieuse [de] l'idéologie esthétique, il y a le même rapport théorique (structural si tu veux) entre, d'une part, l'idéologie religieuse et les objets de piété de toute sorte, qui en sont les produits, —et d'autre part, l'idéologie esthétique et tous les *objets d'art*, qui en sont le produit. Je ne vois pas comment, dans la conception marxiste, on peut tenir un autre langage. Je ne vois pas comment on peut tenir un autre langage scientifique tout court, c'est-à-dire un langage qui rende compte de la réalité esthétique même, dans son double aspect (idéologie, —et objets d'art).

Evidemment, alors, puisque l'art est, dans ses objets, produit d'une pratique idéologique (=idéologie), il est dans son essence distinct de cette autre pratique, non pas idéologique, mais théorique (scientifique) qui produit cet autre objet spécifique qu'on appelle *connaissance*. On ne peut pas échapper à cette conclusion : que l'art n'existe pas dans la forme de la *connaissance*, mais dans la forme de l'idéologie et particulièrement dans cette forme spécifique de l'idéologie qu'est l'idéologie esthétique. Je pense, quant à moi, que la fonction de connaissance attribuée à l'art par la philosophie idéaliste allemande est en quelque sorte le prix payé à l'art par une philosophie qui avait justement besoin de l'art pour [la] solution de sa "philosophie de la connaissance", comme on le voit très clairement dans Kant et dans Hegel. Donnant, donnant : pour que l'art ait, comme ils le voulaient, son mot à dire dans les problèmes de la "philosophie de la connaissance", il fallait qu'il eût avec la connaissance un rapport terne suffisamment profond pour autoriser son intervention, pour que son intervention dans le problème de la connaissance ne fût pas arbitraire, exotérique, mais nécessaire et interne, non accidentelle, mais *de droit*. Tout le malentendu [sur] la question est autorisé par le fait que l'art, tout comme la connaissance (mais également tout comme toute idéologie, la religieuse aussi !) a affaire au seul monde qui soit, au réel... Mais ce qui fait la différence de la science ou connaissance d'une part et n'importe quelle idéologie de l'autre, ce n'est pas ce rapport (car il n'est nulle autre possibilité au monde : même le non-rapport absolu au monde, comme celui qui est visé par certaines formes religieuses, est encore une modalité du rapport au monde), mais sa modalité, en d'autres termes : sa *fonction*. Balzac fait allusion à la réalité dont parle Marx. Mais Balzac n'est pas Marx, parce [que] l'un fait allusion, sur le mode idéologique de l'art (méconnaissance-reconnaissance), alors que Marx fait allusion, au monde, sur le mode de la *connaissance* (et non de la méconnaissance-reconnaissance). Il faut même dire pl[us] : que le terme d'allusion, qui figure des deux côtés dans ma comparaison, n'a droit à figurer que dans la première partie de ma phrase, et pas

53 Jean Bazaine (1904-2001), peintre parisien qui a aussi réfléchi sur l'art. Voir Jean Bazaine, **Le temps de la peinture (1938-1989)**, Paris, Aubier, 1990 [NDLR].

54 "Plus" est un ajout manuscrit.

55 Michel Butor (1926-2016), est un écrivain français, figure majeure du mouvement littéraire du "nouveau roman". [NDLR].

56 Non esthétique [Annotation manuscrite en marge de M.V.].

57 Sur "l'élément dominant", voir Mao Tse-Toung, "De la contradiction" dans **Quatre essais philosophiques**, Pékin, Éditions en Langues Étrangères, 1966, repris par Althusser dans **Pour Marx**, *op. cit*. [NDLR].

58 Joseph Staline, **Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique**, Moscou, Éditions langues étrangères, 1954, qui est un extrait de **l'Histoire du Parti communiste bolchevik d'URSS**, diffusé séparément. On y retrouve, de manière systématique, la série: "idées, théories, opinions et institutions politiques". Une version numérique est disponible sur https://www.marxists.org/francais/general/staline/works/1938/staline_materialisme_dialectique.pdf [NDLR].

dans la seconde : parce qu'effectivement le rapport idéologique au monde est un rapport allusif-illusoire (imaginaire), alors que le rapport de la connaissance au monde est l'essence même du monde, connue. "Vous avez compris (c'est-à-dire non discerné) l'allusion ?" impliqué dans toute idéologie est absent de la connaissance. D'où l'on pourrait tirer des conséquences de quelque importance.

Qu'est alors l'art, s'il n'est pas une pratique idéologique existant sur la modalité de la connaissance ? Qu'est[-il] pour être différent des autres pratiques idéologiques ? [J'ai] pas mal d'idées là-dessus, mais comme elles sont encore à l'état d'hypothèses, je veux d'abord les soumettre à quelques vérifications théoriques et pratiques.

Tu serais d'ailleurs mieux à même que moi, si, partageant ces quelques principes que je te donne à la hâte, tu voudrais la poursuivre, de donner à cette réflexion la solution qu'elle attend.

Je suis trop bavard... Je te laisse.

À toi, de tout cœur,

Louis A.

20.2.65[59]

Cher Michel,

La partie est gagnée avec le Cang.[60] Il m'a promis d'intervenir personnellement auprès de M. pour la cagne de Nantes. Le C[ang] avait conservé (ou s'était fait) de toi un portrait-robot, qu'il a fallu que je lui demande de d'abandonner (une sorte de condensation entre quelques souvenirs de ta première agrégation, à l'issue de laquelle tu avais dû être assez vif avec lui, — et quelques images types du "philosophe-militant" tirées de l'histoire contemporaine...).[61] Il s'est sans difficulté rendu à mes arguments, mais il a fallu que je les développe, —comme s'il avait besoin de cette compensation verbale… (Il connaissait ton livre sur la religion, qui lui avait plu).[62]

Ta lettre ce matin : tu as donc bien fait d'écrire à M., et les choses devraient s'arranger. Tiens-moi au courant.

Au même courrier que ton mot, qui m'a beaucoup touché (comme toi je suis très optimiste, et t'écouter parler du beau travail que vous avez fait, Papin et toi à Nantes, m'a donné une grande et vraie joie),[63] je reçois une lettre d'un M. Kellner de la Paulus-Gesellschaft,[64] qui m'invite à une réunion après Pâques à Salzbourg et me dit qu'il a écrit dans le même sens à toi, Jacques M.,[65] Verret, Sève,[66] Besse,[67] Casanova.[68] Je ne pourrai pas y aller, mais comme ce M. K. semble en rapport avec toi, dis-moi comment le traiter pour ne pas lui faire de peine.

Pour les revues, plus j'y songe, plus cela me semble important. Je vais seconder tes efforts à mon niveau et quand cela aura pris un peu forme je t'en parlerai. (L'objectif : que *La Pensée* devienne une revue de *théorie* et de *recherche marxiste,* et non seulement "rationaliste-moderne").[69]

Affections à Elyane et à toi,[70]

Louis

59 Lettre dactylographiée datée du 20/02/1965 de Louis Althusser à Michel Verret, avec date et signature manuscrites. La lettre porte l'en-tête : UNIVERSITÉ DE PARIS // ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE // 45 Rue d'Ulm, Paris 5e // ODÉON 06-45 // LE SECRÉTAIRE.

60 Surnom de Georges Canguilhem. Foucault évoque son influence dans l'Université française, cf. Michel Foucault, "Structuralisme et poststructuralisme", entretien avec G. Raulet, printemps 1983, dans **Dits et écrits, t. IV**, Paris, Gallimard, 1994 [NDLR].

61 En 1951, Michel Verret échoue à l'agrégation. Il publie ensuite dans **La Nouvelle critique** sous le pseudonyme "Jean Néry" une critique de ce concours en raison, entre autres, de l'augmentation des échecs à l'ENS, et des conditions de vie des agrégatifs. Il affirme que "L'agrégation est un concours miséreux : les conditions de vie des agrégatifs (...) sont souvent inférieures au minimum vital". Cf. Jean Néry [Michel Verret], "À propos des concours d'Agrégation", dans **La Nouvelle critique**, n° 29, septembre-octobre 1951. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1951_09-10_n029.pdf [NDLR].

62 Michel Verret, **Les marxistes et la religion. Essai sur l'athéisme moderne**, Paris, Éditions sociales, 1961. Le texte a connu plusieurs rééditions en français dont la quatrième, révisée et augmentée, est parue en 2012 aux éditions L'Harmattan [NDLR].

63 Il s'agit de l'article de Henri Lafay, Claude Papin, Roger Quillot y Michel Verret, "Débat sur la laïcité", dans **La Nouvelle critique**, n° 166, juin 1965, publié simultanément dans **La Nouvelle Revue Socialiste**. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_06_n166.pdf. Althusser a probablement lu une version manuscrite de cet article, à laquelle il fait sans doute référence ici [NDLR].

64 Erich Kellner (1917-1989) est un prêtre catholique. Il a fondé la *Paulus Gesellschaft* pour rapprocher théologie et science. Parmi les activités de cette fondation se trouvent les Colloques internationaux sur le marxisme et le christianisme, qui ont eu lieu à Salzbourg, Autriche, entre le 29 avril et le 2 mai 1965, à Herrenchiemsee, Allemagne de l'Ouest en avril-mai 1966, et Marienbad, Tchécoslovaquie, en 1967. Les actes du Colloque auquel Althusser avait été invité sont disponibles dans Erich Kellner (éd.), **Christentum und Marxismus heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft**, Salzburg, Europa Verlag, 1966 [NDLR].

65 Jacques Milhau (1929-2023), philosophe qui fait partie du Comité de rédaction de **La Nouvelle critique** de 1957 jusqu'à la disparition de la revue en 1980. Il publie aussi dans la revue **La Pensée** [NDLR].

66 Lucien Sève (1926-2020), philosophe marxiste, membre du Comité central du PCF de 1961 à 1994. Il intègre l'École Normale Supérieure, où il connaît Althusser. Entre 1970 et 1982, il dirige les Éditions sociales, maison d'édition du Parti à cette époque, qui devient indépendante en 1997. Sa correspondance avec Althusser a été publiée en 2018 par les Éditions sociales : Louis Althusser et Lucien Sève, **Correspondance (1948-1987)**, Paris, Éditions sociales, 2018 [NDLR].

67 Guy Besse (1919-2004), philosophe marxiste affilié au PCF, dont il est membre du Comité central à partir de 1956. Il est directeur de **La Nouvelle critique** entre 1958 et 1966, des Éditions sociales de 1955 à 1969 et du Centre d'études et de recherches marxistes de 1970 à 1979 [NDLR].

68 Il s'agit probablement d'Antoine Casanova (1935-2017), historien. Il est rédacteur-en-chef de la **Nouvelle critique** de 1967 à 1976, directeur de **La Pensée** à partir de 1978, membre du Comité central du PCF de 1970 à 1993 et membre du bureau politique du même parti de 1987 à 1992 [NDLR].

69 La revue **La Pensée**, fondée en 1939 par Paul Langevin et Georges Cogniot avec la collaboration d'autres intellectuels communistes ou proches du Parti communiste français, avait comme sous-titre : *Revue du rationalisme moderne, arts-sciences-philosophie*, auquel Althusser fait allusion.

70 Eliane Verret (1929-2000), enseignante de psychologie dans les écoles d'architecture. Elle était l'épouse de Michel Verret, avec qui elle a publié **Textes Cœurs**, Paris, L'Harmattan, 2001 [NDLR].

23. II. 65.[71]

Cher Michel

Vu très longuement H. Krasucki hier,[72] et lui ai expliqué toutes sortes de choses (pratiquement tout ce que j'ai en tête en matière que tu sais).[73] Parlé explicitement des Revues, en disant qu'il fallait qu'existe une revue de théorie et de recherche théorique (qui pourrait être *L[a] P[ensée]*), etc. Bon, je ne vais pas entrer dans les détails, mais j'espère te voir, si tu viens prochainement à Paris, pour te les donner.

Me suis trouvé en face d'une situation qu'on peut considérer comme caractérisée par une très grande *demande*.

Je dois faire une note systématique sur tous les points importants pour H. K.

T'écris ce mot pour te dire que cet entretien confirme ton jugement et que les résultats de ton action sont déjà visibles.

J'en suis très content, et réellement optimiste. Affections

Louis A.

Sur l'art

Sur la culture[74]

Paris le 8 mars 65

Cher Michel,

Merci de ton mot, et de ton approbation (à dire vrai, je n'en ai pas douté un seul instant).

Je t'écris pour revenir sur cette phrase où il est question de culture, et qui a réveillé en toi une réaction sensible à certains propos que je tenais il y a un ou deux ans sur la nature idéologique de toute *œuvre d'art* (sur ce point je suis venu à une position plus nuancée, c'est-à-dire passablement différente).[75] Je cite ce passé récent pour te dire que je crois que tu as projeté sur cette phrase ta réaction passée, alors qu'il s'agit de tout autre chose.

Lorsque je dis que dans toute culture, le noyau *déterminant* est constitué par les connaissances, je ne veux pas dire que ce soit l'élément *dominant*, et tu as parfaitement raison de montrer que les connaissances peuvent être dominées, voire écrasées par telle ou telle formation idéologique. Je veux dire que toute culture, même dominée par des idéologies massives, contient en elle un secteur connaissances (quel que soit d'ailleurs le niveau de ces connaissances, elles peuvent être, comme c'est le cas dans les sociétés primitives, et dans des sociétés beaucoup plus évoluées, des connaissances seulement pratiques, techniques,[76] ou devenir à partir d'un certain moment des connaissances scientifiques (ce qui représente une mutation capitale). Je veux dire simplement que 1) ce secteur est l'indice objectif du développement atteint par les forces productives (et ceci est valable pour toutes les connaissances techniques des sociétés primitives elles-mêmes, cela vaut aussi pour le Moyen-Age) 2) que le développement des connaissances en général est lié au développement des forces productives, etc. 3) que donc le secteur connaissances, même s'il est dominé, écrasé, etc., est directement en rapport (et dans la suite des temps à la fois directement et indirectement en rapport) avec le développement des forces productives, et que c'est là la raison de principe pour quoi il est déterminant, puisque c'est le degré de développement des forces productives qui est l'indice objectif absolu de l'histoire. Quand je dis que c'est un élément déterminant, l'élément déterminant de *la* culture (et non de l'histoire ! je serais *Aufklärer* si je disais que la connaissance est l'élément déterminant de l'histoire ! je parle seulement de la culture), je veux dire que les choses décisives dans la culture dépendent de ce secteur-connaissances, et que c'est en fonction soit du développement, soit de la stagnation du secteur connaissance que la culture se développe ou stagne, développe des formes plus ou moins idéologiques, etc. Je crois que cela n'a rien de bien original, à condition d'entendre par connaissance non seulement la connaissance de la nature, mais aussi la connaissance des réalités et des objets historiques. Cette affirmation n'implique pas que d'autres secteurs de la "culture", par exemple le secteur littéraire ou esthétique, soient directement fonction desdites connaissances, donc directement déterminés par elles, et que les limites du secteur connaissances définissent la limitation du secteur littéraire-esthétique, bien au contraire : on peut souvent constater un développement disproportionné ou inégal. Mais ce n'est pas par la littérature ou la peinture etc. que la culture d'une époque historique *avance* ; elle avance, historiquement parlant, d'abord (ou en dernière instance) par le secteur connaissances. Je ne veux pas dire plus, mais je ne veux pas dire moins. Et cela n'est pas du tout *Aufklärung*, puisque je ne parle pas de l'histoire, mais de la culture, qui n'est pas du tout toute l'histoire, mais une partie d'elle seulement.

71 Lettre dactylographiée datée du 23/02/1965 de Louis Althusser à Michel Verret, avec date et signature manuscrites.

72 Henri Krasucki (1924-2003), syndicaliste, secrétaire général de la CGT française de 1982 à 1992. Il est membre du Comité central du PCF depuis 1956, et publie dans les **Cahiers du communisme** et **La pensée**. À cette époque, il est responsable des intellectuels du PCF [NDLR].

73 Le 25 février 1965, deux jours après avoir adressé cette lettre à Michel Verret, Althusser adresse une note à Henri Krasucki sur la politique du Parti par rapport aux intellectuels. Voir Bernard Pudal, "La note à Henri Krasucki (1965)", dans **Nouvelles Fondations**, vol. 3-4, n° 3, 2006, pp. 55-63. Disponible sur https://shs.cairn.info/revue-nouvelles-fondations-2006-3-page-55?lang=fr [NDLR].

74 Lettre dactylographiée datée du 04/05/1959 de Louis Althusser à Michel Verret, avec signature manuscrite. Le titre a été ajouté à la main par Michel Verret.

75 Althusser fait référence au sujet traité dans la lettre à Verret du 22 janvier 1964 : "l'art n'existe pas dans la forme de la *connaissance*, mais dans la forme de l'idéologie et particulièrement dans cette forme spécifique de l'idéologie qu'est l'idéologie esthétique" [NDLR].

76 "Seulement" est un ajout manuscrit.

Serais-tu d'accord avec ces précisions ?

À toi, de tout coeur,

Louis Alt

25. 5. 65[77]

Cher Michel,

merci de grand cœur pour ta réponse, si rapide et si précise. Tu as eu raison de me signaler le point de sensibilité N° 1. Je l'avais pour mon compte identifié au cours de la rédaction de ce texte : mais je n'avais pas cru pouvoir considérer comme des développements *théoriques*, au sens précis du terme, la plupart des innovations *tactiques* que tu invoques.[78] Je sais bien qu'une initiative tactique nouvelle (comme la main tendue,[79] le Front populaire, l'unité, etc.) contient en soi quelque élément de portée théorique, mais qui n'est pas développé et fondé sur des développements théoriques soit explicites, soit neufs. En revanche l'analyse du phénomène fasciste et de l'économie de monopole d'Etat touche d'un peu plus près à la théorie. Je vais voir comment dire cela sans rien trahir ni rien heurter.

Quant au paragraphe sur le matérialisme dialectique (théorie-méthode),[80] évidemment il est très bref et très schématique, mais il est assez important, surtout contre une interprétation de la philosophie marxiste comme *méthodologie* pure et simple (c'est l'interprétation disons des Italiens, déjà proposée par Gramsci, qui sur ce point est théoriquement faible, —et de pas mal d'autres gens qui se sentant mal à l'aise dans le matérialisme dialectique tel qu'il est formulé, et au contraire très à l'aise dans leur propre positivisme ou néo-positivisme de scientifique[s qui] règlent leur compte à la philosophie marxiste en la traitant de méthodologie). D'où l'intérêt de mettre en évidence que dans la philosophie marxiste existe, comme en toute discipline scientifique, le double aspect théorie-méthode, le primat appartenant à la *théorie* sur la méthode. Mais il eût fallu un tout autre espace pour bien l'expliquer.

Ton texte sur l'"amour marxiste" m'a beaucoup intéressé : car il révèle que tu as une vraie vocation poétique (je le dis très sérieusement).[81] Ton texte est un poème, et c'est pourquoi il se nourrit si bien de tous les poètes que tu cites. Un poème en prose. Cela veut dire que qui y chercherait un traitement théorique quelconque se tromperait d'objet. Je l'ai donc lu comme un poème, et jugé comme tel, sans te chercher de conflit théorique (hors de propos). La seule chose qui m'ait un peu chagriné est ton mot sur ce salopard de Dr S.,[82] par quoi tu justifies ta collaboration à cet ouvrage : tu as fait trop d'honneur à un type qui ne mérite absolument pas cet honneur. Mais cela est une toute autre affaire, qui n'a rien à voir avec ce que ton texte révèle sur toi.

As-tu lu *de près* le papier de Macherey dans le même N° ?.[83] Il est *de tout premier ordre*.

À vous, de tout cœur. Louis

77 Lettre dactylographiée datée du 04/05/1959 de Louis Althusser à Michel Verret, avec date et signature manuscrites.

78 Il s'agit probablement de Louis Althusser, "Marxisme et humanisme", dans **La Nouvelle critique**, n° 164, mars 1965. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_03_n164.pdf. La contribution de Verret au débat sur le marxisme et l'humanisme a été d'abord publiée dans Michel Verret, "Marxisme et humanisme (IV)", dans **La Nouvelle critique**, n° 168, juillet-août 1965. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_07-08_n168.pdf [NDLR].

