

De la misma forma que Marx presentó deliberadamente *El Capital* como una "crítica de la economía política", nosotros hemos de llegar a donde él no pudo llegar: a pensar una *crítica de la política* impuesta por la ideología y la práctica burguesas. La distinción entre "sociedad política" y "sociedad civil" es típicamente burguesa: es una distinción constitutiva de la ideología de la burguesía y de su lucha como clase, que se presenta como una evidencia por medio del aparato ideológico político del Estado.

—Althusser

El contenido de clase de los nazis no es agradable, no lo pueden expresar abiertamente; es protección del capital, preparación de la segunda guerra mundial. Por ello, la burguesía echó mano después de una sólida preparación de la magia negra, del uso de elementos irracionales falsos y del mal uso de los auténticos. El nazi no recogía sólo la desesperación puramente económica de sus campesinos y pequeño-burgueses. El Tercer Reich les prometía también lo que les hacía falta en tanto que deshumanizados, vacíos de alma, mecanizados o enajenados (en términos de Marx) ; en la fiesta de las promesas había lugar para todo. La propaganda fascista hizo así de la totalidad de la penuria humana el factor de su mentira seductora: era allí donde el nazi hacía impacto. Pero esto no habría surtido efecto en la misma medida, si los verdaderos revolucionarios hubieran ocupado este campo, si se hubieran inclinado hacia esa realidad específica y muy complicada, aunque menor: la realidad de la falsa conciencia.

—Ernst Bloch
1936

Louis Althusser
Notas sobre el Estado
Respuesta a Rossana Rossanda

"Falta en Marx una teoría del Estado." Esta frase, pronunciada por el filósofo y compañero comunista francés Louis Althusser en el coloquio de Venecia sobre "Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias", provocó un relativo escándalo. Posteriormente, le propuse que concretase un poco esta cuestión que había dejado en suspenso (Rossana Rossanda).

LAS PREGUNTAS

En tu intervención en Venecia dijiste que falta en Marx una teoría del Estado. Yo también lo creo, aunque pienso que sí hay fragmentos de un análisis del Estado moderno más articulado que en Lenin, así como una especie de contrateoría (acerca de lo que el Estado socialista *no* debe ser). De todos modos, como no se trata de una cuestión puramente filológica, sino de algo muy urgente en una etapa como la actual en la que es evidente la crisis de los "socialismos realizados" y en la que el Partido Comunista Italiano y otros partidos occidentales pueden entrar en el gobierno en un plazo más o menos largo, podríamos tratar de formular algunas preguntas-

En tu intervención en la Sorbona en diciembre de 1976 —de la que publicamos algunos extractos en el n. 2 de *Transizione*— aludiste a la imposibilidad de liquidar la dictadura del proletariado sin renunciar a una posición fundamental del marxismo. Pero, en tu opinión, ¿en qué punto ha entrado en crisis la experiencia histórica de la dictadura del proletariado en los países "socialistas"? La cuestión se puede abordar de dos maneras: la primera hace referencia a la relativa inmadurez política de estas sociedades, y por consiguiente, a la necesidad de un Estado como esfera política unificante (Marx dice, sin embargo, que todo Estado es el Estado de una clase, o sea, propiamente, un Estado burgués,

definición que, por lo tanto, también incluye al Estado proletario). Pero, ¿implica esto que en los socialismos "inmaduros" sería necesario el viejo Estado, aún más centralizador que cualquier Estado moderno? La otra manera de abordar el tema hace referencia, en cambio, a la forma teórica de la "esfera política" en la fase de transición al comunismo. ¿Debemos admitir que, como hacen muchos en Italia, en esa fase es necesario que el partido devenga Estado, si bien con una dialéctica interna (en la Sorbona, tú decías "sí, pero no"; dialéctica sí, fracciones no)? ¿O es conveniente que las diversas bases sociales se expresen políticamente? (Si continúan existiendo contradicciones, y no simplemente estructurales, ¿por qué no iban a expresarse "políticamente"? ¿De qué otro modo podrían expresarse?) En este caso, ¿cuál es la relación entre la esfera política y el partido de la clase obrera? Concretamente, ¿qué se entiende por "esfera política" en una fase de transición? En la respuesta de los marxistas a Bakunin, el Estado es considerado como el regulador indispensable de una sociedad comunista, en contraste con la tesis de la extinción, en cuanto "central" de la producción (planificada) y e la norma (de la que no se puede prescindir). Con otras palabras: una sociedad que reconoce su carácter contradictorio (Mao), ¿puede subsistir sin unas reglas de juego permanentemente establecidas y sólo transgredidas en los momentos de desequilibrio, sin que ello impida la manifestación de un entro, una derecha y una izquierda y, por consiguiente, sin fue ello empañe la dialéctica social? ¿Acaso el "derecho", el "Estado", no implican ya la forma de compromiso social que es propia de cada fase, y por tanto, también de la transición? Entonces, ¿cómo y cuándo se extingue el Estado? ¿Cómo es posible afirmar que los "productores" ya no tendrían necesidad de una mediación política "general"?

RESPUESTA DE ALTHUSSER

Las preguntas que me formulas están enunciadas de un modo, y sobre todo, con una terminología que llevan implícitos una serie de *presupuestos* sobre la teoría marxista, sobre el Estado y la "sociedad civil", sobre la política, sobre la desaparición del Estado, etcétera. Para hacer explícitos todos estos presupuestos es preciso empezar con una serie de observaciones preliminares, ya que, desde un punto de vista marxista no tienen nada de obvios.

El marxismo es "finito" y sólo puede pensar el Estado en negativo

1. No tiene nada de raro que, leyendo a Ingrao y a De Giovanni, haya tropezado con el adjetivo "complejo", que se repite insistentemente en los textos de estos (y otros) compañeros, con esta noción de "globalidad" que, a mi modo de ver, está relacionada con el término, por otra parte muy corriente, de "generalidad" (el "momento general", etcétera). Tras estos términos, y tras una determinada concepción que en ellos se perfila, creo detectar la idea de que la teoría marxista está en condiciones de "englobar" la totalidad del proceso que conducirá del capitalismo al comunismo, cuando, en realidad, dicha teoría *sólo designa las tendencias contradictorias que están en acto en el proceso actual*. A partir del momento en que se distancia de los matices de sus escritos juveniles y del socialismo utópico (que, no hace falta decirlo, afectan incluso a determinados pasajes de *El Capital*), Marx piensa el comunismo como una *tendencia* de la sociedad capitalista. Esta tendencia no es una resultante abstracta. Existen ya, de un modo concreto, en los "intersticios de la sociedad capitalista" (del mismo modo que los intercambios mercantiles existían "en los intersticios" de la sociedad esclavista y feudal) formas virtuales de comunismo: por ejemplo, en las formas de asociación que, salvando todas las distancias, eluden las leyes del mercado.

Tras estas cuestiones subyace un problema teórico muy importante. Yo creo que la teoría marxista es algo "finito", "limitado". Limitado al análisis del modo de producción capitalista y de su tendencia contradictoria que abre la posibilidad del paso hacia la abolición del capitalismo y de su sustitución por "otra cosa" que se delinea ya, negativamente —"como vacío"— y positivamente, en la sociedad capitalista. Afirmar que la teoría marxista es algo "finito" equivale, esencialmente, a afirmar que es algo muy distinto a una filosofía de la historia que pretenda "englobar", pensándolo efectivamente, todo el devenir de la humanidad y que, por consiguiente, sea capaz de definir anticipadamente y de un modo *positivo* su punto de llegada: el comunismo. La teoría marxista (si dejamos a un lado la tentación de convertirla en una filosofía de la historia, tentación en la que seguramente cayó el propio Marx y que estuvo absolutamente presente en la II Internacional y en la fase staliniana) se inscribe *en la fase actual* (la de la explotación capitalista) y se limita a ella. Lo único que puede decir acerca del futuro constituye una prolongación "en negativo" de las posibilidades objetivas de *una* tendencia *actual*, la tendencia al comunismo, observable en una serie de fenómenos de la sociedad capitalista (desde la socialización de la producción a las formas sociales "intersticiales"). Por consiguiente, sólo a partir de la sociedad actual se puede pensar la transición (o, lo que es lo mismo, la dictadura del proletariado, a condición de no desvirtuar instrumentalmente este término) y la ulterior extinción del Estado. Todo lo que se diga sobre la transición sólo puede ser una indicación *inducida por una tendencia en acto* que,