79 La politique de la main tendue fait référence à la politique lancée par le Secrétaire Général du PCF, Maurice Thorez, qui, en 1936, invite les différentes secteurs de la société à s'allier pour former le Front populaire : "*Nous te tendons la main, catholique, ouvrier, employé artisan, paysan, nous qui sommes des laïques, parce que tu es notre frère (…) Nous te tendons la main, volontaire national, ancien combattant devenu Croix de feu*" [association d'anciens combattants devenue organisation paramilitaire d'extrême droite]. Voir Roger Martelli, Jean Vigreux et Serge Wolikow, "Le temps du front populaire", dans **Le parti rouge. Une histoire du PCF 1920-2020**, Paris, Armand Colin, 2020.En 1959, Roger Garaudy cherche à relancer la politique de la main tendue aux catholiques. Son livre **Perspectives de l'homme : existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme**, Paris, PUF, 1959, suit cette tentative, dont le but était que cette main tendue "ne soit plus rejetée", comme Garaudy l'exprime dans sa lettre au journal **Le Monde**. Voir Étienne Borne, "Une lettre de M. Roger Garaudy", **Le Monde**, 10 mai 1960. Disponible sur https://www.lemonde.fr/archives/article/1960/05/10/une-lettre-de-m-roger-garaudy_2087113_1819218.html. Il y a déjà un précédent, avec la publication par Roger Garaudy de **L'Église, le communisme et les chrétiens**, Paris, Éditions sociales, 1949. Althusser critique la position de Garaudy, la qualifiant de spiritualiste et de révisionniste. Cf. Louis Althusser, "Analyse du Comité Central d'Argenteuil", dans **Socialisme idéologique et socialisme scientifique**, Paris, PUF, 2022, pp. 189-197 [NDLR].

80 Althusser fait allusion au paragraphe suivant : "Cette révolution théorique totale n'est en droit de récuser les anciens concepts que parce qu'elle les remplace par des concepts nouveaux. Marx fonde en effet une nouvelle problématique, une nouvelle façon systématique de poser des questions au monde, de nouveaux principes et une nouvelle méthode. Cette découverte est contenue immédiatement dans la théorie du matérialisme historique, où Marx ne propose pas seulement une nouvelle théorie de l'histoire des sociétés mais, en même temps, implicitement mais nécessairement, une nouvelle « philosophie » aux implications infinies. Ainsi, quand Marx remplace dans la théorie de l'histoire le vieux couple individus-essence humaine par de nouveaux concepts (forces de production, rapports de production, etc.), il propose en fait en même temps une nouvelle conception de la « philosophie ». Il remplace les anciens postulats (empirisme-idéalisme du sujet, empirisme-idéalisme de l'essence) qui sont à la base, non seulement de l'idéalisme, mais aussi du matérialisme prémarxiste, par un matérialisme dialectique-historique de la praxis : c'est-à-dire par une théorie des différents niveaux spécifiques de la pratique humaine (pratique économique, pratique politique, pratique idéologique, pratique scientifique) dans leurs articulations propres, fondée sur les articulations spécifiques de l'unité de la société humaine. Disons d'un mot qu'au concept « idéologique » et universel de la « pratique » feuerbachienne, Marx substitue une conception concrète des différences spécifiques qui permet de situer chaque pratique particulière dans les différences spécifiques de la structure sociale." Louis Althusser, "Marxisme et humanisme", dans **La Nouvelle critique**, *op. cit.*, p. 9. Cet article paraît aussi dans Louis Althusser, **Pour Marx**, Paris, La Découverte, 2005. Le paragraphe en question se trouve à la p. 235 [NDLR].

81 Michel Verret, "Sur l'amour marxiste", dans **La Nouvelle critique**, n° 165, avril 1965. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_04_n165.pdf [NDLR].

82 Il fait référence à Albert Schweitzer (1875-1965), à qui est dédié le livre dont est extrait cet article. Voir Marc Boegner, Cardinal Tisserant, Dominique Pire *et al.*, **L'Évangile de la miséricorde. Hommage au Dr. Schweitzer**, Paris, Les éditions du cerf, 1965. Schweitzer est médecin et théologien. Il s'installe en Afrique, envoyé par la Société des missions évangéliques à Paris. Il travaille comme médecin, particulièrement au Gabon, qui à cette époque fait partie du Congo français [NDLR].

83 Il s'agit probablement de l'article de Macherey paru dans le numéro qui a suivi. Voir Pierre Macherey, "Marxisme et humanisme (suite du débat)", dans **La Nouvelle critique**, n° 166, mai 1965. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_06_n166.pdf. L'article a ensuite été publié dans Pierre Macherey, "I. 1965. À propos de la rupture", dans **Histoires de dinosaure**, Paris, PUF, 1999, pp. 9-34, qui inclut cet article suivi d'un commentaire de Macherey, rédigé pour cette publication de 1999 [NDLR].

16.I.66[84]

Cher Michel,

Je suis sorti hier de l'hôpital. Cela va mieux, mais requiert pas mal de précautions. Je ne fais que passer par l'École, d'où je t'écris, et pars demain pour le midi, en convalescence.

Ta lettre et ton *magnifique* texte (magnifique de lucidité, de clarté, de rigueur et par-dessus tout de courage intellectuel et politique) m'ont donné une grande joie.

J'ai fait mon plus grand profit de tes suggestions et remarques. Tu as raison : un vote serait proprement une erreur.

Voici comment je procède. Tu trouveras sous ce pli une lettre que je te charge de remettre en mains propres à W-R (ou, s'il était absent, au président qui le remplacera).[85] Dans cette enveloppe (que tu peux ouvrir) se trouvent :

1) une lettre à W-R

2) le texte que je voudrais faire lire à l'Assemblée (de la p. 1 à la p. 22)[86]

3) la *suite* de ce texte, de manière à ce que WR ait sous les yeux l'ensemble de l'article que j'ai envoyé il y a huit mois à Figuères,[87] donné il y a huit mois à K.,[88] sans recevoir même un accusé de réception !

Je te donne ci-contre le double de ma lettre à WR. Tu peux ouvrir l'enveloppe qui lui est destinée, pour voir quelles petites modifications j'ai apportées au texte que j'envoie à l'Assemblée (tu dois posséder de ton côté ce texte : j'ai dû te l'envoyer en mai-juin dernier).

J'avoue que si la lecture de ce texte (dans son entier) pouvait amener WR à *imposer* sa publication dans les *Cahiers*[89] ou (mieux, peut-être) aux Éditions Sociales, j'en serais bien heureux. Quelqu'un peut-il le lui dire ? Sinon, je n'attendrai pas huit nouveaux mois, et il paraîtra rapidement ailleurs (l'histoire de ce texte est une assez bonne illustration de la façon dont on traite les initiatives théoriques des camarades : et après ça, il y aura des gens pour s'étonner qu'on publie en dehors des Éditions du Parti ???!!).[90]

(Naturellement, si publication il peut y avoir *rapidement*, je suis prêt à revoir mon texte pour éclaircir certains points trop denses, et l'adapter aux formes d'un petit livre, ou d'une brochure.)

Je voudrais te dire un mot à propos de Roger [Garaudy]. Je crains que tu n'ailles un peu loin sur un point précis, lorsque tu dis que Roger m'ayant critiqué dans les *Cahiers* ne m'a pas donné le droit de réponse…[91] Je crois que si je l'avais demandé alors, il me l'aurait donné. Il m'a dit lui-même à l'époque qu'il m'avait critiqué pour équilibrer sa critique de Lucien [Sève],[92] donc pour faire contre-poids. Je ne prends pas ce mot à la lettre, car s'il est évident que son adversaire N° 1 était alors Lucien, j'étais quand même inquiétant à ses yeux, dès cette époque. Pourtant il y a du vrai dans son mot. Ce qui me gène un peu dans le parallèle que tu fais entre Roger et moi, c'est que, dans mes publications et toutes les misères qu'on m'a fait, Roger ne m'a fait aucun mal ! Par contre tu sais que tout s'est joué dans une bagarre parfois atroce avec Cogniot, et ceux qu'il mobilisait pour ses démonstrations (Mury pour son article,[93] puis toute une partie du Comité Directeur de *La Pensée*, devant qui j'ai dû comparaître 3 fois (la quatrième je n'y suis pas allé !) comme devant un Tribunal).[94] Actuellement les positions de ces personnages ont changé : Cogniot n'est plus à ce point contre moi, il s'est rendu compte que je n'étais pas l'oppositionnel dangereux qu'il croyait. Par contre, Roger s'est rendu compte du danger théorique que je représente pour ses entreprises. Dans ce ballet il ne faut pas non plus oublier Lucien, et son intervention au CC, cette incroyable intervention que personne n'a relevée au CC.[95] Lucien était pratiquement du côté de

84 Lettre dactylographiée datée du 16/01/1966 de Louis Althusser à Michel Verret, avec signature manuscrite.

85 Waldeck Rochet (1905-1983), secrétaire général du PCF de 1964 à 1969. Le président du parti, Maurice Thorez, l'avait chargé en 1961 de "superviser le débat qui anime les philosophes communistes". Voir Roger Martelli, **Une dispute communiste. Le comité central d'Argenteuil sur la culture**, Paris, Éditions sociales, 2025, p. 77 [NDLR].

86 Les 22 et 23 janvier 1966 a eu lieu l'Assemblée des philosophes communistes, où Verret a lu le texte d'Althusser mentionné ici, intitulé "Thèses schématiques sur la théorie marxiste", un texte qui fait partie du Fonds Waldeck Rochet. Sur le contexte, voir G.M. Goshgarian, "Présentation de « Analyse du Comité Central d'Argenteuil », « Lettre aux camarades du Comité Central du Parti communiste français », « Entretien avec W. (2 juillet 1966) »", dans **Socialisme idéologique et socialisme scientifique**, *op. cit*., pp. 183-188 [NDLR].

87 Léo Figuères (1918-2011), homme politique, qui a dirigé les *Cahiers du communisme* de 1964 à 1976 [NDLR].

88 Il s'agit probablement de la "Note à Henri Krasucki", voir note 73. [NDLR].

89 Cahiers du communisme [NDLR].

90 Cette question fait peut-être référence à la publication, en 1965, de **Pour Marx** et **Lire le Capital** aux Éditions Maspero, et non dans une maison d'édition du Parti [NDLR].

91 Il s'agit de l'article de Roger Garaudy, "À propos des Manuscrits de 1844 de Marx et quelques essais philosophiques", dans **Cahiers du communisme**, 39° Année, n° 3, mars 1963, pp. 107-126. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/CC/CC_1963_03_n003.pdf. Garaudy y utilise les Manuscrits de Marx, récemment traduits au français, pour critiquer les articles de Louis Althusser, "Le jeune Marx", dans **La Pensée**, n° 96, mars 1961 (disponible sur https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816197q) et "Contradiction et surdétermination", dans **La Pensée**, n° 106, décembre 1962 (disponible sur https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816052s); et du livre de Lucien Sève, **La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours**, Paris, Éditions Sociales, 1962 [NDLR].

92 "À l'époque" est un ajout manuscrit.

93 Il s'agit de l'article de Gilbert Mury, "Matérialisme et hyperempirisme", dans **La Pensée**, n° 108, avril 1963. Disponible sur https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816038h. Althusser le critique dans "Sur la dialectique matérialiste", dans **Pour Marx**, *op. cit*. Voir notamment la note de bas de page dans pp. 207-208 [NDLR].

94 Georges Cogniot (1901-1978), rédacteur en chef de **L'Humanité** de 1937 à 1939, fondateur avec Paul Langevin de **La Pensée** en 1939, et secrétaire particulier de Maurice Thorez jusqu'en 1964. Le "Tribunal" dont parle Althusser est le "procès théorique" organisé par Cogniot, où celui-là devait répondre à ceux qui essayaient de le réfuter. Cet événement a été mentionné dans Louis Althusser, **L'avenir dure longtemps**, Paris, Stock / IMEC, 2007, pp. 210-211. [NDLR].

95 Il s'agit de l'intervention de Lucien Sève au Comité central du PCF le 6 octobre 1963, parue en brochure sous le nom "Sur le parti communiste chinois". L'intervention peut s'écouter dans Lucien Sève, **Sur le parti communiste chinois** [Enregistrement sonore], Fonds du Parti communiste français, 1AV/14193-14194, octobre 1963, 00:00:00 - 00:19:03. Disponible sur https://archives.seinesaintdenis.fr/ark:/79690/vta9a1b4dd9df51f2e9/

Louis Althusser, "Correspondance de Louis Althusser à Michel Verret, 1959-1967 (Première partie)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 187; 189-203.

Cogniot, et, malgré son évolution, il reste, —comme il dirait— "très vigilant" à mon égard. Cher Michel, je te dis tout cela pour que tu ne t'exposes pas, me concernant, dans l'histoire de ces quatre dernières années, à un démenti de Roger sur son attitude à mon égard.

Mais ce n'est qu'un petit détail.

Je trouve tout ce que tu dis fort remarquable, et politiquement *très fort*. Je ne suis pas aussi pessimiste que toi : il me semble vraisemblable que K. acceptera 80% de tes conditions, *sentant* qu'il y a derrière tes arguments de *très grandes forces*. C'est aussi un des côtés de l'opportunisme ou du pragmatisme dans la situation actuelle : il y a des places à prendre tout simplement parce qu'on *peut* les occuper, qu'on a *des idées*. C'est qu'aussi,[96] même à ce niveau pragmatique, tout passe par la théorie. Les choses en sont à ce point que K. peut accepter, sentant que s'il n'accepte pas ce qu'on lui offre de faire *avec lui*, on le fera *de toutes façons*, mais alors *sans lui*. Cela devient une vérité évidente.

Courage, confiance, je t'embrasse cher Michel.

Louis

le 19. 4. 66[97]

Très cher Michel,

Merci de très grand cœur pour ta lettre. Elle m'est infiniment précieuse. Je vais t'écrire prochainement au sujet des questions que tu me poses, et que j'ai jusque-là laissé sans réponse (les étudiants ENS).[98] Merci aussi de ce que tu m'aies renvoyé aussi vite les documents que je t'avais adressés.

Je te réponds sans délai pour te remercier d'abord, et aussi pour deux autres points.

La santé d'Elyane. Qu'en est-il ? Est-ce qu'on peut quelque chose pour elle de quelque manière que ce soit ?

Le poste de Khâgne à Nantes. Je ne te cache pas que c'est *très difficile*. Autant je pouvais et puis encore intervenir auprès de l'inspection générale pour une nomination dans un poste existant, autant je suis démunie de tout pouvoir pour une création de poste sur la commission qui étudie ces questions.[99] Elle dépend directement de Laurent, le Secrétaire Général du Ministère de l'E[ducation] N[ationale], une sorte de Super-Surveillant Général qui coiffe tous les services du Ministère, et qui nous fait constamment (et nous ne sommes pas les seuls les pires ennuis). Si jamais je voyais quelque moyen, j'interviendrais, mais *actuellement*, non seulement je n'en vois pas mais je désespère d'en voir jamais. Il se peut que les choses changent, mais c'est hautement improbable. Je te conseille cependant d'écrire à Muglioni (c'est lui qui s'est occupé de toi ?) pour lui rappeler ton vœu, au cas où...

à très bientôt, cher Michel, je vais t'écrire

affections

Louis A

img:FRAD093_S_00008495_OL. Le discours est prononcé pendant l'aggravation du conflit sino-soviétique, où Sève critique en particulier la conception de la contradiction de Mao Zedong. Althusser le critique durement dans une lettre non-envoyée le 24 novembre 1963, voir Louis Althusser et Lucien Sève, "26. L.A. à L.S." et "Lettre 26", dans **Correspondance (1948-1987)**, *op. cit*. "Tu as abusé de la confiance des membres du CC, Lucien : imposture. Doublement grave, puisque tu avais, toi, mon ami, les moyens de t'assurer auparavant contre le risque de dire ces sottises : tout simplement en m'écrivant (...)" (p. 85) [NDLR].

96 "Qu'" est un ajout manuscrit.

97 Lettre dactylographiée datée du 19/04/1966 de Louis Althusser à Michel Verret, avec date et signature manuscrites. La lettre porte l'en-tête : UNIVERSITÉ DE PARIS // ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE // 45 Rue d'Ulm, Paris 5e // ODÉON 06-45 // LE SECRÉTAIRE.

98 Suite à la résolution du CC de Argenteuil en mars 1966, certains étudiants de l'École normale de la rue Ulm, aussi connus sous le nom de "Cercle d'Ulm", publient une déclaration très critique à l'égard de cette résolution, intitulée "Faut-il réviser la théorie marxiste-léniniste ? Le marxisme n'est pas un humanisme". Disponible sur http://archivescommunistes.chez-alice.fr/ujcml/ujcml1.html. Cette publication entraîne leur exclusion du IXe Congrès de l'UEC. Cette scission donne naissance, en décembre 1966, à l'UJC (ml) [Union de la jeunesse communiste (marxiste-léniniste)], une organisation maoïste, proche des idées d'Althusser, dirigée notamment par Benny Lévy et Robert Linhart, étudiants à l'ENS. L'"origine théorique" de cette Union sont les **Cahiers marxistes-léninistes**, dont le numéro 11, daté d'avril 1966, publie Louis Althusser, "Matérialisme historique et matérialisme dialectique", dans **Cahiers marxistes-léninistes**, n° 11, avril 1966. Sur le contexte, voir Adrián Celentano, "Althusser, el maoísmo y la revolución cultural", dans **Políticas de la memoria,** n° 16, été 2015/2016, pp. 220-225. Disponible sur https://politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/88/84; et Frédéric Chateigner, "D'Althusser à Mao : les **Cahiers marxistes-léninistes**", dans **Dissidences**, n° 8, mai 2010, pp. 66-80. Disponible sur http://revuesshs.u-bourgogne.fr/dissidences/document.php?id=2272 [NDLR].

99 "Pour une création de poste" est un ajout manuscrit.

10 mai 66[100]

Cher Michel,

Tu es parti trop discrètement, à la fin de cette séance homérique chez J.A. l'autre dimanche,[101] et je n'ai pu te dire comme je l'aurais voulu : merci. Non seulement pour moi, pour nous, mais pour la cause que tu as si bien défendue, et elle en avait besoin, et qui est notre cause commune. Je te le dis avec beaucoup d'émotion : je te le dis simplement, ce que *tu es* m'est une raison très précieuse de continuer la bataille. S'il n'y avait pas des hommes comme toi dans le parti, on pourrait parfois céder au désespoir.

Après ton départ, Lucien, sur un ton et dans un style assez différent de ce qui se passait auparavant, m'a posé un certain nombre de questions théoriques, —et il les posait pour savoir ce que nous en pensions, non pas pour nous "attendre au tournant". Simon est resté le plus longtemps possible,[102] essayant de "raccrocher" manifestement les "wagons".[103] Puis je suis resté dîner avec Jacques et Francette.[104] J'étais épuisé, mais content. Cette séance a encore accru l'estime que j'ai pour J.A.

Depuis, vu Cornu,[105] à qui j'ai parlé d'un futur article ou de toi ou de Papin, sur les bouquins. Il est entièrement d'accord, Reste… à faire cet article ! Cela demandera sans doute du temps et aussi du répit. Pendant les vacances ? assez tôt pour que le texte puisse paraître dans le N° de la rentrée de *La Pensée* ? (c'est-à-dire, sans doute que le texte soit prêt au début septembre pour l'impression). Est-ce trop demander ou suggérer ? Cornu serait enchanté que ce soit *toi* qui écrives ce texte, mais si c'est trop lourd pour toi, on peut solliciter Papin, bien entendu. Vois toi-même, ce qui te semble la meilleure solution.[106]

Tu as vu que Roger a encore fait des siennes… dans les étoiles en Allemagne ! De plus en plus incontrôlé…

Je t'embrasse, ainsi qu'Elyane

Louis A.