como todas las tendencias en Marx, está en contradicción con tendencias opuestas y no puede realizarse si no es por medio de una lucha de clases. Ahora bien, esta realidad no puede ser prevista por ahora en su forma positiva determinada: las formas positivas solamente pueden revelarse, hacerse reales, en el transcurso de la lucha.

Así las cosas, la idea de que la teoría marxista es algo "finito" excluye totalmente la idea de que sea una teoría "cerrada". Cerrada es, por ejemplo, la filosofía de la historia, ya que en ella se concentra de un modo anticipado todo el curso de la historia. Sólo una teoría "finita" puede estar realmente "abierta" a las tendencias contradictorias que descubre en la sociedad capitalista, abierta a su porvenir aleatorio, a las imprevisibles "sorpresas" que no han dejado de distinguir a la historia del movimiento obrero; abierta, y por lo tanto atenta, capaz de tomarse en serio y de asumir a *tiempo* la incorregible imaginación de la historia.

Creo, por lo tanto, que debemos prescindir totalmente de la idea —presente todavía en determinadas expresiones de Lenin y también de Gramsci— según la cual la teoría marxista es una teoría "total", una especie de filosofía de la historia que culmina en una práctica del Saber absoluto y que es capaz de pensar problemas que "no están a la orden del día", anticipando arbitrariamente las condiciones de su solución. Si la teoría marxista es verdaderamente "finita", sólo a partir de la clara conciencia de su finitud será posible plantear la mayoría de los grandes problemas que nos acucian.

A esto se añade, además, el hecho de que tampoco a propósito de la sociedad capitalista y el movimiento obrero, la teoría marxista dice casi nada sobre el Estado, ni sobre la ideología o las ideologías, ni sobre la política, ni sobre las organizaciones de la lucha de clases (estructuras, funcionamiento). Es un "punto ciego" que, indudablemente, demuestra que Marx chocó con determinados límites teóricos, como si se hubiese quedado *paralizado* por la representación burguesa del Estado, de la política, etcétera, hasta el punto de no hacer más que reproducirla de una forma negativa (crítica de su carácter jurídico). Punto ciego o zona prohibida, el resultado es el mismo Y es importante porque la tendencia al comunismo se encuentra como bloqueada (o no se hace consciente de sí) en todo aquello que concierne a estas regiones o a estos problemas.

Que el Estado sea el objetivo no significa que la política se identifique con el Estado

2. El segundo presupuesto hace referencia a la política. Creo que, a pesar de su profundo sentido de la historia, Gramsci oscurece más que ilumina este punto ciego que hay en Marx, cuando retorna la

vieja distinción burguesa entre sociedad política y sociedad civil, aunque dé a la sociedad civil otro significado (organizaciones "hegemónicas" *privadas*, y por lo tanto al margen de la "esfera del Estado", identificada con la "sociedad política", lo que implica aceptar una vez más como base la distinción jurídica entre "lo público" y "lo privado"). Me parece que en la problemática que se está discutiendo en Italia hay un nexo entre las nociones de sociedad política, Estado y la función de "generalidad", contrapuesta a "lo privado" (que no es exactamente lo mismo que "lo particular", y mucho menos que "lo sectorial" a que hace referencia De Giovanni, que constantemente está hablando de "lo privado"). Creo que este cúmulo de nociones relacionadas entre sí remiten, a pesar de todo, tanto a la ideología, a la concepción y a *la práctica* burguesa de la política, como, en fin, al idealismo latente de una "universalidad del Estado" como lugar donde se realiza "lo universal", o "la generalidad" de una humanidad al fin libre de la explotación, de la división del trabajo y de la opresión (dirigentes/dirigidos), idealismo que se encuentra en las obras de juventud de Marx (por influencia de Feuerbach) y en otras obras posteriores: en el fondo, la esencia humana reside en el Estado, que expresa su universalidad de forma enajenada; basta tomar conciencia de ello y realizar, en consecuencia, una "universalidad" buena, no enajenada. Al final de este camino se encuentra el reformismo.

Ahora bien, y este es un punto que me parece esencial: el hecho de que la lucha de las clases (burguesa o proletaria) *tenga como objetivo al Estado* (hic et nunc) *no significa en realidad que la política deba definirse en relación al Estado*. Por consiguiente, es absolutamente preciso distinguir la política proletaria de su objetivo inmediato. De la misma forma que Marx presentó deliberadamente *El Capital* como una "crítica de la economía política", nosotros hemos de llegar a donde él no pudo llegar: a pensar una *crítica de la política* impuesta por la ideología y la práctica burguesas. La distinción entre "sociedad política" y "sociedad civil" es típicamente burguesa: es una distinción constitutiva de la ideología de la burguesía y de su lucha como clase, que se presenta como una evidencia por medio del aparato ideológico político del Estado (la voluntad general como resultante de las voluntades individuales expresadas en el sufragio universal representadas en el Parlamento). Es igualmente típico de la burguesía

presentar al Estado como una "esfera" distinta del resto, distinta de la sociedad civil (tanto en el sentido que le da Hegel a esta expresión como en el que le da Gramsci) y *al margen de la sociedad civil*. Es preciso darse cuenta de que esta concepción ideológica, que sirve intereses muy precisos, no corresponde ni de lejos a la simple realidad. El Estado siempre ha penetrado profundamente a la

sociedad civil (en los dos sentidos de la expresión), no sólo a través del dinero y el derecho, sino también por medio de sus aparatos ideológicos. Tras haber reflexionado mucho en ello, y a pesar de la sutileza de los análisis de Gramsci, creo que podemos mantener el concepto de *aparato ideológico de Estado*; no sólo porque me parece más preciso que el concepto gramsciano de aparato hegemónico — definido solamente a partir de su efecto (la hegemonía) sin mencionar su *funcionalidad* ideológica— sino también para dejar bien claro que la hegemonía se ejerce bajo formas que, aunque de "origen" espontáneo y "privado", se integran y se transforman en formas ideológicas que mantienen una relación orgánica con el Estado. El Estado puede encontrar esas formas ya dispuestas, más o menos elaboradas, y —como ha sucedido siempre históricamente— "descubrirlas" sin haberlas producido, pero no por ello deja de integrarlas/unificarlas en formas que sirvan para garantizar su hegemonía. En esta integración/transformación (que forma una unidad con la constitución de la ideología dominante) lo que juega un papel determinante es una región específica de la ideología estrechamente ligada a la práctica de la clase dominante: para la hegemonía burguesa es *la ideología jurídica* la que desempeña esta función de agregación y síntesis. Proceso que no debe entenderse como algo lineal, sino contradictorio, ya que la ideología dominante no existe sin la ideología dominada, que a su vez se ve afectada por este dominio.

Parece, pues, como si, por el hecho de que el Estado sea el objetivo último de la lucha de clases (lo que es justo), la política quedase reducida a la "esfera" definida por este objetivo. Frente a esta ilusión, directamente inspirada por la ideología burguesa y por una concepción que reduce la política a su objetivo propio, Gramsci comprendió bastante bien que "todo es político", es decir, que no existe una "esfera de la política", que si la distinción entre sociedad política (o Estado) y sociedad civil define perfectamente bien las formas impuestas por la ideología y por la praxis burguesas, el movimiento obrero debe terminar con esta ilusión y con sus deformaciones y forjarse una idea distinta de la política y del Estado.