100 Lettre dactylographiée datée du 10/05/1966 de Louis Althusser à Michel Verret, avec date et signature manuscrites.

101 Althusser fait référence au banquet d'adieu chez Jacques Arnault, mentionné dans la lettre à son amie Franca Madonia du 12 mai 1966, cf. Louis Althusser, **Lettres à Franca**, Paris, Stock / IMEC, 1998, p. 671. Voir un bref commentaire sur la réunion dans G.M. Goshgarian, "Introduction", dans **The Controversy of Humanism**, Londres et New York, Verso, 2003, p. XXXI [NDLR].

102 Michel Simon (1927-2013), philosophe, ancien étudiant de l'École Normale Supérieure de Paris. Il fait partie du Comité de rédaction de **La Nouvelle critique** à partir de 1960, et du Comité central du PCF de 1966 à 1973. Il participe au débat suscité par les thèses sur le marxisme et l'humanisme développées dans ladite revue entre 1965 et 1967, n° 164 à 172, voir en particulier Michel Simon, "Marxisme et humanisme (suite)", dans **La Nouvelle critique**, n° 165, avril 1965, pp. 96-132. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_04_n165.pdf [NDLR].

103 Dans son intervention au CC d'Argenteuil, Simon évoque certaines qualités qu'il trouve dans **Lire le Capital**, suivies d'une longue liste de défauts, voir Roger Martelli, "Michel Simon", dans **Une dispute communiste. Le comité central d'Argenteuil sur la culture**, *op. cit.*, pp. 234-255. Simon prend le parti de l'humanisme, ou du moins essaie de "raccrocher les wagons", par exemple en disant qu'Althusser contamine "sa démonstration par les échos inévitablement chinois qu'éveille une attaque contre l'humanisme" (p. 247) ; ou "Je n'ai jamais dit pour ma part que les *Manuscrits de 1844* sont à rejeter. Et là-dessus, je renvoie au livre de Roger. Ce n'est pas la peine que je développe. Simplement, 1845, *L'Idéologie allemande*, ce n'est pas le début du processus de formation du marxisme, bien sûr que non, c'est la fin." (p. 249). Althusser a ressenti cette intervention comme une trahison de la part de Simon [NDLR].

104 Il s'agit de Jacques Arnaut et son épouse, Françoise Calvia dite Francette [NDLR].

105 Marcel Cornu (1909-2001), secrétaire de rédaction de **L'université syndicaliste**, journal de la CGT, et, depuis 1960, de **La Pensée**. Dans **L'avenir dure longtemps**, Althusser raconte que Cornu le protégeait ouvertement des critiques visant ses contributions à **La Pensée** et à **La Nouvelle critique**, notamment de la part de Georges Cogniot, cf. Louis Althusser, **L'avenir dure longtemps**, *op. cit.*, pp. 210, 229 [NDLR].

106 "Les bouquins" dont Althusser parle sont **Pour Marx** et **Lire le Capital**, ignorés par la presse du PCF. D'ailleurs, au lieu d'écrire un compte-rendu, Verret a rédigé un livre "althussérien", **Théorie et politique**, *op. cit.* [NDLR]

Références bibliographiques

Althusser, Louis, "Despote et monarque chez Montesquieu", dans **Esprit**, n° 267, novembre 1958, pp. 595-614.
—s, "Le jeune Marx", dans **La Pensée**, n° 96, mars 1961. Disponible sur https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816197q
—, "Contradiction et surdétermination", dans **La Pensée**, n° 106, décembre 1962. Disponible sur https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816052s
—, "Problèmes étudiants", dans **La Nouvelle critique**, n° 152, janvier 1964, pp. 80-111. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1964_01_n152.pdf
—, "Marxisme et humanisme", dans **La Nouvelle critique**, n° 164, mars 1965. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_03_n164.pdf
—, "Matérialisme historique et matérialisme dialectique", dans **Cahiers marxistes-leninistes**, n° 11, avril 1966.
—, **Montesquieu, la politique et l'histoire**, Paris, PUF, [1959] 1992.
—, "Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricoeur (1955)", dans **Solitude de Machiavel**, Paris, PUF, 1998.
—, **Lettres à Franca**, Paris, Stock / IMEC, 1998.
—, "Helvétius révolutionnaire", dans **Anthologie sonore des philosophes français du XXe siècle**, Frémeaux & Associés, 2003. Disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=pCw93Vcu-Og
—, **Pour Marx**, Paris, La Découverte, 2005.
—, **Politique et histoire. De Machiavel à Marx, Cours à l'École normale supérieure 1955-1972**, Paris, Seuil, 2006.
—, **L'avenir dure longtemps**, Paris, Stock / IMEC, 2007.
—, "Chacun peut-il philosopher ?", dans **Être marxiste en philosophie**, Paris, PUF, 2015, pp. 325-338.
—, **Socialisme idéologique et socialisme scientifique**, Paris, PUF, 2022.
Althusser, Louis et Lucien Sève, **Correspondance (1948-1987)**, Paris, Éditions Sociales, 2018.

Aron, Raymond, **D'une sainte famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires**, Paris, Gallimard, 1969.

Bazaine, Jean, **Le temps de la peinture (1938-1989)**, Paris, Aubier, 1990.

Boegner, Marc, Tisserant Cardinal, Dominique Pire *et al.*, **L'Évangile de la miséricorde: hommage au Dr. Schweitzer**, Paris, Les éditions du cerf, 1965.

Borne, Étienne, "Une lettre de M. Roger Garaudy", **Le Monde**, 10 mai 1960. Disponible sur https://www.lemonde.fr/archives/article/1960/05/10/une-lettre-de-m-roger-garaudy_2087113_1819218.html

Celentano, Adrián, "Althusser, el maoísmo y la revolución cultural", dans **Políticas de la memoria,** n° 16, été 2015/2016, pp. 220-225. Disponible sur https://politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/88/84

Chateigner, Frédéric, "D'Althusser à Mao : les Cahiers marxistes-léninistes", dans **Dissidences**, n° 8, mai 2010, pp. 66-80. Disponible sur http://revuesshs.u-bourgogne.fr/dissidences/document.php?id=2272

Curi, Umberto, "La crítica marxiana de la economía política en la 'Einleitung'", dans Karl Marx, **Introducción general a la crítica de la economía política/1857**, México, Siglo XXI, 1982.

Diderot, Denis, **Observations sur l'Instruction de S.M.I. aux députés pour la confection des lois**, Paris, Librairie des Sciences économiques et sociales Marcel Rivière, 1921.

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

Engels, Friedrich, "Préface", dans **Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande**, Paris, Éditions sociales, 1945.

—, **Anti-Dühring: M.E. Dühring bouleverse la science**, Paris, Éditions sociales, 1950.

—, "Lettre à Karl Marx, 6 juin 1853", dans **Correspondance**, **t. 3**, Paris, Éditions sociales, 1972, pp. 384-386.

Engels, Friedrich et Karl Marx, **L'Idéologie allemande**, Paris, Éditions sociales, 2012.

Foucault, Michel, "Structuralisme et poststructuralisme", entretien avec G. Raulet, printemps 1983, dans **Dits et écrits**, **t. IV**, Paris, Gallimard, 1994.

Garaudy, Roger, **L'Église, le communisme et les chrétiens**, Paris, Éditions sociales, 1949.

—, **Perspectives de l'homme: existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme**, Paris, PUF, 1959.

—, "À propos des Manuscrits de 1844 de Marx et quelques essais philosophiques", dans **Cahiers du communisme**, 39° Année, n° 3, mars 1963, pp. 107-126. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/CC/CC_1963_03_n003.pdf

Godelier, Maurice, **Rationalité et irrationalité en économie**, Paris, Maspero, 1966.

Goshgarian, G. M., "Introduction", dans **The Controversy of Humanism**, Londres et New York, Verso, 2003.

Gramsci, Antonio, **Cahiers de prison**, Paris, Gallimard, 2022.

Helvétius, Claude-Adrien, "De la sociabilité", dans **De l'homme, de ses facultés intellectuelles et son éducation**, Londres, Société typographique, 1773.

Kellner, Erich (éd.), **Christentum und Marxismus heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft**, Salzburg, Europa Verlag, 1966.

Lafay, Henri, Claude Papin, Roger Quillot, et Michel Verret, "Débat sur la laïcité", dans **La Nouvelle critique**, n° 166, juin 1965. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_06_n166.pdf

Lefebvre, Jean-Pierre, *et al.*, **Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »**, Paris, Éditions sociales, 2018.

Macherey, Pierre, "Marxisme et humanisme (suite du débat)", dans **La Nouvelle critique**, n° 166, mai 1965. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_06_n166.pdf

—, "I. 1965. À propos de la rupture", dans **Histoires de dinosaure**, Paris, PUF, 1999, pp. 9-34.

Mao Tse-Toung, "De la contradiction", dans **Quatre essais philosophiques**, Pékin, Éditions en Langues Étrangères, 1966.

Martelli, Roger, Jean Vigreux et Serge Wolikow, "Le temps du front populaire", dans **Le parti rouge: une histoire du PCF 1920-2020**, Paris, Armand Colin, 2020.

Martelli, Roger, **Une dispute communiste. Le comité central d'Argenteuil sur la culture**, Paris, Éditions sociales, 2025.

Marx, Karl, "Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie", dans **Die Neue Zeit**, 1903, Vol. 1: 710–18, 741–5, et 772–81.

—, **Œuvres politiques**, Paris, A. Costes, 1929-31, traduction de J. Molitor.

—, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie**, Moscou, Institut Marx-Engels-Lenin, 1939-4.

—, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858**, Berlín, Dietz Verlag, 1953.

—, "Postface de la deuxième édition allemande de 1873", dans **Le Capital, livre 1: Critique de l'économie politique**, Paris, Éditions sociales, 2022.

Marx, Karl *et al.*, **Contribution à la critique de l'économie politique: Introduction aux « Grundrisse » de 1857**, Paris, Éditions sociales, 2014.

Marx, Karl *et al.*, **Sur la Commune de Paris: Textes et controverses**, Paris, Éditions sociales, 2021.

Mercier de la Rivière, Pierre-Paul, **L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques**, Paris et Londres, Desaint et Nourse, 1676.

Montesquieu. **De l'esprit des lois**, Paris, Lavigne, 1844.

Mury, Gilbert, "Matérialisme et hyperempirisme", dans **La Pensée**, n° 108, avril 1963. Disponible sur https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816038h

Néry, Jean [Verret, Michel], "À propos des concours d'Agrégation", dans **La Nouvelle critique**, n° 29, septembre-octobre 1951. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1951_09-10_n029.pdf

Pudal, Bernard, "La note à Henri Krasucki (1965)", dans **Nouvelles Fondations**, Vol. 3-4, n° 3, 2006, pp. 55-63.

Disponible sur https://shs.cairn.info/revue-nouvelles-fondations-2006-3-page-55?lang=fr

Rousseau, Jean-Jacques, **Essai sur l'origine des langues : où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale**, Paris, Gallimard, 1990.

—, **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**, Paris, Gallimard, 2006.

Sève, Lucien, **La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours**, Paris, Éditions Sociales, 1962.

—, **Sur le parti communiste chinois** [Enregistrement sonore], Fonds du Parti communiste français, 1AV/14193-14194, octobre 1963, 00:00:00 - 00:19:03. Disponible sur https://archives.seinesaintdenis.fr/ark:/79690/vta9a1b4dd9df51f2e9/img:FRAD093_S_00008495_OL

Simon, Michel, "Marxisme et humanisme (suite)", dans **La Nouvelle critique**, n° 165, avril 1965, pp. 96-132. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_04_n165.pdf

Soboul, Albert, "Histoire des idées politiques", dans **Annales historiques de la Révolution française**, Vol. 33, n° 165, juillet-septembre 1961. Disponible sur https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1961_num_165_1_4895_t1_0410_0000_1

—, **Les sans-culottes parisiens en l'an II : mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 1793-1794**, Paris, Seuil, 1968.

Staline, Joseph. **Problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S.**, Paris, Éditions sociales, 1952. Disponible sur https://www.bibliomarxiste.net/auteurs/staline/les-problemes-economiques-du-socialisme-en-urss/

—, **Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique**, Moscou, Éditions langues étrangères, 1954. Disponible sur https://www.marxists.org/francais/general/staline/works/1938/staline_materialisme_dialectique.pdf

Verret, Michel, "Sur Montesquieu", dans **La Nouvelle critique**, n° 110, novembre 1959, pp. 142-146. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1959_11_n110.pdf

—, **Les marxistes et la religion. Essai sur l'athéisme moderne**, Paris, Éditions sociales, 1961.

—, "Quelques remarques sur le culte de la personnalité", dans **La Nouvelle critique**, n° 151, décembre 1963. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1963_12_n151.pdf

—, "Sur l'amour marxiste", dans **La Nouvelle critique**, n° 165, avril 1965. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_04_n165.pdf

—, "Marxisme et humanisme (IV)", dans La Nouvelle critique, n° 168, juillet-août 1965. Disponible sur https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_07-08_n168.pdf

—, "Remarques sur le culte de la personnalité", dans **Théorie et politique**, Paris, Éditions sociales, 1967.

Verret, Eliane et Michel Verret, **Textes Coeurs**, Paris, L'Harmattan, 2001.



NUEVA HORA

¡Proletarios y pueblos oprimidos del mundo, unios!

ORGANO DEL PARTIDO COMUNISTA REVOLUCIONARIO DE LA ARGENTINA

ASESINADOS POR SER COMUNISTAS REVOLUCIONARIOS, PATRIOTAS Y ANTIGOLPISTAS

¿QUE PASA EN LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES GOBERNADOR CALABRO?

Partido Comunista Revolucionario

COMITE ZONAL NORTE - ENSENADA - LA PLATA

Nueva Hora, semanario del Partido Comunista Revolucionario, n° 181, 21 al 27 de mayo de 1975.

Louis Althusser, "Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959-1967 (Primera parte)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 205; 207-221.

Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959–1967 (Primera parte)

Nota de los editores

La correspondencia que editamos constituye un extracto del conjunto de cartas de Louis Althusser a Michel Verret entre 1959 y 1967. Estas cartas fueron conservadas por su destinatario, quien ha añadido de forma manuscrita una serie de títulos, subrayados y comentarios al margen de las mismas. Estas cartas fueron depositadas luego en el "Fondo Althusser" del Instituto de la Memoria de la Edición Contemporánea (IMEC), en Caen, Francia. Agradecemos al heredero universal de Louis Althusser, su sobrino François Boddaert así como a la Directora del IMEC, Nathalie Léger, y a su Director de investigación, François Bordes, por haber concedido la autorización para publicar estas cartas. Michel Verret confió una fotocopia de estas cartas a G. M. Goshgarian, con quien mantuvo contactos frecuentes entre 2000 y 2003. Goshgarian llamó nuestra atención sobre la importancia de este intercambio epistolar. Le agradecemos tanto este señalamiento como su disposición a responder gentilmente a nuestras numerosas preguntas sobre el contexto personal y político de la correspondencia y a ofrecernos valiosísimas sugerencias. Expresamos también nuestra gratitud a Pascale Gillot, cuya atenta lectura del texto francés nos permitió evitar no pocos errores. Finalmente, agradecemos a los herederos de Michel Verret, representados por Anne-Lise Serazin, su favorable disposición hacia este emprendimiento.

En cuanto al trabajo de edición, hemos intentado respetar al máximo el texto original, limitando nuestras intervenciones a corregir algunas faltas evidentes, a añadir algunas palabras faltantes ocasionalmente al final de la línea en la fotocopia. Las adiciones y aclaraciones que nos sentimos forzados a hacer por considerarlas indispensables para la comprensión del texto las hemos colocado entre corchetes, tales como apellidos añadidos al nombre de pila, y viceversa, conjeturas sobre frases cortadas, explicitación de algunas siglas y acrónimos, entre otros. Los añadidos manuscritos de Althusser los hemos integrado en el texto, indicando la situación a pie de página. A través de las notas de edición hemos buscado reponer el contexto de las cartas, lo mismo que las referencias y citaciones a las que Althusser alude en distintas ocasiones, con el propósito de estimular una lectura comprehensiva de esta correspondencia, situándola tanto en el *corpus* althusseriano como en su contexto histórico.

En el caso de las anotaciones pertenecientes a Althusser y Verret, también clarificamos si se trata de una nota o de una anotación en el margen,. Al tratarse de unas cartas marcadas tanto por su autor, Althusser, como por su destinatario, Verret, hemos decidido distinguir el *subrayado mecanografiado*, expresado con cursivas, imputable al autor, y <u>el subrayado manuscrito</u>, cuya imputación es más incierta, expresado con subrayado.

Pedro Karczmarczyk (CIeFi-IdIHCS/UNLP-CONICET)*
y Julia Montes (FaHCE/UNLP)**

* ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6566-915X Correo electrónico: pedrokarcz@hotmail.com.
** ORCID: https://orcid.org/0009-0009-9945-4398 Correo electrónico: juliamontes1814@gmail.com



NP NUESTRA PALABRA

ORGANO DEL PARTIDO COMUNISTA

Qué pasó el viernes 27 en Plaza Mayo

Editorial, pág. 16

LOS TRABAJADORES EXIGEN CAMBIOS

ANTE los últimos acontecimientos y la grave situación que vive el país, acentuada por el inútil intento distinto de la salida Presidencial, el Partido Comunista declara:

1) Apoyo al proceso institucional iniciado en enero de 1973.

2) En función de su responsabilidad, exige la inmediata constitución del gobierno del Senado.

3) Apoyo a las medidas democráticas, como López Rega, Rodrigo, Ivanissevich —y sus colegas—.

4) Constitución de un gobierno cívico que amplíe su democrático abarcando todas las fuerzas que los partidos políticos, las Fuerzas Armadas, la C. G. T. y la C. G. E.

5) Convocatoria inmediata a todos los partidos políticos para:

a) Acordar dicho gobierno de unidad democrático cívico-militar.

b) Constituir un amplio entendimiento de todas las fuerzas para que respalde el nuevo gobierno.

c) Elaborar un programa mínimo basado en los PUNTOS Programáticos presentados al pueblo.

Comité Ejecutivo del Partido Comunista
Buenos Aires, 30 de junio de 1975.

29° Campaña Financiera del P.C.

El viernes 28, en el local de Belén Blanco 2386, Capital Federal, tuvo lugar la proclamación oficial de la 29ª Campaña Financiera del Partido. Concurrieron 300 personas, quienes hicieron entrega de las siguientes cifras base:

—2.600 millones de pesos.
—400.000 ejemplares de NUESTRA PALABRA.
—Incorporar 10.000 nuevos a la CF.
—Difundir durante julio 200.000 ejemplares.

Al cierre de esta edición, martes 1º de julio, el total de aportes ya recaudados era de $1.000.000 pesos viejos.

EL PAIS NO PUEDE ESPERAR

El gobierno de la señora Presidente del día anterior 28 no participa la solución de los trabajadores ni atiende las exigencias formuladas por las Fuerzas Armadas luego de haber promovido públicos y administrativos que reclaman el resultado de las causas. La gravedad la crisis requiere ahora y después. El presidente de prácticamente paralizado con el paro del 30, pese a las declaraciones de algunos dirigentes sindicales moderados. Ella demuestra que el cobre ahora en las puertas en marcha y empieza a quedarse sin aquellos elementos más honestos y combativos, porque el futuro necesita no por ellos los abandonamos. También las pruebas indican que rechazando el plan de lucha de Ubaldini, y las medidas que se tomaban en el frente económico, en gran parte representan del cambio. Todo ello crea condiciones para cambiar esa gran variedad de fuerzas, sobre todo los sectores del gobierno que, como Gelbard, Rucci, Rodrigo, Ivanissevich y otros, han defendido la solidaridad popular, y de lograr la formación de un gobierno democrático con apoyo de todos los sectores el contenido programático de las Fuerzas Progresistas. Pero la posibilidad de lograr esa amplia coalición se aleja la realidad. Para ese objetivo, es necesario que todas las personas interesadas en la salvación nacional dejen de lado la especulación, la autosuficiencia y actúen en consecuencia y devuelvan el trabajo en unión en defensa de los intereses comunes, sin pérdida de tiempo.

Nuestra Palabra, periódico del Partido Comunista Argentino, n° 102, 2 de julio de 1975.

Louis Althusser, "Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959-1967 (Primera parte)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 205; 207-221.

Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959-1967

(Primera parte)

Lunes 4 de mayo de 1959,

Sobre Montesquieu[1]

Querido Michel,

Quiero responder inmediatamente a tus palabras**,** que me han conmovido mucho.

Las preguntas que planteás merecen ser tratadas. Dejo de lado la primera (si en Montaigne y en Maquiavelo no se encuentra ya la idea de un objeto político específico y de una ciencia), sobre la cual estoy de acuerdo en general (creo haberlo indicado en mi libro: no es este tema, ya abordado antes, que hace a la originalidad específica de Montesquieu,[2] sino la *teoría*[3] que él postula, y que postula como aplicable a *toda la historia humana*).

La segunda es más importante (la noción de sociabilidad natural). Para ser exhaustivo (lo que no podía proponerme realmente en algunas pocas páginas),[4] haría falta decir que hay en el siglo XVIII dos usos totalmente diferentes en sus inspiraciones de la idea de instinto de sociabilidad (o de sociabilidad natural): uno es *feudal*, sobre ello insistí algo, aunque demasiado poco a mi gusto (es este tema el que Rousseau critica tan vigorosamente en el *Contrato [social]* Libro I. cap. II); el otro uso es, digamos, "*burgués*" (tema: el hombre es naturalmente sociable, desea naturalmente la sociedad para satisfacer sus necesidades físicas, intelectuales, etc… Tesis muy clara en los fisiócratas por ejemplo, cf. Mercier de la Rivière: el *orden natural* de las *Sociedades políticas*, en Diderot, etc… en Helvétius también,[5] si recuerdo bien).[6] Rousseau también critica con vigor este segundo tema (para él las necesidades físicas no se encuentran en el origen de la sociedad. Ver *Segundo Discurso* y "Ensayo sobre el origen de las lenguas").[7] Pero en la época de Montesquieu este segundo tema no está, al menos según mi conocimiento, verdaderamente desarrollado y defendido. Eso en cuanto a los hechos. Y en cuanto al problema: ¿hay algo que "salvar" de este concepto? ¿contiene un "núcleo racional"? ¿o sólo es pura ideología? No creo que podamos salvar algo del primer sentido: porque la "naturaleza" en el contexto feudal puede servir a cualquier causa. En el segundo sentido, la naturaleza designa una naturaleza del hombre que se quiere

1 Carta mecanografiada del 04/05/1959 con fecha, título y firma manuscritos, de Louis Althusser a Michel Verret.

2 Ver Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, Madrid, Ciencia Nueva, 1968 [1959], traducción de María Ester Benítez. Althusser había publicado un anticipo del libro como artículo en 1958. Ver "Déspota y monarca en Montesquieu", en **Revista Demarcaciones**, n° 10, 2022, traducción de Esteban Domínguez, pp. 201-217, disponible en https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/01/14_Articulo_Althusser.pdf, publicado originalmente en 1958 como Louis Althusser, "Despote et monarque chez Montesquieu", en **Esprit**, n° 267, noviembre de 1958, pp. 595-614. Este artículo se compone de distintos fragmentos que luego iban a integrar el libro sobre Montesquieu, en particular de los capítulos IV, V, y VI. Ver un comentario sobre la relación entre el artículo y el libro en Esteban Dominguez, "Presentación a **Déspota y monarca en Montesquieu** de Louis Althusser", en **Revista Demarcaciones**, n° 10, 2022, pp. 196-200. Disponible en https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/01/13_Articulo_Dominguez.pdf [Nota de la edición]

3 Expuestas en mi capítulo 3 sobre la dialéctica de la historia [Nota manuscrita de Louis Althusser (L.A.)]. *Cfr. op. cit*., pp. 39-55.

4 Estas "pocas páginas" son aproximadamente las del artículo al que referimos en la nota 2. [Nota de la edición]

5 En 1962, Althusser participa de una emisión radial la cual fue luego publicada en formado CD, ver Louis Althusser, "Helvétius révolutionnaire", en **Anthologie sonore des philosophes français du XXe siècle**, París, Frémeaux & Associés, 2003. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=pCw93Vcu-Og. Una versión castellana de este texto ha sido incluida en Louis Althusser, **Política e historia. De Maquiavelo a Marx**, Buenos Aires, Katz, 2007, trad. de Sandra Garzonio, pp. 179-185.

6 Ver Pierre-Paul Mercier de la Rivière, **El orden natural de las sociedades políticas**, Valencia, Oficina de B. Monfort, 1823, traducción y notas de Justo Linda Calle y Zocrar. Respecto a las tesis de Helvétius y Diderot, ver por ejemplo: Claude-Adrien Helvétius, "De la sociabilidad", en **Del hombre: de sus facultades intelectuales y de su educación**, Pamplona, Laetoli, 2020 traducción de Jesús Andérez; Denis Diderot, "Observaciones sobre la Instrucción de la Emperatriz de Rusia a los Diputados respecto a la elaboración de las leyes", en **Escritos políticos**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, traducción y notas de Antonio Hermosa Andújar. [Nota de la edición]

7 Jean-Jacques Rousseau, **Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres**, Madrid, Tecnos, 2005, traducción de Antonio Pintor Ramos; Jean-Jacques Rousseau, **Ensayo sobre el origen de las lenguas**, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2008, traducción de María Teresa Poyrazian. [Nota de la edición]

Louis Althusser, "Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959-1967 (Primera parte)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 205; 207-221.

pensar positivamente,[8] que al menos se intenta pensar de esa manera, y en este sentido la idea de naturaleza que está implicada allí es profana, y por ello juega un rol crítico respecto a una naturaleza no profana. Pero todo esto no va al fondo del asunto. El fondo del asunto es que en ambos casos la sociedad no es considerada como un *hecho*, sino que es pensada como algo de lo que se debe dar cuenta. Lo que supone todo un trasfondo ideológico subyacente, en función del cual se plantea el problema. En el caso de la sociabilidad natural de inspiración feudal este trasfondo ideológico es la estructura social a salvaguardar**,** una estructura que entraña desigualdades. En el caso de la sociabilidad natural de inspiración burguesa, el trasfondo ideológico es el individualismo teórico[9]: poner en el hombre (antes de la sociedad) la necesidad, el instinto de sociabilidad, es representar a la sociedad como su *producto*, es representar a la sociedad como el *medio*, que los individuos anteriores a ella han producido para satisfacer sus necesidades. Eso evidentemente sólo tiene sentido en relación con esta ideología individualista, —y ningún sentido en realidad. La idea de Marx: la esencia social del hombre, es completamente diferente (y creo que la doble crítica de Rousseau es verdaderamente profunda y profética), porque Marx jamás habla del instinto de sociabilidad, por lo tanto no se refiere a la idea de que la sociedad podría surgir de las necesidades (sociales)[10] existentes en los hombres antes que en la sociedad. Marx parte de este hecho: los hombres que podemos observar viven siempre agrupados, y el problema de la génesis de la sociedad es un falso problema, un problema que tiene sentido en función de posiciones ideológicas y no en función de la realidad.

Habría mucho más que decir sobre esta expresión sobre la esencia social del hombre: dicha expresión está enteramente dirigida contra las ideologías individualistas y ético-religiosas de los neo-hegelianos, de Bauer, del mismo Feuerbach y sobre todo de Stirner. La expresión es sobre todo, si me atrevo a decirlo, negativa. Reconduce el problema a su legítimo terreno, es decir [reconduce] las ideologías de la naturaleza humana (ideologías políticas), al terreno que las ha hecho nacer: los conflictos sociales y políticos. Este terreno designa el lugar donde estas ideologías tienen sentido, y el lugar donde hace falta desmenuzarlas. Pero no va más allá de esto: no podemos sacar nada positivo más que poniéndonos a estudiar los hechos.[11] (Por otra parte, no hay que creer que Marx haya alguna vez vinculado todos los problemas humanos a la sociedad, él era muy sensible a la especificidad de lo biológico y de lo psicológico, y sabía bien que no todo en el hombre es de "esencia social").

El despotismo. Tu observación es justa, aunque desde un punto de vista que no es el de Montesquieu. Él no entendió nada de los regímenes orientales, que para él no tienen absolutamente ninguna estructura,[12] ni el menor trazo de estas estructuras de base con una frágil y tiránica superestructura política que describe Engels.[13] Los contemporáneos se han dado cuenta muy rápidamente. El Anquetil-Duperron que cito,[14] aunque muy brevemente, ha mostrado justamente que los famosos regímenes orientales tenían *leyes*, y estructuras, lo que arroja por los aires toda la tesis de Montesquieu, aquella que él considera que se subyace a todo. Su lógica del despotismo es puramente abstracta, —y eso es precisamente lo que él buscaba, en términos concretos.

Con la monarquía absoluta, efectivamente tocás el punto más sensible de ese ensayo (con la teoría general de la historia, a la cual temo haber "dialectizado" un poco por de más). Es un problema muy grande, y confieso que me aventuré en el mismo con miedo y temor (¡teóricos, claro!).

Antes que nada, quise protestar contra lo que creo que es la contaminación "burguesa" (del tipo *Aufklärung* y post-*Aufklärung*) de la interpretación marxista de las relaciones de clase anteriores a la revolución francesa. Sin duda, he ido demasiado lejos, por reacción. Pero es llamativo ver que la idea de que el conflicto N° 1 de este período es el conflicto feudalismo-burguesía es una idea *burguesa* (allí vemos a la *Aufklärung* claramente, sin hablar de los revolucionarios burgueses del tercer estado y de los historiadores burgueses de la restauración).[15] Este conflicto es propuesto como el conflicto N° 1 al mismo tiempo que se defiende la idea de que en ese conflicto

8 En las 'necesidades', los 'intereses', etc… del hombre. [Nota manuscrita de L.A.].

9 Con su trasfondo económico-político. [Nota manuscrita de L.A.].

10 El paréntesis fue agregado de manera manuscrita.

11 Aquí Althusser está parafraseando a Marx: "Hay que 'dejar de un lado la filosofía' (…), hay que saltar fuera de ella y afrontar como un hombre sencillo y corriente el estudio de la realidad" (Carlos Marx y Federico Engels, "III. San Max", en **La ideología alemana**, Montevideo/Barcelona, Ed. Pueblos Unidos/Ed. Grijalbo, 1974, p. 273). Althusser había adoptado una postura "anti-filosófica" en esta época: quería reemplazar la filosofía por la ciencia, tal como Marx en 1845. Ver Louis Althusser, "¿Todos pueden filosofar?", en **Revista Demarcaciones**, n° 5, 2017. Disponible en https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N5_2017/21.Althusser-Todos-pueden-filosofar.pdf. Ver también Louis Althusser, "Prefacio: Hoy", en **La revolución teórica de Marx**, México, Siglo XXI editores, 2004, donde critica sus posiciones anti-filosóficas de los años 50 y comienzos de los 60. [Nota de la edición]

12 Montesquieu caracteriza los regímenes de Asia como despóticos. Este tipo de regímenes, a diferencia de los monárquicos y los republicanos, son aquellos "en que una sola persona, sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y su capricho" Montesquieu, **El Espíritu de las Leyes**, **Vol. I**, Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 36. [Nota de la edición]

13 En **Anti-Dühring**, Engels sostiene la hipótesis de que el dominio político sobre las poblaciones asiáticas nómadas es posible gracias al control del sistema de irrigación artificial, debido a las condiciones climáticas: "en todas partes el poder político se funda en el ejercicio de una función social: y el poder político no ha subsistido a la larga más que cuando ha cumplido esa función social. Los muchos despotismos que han aparecido y desaparecido en Persia y la India sabían siempre muy bien que eran, ante todo, los empresarios colectivos de la irrigación de los valles fluviales, sin la cual no es posible la agricultura en esas regiones", Federico Engels, **Anti-Dühring**, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014, p. 259. Ver además Federico Engels, "Engels a Marx. 6 de junio de [1853]", en **Cartas sobre El Capital**, La Habana, Editora Política, 1983, pp. 64-65. [Nota de la edición]

14 Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) es considerado el primer indologista francés, Althusser lo cita en el libro sobre Montesquieu, concretamente Althusser dice: "Desde 1778, en una admirable obra consagrada a la *Legislación Oriental*, Anquetil-Duperron oponía ya el Oriente real al mito oriental de Montesquieu", Louis Althusser, **Montesquieu, la política y la historia**, *op. cit*., p. 70. [Nota de la edición]

15 El "tercer estado" también llamado "pueblo llano", era, durante el Antiguo Régimen, uno de los tres órdenes o estamentos que integraban los estados generales. Los otros dos eran la nobleza y el clero. El tercer estado se distinguía de los otros dos por su carencia de privilegios, estando sujetos a obligaciones impositivas. El "pueblo llano" era muy heterogéneo, incluyendo tanto a artesanos y comerciantes, como a las capas urbanas pobres y al campesinado. [Nota de la edición]

la monarquía absoluta tomó partido por la burguesía (ver Voltaire: el siglo de Louis XIV),[16] o podría tomarlo o debería tomarlo (ver la ideología del despotismo ilustrado de los fisiócratas y de los enciclopedistas en general). Asociación y encuentro bien singulares. No estoy diciendo que este conflicto y estos recursos y este rol posible o ficticio de la monarquía absoluta no haya correspondido a nada real. Pero pienso que este conflicto, —como en la antigüedad los conflictos políticos tenían como trasfondo la esclavitud— supone como un trasfondo sobre el cual se destaca (y todos esos teóricos olvidan ese trasfondo) otro conflicto, más profundo (e irresoluble en la época) entre la/s clase/s dominante/s y las explotadas. El primer conflicto podía bien resolverse a través de compromisos, ya sea mediante la integración de los "burgueses" en el orden feudal (tipo francés), ya sea mediante la integración de los nobles en el orden económico burgués (tipo inglés, —aunque hubo en Francia ambiciones concretas en este sentido: ver justamente a los fisiócratas, y a toda una nobleza liberal devenida productora sobre sus tierras arrendadas y trabajadas según los nuevos métodos, los propietarios nobles explotadores de las minas, etc…). El segundo conflicto era un conflicto profundo, irresoluble por la vía del compromiso, sea cual fuera, y además irresoluble por la ruptura de esta época**.** Aun siendo irresoluble, este segundo conflicto ha sido uno de los elementos *determinantes* de la forma violenta que ha adoptado en Francia el primer conflicto. 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). Ves el fondo de mis pensamientos. Estaría de acuerdo con vos, en consecuencia, en decir que la monarquía absoluta *autoriza*, permite, facilita, etc… la integración de la burguesía al feudalismo, a condición de entender, al menos en el siglo XVII y en la primera mitad del XVIII, que la monarquía absoluta no tiene que precipitar ni imponer esta integración, porque la burguesía comerciante o financiera se precipita por sí misma en la nobleza. Estaría menos de acuerdo en aceptar la idea de la monarquía absoluta como *instrumento de equilibrio entre dos clases*, incluso dominantes, porque en el fondo me pregunto si es posible hablar entonces rigurosamente de la clase burguesa (como siendo fundamentalmente antagonista de la clase feudal). Marx dice en algún lado de *El Capital*: no hay que tomar nunca una categoría económica de manera absoluta, sino que hay que considerarla siempre en el contexto en el que opera, que es el que le da su sentido. La categoría económica de la economía mercantil, sobre la cual descansan la fuerza y las pretensiones de esta burguesía del siglo XVIII, etc… no es radicalmente antagónica con la categoría económica de la producción feudal en esta época: ella se integra bastante bien allí, y esa es la razón por la cual los burgueses se integran bastante bien en el orden social y político de ese tiempo. Estas son, de manera general, mis razones. Pero sé bien que allí toco un tema demasiado grande para mí, sobre el cual no soy suficientemente versado como historiador, como para estar verdaderamente autorizado a hablar del mismo. Digamos que 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.

En todo caso, ciertamente está allí el punto más "delicado" de mi ensayo. Soboul, que tiene ideas muy precisas al respecto (en función de sus investigaciones sobre los *sans-culottes*) me ha dicho que hablaría de ello en *La Pensée*, a propósito de la reseña de mi libro.[17] ¡Ya veré qué dice un historiador de las elucubraciones de un filósofo!

En todo caso, querido Michel, te agradezco mil veces por tus apreciaciones y tus comentarios. Desearía tener muchos lectores así de indulgentes y penetrantes.

Tuyo, de todo corazón,

Louis Althusser

8 de diciembre de 1959[18]

Querido Michel,

Gracias por tu atención, y sobre todo gracias por tu excelente artículo de la NC [*La Nouvelle critique*],[19] que ya había leído en tu manuscrito, porque Arnaut me lo había enviado por información antes de publicarlo.[20] Él, por otra parte, se ofreció a transmitirte mis comentarios… gesto que aprecié por su delicadeza. Pero no había ninguna razón para usar ese recurso, habiendo encontrado tu texto muy bien, casi demasiado bien…

Este duro trimestre llega a su fin. Espero que todos se encuentren bien y que se tomen unas merecidas vacaciones en Navidad. Todavía no se si me voy a ir de París. En caso de que ven-

16 Voltaire, **El siglo de Luis XIV**, Madrid, Verbum, 2020, traducción de Emeterio Fuentes. [Nota de la edición]

17 Albert Soboul (1914-1982) fue un historiador francés, especialista en la historia de la Revolución Francesa. Conocido por la autoría de **Los sans-culottes: Movimiento popular y gobierno revolucionario**, Madrid, Alianza, 1987, traducción de Maria Ruiperez. No encontramos la reseña de Soboul que esperaba Althusser, en su lugar hallamos una breve descripción del libro de Althusser, **Montesquieu: la política y la historia**, *op. cit*., en Albert Soboul, "Histoire des idées politiques", en **Annales historiques de la Révolution française**, Vol. 33, n° 165, julio-septiembre de 1961, p. 410. Disponible en https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1961_num_165_1_4895_t1_0410_0000_1 [Nota de la edición]

18 Carta mecanografiada del 08/12/1959 con fecha y firma manuscritas, de Louis Althusser a Michel Verret. La carta está escrita en una hoja membretada cuyo encabezado dice: Universidad de París // École Normale Supérieure // 45, calle de Ulm, Odeón 06-45 // el secretario.