Por lo que concierne al Estado, se trata ante todo de no reducir su realidad a la esfera visible de sus aparatos, disimulados tras la escena del aparato ideológico político del Estado (el "sistema" político). El Estado es siempre Estado "ampliado", y en este punto es preciso clarificar bien las cosas, frente al equívoco suscitado por quienes consideran esta "ampliación" como un hecho reciente que transformaría los datos del problema. Son las modalidades de esta ampliación las que han cambiado (por supuesto, y de qué manera), pero no el principio mismo de la ampliación. Simplemente, creo que hasta hace poco tiempo hemos permanecido ciegos a la efectiva ampliación del Estado, visible ya en la monarquía absoluta (para no remontarnos más atrás) y en el Estado del capitalismo imperialista.

Por lo que concierne a la política, se trata ante todo de no reducirla a las formas oficialmente consagradas como políticas por la ideología burguesa: el Estado, la representación popular, los partidos políticos, la lucha política por el poder del Estado existente. Si se entra en esta lógica se corre el riesgo de quedar atrapado en ella y de caer no sólo en el "cretinismo parlamentario" (expresión discutible), sino sobre todo en la *ilusión jurídica de la política*, ya que la política queda de este modo definida por medio del derecho, derecho que consagra (sólo él puede hacerlo) las formas de la política definidas por la ideología burguesa, incluyendo la actividad de los partidos. Un simple ejemplo local, muy por debajo de lo que sucede en Italia: en Francia, algunos industriales han instruido una serie de procesos a los comunistas que iban a hablar con los obreros en sus lugares de trabajo; los patronos tenían el derecho de su parte. Naturalmente, este derecho político y "social" va aparejado con una *ideología jurídica* que distingue cuidadosamente la política de la no-política. Esta ideología no es una simple cuestión de ideas; se realiza, por ejemplo, en el aparato ideológico de Estado sindical: ¿cuántos sindicatos no reclutan a los trabajadores esgrimiendo para ello la ideología del sindicato apolítico? (aunque eventualmente lo haga explotando el rechazo de los trabajadores ante la política en sentido burgués; por ejemplo, en el caso del anarcosindicalismo).

Tampoco aquí se trata de "ampliar" la política existente, sino de saber estar atentos a la política allí donde nace y se realiza. Se está perfilando actualmente una importante tendencia a distinguir la política de su estatuto jurídico burgués. La vieja distinción partido/sindicato está siendo sometida a duras pruebas; al margen de los partidos y del propio movimiento obrero, nacen una serie de iniciativas políticas totalmente imprevistas (feminismo, formas del movimiento juvenil, corrientes ecologistas, etcétera), que producen una gran confusión, por supuesto, pero que pueden ser fecundas.

La "politización generalizada" de la que habla Ingrao es un síntoma que debe interpretarse como una puesta en entredicho, un tanto salvaje pero profunda, de las clásicas formas burguesas de la política. De ahí derivan una serie de enfrentamientos, de contradicciones agudas, incluso de "contradicciones en el seno del pueblo", que a veces no son reconocidas como tales por sus protagonistas. En este sentido, Italia va en cabeza. Yo tendería a interpretar las dificultades del PCI a integrar o, incluso, a entrar en contacto con algunos movimientos nuevos, como un índice de que la concepción clásica de la política y de los partidos está en entredicho; y las iniciativas del sindicato, que a veces toman desprevenido al partido, como una señal de alarma para que el partido abandone su vieja concepción. Naturalmente, todo este movimiento acaba por poner en entredicho la forma de organización del propio partido, advirtiéndonos (¡un poco tarde!) que se basa exactamente en el modelo del aparato político burgués (con su "parlamento", con una base de militantes y con una dirección "elegida" que, pase lo que pase,

sabe cómo mantener sus cargos y garantizar, por medio de su aparato burocrático y en nombre de la ideología de la unidad del partido, el predominio de su "línea") . Es evidente que esta contaminación profunda de la concepción de la política por parte de la ideología burguesa es el centro en torno al cual se jugará (o se perderá) el porvenir de las organizaciones obreras.

Comunismo significa fin del Estado y no fin de las relaciones sociales o de la ideología

3. Por estas razones, me siento a disgusto frente a fórmulas como "Es preciso admitir que la forma teórica de la esfera política en la fase de transición *debe pasar por el partido que deviene Estado*". A mí me resulta imposible admitir esta idea (formulada, si no estoy en un error, por Gramsci en su teoría del Príncipe Moderno, que de hecho retorna el tema más amplio, específicamente tratado por Maquiavelo, de la ideología burguesa de la política), porque si el partido "deviene Estado", tenemos la URSS.

Hace mucho tiempo, en una carta que escribí a unos amigos italianos, les decía que, por una cuestión de principios, el partido no debería considerarse nunca como un "partido de gobierno", aunque en determinadas circunstancias pudiese participar en el gobierno.

Por una cuestión de principios, es decir, por coherencia con su razón de ser política e histórica, el partido debe mantenerse *al margen del Estado*, no sólo del Estado burgués, sino con mayor razón del Estado proletario. El partido debe ser el instrumento número uno de la "destrucción" del Estado burgués, antes de convertirse ("en negativo") en *uno* de los instrumentos de la desaparición del Estado. La exterioridad política del partido en relación al Estado es un principio fundamental que se puede hallar en los escasos textos en los que Marx y Lenin se ocupan de esta cuestión. (Arrebatarse al Estado para entregarlo a las masas: ésa fue, precisamente, la desesperada tentativa de Mao durante la revolución cultural.) Sin esta autonomía del partido (*y no de la política*) con respecto al Estado, nunca lograremos salir del Estado burgués, por mucho que lo "reformemos".

Es esta autonomía del partido con respecto al Estado lo que permite pensar la posibilidad (o la necesidad) de aquello que formalmente se denomina "pluralismo". Sólo puede ser una ventaja que en la fase de transición existan varios partidos; puede ser una de las formas de la hegemonización de la clase obrera y de sus aliados, pero con una condición, a saber, que el partido obrero no sea, como los demás partidos, simplemente una porción del aparato ideológico político del Estado (régimen parlamentario), sino. que se mantenga fundamentalmente *al margen del Estado* por medio de su actividad entre las masas, tanto para impulsarlas a destruir/transformar los aparatos de Estado burgueses como para favorecer, allí donde ya existe, la extinción del nuevo Estado revolucionario. La trampa principal es el Estado, ya sea bajo las formas políticas de la colaboración de clase o de la

gestión de la "legalidad" vigente, ya sea bajo la forma mítica del "devenir Estado" del partido. Digo mítica desde un punto de vista teórico, ya que, desafortunadamente, en los países "socialistas" es ésta una forma muy real.

Ya sé que es extremadamente difícil mantener una posición como ésta, pero sin hacerlo la autonomía del partido se ve irremediabilmente comprometida y no hay ninguna posibilidad de eludir el riesgo de una colaboración de clase o el del Estado-partido, con todas las consecuencias que ello comporta. Pero si se consigue mantener tal posición, los problemas suscitados por los socialistas italianos me parecen correctamente planteados. Por supuesto que el Estado de transición establece respeta y hace respetar unas "reglas de juego" jurídicas que protejan tanto a los individuos como a los opositores. Pero si el partido es autónomo respetará las "reglas del juego" en el ámbito de lo que sus interlocutores, de acuerdo con la ideología jurídica clásica, consideran la "esfera de lo político", aunque su práctica política se inscriba allí donde todo está en juego: en el movimiento de masas. Destruir el Estado burgués no significa suprimir toda "regla de juego", sino transformar profundamente sus aparatos (suprimiendo algunos y creando otros nuevos, realmente revolucionarios). Limitando o suprimiendo —como en la URSS— las "reglas del juego" no es posible que las masas se expresen, como no sea en formas salvajes que pueden conducir a trágicos desenlaces. Las reglas del juego, tal como son concebidas por los ideólogos clásicos, no son más que una parte de *un juego muy distinto*, mucho más importante que el jurídico, como afirma el propio Bobbio. Si el partido mantiene su autonomía tiene mucho que ganar y nada que perder respetando y proponiendo determinadas reglas de juego. Y si hay que transformar estas reglas, que sea en el sentido de posibilitar una mayor libertad, de avanzar por el camino de la superación del Estado. Pero si el partido pierde su autonomía de clase, de iniciativa y de acción, entonces, las mismas "reglas del juego" servirán a unos intereses que no son precisamente los de las masas populares.