19 Probablemente haga referencia al artículo de Michel Verret, "Sur Montesquieu", en **La Nouvelle critique**, n° 110, noviembre de 1959, pp. 142-146. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1959_11_n110.pdf. Se trata de un comentario del libro de Althusser, **Montesquieu. La política y la historia,** *op. cit.* [Nota de la edición]

20 Jacques Arnaut (1918-2008), periodista y escritor que se desempeñó como redactor en jefe de la revista **La Nouvelle critique** entre los años 1958-1966. [Nota de la edición]

Louis Althusser, "Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959-1967 (Primera parte)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 205; 207-221.

gas por acá, ¿podría pedirte que me llames? Si me quedo en París, no querría perder la oportunidad de vernos. En caso de que me vaya, quiero desearles felices fiestas por adelantado, un verdadero descanso y feliz año nuevo…

Mis cariños para ustedes,

Louis

30 de marzo de 1961

Sobre Hegel y Marx[21]

Querido Michel,

Estoy completamente de acuerdo: hace falta leer a Hegel, (y no solamente a él, sino a los filósofos en general). Pienso que es una consecuencia directa del fin de mi pq.**[22]:** el estudio de la filo[sofía] es una propedéutica indispensable al conocimiento y a la *detección* de la ideología, y para la formación teórica, y el manejo de la abstracción, etc. Pero también hace falta reconocer que la mayoría del tiempo hablamos de Hegel sin realmente haberlo leído: las citas de los pasajes de Marx sobre Hegel toman el lugar del conocimiento de éste…

En cuanto a la relación Marx-Hegel, no escondo haberla abordado por un aspecto muy preciso, y que de este aspecto he extraído una cierta cantidad de consecuencias, desarrolladas además como una sugerencia a verificar, o que en todo caso requiere verificaciones, —y no sólo citaciones. Dejo de lado el asunto de la *filosofía* de Hegel, vos me vas a conceder fácilmente que uno no puede hacerse marxista "invirtiéndola". (Es Feuerbach quien la "invierte": conocemos el resultado). Pero lo que se torna difícil (y es lo que me objetás) es la dialéctica. Sobre la dialéctica tenemos muchos textos de Marx, el 99 o el 90%, como sea, muy críticos (ver *La ideología alemana*, *Miseria de la filosofía*) y algunos textos más positivos. El texto del segundo prefacio a *El Capital* por ejemplo.[23] Allí, el tema de la "inversión" es evocado solamente bajo la forma "inversión",[24] si se quiere. El tema propuesto es el del núcleo y de su envoltura. No está en cuestión "volver a poner el núcleo sobre sus pies", como vos decís. Sino extraer el núcleo de su escoria ideológica… toda la cuestión consiste en saber qué hay *realmente como núcleo* en Hegel, es decir, si el núcleo, lejos de preexistir a la "extracción" no es más bien el producto, —y la extracción entonces no es como una operación quirúrgica u hortícola… sino más bien como una operación crítica (que hace aparecer algo diferente de lo que "vemos" bajo la envoltura).[25] Es por ello que hablo de las investigaciones científicas necesarias para responder a la cuestión. Porque creo que dicho núcleo, es necesario definirlo, no a partir de Hegel mismo, sino a partir de la *dialéctica efectiva* de Marx, o sea, a partir de la dialéctica efectiva que opera en sus obras, (y no solamente a partir de esta frase muy general del mismo prefacio sobre las leyes generales del movimiento).[26] Ver además en este mismo prefacio la larga cita que hace Marx de un crítico que lo comprendió perfectamente.[27] Esta cita es muy poco "hegeliana" en su espíritu. Quiero decir que la dialéctica marxista contiene en sí misma (incluso si Marx recurrió al ejemplo de la dialéctica hegeliana, fue en primer lugar porque él la había atravesado, porque había aprendido mucho de la misma, luego porque era el único modelo disponible que podía, por analogía, ofrecerle una idea de la suya propia) una cosa distinta a la dialéctica hegeliana, —no solamente porque no tiene el mismo punto de aplicación, sino también porque la diferencia de objetos a los que se aplica repercute sobre la misma, y le da no solamente otro sentido, sino también otro contenido.[28] No se trata, sobre esta cuestión, de retroceder *por debajo* de las tesis clásicas del marxismo, sino de ir a buscar, detrás de las fórmulas muy alineadas con el formalismo de Hegel, la riqueza de un contenido y su originalidad propia. Creo que, de la misma manera que la "posición teórica" o, si se quiere, filosófica, de Marx es profundamente original respecto a Hegel —y no solamente a causa de la pretendida "inversión"— la concepción marxista de la dialéctica (en las obras, en la práctica) es también muy original (y sin dudas *más de lo que se lo ha reconocido*) con respecto a la concepción hegeliana de la dialéctica.[29] Esto no es para mí solamente un sentimiento o presentimiento, creo que lo que indiqué sobre la concepción de la historia ideológica *ya* constituye un ejemplo de ello. Pero por supuesto, hace falta buscar en los otros dominios, para ver eso que está allí, —buscar a la vez en Marx y en Hegel para ver con claridad en esta comparación. Hablo de "investigaciones": el artículo de Godelier en *Economía y Política* es a este respecto una tentativa interesante.[30] Hace falta continuar.[31]

21 Carta mecanografiada del 08/12/1959 con fecha y firma manuscritas, de Louis Althusser a Michel Verret. El título fue escrito a mano por Michel Verret.

22 "Pq." se utiliza como sinónimo de "publicación" en la jerga académica [Nota de la edición].

23 Althusser está hablando en realidad del epílogo y no del prefacio. Ver Karl Marx "Epílogo a la segunda edición", en **El Capital**, **t. I**, **Vol. I**, pp. 11-20, traducción advertencia y notas de Pedro Scaron. [Nota de la edición]

24 "Solamente" es un agregado manuscrito.

25 Nota de M.V. al margen manuscrita: "Justo".

26 Nota de Michel Verret [M.V.] al margen manuscrita: "En mi opinión, es necesario extraerla de la realidad —en Hegel, de lo que Hegel refleja de la dialéctica real".

27 La "larga cita" y la crítica, hecha por el economista ruso I. I. Kaufman, se encuentran ambas en la cita que Marx hace de aquél, *cfr*. Carlos Marx, *op. cit*., pp. 22-23.[Nota de la edición]

28 Nota de M.V. al margen manuscrita: "No hay sin embargo leyes generales de la dialéctica." Aunque no tiene signos de interrogación, la estructura de la frase puede entenderse también como una pregunta.

29 Nota de M.V. manuscrita en el margen del párrafo: "Sí".

30 Refiere al artículo "Las estructuras del método de **El Capital**" [Les structures de la méthode du **Capital**], publicado en tres partes en los número 70, 71 y 80 de la revista **Économie et politique** entre 1960 y 1961. Estos artículos fueron luego publicados en Maurice Godelier, **Rationalité et irrationalité en économie**, París, Maspero, 1966, cuya primera edición en español fue publicada en Maurice Godelier, **Racionalidad e irracionalidad en economía**, México, Siglo XXI editores, 1967, traducción de Nicole Blanc. [Nota de la edición]

31 Nota de M.V. manuscrita en el margen: "Para leer".

Pero no sé si estas explicaciones te serán satisfactorias… porque ¡se quedan en parte en lo programático!

Tuyo, de todo corazón,

Louis Althusser

Sobre lo político y la política

Sobre el arte[32]

París, martes 22 de enero de 1964

Querido Michel,

Tu carta me ha conmovido infinitamente. Podés confiar en mí, especialmente en lo que respecta a la discreción**.** Te conozco: y sé el valor, realmente, de tu declaración, acerca del trabajo que encarás, y la parte que te corresponde. Podés confiar en mí, como yo confío en vos: sin reservas.

Dos puntos que me inspiran reflexión.

1) tu tesis. Excelente idea: la política. No hacemos nada sin pasión, as**í** que mejor hablar de ella. Podría sugerirte algunas cosas. Estoy de acuerdo: la concepción marxista de la política, o, más bien de *lo* político, de *lo que* es político (siendo "la política" en general más bien una política que se *hace*; la política que se hace puede o no estar en relación con una ciencia de lo político, y esta ciencia de lo político puede (o no) existir (entre *lo* político y *la* política existe la diferencia exacta puesta en evidencia por Stalin, creo que en *Cuestiones económicas del Socialismo*, donde le reprocha a alguien confundir la economía política (ciencia) con la política económica (práctica, aplicada o no, de la ciencia económica).[33] Lo político es el posible objeto de una ciencia: la ciencia de lo político. La política es una práctica, que puede ser (en el caso del marxismo) o puede no ser (en el caso de las políticas no marxistas) la aplicación de la ciencia de lo político. Como la única ciencia de lo político es la ciencia marxista del desarrollo de las formaciones sociales, en el sector de esta ciencia que se ocupa de la superestructura y de la ideología, 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) la concepción marxista-leninista-stalinista, etc. (digamos marxista) no de la política sino de *lo* político.

Esto plantea, naturalmente, un problema: cómo está constituida esta ciencia, sobre cuál fondo ya existente, etc. Evidentemente hay cosas en la Antigüedad, pero creo que, como en todas las cosas, salvo en el dominio de la ideología más virulenta (religión, moral, filosofía) hace falta también partir de la gran ruptura sobre la cual vivimos: la de las grandes mutaciones económico-políticas, científicas, etc. del siglo XVI. Partir de *Maquiavelo*, -y de Guicciardini,[34] su doble-compinche-adversario. Ver lo que dice Gramsci de ello, justo en su fondo, aunque poco "crítico" (el propósito de Gramsci no era histórico: buscaba en Lenin un ancestro, y en Maquiavelo algo con lo que aclararlo. La profundidad del texto de G. [Gramsci] sobre M. [Maquiavelo]: está constituida por todo lo que la rodea, por las consideraciones de G. sobre lo que es actualmente un partido político, sobre los EE.UU., etc., en fin por toda la obra de G.).[35] Los grandes momentos de la elaboración de una ciencia de lo político, que yo conozca, son: 1) Maquiavelo, 2) Spinoza (extraordinario), 3) Montesquieu, 4) Rousseau, 5) Marx.

El único en esta lista a utilizar críticamente-ideológicamente de manera global (puesto que ni realista, ni "materialista") es Rousseau. Los demás, de una manera u otra, [son] extraordinarios. Marx por supuesto: [es] el único que puso (lo) político en su lugar. Condición absoluta para que una ciencia se constituya: que su objeto sea un objeto real, en el sentido fuerte de objeto científico, y la primera condición para ello, [es] que sea bien distinguido de otros objetos vecinos o similares (aparentemente similares), es decir, que sea *puesto* correctamente, o sea, puesto en el lugar que le corresponde: correctamente *localizado* (ese es el sentido profundo de la teoría marxista expuesta en el prefacio a la *Crítica a la Contribución* de [18]58). Sólo Marx *localizó lo* político, los demás han hablado de ello sin poder (saber) localizarlo. Ellos han dicho cosas extraordinarias, pero lo que hace falta es simplemente que esas cosas que han sido enunciadas sean enunciados *científicos*. Les falta la cientificidad de la localización científica de su objeto. De allí se deducen consecuencias muy importantes, incluso sobre sus "ignorancias" derivadas, y sus aberraciones y sus "límites" (¡¡los famosos límites!!).

32 Carta mecanografiada del 22/01/1964 con firma manuscrita, de Louis Althusser a Michel Verret. El título fue escrito a mano por Michel Verret.

33 José Stalin, **Problemas económicos del socialismo en la URSS,** Buenos Aires, Fundamentos, 1952, contiene, además del texto que le da título al libro, "Los errores del camarada L. D. Yaroshenko (22 de mayo de 1952)". En la edición digital de las **Obras completas**, **tomo XV (1934-1952)**, según la edición de Moscú, Lenguas extrajeras, 1953 (Disponible en https://www.marxists.org/espanol/stalin/obras/oe15/Stalin%20-%20Obras%2015-15.pdf) la frase aludida se encuentra en la p. 101: "El camarada Yaroshenko reduce el problema de la Economía Política del socialismo a los problemas de una organización racional de las fuerzas productivas, a los problemas de la planificación de la economía nacional, pero se equivoca profundamente. Pero se equivoca profundamente. Los problemas de una organización racional de las fuerzas productivas, de la planificación de la economía nacional, etc., no son objeto de la Economía Política, sino de la política económica de los organismos dirigentes. Son dos esferas distintas, que no deben ser confundidas. El camarada Yaroshenko ha confundido estas dos cosas distintas y se ha puesto en situación embarazosa. La Economía Política estudia las leyes de desarrollo de las relaciones de producción entre los hombres. La política económica deduce de ello las conclusiones prácticas, las concreta y erige sobre esta base su trabajo cotidiano. Recargar la Economía Política con las cuestiones de la política económica significa hundirla como ciencia", [Nota de la edición]

34 Francesco Guicciardini (1483-1540), pensador florentino del cual Gramsci se ocupa en Antonio Gramsci, **Pasado y presente**, Barcelona, Gedisa, 2023, traducción de Manlio Macri. [Nota de la edición]

35 Antonio Gramsci, **Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno**, Madrid, Nueva Visión, 1980, traducción de José Aricó. [Nota de la edición]

Louis Althusser, "Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959-1967 (Primera parte)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 205; 207-221.

Marx: nada, a excepción de errores ideológicos, que extraer de sus escritos de juventud. Te señalo que *La ideología alemana* (creo ya te lo había dicho) no está, sobre este punto, a la altura. Marx no la publicó, y Engels dijo más tarde "éramos jóvenes e ignorantes".[36] No hay nada que recuperar de *La ideología alemana*, a excepción de rectificarla, es decir, de criticarla en función de su problemática (que todavía no es justa: rompe con la problemática anterior, pero aún no está bien *planteada*: la revuelta y el rechazo en contra de la problemática precedente no equivale inmediatamente a una posición justa).[37] Marx está todavía en la *búsqueda* de esta posición justa, y se confía a Smith, y al concepto de la división de trabajo smithiana, que todavía *confunde* (este será el paso decisivo más tarde) la división *técnica* y la división *social* del trabajo (ver lo que digo muy brevemente en el artículo sobre los estudiantes).[38] Podemos extraer algunas cosas de los textos históricos de Marx (*18 Brumario*, etc.) y de la práctica política de Marx en esta época (y también de antes, pero a condición de criticarla a la luz de los conceptos marxistas posteriores, una vez que sean correctamente *planteados)*. Pero a nivel teórico el asunto solamente se pone serio en los años [18]57-58, (la *Contribución a la crítica [de la economía política]*, Prefacio, Introducción, y ver también el enorme manuscrito [18]57-58 publicado por Dietz,[39] no traducido lamentablemente, —una parte debe ser traducida y publicada por Bottigelli pronto)— [manuscrito] que es capital sobre todos estos puntos y naturalmente con *El Capital* y todos los textos que le son contemporáneos, incluyendo las cartas, los artículos de política contemporánea (Costes: *Œuvres politiques*),[40] seguido de las intervenciones de Marx y Engels en la vida política del movimiento obrero (infinitamente valioso; pues es una práctica científica en lo político, por lo que es una práctica donde la ciencia de lo político existe como quien dijera a cielo abierto).[41] Lo mismo para Lenin, desde luego. Un tesoro incomparable. Te advierto: atención con *El Estado y la Revolución*, texto que jugó un gran rol teórico-práctico,[42] antes que nada, sobre la cuestión de la dictadura del proletariado, punto entonces capital… ¡y todavía lo es! —pero de poco valor teórico sobre los otros puntos, al menos sobre algunos, en particular sobre todos los puntos que consisten en un comentario inmediato de los textos de Marx y Engels dedicados al comentario de eventos políticos de la Comuna de París.[43] La Comuna de París en la literatura marxista forma parte de un mito: porque reflexionaron sobre sus resultados políticos, sus decisiones políticas (milicia, funcionarios, etc.) sin tener en cuenta sus condiciones de posibilidad, que consideraron como si, en su forma concreta, valieran por fuera de sus condiciones de existencia, y en particular por fuera del hecho de que la Comuna fue vencida, aplastada, etc., sin mencionar el hecho de que se trataba de la "ciudad más civilizada del mundo"**.** De allí una cierta utopía, visible en *El Estado y la Revolución*, y que Lenin *tuvo* que criticar y abandonar, mientras iba en camino a hacer la primera revolución victoriosa en la URSS. Lenin no abandonó los principios teóricos de *El Estado y la Revolución*, sino sólo las formas concretas utópicas acerca de los funcionarios, el ejército, la gestión de la economía, etc… ampliamente desarrollados en *El Estado y la Revolución*.

2) Segundo punto. Existe hoy una "ciencia política" burguesa, desarrollada en todos los casos por teóricos burgueses no-marxistas. Cf. Sciences Po y sus publicaciones,[44] cf. Aron, etc.[45] Aron no inventó la ciencia política: fue forjada en los EE.UU. Ella estudia algunas realidades (grupos de presión, formas de la decisión, partidos, personal político, etc.). Naturalmente estudia estas realidades sobre la base de una ideología que hace las veces de teoría. Hoy en día no podemos hacer nada política y teóricamente fecundo si no tomamos en cuenta estas *realidades* y los ensayos existentes en "ciencia política" (aunque más no sea para rebatirlos)[46] (¡¡sobre ello los soviéticos saben bastante!! Como no se enfrentan directamente con los problemas de la vida política y de la organización y de las formas de vida política actuales, indispensables para reemplazar las for-

36 Posiblemente se refiera a los comentarios hechos por Engels en la Nota Preliminar de 1888 a Friedrich Engels, **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975, donde al hablar del manuscrito de **La ideología alemana** afirma que: "La parte acabada [del manuscrito] se reduce a una exposición de la concepción materialista de la historia, que sólo demuestra cuán incompletos eran todavía, por aquel entonces, nuestros conocimientos de historia económica" (p. 18) [Nota de la edición].

37 El autor no cierra este paréntesis en el original.

38 Louis Althusser, "Problèmes étudiants", en **La Nouvelle critique**, n° 152, enero de 1964, pp. 80-111. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1964_01_n152.pdf [Nota de la edición]

39 Refiere por un lado al Prólogo a la **Contribución a la crítica de la economía política** y la "Introducción general" de 1857, publicada por primera vez en 1903 por Karl Kautsky en Karl Marx, "Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie", en **Die Neue Zeit**, 1903, Vol. 1: 710–18, 741–5, y 772–81. En español ver Karl Marx, **Introducción general a la crítica de la economía política/1857**, México, Siglo XXI, 1982, traducción José Aricó y Jorge Tula, que incluye el texto de dicha "Introducción general", el Prólogo mencionado y el Prólogo a la primera edición de **El Capital**. Por otro lado, el "enorme manuscrito" de Dietz al que alude Althusser son los llamados *Grundrisse,* publicados por primera vez como Karl Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie**, Moscú, Instituto Marx-Engels-Lenin, 1939-4, y luego por Dietz en Karl Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (rohentwurf) 1857-1858**, Berlín, Dietz Verlag, 1953. En español ver Karl Marx, **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política**, México, Siglo XXI, 1972, traducción de José Aricó, Pedro Scarón y Miguel Murmis. La revisión moscovita de los manuscritos permitió asociar dicha "Introducción general" no ya a la **Contribución**, sino a los **Grundrisse**, como explica Umberto Curi al comienzo de su comentario en la mencionada edición en español de la **Introducción**. [Nota de la edición]

40 Karl Marx, **Oeuvres politiques**, París, A. Costes, 1929-31, traducción al francés de J. Molitor, publicadas en ocho tomos. [Nota de la edición]

41 El autor no cierra este paréntesis en el original.

42 "Teórico-" es un agregado manuscrito.

43 Ver Karl Marx, Friedrich Engels y Vladimir Ilich Lenin, **La comuna de París**, Buenos Aires, Anteo, 1975. [Nota de la edición]

44 En francés "Sciences Po" es el nombre con el que comúnmente se conoce el *Institut d'études politiques de París* (Instituto de Estudios Políticos de París) fundado en 1872. [Nota de la edición]

45 Raymond Aron (1905-1983), reconocido sociólogo y filósofo francés. Fue blanco de las críticas de Althusser debido a, entre otras cosas, su noción de historia. Ver por ejemplo Louis Althusser, "Ensayo y propósito: Sobre la objetividad de la historia (Carta a Paul Ricoeur)", en **Cuaderno Gris**, n° 2, 1997, traducción de Gabriel Aranzueque, disponible en https://repositorio.uam.es/bitstreams/ed989d17-1c62-4f31-960b-8e6307945290/download. En 1969 Aron realiza una crítica a los marxismos de Althusser y Sartre en su libro, Raymond Aron, **D'une sainte famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires**, París, Gallimard, 1969, publicado en español ese mismo año como Raymond Aron, **Los marxismos imaginarios. De Sartre a Althusser**, Caracas, Monte Ávila, 1969, trad. de Martín Sagrera. En la presentación del mismo, afirma que "El marxismo de Althusser, con sus pretensiones de cientificidad, me parece una mistificación filosófica, extrañamente reveladora de la vida Parísina en los medios intelectuales que se dicen de vanguardia". [Nota de la edición]

46 "Y los ensayos existentes en 'ciencia política' (aunque más no sea para rebatirlos)" es un agregado manuscrito.

mas no-vivientes del período del culto, etc.,[47] reemplazan, o al menos tienden a reemplazar, la política por la moral, —y entre los nuestros Garaudy sigue la misma vía,[48] y no es el único,— puesto que hay un pragmatismo político reinante,[49] un empirismo político reinante, aparentemente inocente o aparentemente ortodoxo, que se refugia en afirmar y recordar constantemente principios, —que es otra manera de enterrar la ciencia marxista de lo político: confundiéndola con *la* política (del partido),[50] es decir, con la práctica política, ella misma en principio aplicación de la ciencia de *lo* político[51] —obviando que esta 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). En consecuencia, no podemos hacer nada serio, científico, si soslayamos estas realidades y si no hacemos la verdadera ciencia de ellas, —para vencerlas mediante la verdadera ciencia marxista,[52] la falsa ciencia de Aron y de todos los "*political scientists*" que invaden el mundo por todos los medios, incluso por las técnicas psico-sociológicas actuales (una de las plagas de la UNEF y de la UEC,[53] ver el papel que adjunto a esta carta y que te pido que me reenvíes *rápido*, puesto que lo necesito).

¿Qué pensás de estas sugerencias?

El arte. No estoy de acuerdo. Distinguís el arte de la ideología estética. Hay allí, efectivamente, una distinción real. La ideología estética de Bazaine (sus libros) es una cosa, sus cuadros son otra cosa.[54] Hay incluso una ideología estetizante (o estética) que puede ser completamente independiente de toda práctica artística (por ejemplo los filósofos: ¡Bergson es el más bello!).[55] Pero eso no resuelve el problema. En el par que comporta los dos elementos distintos: los *objetos* estéticos (que tienen una existencia material) y la *ideología* estética, que puede ser la expresada personalmente por el propio artista (en los libros teóricos, o en sus prefacios, —cf. Butor, cf. Stendhal, etc…[56] no hay necesidad de más ejemplos, nosotros nos entendemos), o más generalmente (y es ella la que manda sobre la ideología personal de tal o cual artista) la ideología estética en general, es decir la ideología que: 1) reconoce la existencia del arte,[57] 2) toma la existencia estética como modelo esencial de toda existencia, 3) hace de ella una teoría general, más o menos filosófica (más: Kant, Hegel, Bergson, etc… el Arte como modelo de la solución de los problemas o contradicciones no resueltos en los demás dominios, conflicto naturaleza-libertad en Kant, naturaleza-cultura en Hegel, materia-espíritu en ese pre-kantiano que era Bergson, pre-kantiano inculto)… —entonces, respecto del par objeto de arte-ideología estética, la cuestión marxista fundamental es (perdón si hablo el lenguaje de Mao, pero es también el lenguaje de Marx, por ejemplo en la famosa expresión "las ideas *dominantes* son las de la clase dominante"): ¿cuál es el elemento *dominante*? La respuesta es sin duda alguna: la *ideología*.[58] Y esta respuesta se torna inteligible cuando tenemos una concepción materialista de la ideología, o sea, marxista: es decir si reconocemos a la ideología como algo completamente diferente a la conciencia, como una práctica ligada a un sistema de representaciones, mitos, etc., una práctica que produce transformaciones reales e incluso *objetos* (o instituciones, etc.). Sobre ello Stalin (en su manual *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*) ha insistido correctamente, y fue una genialidad teórica hacerlo, con una simple frase: las ideologías y las instituciones que les corresponden… (no sé si no dijo: las instituciones producidas por ella…).[59] Llegaré sólo hasta esto: sí, 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). El arte, como ideología, produce la actividad estética (la de los artistas), y por lo tanto sus productos: los *objetos del arte*. *Formalmente*, teniendo en cuenta la naturaleza (función) diferente que distingue hoy, en sus respectivas prácticas la ideología religiosa de la ideología estética, se da la misma relación teórica (estructural, si vos querés) entre, por un lado, la ideología religiosa y los objetos de devoción de todo tipo, que son sus productos, —y por el otro, la ideología estética y todos los *objetos de arte,* que son su producto. No veo cómo, en la concepción marxista, uno podría atenerse a otro lenguaje. No veo cómo podríamos, sin más, atenernos a otro lenguaje científico, es decir

47 Ver el artículo de Michel Verret, "Remarques sur le culte de la personnalité", en **Théorie et politique**, París, Éditions sociales, 1967. El artículo fue publicado originalmente en Michel Verret, "Quelques remarques sur le culte de la personnalité", en **La Nouvelle critique**, n° 151, diciembre de 1963. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1963_12_n151.pdf

48 Roger Garaudy (1913-2012), filósofo y político, que ejerció como diputado y senador. Fue director del Centro de Estudios e Investigaciones Marxistas y de los *Cahiers du communisme*, revista teórica mensual del Partido comunista francés [PCF], partido de cuyo Comité Central formó parte desde 1945, hasta ser expulsado en 1970. [Nota de la edición]

49 "Puesto que" es un agregado manuscrito.

50 El paréntesis fue agregado de manera manuscrita.

51 "Ella misma" es un agregado manuscrito.

52 La carta presenta aquí una palabra cortada "pour ba… par la vraie science marxiste,…" que interpretamos como "battre"; es decir, el desarrollo de la verdadera ciencia marxista permite combatir la falsa ciencia, representada para Althusser por Aron y los *political scientists*. [Nota de la edición]

53 La UNEF (*Union nationale des étudiants de France)* es el sindicato nacional de estudiantes en Francia. La UEC (*Union des étudiants communistes*) es, como lo indica su nombre, el sindicato de los estudiantes comunistas. [Nota de la edición]

54 Jean Bazaine (1904-2001), pintor Parísino quien también reflexionó sobre el arte. Ver Jean Bazaine, **Le temps de la peinture (1938-1989)**, París, Aubier, 1990. [Nota de la edición]

55 "Más" es un agregado manuscrito.

56 Michel Butor (1926-2016) fue un novelista, ensayista y poeta francés, quien publicó más de doscientas obras. [Nota de la edición]

57 Nota de M.V. al margen manuscrita: "No estética"

58 Sobre "el elemento dominante" ver Mao Tse-tung, "Sobre la contradicción", en **Obras escogidas de Mao Tse-tung**, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968. El texto es retomado por Althusser en **La revolución teórica de Marx**, *op. cit.* Una versión digital está disponible en https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/OC37s.html [Nota de la edición].

59 "Sobre el materialismo histórico y materialismo dialéctico" es un fragmento de la **Historia del partido comunista (bolchevique) de la URSS**, que tuvo una amplia circulación como un libro separado. En el mismo encontramos de manera sistemática la serie: "ideas, teorías, concepciones e instituciones políticas". Una versión digital puede encontrarse en José Stalin, **Obras completas**, **tomo XIV**, Moscú, Lenguas extranjeras, 1953. Disponible en https://www.marxists.org/espanol/stalin/obras/oe15/Stalin%20-%20Obras%2014-15.pdf [Nota de la edición]

Louis Althusser, "Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959-1967 (Primera parte)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 205; 207-221.

un lenguaje que dé cuenta de la realidad estética en cuanto tal, en su doble aspecto (ideología, —y objetos de arte).

Evidentemente, entonces, puesto que el arte es, en sus objetos, producto de una práctica ideológica (=ideología), él mismo es, en su esencia, distinto de aquella otra práctica, no ideológica, sino teórica (científica) que produce este otro objeto específico al que llamamos *conocimiento*. No podemos eludir esta conclusión: que 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. Por mi parte, pienso que la función de conocimiento atribuida al arte por la filosofía idealista alemana es, de alguna manera, el precio pagado al arte por una filosofía que justamente necesitaba del arte como solución a su "filosofía del conocimiento" como lo vemos claramente en Kant y en Hegel. Toma y daca: para que el arte tenga, como ellos querían, el derecho a expresarse sobre los problemas de la "filosofía del conocimiento", hacía falta que tuviera con el conocimiento una relación anodina lo suficientemente profunda como para que su intervención en el problema del conocimiento no fuese arbitraria, exotérica, sino necesaria e interna, no accidental, sino una relación *de derecho*. Todo el malentendido [sobre] la cuestión se justifica por el hecho de que el arte, tanto como el conocimiento (aunque también al igual que toda ideología, ¡incluso la religiosa!) concierne al único mundo que existe, a lo real… Pero lo que marca la diferencia entre la ciencia o conocimiento por un lado y cualquier ideología por otro, no es esta relación (porque no hay ninguna otra posibilidad en el mundo: incluso la no-relación absoluta con el mundo, como la que buscan ciertas formas religiosas, es también un modo de relación con el mundo), sino su modo, en otros términos: su *función*. Balzac hace alusión a la realidad de la cual habla Marx. Pero Balzac no es Marx, porque aquel hace alusión, en el modo ideológico del arte (desconocimiento-reconocimiento) mientras que Marx hace alusión, al mundo, en el modo del *conocimiento* (y no del desconocimiento-reconocimiento). Es necesario incluso decir que el término de alusión, que figura a ambos lados de mi comparación, sólo tiene derecho a figurar en la primera parte de mi frase, y no en la segunda: porque, efectivamente, la relación ideológica con el mundo es una relación alusiva-ilusoria (imaginaria) mientras que la relación del conocimiento con el mundo es la esencia misma del mundo, conocida**.** El "¿Entendió (es decir no discernió) la alusión?" implicada en toda ideología está ausente en el conocimiento.[60] De allí se pueden sacar consecuencias de alguna importancia.

¿Qué es entonces el arte, si no es una práctica ideológica que existe en la modalidad del conocimiento? ¿Cómo se diferencia de otras prácticas ideológicas? [Tengo] muchas ideas al respecto, pero como son aún hipótesis, primero quiero someterlas a algunas verificaciones teóricas y prácticas.

Vos estarías incluso en mejores condiciones que yo, si, compartiendo algunos de los principios que te propongo apresuradamente, quisieras profundizar esta reflexión, para darle la solución que espera.

Estoy demasiado charlatán… me despido.

Tuyo, de todo corazón

Louis A.

20 de febrero de 1965[61]

Querido Michel,

La partida está ganada con el Cang.[62] Me prometió intervenir personalmente junto con M. para la preparación de Nantes.[63] El C. [Cang] había conservado (o se había hecho) una imagen tuya, que tuve que pedirle que deje de lado (una suerte de mezcla entre algunos recuerdos de tu primera agregación,[64] al final de la cual debiste ser bastante filoso con él, —y algunas imágenes típicas del "filósofo-militante" sacadas de la historia contemporánea…).[65] Entendió mis argumentos sin dificultades, pero hizo falta que yo los desarrollara, —como si hubiera necesidad de esta compensación verbal… (él conocía tu libro sobre la religión, que le había gustado).[66]

60 La expresión francesa "Vous avez compris (c'est-à-dire non discerné) l'allusion?" es un juego de palabras difícil de traducir: "Vous avez compris l'allusion?" significa literalmente "¿Entendió la alusión?", es una expresión irónica que puede usarse después de hacer un comentario indirecto o una insinuación, para confirmar que el otro captó el mensaje oculto. En castellano coloquial equivaldría a "¿Captó la alusión/indirecta?". El agregado entre paréntesis de "c'est-à-dire non discerné", en la medida en que los significados de "discerner" y de "comprendre" son próximos (ambos incluyen, en algunos de sus usos, el hecho de reparar en algo), hace que la expresión se vuelva paradójica en una primera lectura. La frase ofrece un excelente ejemplo del mecanismo de "reconocimiento-desconocimiento" que Althusser considera característico de la ideología. [Nota de la edición]

61 Carta mecanografiada del 20/02/1965 con fecha y firma manuscritas, de Louis Althusser a Michel Verret. La carta está escrita en una hoja membretada que lleva por encabezado: Universidad de París // École Normale Supérieure // 45 calle de Ulm, París 5° // Odeón 06-45 // el secretario.

62 "Cang" es el apodo con el que se conocía a Georges Canguilhem en el mundo intelectual francés. Foucault se refiere a su influencia en la Universidad francesa, cfr. Michel Foucault, "Estructuralismo y postestructuralismo", en **Obras esenciales, Vol. III: Estética, ética y hermenéutica**, Barcelona, Paidós, 1999. [Nota de la edición]

63 La "preparación", conocida en Francia como la "cagne" o "khâgne", es el segundo año de preparación en el Liceo para el concurso de entrada al École Normale Supérieure, sección Letras. [Nota de la edición]

64 En Francia la "agrégation" es una modalidad de concurso que habilita para ser profesor. Por un lado, la *agrégation de l'enseignement secondaire* para el nivel secundario, y por otro la *agrégation de l'enseignement supérieur* para el nivel universitario. [Nota de la edición]

65 En 1951, Michel Verret desaprobó su examen de agregación. Como consecuencia, publicó en **La Nouvelle critique**, bajo el pseudónimo "Jean Néry", una crítica a dicho concurso que señalaba, entre otras cosas, el aumento de los desaprobados en la École Normale Supérieure, y las condiciones de vida de los aspirantes a la agregación. En este sentido, afirma que: "La agregación es un concurso miserable: las condiciones de vida de los aspirantes a la agregación (…) son usualmente inferiores al mínimo vital". *Cfr.* Jean Néry [Michel Verret], "À propos des concours d'Agrégation", in **La Nouvelle critique**, n° 29, septiembre-octubre 1951. Disponible en francés en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1951_09-10_n029.pdf [Nota de la edición]

66 Ver Michel Verret, **Les marxistes et la religion: essai sur l'athéisme moderne**, París, Éditions Sociales, 1961, traducido al castellano y publicado

Tu carta de esta mañana: hiciste bien en escribirle a M., y las cosas deberían arreglarse. Manteneme al tanto.

En el mismo correo que tu carta, que me ha conmovido mucho (como vos, soy muy optimista, y escucharte hablar del bello trabajo que hicieron Papin y vos en Nantes me ha dado una gran y verdadera alegría),[67] recibí una carta de un Sr. Kellner de la *Paulus-Gesellschaft*,[68] que me invitó a una reunión después de Pascuas en Salzburgo, y me dijo que también te escribió a vos, a Jacques M.,[69] Verret, [Lucien] Sève,[70] [Guy] Besse,[71] [Antoine] Casanova.[72] Yo no podré ir, pero como el Sr. K. parece estar en contacto con vos, decime cómo tratarlo para no ofenderlo.

Respecto a las revistas, cuanto más pienso en ello, más importante me parece. Voy a acompañarte como pueda en tus esfuerzos y cuando esté un poco más en forma te hablaré. (El objetivo: que *La Pensée* se vuelva una revista de *teoría* e *investigación marxista*, y no sólo "racionalista-moderna").[73]

Cariños a Elyane y a vos,[74]

Louis

como Michel Verret, **Los Marxistas y la religión. Ensayo sobre el ateísmo moderno**, Buenos Aires, Ediciones nuestro tiempo, 1965, traducción de Hugo Acevedo. El texto tuvo varias reediciones en francés, la cuarta edición, revisada y ampliada, apareció en 2012, en la editorial L'Harmattan. [Nota de la edición]

67 El artículo en cuestión es Henri Lafay, Claude Papin, Roger Quillot y Michel Verret, "Débat sur la laïcité", en **La Nouvelle critique**, n° 166, junio de 1965, publicado en simultáneo en **La Nouvelle Revue Socialiste** en junio de 1965. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_06_n166.pdf Probablemente Althusser haya leído una versión manuscrita de ese artículo a la que sin duda remiten sus comentarios. [Nota de la edición]

68 Erich Kellner (1917-1989) fue un sacerdote católico que fundó la *Paulus Gesellschaft* con el objeto de estrechar las relaciones entre teología y ciencia. Entre las actividades de esta fundación se destacaron los Coloquios internacionales sobre marxismo y cristianismo, sustanciados en Salzburgo, Austria, entre el 29 de abril y el 2 de mayo de 1965, en Herrenchiemsee, Alemania Occidental, abril-mayo de 1966 y en Marienbad, Checoslovaquia, en 1967. Las actas del coloquio al que Althusser fuera invitado están disponibles como Erich Kellner (org.), **Christentum und Marxismus heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft**, Salzburgo, Europa Verlag, 1966. [Nota de la edición]

69 Jacques Milhau (1929-2023), filósofo que formó parte del comité de redacción de **La Nouvelle critique** de 1957 hasta la desaparición de la revista en 1980, además de publicar en la revista **La Pensée**. [Nota de la edición]

70 Lucien Sève (1926-2020), filósofo marxista, miembro del Comité Central del PCF desde 1961 hasta 1994. Estudió en el École Normale Supérieure, donde conoció a Althusser. Entre 1970 y 1982 dirigió las Éditions Sociales, editorial del mencionado partido, del cual se independizaron en 1997. Su correspondencia con Althusser fue publicada en 2018 en dicha editorial, ver Louis Althusser y Lucien Sève, **Correspondance (1948-1987)**, París, Éditions Sociales, 2018. [Nota de la edición]

71 Guy Besse (1919-2004), filósofo marxista afiliado al PCF, de cuyo Comité Central formó parte desde 1956. Fue además director de **La Nouvelle critique** entre 1958 y 1966, de las Éditions Sociales de 1955 a 1969 y del Centro de Estudios e Investigaciones Marxistas de 1970 a 1979. [Nota de la edición]

72 Probablemente se refiera a Antoine Casanova (1935-2017), historiador quien fue redactor en jefe de **La Nouvelle critique** de 1967 a 1976, director de **La Pensée** desde 1978, miembro del Comité Central del PCF de 1970 a 1993 y miembro del buró político del mismo partido de 1987 a 1992. [Nota de la edición]

73 La revista **La Pensée**, fundada en 1939 por Paul Langevin y Georges Cogniot con la colaboración de otros intelectuales comunistas y allegados al Partido comunista francés, llevaba por subtítulo: *Revista del racionalismo moderno, artes-ciencias-filosofía* al que alude aquí Althusser.

74 Eliane Verret (1929-2000), profesora de psicología. Estuvo casada con Michel Verret, con quien publicó Eliane Verret y Michel Verret, **Textes Coeurs**, París, L'Harmattan, 2001. [Nota de la edición]

23 de febrero de 1965[75]

Querido Michel

Estuve mucho tiempo con H. Krasucki ayer,[76] y le expliqué todo tipo de cosas (prácticamente todo lo que tenía en mente con respecto a lo que vos sabés).[77] Hablé explícitamente de las Revistas, diciéndole que debía existir una revista de teoría y de investigación teórica (que podría ser L.P. [*La Pensée*]), etc. Bueno, no voy a entrar en detalles, pero espero verte si venís pronto a París, para dártelos.

Me encuentro en una situación que podría caracterizarse por una *demanda* muy grande.

Tengo que hacer una nota sistemática sobre todos los puntos importantes para H.K.

Te escribo esta carta para decirte que este encuentro confirma tu punto de vista y que los resultados de tu acción ya pueden verse.

Estoy muy contento, y realmente optimista. Cariños

Louis A.

Sobre el arte

Sobre la cultura[78]

París, 8 de marzo de 1965

Querido Michel,

Gracias por tus palabras, y por tu aprobación (que sinceramente no puse en duda ni por un instante).

Te escribo para volver sobre aquella frase, en la que se trata la cuestión de la cultura, y que te despertó una fibra sensible respecto a ciertas proposiciones que yo sostenía hace uno o dos años sobre la naturaleza ideológica de toda *obra de arte*

75 Carta mecanografiada del 20/02/1965 con fecha y firma manuscritas, de Louis Althusser a Michel Verret.

76 Henri Krasucki (1924-2003), sindicalista, Secretario General de la CGT francesa de 1982 hasta 1992. Formó parte del Comité Central de PCF desde 1956, así como también publicó en los **Cahiers du communisme** y en la revista **La pensée.** En la época en la que Althusser escribe esta carta, Krasucki era responsable de los intelectuales del PCF. [Nota de la edición]

77 El 25 de febrero de 1965, dos días luego de esta carta a Michel Verret, Althusser escribe una nota a Henri Krasucki sobre la política del Partido con respecto a los intelectuales. Al respecto ver Bernard Pudal, "La note à Henri Krasucki (1965)", en **Nouvelles Fondations**, Vol. 3-4, n° 3, 2006, pp. 55-63. Disponible en https://shs.cairn.info/revue-nouvelles-fondations-2006-3-page-55?lang=fr [Nota de la edición]

78 Carta mecanografiada del 08/03/1965 con firma manuscrita, de Louis Althusser a Michel Verret. El título fue escrito a mano por Michel Verret.

Louis Althusser, "Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959-1967 (Primera parte)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 205; 207-221.

(sobre este punto llegué a una posición más matizada, es decir, bastante diferente).[79] Si traigo a colación este pasado reciente, es para decirte que creo que proyectaste en esta frase tu anterior reacción, aunque se trata de una cosa completamente diferente.