Generalmente, cuando se habla del comunismo se utilizan fórmulas idealistas como las de Marx sobre el "reino de la libertad" que sucedería al "reino de la necesidad" (!), sobre el "libre desarrollo de los individuos" o sobre su "libre asociación". Admito que el comunismo represente el advenimiento del *individuo* finalmente liberado de la carga ético-ideológica que hace de él "una persona". Pero no estoy tan seguro de que fuese eso lo que quería decir Marx, como lo demuestra el hecho de que constantemente vincula el libre desarrollo de los individuos a la "transparencia" de las relaciones sociales, una vez se ven libres de la opacidad del fetichismo. No tiene nada de casual que el comunismo se presente como lo contrario del fetichismo: en la figura del comunismo como simple inversión del fetichismo, lo que se manifiesta es la libre actividad del individuo, el fin de su "enajenación", de todas

las formas de su enajenación: el fin de las relaciones mercantiles, del Estado, de la ideología, de la propia política. En el límite, una sociedad de individuos *sin ninguna clase de relaciones sociales*. Aunque no se trate más que de una anticipación que debe ser pensada como tal y por muy prudentemente que se formule no podemos aceptar esta imagen paradisiaca de la transparencia de los seres humanos, de sus cuerpos, de sus condiciones de vida, de su libertad. Si alguna vez existe una sociedad comunista, tendrá sus relaciones de producción — ¿de qué otro modo denominar, sino, a la "libre asociación de los productores"?— y, por lo tanto, sus relaciones sociales; y también sus relaciones ideológicas. Y aunque esta sociedad se vea por fin libre del Estado, no por ello se puede afirmar que se verá también libre de la política: el fin de la política en sus últimas formas burguesas, sí, por supuesto, pero esta política (la única que Marx pudo ver hasta el límite mismo de "su punto ciego") será sustituida por otra política, una política sin Estado, lo que no es tan difícil de concebir si se piensa simplemente que tampoco en nuestra sociedad la política y el Estado tienen por qué confundirse.

Puede parecer gratuito el abandonarse a esa clase de juegos teóricos. Sin embargo, la experiencia demuestra que la representación, por imprecisa que sea, del comunismo que se hacen los hombres, y especialmente los comunistas, no es ajena a su forma de concebir la sociedad actual ni a la forma de enfocar sus luchas inmediatas y futuras. La imagen que uno se hace del comunismo no es inocente: puede alimentar ilusiones mesiánicas que garanticen las formas y el porvenir de las acciones presentes, desviarlas del materialismo de la "acción concreta en la situación concreta", alimentar la idea vacua de "universalidad" (que se encuentran en algunos sucedáneos equívocos como el de "momento general", en donde una cierta "comunidad" de intereses generales ha de ser satisfecha) como esbozo anticipado de lo que un día podrá ser la universalidad del "pacto social" en una "sociedad regulada". Esta imagen alimenta también la vida (o la supervivencia) de conceptos dudosos, con los cuales, y *a partir del modelo inmediato de la religión, de la que no proporcionó teoría alguna*, Marx pensó el fetichismo y la enajenación, conceptos que, tras invadir los *Manuscritos del 44*, reaparecen con fuerza en los *Grundrisse* y todavía se vislumbran en *El Capital*. Para descifrar este enigma es preciso repensar la imagen que Marx se hacía del comunismo: y una forma de hacerlo es sometiendo esta problemática imagen a una crítica materialista, por medio de la cual sea posible obviar lo que queda en Marx de una inspiración idealista del Sentido de la Historia. Teórica y políticamente, vale la pena hacerlo.

[Tomado de *El Viejo Topo*, n. 20, Barcelona, mayo de 1978. Traducción de Josep Sarret.]