Cuando digo que en toda cultura el núcleo *determinante* está constituido por los conocimientos, no quiero decir que ese sea el elemento *dominante*, por lo cual estás completamente en lo cierto al mostrar que los conocimientos pueden ser dominados, incluso aplastados por tal o tal formación ideológica. Lo que yo quiero decir es que toda cultura, incluso dominada por ideologías masivas, contiene un sector de conocimientos (sea cual fuera por otra parte el nivel de estos conocimientos, estos pueden ser, como es el caso en las sociedades primitivas, y en las sociedades mucho más evolucionadas, conocimientos solamente prácticos, técnicos,[80] o convertirse a partir de cierto momento en conocimientos científicos (lo cual representa una mutación capital). Quiero decir simplemente que: 1) este sector es el índice objetivo del desarrollo logrado por las fuerzas productivas (y esto es válido para todos los conocimientos técnicos de las sociedades primitivas en cuanto tales, lo cual incluye también a la Edad Media) 2) que el desarrollo de los conocimientos en general está ligado al desarrollo de las fuerzas productivas, etc. 3) que entonces el sector conocimientos, incluso si está dominado, aplastado, etc., está en relación directa (y con el paso del tiempo están a la vez directa e indirectamente en relación) con el desarrollo de las fuerzas productivas, y que esta es la razón de principio por la cual es determinante, porque el grado de desarrollo de las fuerzas productivas es el índice objetivo absoluto de la historia. Cuando digo que se trata de un elemento determinante, del elemento determinante de *la* cultura (¡y no de la historia! ¡Sería un *Aufklärer* si dijera que el conocimiento es el elemento determinante de la historia! Me refiero sólo a la cultura), quiero decir que las cosas decisivas en la cultura dependen de este sector-conocimientos, y que 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. Creo que eso no tiene nada de original, a condición de entender conocimiento no sólo como conocimiento de la naturaleza, sino también como conocimiento de las realidades y de los objetos históricos. Esta afirmación no implica que los otros sectores de la "cultura", por ej. el sector literario o estético, sean directamente una función de dichos conocimientos, por lo que estarían directamente determinados por estos, y que los límites del sector conocimientos definan los límites del sector literario-estético, todo lo contrario, frecuentemente podemos constatar un desarrollo desproporcionado o desigual. Pero no es por la literatura o la pintura etc. que la cultura de una época *avanza*, ella avanza, históricamente hablando, en primer lugar (o en última instancia) por el sector conocimientos. No quiero decir más, pero tampoco quiero decir menos. Y eso no es para nada *Aufklärung*, porque no hablo de la historia, sino de la cultura, que en modo alguno es toda la historia, sino sólo una parte de ella.

¿Estarías de acuerdo con estas precisiones?

Tuyo, de todo corazón,

Louis Alt

25 de mayo de 1965[81]

Querido Michel,

gracias de todo corazón por tu respuesta, tan rápida y precisa. Tenías razón en señalarme el punto de sensibilidad N° 1. Por mi parte lo había identificado mientras redactaba ese texto: pero no creía poder considerar como desarrollos *teóricos*, en el sentido estricto del término, la mayoría de las innovaciones *tácticas* que invocás.[82] Sé bien que una nueva iniciativa táctica (como la mano tendida,[83] el Frente popular, la unidad, etc.) contienen en sí algún elemento de alcance teórico, pero que no es desarrollado y fundamentado en los desarrollos teóricos ya sean explícitos o nuevos. En cambio el análisis del fenómeno fascista y de la economía de monopolio estatal toca más

79 Althusser hace probablemente referencia a la siguiente frase que aparece en la carta a Verret del 22 de enero de 1964: "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" [Nota de la edición]

80 "Solamente" es un agregado manuscrito.

81 Carta mecanografiada del 25/05/1965 con fecha y firma manuscritas, de Louis Althusser a Michel Verret.

82 El texto probablemente sea Louis Althusser, "Marxisme et humanisme", en **La Nouvelle critique**, n° 164, marzo de 1965. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_03_n164.pdf. La colaboración de Verret al debate fue originalmente publicada en Michel Verret, "Marxisme et humanisme (IV)", en **La Nouvelle critique**, n° 168, julio-agosto de 1965. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_07-08_n168.pdf. Ambos artículos fueron recogidos en Louis Althusser, Jorge Semprún, Michel Simon y Michel Verret, **Polémica sobre marxismo y humanismo**, México, Siglo XXI, 1968, trad. de Marta Harnecker. [Nota de la edición]

83 La política de la mano tendida refiere a la política iniciada por el Secretario General del PCF, Maurice Thorez quien en 1936 llama a la alianza de diferentes sectores de la sociedad en un Frente popular: "nosotros te tendemos la mano, católico, obrero, empleado, artesano, paisano, nosotros que somos laicos, porque vos sos nuestro hermano (…) Nosotros te tendemos la mano, voluntario nacional, antiguo combatiente devenido Cruz-de-Fuego" [asociación de excombatientes devenida organización paramilitar de derecha]. Ver Roger Martelli, Jean Vigreux, y Serge Wolikow, "Le temps du front populaire", en **Le parti rouge. Une histoire du PCF 1920-2020**, París, Armand Colin, 2020.En 1959 Roger Garaudy quiso retomar la política de la mano tendida entre comunistas y católicos con su libro **Perspectivas del hombre. Existencialismo, pensamiento católico, estructuralismo, marxismo**, Barcelona, Fontanella, 1970, traducción de Enrique Molina Campos, con el objetivo de que esta mano tendida "ya no sea rechazada", como expresa en su carta enviada al periódico Le Monde, ver Étienne Borne, "Une lettre de M. Roger Garaudy", **Le Monde**, 10 de mayo de 1960. Disponible en https://www.lemonde.fr/archives/article/1960/05/10/une-lettre-de-m-roger-garaudy_2087113_1819218.html?srsltid=AfmBOop0d4zgqLuUK0CipGmOTYdljrUsYulz279xiwHBbonNBlzRL5ts. Ya en 1949 hay un antecedente de este intento con la publicación de Roger Garaudy, **L'église, le communisme et les chrétiens**, París, Éditions sociales, 1949. Althusser critica esta posición de Garaudy, tachándola de espiritualismo y revisionismo, cfr. Louis Althusser, "Analyse du Comité Central d'Argenteuil", en **Socialisme idéologique et socialisme scientifique**, París, PUF, 2022, pp. 189-197. [Nota de la edición]

de cerca a la teoría. Voy a ver cómo decir eso sin traicionar ni romper nada.

En cuanto al párrafo sobre el materialismo dialéctico (teoría-método),[84] evidentemente es muy breve y esquemático, pero tan importante, sobre todo contra una interpretación de la filosofía marxista como *metodología* pura y simple (es la interpretación digamos de los italianos, ya propuesta por Gramsci, que sobre este punto es teóricamente débil, —y de bastantes otros que se sienten incómodos con el materialismo dialéctico tal como está formulado, pero al contrario, [se sienten] muy cómodos con su propio positivismo o neo-positivismo de científicos que arreglan sus cuentas con la filosofía marxista tratándola de metodología). De allí el interés en poner de relieve que en la filosofía marxista existe, como en toda disciplina científica, el doble aspecto teoría-método, donde el primado pertenece a la *teoría* por sobre el método. Pero hubiera sido necesario otra extensión para explicarlo bien.

Tu texto sobre el "amor marxista" me interesó mucho: porque revela que tenés una verdadera vocación poética (lo digo muy seriamente).[85] Tu texto es un poema, y es por eso que se nutre tan bien de todos los poetas que citás. Un poema en prosa. Eso quiere decir que quien buscara allí algún análisis teórico se equivocaría de objeto. Por eso lo leí como un poema, y lo juzgué como tal, sin buscar un conflicto teórico (un despropósito). La única cosa que me apenó un poco son tus palabras sobre el estúpido del Dr. S.,[86] por el cuál justificás tu colaboración a esa obra: le hiciste mucho honor a un tipo que no lo merece en absoluto. Pero eso es un tema distinto, que no tiene nada que ver con lo que tu texto revela sobre vos.

¿Leíste *de cerca* el texto de Macherey en el mismo N°?[87] Es de *primer orden.*

De todo corazón para ustedes. Louis

16 de enero de 1966[88]

Querido Michel,

Salí ayer del hospital. La situación está mejor, pero requiere bastantes precauciones. Paso todo el tiempo en la École Normale, desde donde te escribo, y parto mañana al mediodía, convaleciente.

Tu carta y tu *magnífico* texto (magnífico en su lucidez, claridad, rigor y por sobre todo en su coraje intelectual y político) me han dado una gran alegría.

Aproveché lo más que pude tus sugerencias y comentarios. Tenés razón: un voto sería realmente un error.

He aquí cómo procedo. Encontrarás bajo este pliegue una carta que te encargo hacer llegar a W-R (o, si él no está, al presidente que lo reemplaza).[89] En este sobre (que podés abrir) hay:

1) una carta a W-R

2) el texto que querría hacer leer a la Asamblea (de la p. 1 a la p. 22)[90]

84 El párrafo al que se refiere es el siguiente: "Esta revolución teórica total sólo tiene derecho a rechazar los antiguos conceptos en la medida en que los remplaza por conceptos nuevos. Marx funda, en efecto, una nueva problemática, una manera sistemática de plantear los problemas al mundo, nuevos principios y un nuevo método. Este descubrimiento está contenido inmediatamente en la teoría del materialismo histórico, donde Marx no sólo propone una nueva teoría de la historia de las sociedades, sino también una nueva "filosofía" con implicaciones infinitas. Así, cuando Marx remplaza, en la teoría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos (fuerzas de producción, relaciones de producción, etc.), propone de hecho, al mismo tiempo, una nueva concepción de la "filosofía". Remplaza los antiguos postulados (empirismo-idealismo del sujeto, empirismo-idealismo de la esencia), que están en la base tanto del idealismo, como también del materialismo premarxista, por un materialismo dialéctico-histórico de la praxis; es decir, por una teoría de los diferentes niveles específicos de la práctica humana (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) en sus articulaciones propias, fundada sobre las articulaciones específicas de la unidad de la sociedad humana. Digamos, en una frase, que Marx sustituye el concepto "ideológico" y universal de la "práctica" feuerbachiana por una concepción concreta de las diferencias específicas que permite situar cada práctica particular en las diferencias específicas de la estructura social", Louis Althusser, "Marxismo y Humanismo", en **Polémica sobre marxismo y humanismo**, *op. cit*., pp. 14-15. pp. 14-15; el mismo texto ha sido recogido también en Althusser Louis **La revolución teórica de Marx**, México, Siglo XXI, 1985, trad. de Marta Harnecker, pp.182-200, el párrafo en cuestión se encuentra en la p. 189. [Nota de la edición]

85 Ver Michel Verret, "Sur l'amour marxiste", en **La Nouvelle critique**, n° 165, abril de 1965. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_04_n165.pdf [Nota de la edición]

86 Refiere a Albert Schweitzer (1875-1965), a quien es dedicado el libro de donde se origina este artículo. Ver Marc Boegner, Cardinal Tisserant, Dominique Pire *et al.*, **L'Évangile de la miséricorde : hommage au Dr. Schweitzer** [El evangelio de la misericordia. Homenaje al Dr. Schweitzer], París, Les éditions du cerf, 1965. Schweitzer fue un médico y teólogo, quien, enmarcado por la Sociedad de misiones evangélicas de París, realizó misiones como médico en África, particularmente en Gabón, en ese entonces parte del Congo Francés. [Nota de la edición]

87 Probablemente refiera al artículo de Macherey publicado en el número siguiente: Pierre Macherey, "Marxisme et humanisme (suite du débat)", en **La Nouvelle critique**, n° 166, mayo de 1965. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_06_n166.pdf. El artículo fue luego publicado en Pierre Macherey, "I. 1965. A propos de la rupture", en **Histoires de dinosaure**, París, PUF, 1999, pp. 9-34, que incluye el mencionado artículo seguido de un comentario de Macherey sobre el mismo, escrito para esta publicación de 1999. [Nota de la edición]

88 Carta mecanografiada del 16/01/1966 con firma manuscrita, de Louis Althusser a Michel Verret.

89 Waldeck Rochet (1905-1983), secretario general del PCF de 1964 hasta 1969. El presidente del partido Maurice Thorez le había encargado en 1961 "supervisar el debate de los filósofos comunistas". Ver al respecto Roger Martelli, **Une dispute communiste. Le comité central d'Argenteuil sur la culture**, París, Éditions sociales, 2025, p. 77. [Nota de la edición]

90 El 22 y 23 de enero de 1966 tiene lugar la Asamblea de filósofos comunistas, donde Verret lee el texto de Althusser al que aquí se hace referencia, titulado "Tesis esquemáticas sobre la teoría marxista" [*Thèses schématiques sur la théorie marxiste*], texto que forma parte de los Fondos Waldeck Rochet. Sobre el contexto, ver G.M. Goshgarian, "Présentation de « Analyse du Comité Central d'Argenteuil », « Lettre aux camarades du Comité Central du Parti communiste français », « Entretien avec W. (2 juillet 1966) »", en **Socialisme idéologique et socialisme scientifique**, *op. cit*., pp. 183-188, [Nota de la edición]

Louis Althusser, "Correspondencia de Louis Althusser a Michel Verret, 1959-1967 (Primera parte)", en **Políticas de la Memoria**, n° 26, Buenos Aires, 2026, pp. 205; 207-221.

3) la *continuación* de ese texto, de manera que WR tenga a la mano todo el artículo que envié hace ocho meses a Figuères,[91] que le di hace ocho meses a K.,[92] ¡sin haber recibido siquiera un acuso de recepción!

Te dejo a continuación el duplicado de mi carta a WR. Podés abrir el sobre que está destinado a él, para ver qué pequeñas modificaciones le hice al texto que envié a la Asamblea (deberías tener este texto con vos, debo habértelo enviado mayo-junio pasado).

Admito que si la lectura (integral) de ese texto pudiera llevar a WR a *imponer* su publicación en los *Cahiers*[93] o (mejor, tal vez) en Ediciones Sociales [Éditions Sociales], me pondría muy contento. ¿Alguienpuede decírselo? Si no, no esperaré otros ocho meses, y el texto aparecerá pronto en otros lugares (la historia de ese texto es una buena ilustración de la manera en la que tratamos las iniciativas teóricas de los camaradas: y después de eso, ¡¿habrá gente que todavía se sorprenda de que publicamos fuera de las Ediciones del Partido???!!)[94]

(Naturalmente, si pudiera ser publicado *pronto*, estoy preparado para revisar mi texto para esclarecer ciertos puntos demasiado densos, y adaptarlo al formato de libro pequeño, o de un folleto).

Querría decirte unas palabras sobre Roger [Garaudy]. Temo que te vayas por las ramas sobre un punto concreto, cuando decís que Roger me había criticado en los *Cahiers* sin darme derecho a responder…[95] Creo que si yo lo hubiera pedido entonces, él me lo habría dado. Él mismo me dijo en esa época que me había criticado para balancear su crítica a Lucien [Sève],[96] o sea para hacer contra-peso. No lo tomo al pie de la letra, porque si bien es evidente que su adversario N° 1 era Lucien, yo era al menos inquietante a sus ojos a partir de esta época. Sin embargo, hay algo de verdad en lo que dice. Lo que me molesta un poco en el paralelismo que trazás entre Roger y yo, es que, en mis publicaciones y todas las miserias que me han hecho pasar, ¡Roger no me ha hecho ningún daño! Al contrario, vos sabés que todo se juega en una pelea más bien atroz con Cogniot, y los que él moviliza en sus demostraciones (Mury por su artículo,[97] luego toda una parte del Comité Directivo de *La Pensée*, ante quienes tuve que comparecer tres veces (¡la cuarta vez no fui!) como ante un Tribunal).[98] Actualmente las posiciones de estos personajes cambiaron: Cogniot no está más en mi contra, se dio cuenta que yo no era la oposición peligrosa que él creía. Por el contrario, Roger se dio cuenta del peligro teórico que yo represento para sus iniciativas. En este baile no debemos olvidar a Lucien [Séve], y su intervención en CC [Comité Central del PCF], esta intervención increíble en el CC que nadie cubrió.[99] Lucien estaba prácticamente del lado de Cogniot y, a pesar de su evolución, él sigue siendo —como diría él— "muy vigilante" a mi parecer. Querido Michel, te digo todo esto para que no te expongas, en lo que me concierne a mí, en la historia de estos cuatro últimos años, a un desmentido de Roger sobre su actitud respecto a mi parecer.

Pero eso no es más que un pequeño detalle.

Encuentro todo eso que decís muy destacable, y políticamente *muy fuerte*. No soy tan pesimista como vos: me parece probable que K. aceptará el 80% de tus condiciones, *percibiendo* que detrás de tus argumentos hay *fuerzas muy grandes*. Ese es también uno de los lados del oportunismo o del pragmatismo de la situación actual: hay lugares a tomar simplemente porque *podemos* ocuparlos, porque tenemos *ideas*. Es que también,[100] incluso en este nivel pragmático, todo pasa por la teoría. Las cosas pasan por allí a tal punto que K. puede aceptar, dándose cuenta que si no acepta lo que le ofrecemos hacer *junto a él*, lo haremos *de todas maneras*, pero *sin él*. Eso deviene una verdad evidente.

Coraje, confianza, te abrazo, querido Michel.

Louis

91 Léo Figuères (1918-2011), fue director de los *Cahiers du communisme* de 1964 a 1976. [Nota de la edición]

92 Probablemente se refiera a la "Nota a Henri Krasucki", ver nota 77. [Nota de la edición]

93 *Cahiers du communisme*. [Nota de la edición]

94 Esta pregunta puede estar haciendo referencia al hecho de que en 1965, un año antes de escribir esta carta, Althusser publicó **La revolución teórica de Marx** y **Para leer El Capital** en la editorial François Maspero, en lugar de publicarla en una casa editorial del Partido. [Nota de la edición]

95 Refiere al artículo de Roger Garaudy, "A propos des Manuscrits de 1844 de Marx et quelques essais philosophiques", en **Cahiers du communisme**, 39° Año, n° 3, marzo de 1963, pp. 107-126. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/CC/CC_1963_03_n003.pdf. Allí, Garaudy toma los Manuscritos de Marx, que habían sido recientemente traducidos al francés, para realizar algunas críticas a los artículos de Louis Althusser, "Le jeune Marx", en **La Pensée**, n° 96, marzo de 1961 (disponible en https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816197q) y "Contradiction et surdétermination", en **La Pensée**, n° 106, diciembre de 1962 (disponible en https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816052s); y al libro de Lucien Sève, **La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours**, París, Éditions Sociales, 1962. [Nota de la edición]

96 "En esa época" es un agregado manuscrito.

97 Se trata del artículo de Gilbert Mury, "Matérialisme et hyperempirisme", en **La Pensée**, n° 108, abril de 1963. Disponible en https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816038h. Althusser lo critica en "Sobre la dialéctica materialista", en **La revolución teórica de Marx**, *op. cit*. Ver en particular la nota al pie en p. 167. [Nota de la edición]

98 Georges Cogniot (1901-1978), jefe de redacción en la revista **L'Humanité** de 1937 a 1939, fundador, junto a Paul Langevin, de **La Pensée** en 1939, secretario particular de Maurice Thorez hasta 1964. Althusser relata el "proceso teórico" organizado por Cogniot, en el cual aquel debía responder a aquellos que intentaban refutarlo. Este evento es descrito en Louis Althusser, **El porvenir es largo**, Barcelona, Destino, 1992, traducción de Marta Pessarrodona, pp. 244-245. [Nota de la edición]

99 Se trata de la intervención de Lucien Sève en el Comité central del PCF, el 6 de octubre de 1963, distribuído como folleto bajo el nombre "Sobre el partido comunista chino". La intervención puede ser escuchada, en francés, en Lucien Sève, **Sur le parti communiste chinois** [Registro sonoro], Fondos del Partido comunista francés, 1AV/14193-14194, octubre de 1963, 00:00:00 - 00:19:03. Disponible en francés https://archives.seinesaintdenis.fr/ark:/79690/vta9a1b4dd9df51f2e9/img:FRAD093_S_00008495_OL El discurso fue pronunciado durante la agudización del conflicto sino-soviético, donde Sève critica particularmente la concepción de contradicción de Mao Zedong. Althusser lo critica muy severamente en una carta no enviada el 24 de noviembre de 1963, ver Louis Althusser y Lucien Sève, "26. L.A. à L.S." y "Lettre 26", in **Correspondance (1948-1987)**: "Abusaste de la confianza de los miembros del CC, Lucien: impostura. Doblemente grave, porque tenías, vos, mi amigo, los medios para asegurarte antes contra el riesgo de decir esas tonterías: simplemente escribiéndome (…)" (*op. cit*., p. 85). [Nota de la edición]

100 "Que" es un agregado manuscrito.

19 de abril de 1966[101]

Muy querido Michel,

Gracias de todo corazón por tu carta. La aprecio infinitamente. Pronto voy a escribirte sobre las preguntas que me hacés, y que hasta acá dejé sin respuesta (los estudiantes ENS [École Normale Supérieure]).[102] Gracias también por reenviarme tan rápido los documentos que te había mandado.

Te respondo inmediatamente primero para agradecerte, y también por dos otras cosas.

La salud de Elyane. ¿Qué pasó con eso? ¿Podemos hacer algo por ella?

El puesto de Khâgne en Nantes.[103] No oculto que está *muy difícil.* Por mucho que pudiera y puedo todavía, intervenir ante la inspección general por una nominación de un puesto que hubiera, no tengo ningún poder para la creación de un puesto sobre la comisión que estudia estas cuestiones.[104] La nominación depende directamente de Laurent, el Secretario General del Ministerio de Educación de la Nación, una suerte de Supervigilante General que cubre todos los servicios del Ministerio, y que nos deja en ridículo constantemente (y nosotros no somos los únicos, ni los más fastidiados). Si alguna vez viese alguna manera, intervendría, pero *actualmente*, no sólo no la veo, sino que me desespero pensando en no verla jamás. Puede que las cosas cambien, pero es altamente improbable. Te aconsejo no obstante escribirle a Muglioni (¿es él quien se ocupa de vos?) para recordarle tus anhelos, por si acaso…

hasta muy pronto, querido Michel, voy a escribirte

cariños

Louis A.

101 Carta mecanografiada del 19/04/1966 con fecha y firma manuscritas, de Louis Althusser a Michel Verret. La carta está escrita en una hoja membretada cuyo encabezado dice: Universidad de París // École Normale Supérieure // 45 calle de Ulm, París 5° // Odeón 06-45 // el secretario.

102 Seguido de la resolución del CC de Argenteuil en marzo de 1966, ciertos estudiantes de la École Normale de la calle Ulm, conocidos también como "el círculo de [la calle] Ulm" publican un comunicado muy crítico de aquella resolución, titulado "Faut-il réviser la théorie marxiste-léniniste ? Le marxisme n'est pas un humanisme" [¿Hace falta revisar la teoría marxista-leninista? El marxismo no es un humanismo]. La misma está disponible en francés en http://archivescommunistes.chez-alice.fr/ujcml/ujcml1.html. Dicha publicación les valió la exclusión del IX° Congreso de la Unión de Estudiantes Comunistas. A partir de esta escisión nace, en diciembre de 1966, la "UJC (ml)" [Unión de la Juventud Comunista (marxista-leninista)], de corte maoísta, y alineados con las ideas de Althusser, cuyos dirigentes más notables eran Benny Lévy y Robert Linhart, estudiantes ENS. El "origen teórico" de esta Unión se encuentra en los **Cahiers marxistes-leninistes**, en cuyo n° 11 que data de abril de 1966, se publica Louis Althusser, "Matérialisme historique et matérialisme dialectique", en **Cahiers marxistes-leninistes**, n° 11, abril de 1966. Sobre el contexto, ver Adrián Celentano, "Althusser, el maoísmo y la revolución cultural", en **Políticas de la memoria,** n° 16, verano de 2015/2016, pp. 220-225, disponible en https://politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/88/84; y Frédéric Chateigner, "D'Althusser à Mao : les **Cahiers marxistes-léninistes**", en **Dissidences**, n° 8, mayo de 2010, pp. 66-80. Disponible en http://revuesshs.u-bourgogne.fr/dissidences/document.php?id=2272

103 Ver nota 63. [Nota de la edición]

104 "Para la creación de un puesto" es un agregado manuscrito.

10 de mayo de 1966[105]

Querido Michel,

Te fuiste muy discretamente, al final de la reunión homérica en lo de J.A. el otro domingo,[106] y no pude decirte como lo hubiera querido: gracias. No solamente de mi parte, de nuestra parte, sino de parte de la causa que defendiste tan bien, y hacía falta, y que es nuestra causa común. Te lo digo muy emocionado: te lo digo simplemente, lo que *vos sos* es una muy valiosa razón para continuar la batalla. Si no hubiera hombres como vos en el partido, a veces, tal vez, cederíamos a la desesperanza.

Luego de que te fuiste, Lucien, con un tono y estilo diferentes de los utilizados hasta ese momento, me hizo una cierta cantidad de preguntas teóricas, —y las hacía para saber lo que pensábamos, no para "tendernos una emboscada". Simon se quedó lo más que pudo,[107] intentando manifiestamente "unir" los "vagones".[108] Luego me quedé a cenar con Jacques y Francette.[109] Estaba agotado, pero contento. Esta reunión aumentó aún más la estima que le tengo a J.A.

Luego, vi a Cornu,[110] a quien le hablé de un futuro artículo o tuyo o de Papin, sobre los libros. Está totalmente de acuerdo, sólo queda… ¡hacer el artículo! Eso exigirá sin duda algún tiempo y también un descanso. ¿Durante las vacaciones? ¿Es muy temprano para que el texto pueda aparecer en el número de la vuelta a las clases en *La Pensée*? (en este caso sin dudas el texto tendría que estar listo para ser impreso a comienzos de septiembre). ¿Es mucho pedir o sugerir? Cornu estaría encantado de que seas *vos* quien escriba este texto, pero si es

105 Carta mecanografiada del 10/05/1966 con fecha y firma manuscritas, de Louis Althusser a Michel Verret.

106 Althusser se refiere al banquete de despedida de Jacques Arnault, mencionado en la carta a Franca Madonia del 12 de mayo de 1966, cfr. Louis Althusser, **Lettres à Franca**, París, Stock / IMEC, 1998, p. 671. Véase un breve comentario en G.M. Goshgarian, "Introduction", en **The Controversy of Humanism**, Londres y Nueva York, Verso, 2003, p. XXXI. [Nota de la edición]

107 Michel Simon (1927-2013), filósofo, egresado de la École Normale Supérieure de París. Formó parte del Comité de redacción de **La Nouvelle critique** desde 1960, y del Comité Central del PCF de 1966 hasta 1973. Participó en el debate desatado por las tesis de sobre marxismo y humanismo, desarrollado en dicha revista entre 1965 y 1967, n° 164 a 172. Un trabajo suyo fue recogido en español en Michel Simon *et al.*, **Polémica sobre marxismo y humanismo**, *op. cit*. [Nota de la edición]

108 En su intervención en el CC de Argenteuil, Simon enlista una serie de cualidades de **Para leer El Capital**, seguidas de una larga lista de defectos, ver Roger Martelli, "Michel Simon", en **Une dispute communiste. Le comité central d'Argenteuil sur la culture**, *op. cit*., pp. 234-255. Simon toma el partido por el humanismo, o al menos intenta "unir los vagones", por ejemplo al decir que Althusser había contaminado "su demostración por los ecos inevitablemente chinos que despierta un ataque contra el humanismo" (p. 247); y "Yo nunca dije, por mi parte, que los *Manuscritos de 1844* deben ser rechazados. Sobre ello, me remito al libro de Roger. No vale la pena que desarrolle aquí. Simplemente, 1845, *La ideología alemana*, no es el comienzo de un proceso de formación del marxismo, por supuesto que no, es el fin" (p. 249). Althusser sintió esta intervención como una traición por parte de Simon. [Nota de la edición]

109 Se trata de Jacques Arnaut y su esposa Françoise Calvia, apodada Francette. [Nota de la edición]

110 Marcel Cornu (1909-2001), secretario de redacción de **L'université syndicaliste**, diario de la CGT. A partir de los años '60 fue secretario de redacción de **La Pensée**. En **El porvenir es largo**, Althusser relata que Cornu lo protegía abiertamente frente a las críticas a sus contribuciones tanto en **La Pensée** como en **La Nouvelle critique**, particularmente frente a Georges Cogniot. *Cfr*. Louis Althusser, **El porvenir es largo**, *op. cit*., pp. 244, 266. [Nota de la edición]

mucho para vos, podemos pedirle a Papin, desde luego. Fijate cuál te parece la mejor solución.[1]

Has visto que Roger sigue haciendo de las suyas… ¡en las estrellas en Alemania! Cada día más descontrolado…

Abrazos a vos y a Elyane

Louis A.

Referencias bibliográficas

Althusser, Louis, "Le jeune Marx", en **La Pensée**, n° 96, marzo de 1961. Disponible en https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816197q

—, "Contradiction et surdétermination", en **La Pensée**, n° 106, diciembre de 1962. Disponible en https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816052s

—, "Problèmes étudiants", en **La Nouvelle critique**, n° 152, enero de 1964, pp. 80-111. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1964_01_n152.pdf

—, "Matérialisme historique et matérialisme dialectique", en **Cahiers marxistes-leninistes**, n° 11, abril de 1966.

—, **Montesquieu, la política y la historia**, Madrid, Ciencia Nueva, 1968 [1959], trad. de María Ester Benítez.

—, **El porvenir es largo**, Barcelona, Destino, 1992, trad. de Marta Pessarrodona.

—, "Ensayo y propósito: Sobre la objetividad de la historia (Carta a Paul Ricoeur)", en **Cuaderno Gris**, n° 2, 1997, trad. de Gabriel Aranzueque. Disponible en https://repositorio.uam.es/bitstreams/ed989d17-1c62-4f31-960b-8e6307945290/download

—, **Lettres à Franca**, París, Stock / IMEC, 1998.

—, **La revolución teórica de Marx**, México, Siglo XXI editores, 2004.

—, "Helvétius révolutionnaire", en **Anthologie sonore des philosophes français du XXe siècle**, Frémeaux & Associés, 2003. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=pCw93Vcu-Og

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

—, "¿Todos pueden filosofar?", en **Revista Demarcaciones**, n° 5, 2017. Disponible en https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N5_2017/21.Althusser-Todos-pueden-filosofar.pdf

—, "Analyse du Comité Central d'Argenteuil" y "Lettre aux camarades du Comité Central du Parti communiste français", con comentarios de G.M. Goshgarian ["Présentation de 'Analyse du Comité Central d'Argenteuil', 'Lettre aux camarades du Comité Central du Parti communiste français', 'Entretien avec W. (2 juillet 1966)'"] en Louis Althusser, **Socialisme idéologique et socialisme scientifique**, París, PUF, 2022.

—, "Déspota y monarca en Montesquieu", en **Revista Demarcaciones**, n° 10, 2022, trad. de Esteban Domínguez, pp. 201-217. Disponible en https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/01/14_Articulo_Althusser.pdf

Althusser, Louis, Jorge Semprún, Michel Simon y Michel Verret, **Polémica sobre marxismo y humanismo**, México, Siglo XXI, 1968, trad. de Marta Harnecker.

Althusser, Louis y Lucien Sève, **Correspondance (1948-1987)**. **Suivi de Notes explicatives à loyale relecture par Lucien Sève,** París, Éditions Sociales, 2018, con un postfacio de Roger Martelli "Deux intellectuels dans le siècle".

Aron, Raymond, **Los marxismos imaginarios. De Sartre a Althusser**, Caracas, Monte Ávila, 1969, trad. de Martín Sagrera.

Bazaine, Jean, **Le temps de la peinture (1938-1989)**, París, Aubier, 1990.

Boegner, Marc, Tisserant Cardinal, Dominique Pire *et al.*, **L'Évangile de la miséricorde. Hommage au Dr. Schweitzer**, París, Les éditions du cerf, 1965.

Borne, Étienne, "Une lettre de M. Roger Garaudy", **Le Monde**, 10 de mayo de 1960. Disponible en https://www.lemonde.fr/archives/article/1960/05/10/une-lettre-de-m-roger-garaudy_2087113_1819218.html

Celentano, Adrián, "Althusser, el maoísmo y la revolución cultural", en **Políticas de la memoria,** n° 16, verano de 2015/2016, pp. 220-225. Disponible en https://politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/88/84

Chateigner, Frédéric, "D'Althusser à Mao : les Cahiers marxistes-léninistes", en **Dissidences**, n° 8, mayo de 2010, pp. 66-80. Disponible en http://revuesshs.u-bourgogne.fr/dissidences/document.php?id=2272

Diderot, Denis, "Observaciones sobre la Instrucción de la Emperatriz de Rusia a los Diputados respecto a la elaboración de las leyes", en **Escritos políticos**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, trad. y notas de Antonio Hermosa Andújar.

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

Engels, Federico, **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.

—, "Engels a Marx. 6 de junio de [1853]", en **Cartas sobre El Capital**, La Habana, Editora Política, 1983.

—, **Anti-Dühring**, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014.

Engels, Federico, Vladimir Ilich Lenin y Carlos Marx, **La comuna de París**, Buenos Aires, Anteo, 1975.

Foucault, Michel, "Estructuralismo y postestructuralismo", en **Obras esenciales, Vol. III: Estética, ética y hermenéutica**, Barcelona, Paidós, 1999.

Goshgarian, G. M., "Introduction", en **The Controversy of Humanism**, Londres/Nueva York, Verso, 2003.

—, "Présentation de 'Analyse du Comité Central d'Argenteuil', 'Lettre aux camarades du Comité Central du Parti communiste français', 'Entretien avec W. (2 juillet 1966)'", en Louis

1 Estos libros son **La revolución teórica de Marx** y **Para leer El Capital**, ignorados en la prensa del PCF. Finalmente, en lugar de escribir una reseña, Verret publica un libro "althusseriano", **Théorie et politique** [Teoría y política], *op. cit.* [Nota de la edición]

Althusser, **Socialisme idéologique et socialisme scientifique**, París, PUF, 2022.
Garaudy, Roger, **L'église, le communisme et les chrétiens**, París, Éditions sociales, 1949.
—, "A propos des Manuscrits de 1844 de Marx et quelques essais philosophiques", en **Cahiers du communisme**, Año 39, n° 3, marzo de 1963, pp. 107-126. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/CC/CC_1963_03_n003.pdf
—, **Perspectivas del hombre. Existencialismo, pensamiento católico, estructuralismo, marxismo**, Barcelona, Fontanella, 1970, trad. de Enrique Molina Campos.
Godelier, Maurice, **Racionalidad e irracionalidad en economía**, México, Siglo XXI editores, 1967, trad. de Nicole Blanc.
Gramsci, Antonio, **Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno**, Madrid, Nueva Visión, 1980, trad. de José Aricó.
—, **Pasado y presente**, Barcelona, Gedisa, 2023, trad. de Manlio Macri.
Helvétius, Claude-Adrien, "De la sociabilidad", en **Del hombre: de sus facultades intelectuales y de su educación**, Pamplona, Laetoli, 2020 trad. de Jesús Andérez.
Kellner, Erich (org.), **Christentum und Marxismus heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft**, Salzburgo, Europa Verlag, 1966.
Lafay, Henri, Claude Papin, Roger Quillot y Michel Verret, "Débat sur la laïcité", en **La Nouvelle critique**, n° 166, junio de 1965. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_06_n166.pdf
Macherey, Pierre, "Marxisme et humanisme (suite du débat)", en **La Nouvelle critique**, n° 166, mayo de 1965. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_06_n166.pdf
—, "I. 1965. À propos de la rupture", en **Histoires de dinosaure**, París, PUF, 1999.
Mao Tse-tung, "Sobre la contradicción", en **Obras escogidas de Mao Tse-tung**, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968. Disponible en https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/OC37s.html
Martelli, Roger, **Une dispute communiste. Le comité central d'Argenteuil sur la culture**, París, Éditions sociales, 2025.
Martelli, Roger, Jean Vigreux y Serge Wolikow, "Le temps du front populaire", en **Le parti rouge. Une histoire du PCF 1920-2020**, París, Armand Colin, 2020.
Marx, Carlos y Federico Engels, **La ideología alemana**, Montevideo/Barcelona, Ed. Pueblos Unidos /Ed. Grijalbo, 1974.
Marx, Carlos, **Oeuvres politiques**, París, A. Costes, 1929-31, trad. al francés de J. Molitor.
—, **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política**, México, Siglo XXI, 1972, trad. de José Aricó, Pedro Scarón y Miguel Murmis.
—, "Epílogo a la segunda edición", en **El Capital**, **t. I**, **Vol. I**, México, Siglo XXI, 1975, pp. 11-20, trad., advertencia y notas de Pedro Scaron.
—, **Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857**, México, Siglo XXI, 1982, trad. de José Aricó y Jorge Tula.
Mercier de la Rivière, Pierre-Paul, **El orden natural de las sociedades políticas**, Valencia, Oficina de B. Monfort, 1823, trad. y notas de Justo Linda Calle y Zocrar.
Montesquieu, **El Espíritu de las Leyes**, 2 vols. Buenos Aires, Orbis, 1984 trad. de Mercedes Blásquez y Pedro de Vega, Prólogo de Enrique Tierno Galván.
Mury, Gilbert, "Matérialisme et hyperempirisme", en **La Pensée**, n° 108, abril de 1963. Disponible en https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5816038h
Néry, Jean. [Verret, Michel], "À propos des concours d'Agrégation", in **La Nouvelle critique**, n° 29, septiembre-octubre 1951. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1951_09-10_n029.pdf
Pudal, Bernard, "La note à Henri Krasucki (1965)", en **Nouvelles Fondations**, Vol. 3-4, n° 3, 2006, pp. 55-63. Disponible en https://shs.cairn.info/revue-nouvelles-fondations-2006-3-page-55?lang=fr
Rousseau, Jean-Jacques, **Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres**, Madrid, tecnos, 2005, trad. de Antonio Pintor Ramos.
Rousseau, Jean-Jacques, **Ensayo sobre el origen de las lenguas**, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2008, trad. de María Teresa Poyrazian.
Sève, Lucien, **La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours**, París, Éditions Sociales, 1962.
—, **Sur le parti communiste chinois** [Registro sonoro], Fondos del Partido comunista francés, 1AV/14193-14194, octubre de 1963. Disponible en https://archives.seinesaintdenis.fr/ark:/79690/vta9a1b4dd9df51f2e9/img:FRAD093_S_00008495_OL
Soboul, Albert, "Histoire des idées politiques", en **Annales historiques de la Révolution française**, Vol. 33, n° 165, julio-septiembre de 1961. Disponible en https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1961_num_165_1_4895_t1_0410_0000_1
—, **Los sans-culottes: Movimiento popular y gobierno revolucionario**, Madrid, Alianza, 1987, trad. de Maria Ruiperez.
Stalin, José, **Obras completas**, **tomo XIV**, Moscú, Lenguas extranjeras, 1953. Disponible en https://www.marxists.org/espanol/stalin/obras/oe15/Stalin%20-%20Obras%2014-15.pdf
—, **Obras completas**, **tomo XV (1934-1952)**, Moscú, Lenguas extranjeras, 1953. Disponible en https://www.marxists.org/espanol/stalin/obras/oe15/Stalin%20-%20Obras%2015-15.pdf
Verret, Michel, "Sur Montesquieu", en **La Nouvelle critique**, n° 110, noviembre de 1959, pp. 142-146. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1959_11_n110.pdf
—, "Sur l'amour marxiste", en **La Nouvelle critique**, n° 165, abril de 1965. Disponible en https://pandor.u-bourgogne.fr/fr/archives-en-ligne/functions/ead/detached/NC/NC_1965_04_n165.pdf
—, **Los Marxistas y la religión. Ensayo sobre el ateísmo moderno**, Buenos Aires, Ediciones nuestro tiempo, 1965, trad. de Hugo Acevedo.
—, "Remarques sur le culte de la personnalité", en **Théorie et politique**, París, Éditions sociales, 1967.
Verret, Eliane y Michel Verret, **Textes Coeurs**, París, L'Harmattan, 2001.
Voltaire, **El siglo de Luis XIV**, Madrid, Verbum, 2020, trad. de Emeterio Fuentes.