

ALTHUSSER: UN TRABAJO SOBRE LA IDEOLOGÍA Y SOBRE LOS LÍMITES DEL MARXISMO.

Juan Pedro García del Campo

(Introducción a la edición del libro de Althusser *Marx en sus límites*, publicado en Akal)

1. Textos para retomar la palabra.

La publicación, entre 1965 y 1967, de *Pour Marx* y de *Lire le capital*¹, supuso la irrupción en el ámbito del pensamiento marxista de una fuente de actividad teórica (de un «sujeto político-filosófico», en expresión de François Matheron) que venía a revolucionar radicalmente la manera de enfrentarse a los textos y a los conceptos más propios de la tradición comunista. Louis Althusser, en el tiempo en el que coagulan las grandes convulsiones sociales que estallarán en torno al referente del 1968, ha venido a construir una lectura de la tradición comunista que, rompiendo tanto con el código de la ortodoxia como con las lecturas «humanistas» o «dialécticas» intentadas en su contra, no ha dejado de reivindicar la potencia de afirmación liberadora del pensamiento marxista. El artículo que publicó en 1970 en *La Pensée*, «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado»², venía a confirmar la fortaleza conceptual y la vocación polémica de un pensamiento que, lejos de enmudecer tras el Mayo, desplegaba una escritura abierta a la investigación en los mecanismos del control sobre la subjetividad individual y colectiva, y que proponía, además, elementos desde los que conceptualizar las nuevas formas de una revolución posible.

Y sin embargo, apenas una década después, mucho antes incluso del fatídico día en que su nombre apareció en las páginas de sucesos, su actividad teórica se ha visto, de algún modo, condenada al silencio: en un mundo (el de la década de 1970), en el que los discursos de la tradición comunista entran en crisis (tanto por los «sucesos» que en el seno de esa misma tradición convulsionan violentamente la conciencia de los militantes, como por las modificaciones estructurales que cristalizan en torno a las nuevas formas de dominio y a las nuevas formas de resistencia), Althusser parece dedicar sus obras, tan sólo, a la defensa de la posición teórica que en años anteriores ha establecido. Sin desdeñar el peso indudable que tuvieron y la importancia de las discusiones apasionadas que provocaron, si atendemos a las publicaciones de Louis Althusser durante la década de 1970, podríamos casi decir que, a partir del artículo sobre los Aparatos Ideológicos, su «potencia conceptual», su capacidad de incidir desde el punto de vista teórico en los asuntos prácticos, ha quedado desbordada por los acontecimientos y que, en todo caso, sus textos, importantes sin duda, juegan más bien como elementos de justificación de una producción que es bastante anterior (Matheron, a este respecto, señala que el «sujeto político-filosófico» Althusser ha desaparecido como tal con los acontecimientos de mayo de 1968). Si atendemos a lo publicado, podría pensarse que durante la década de 1970 Althusser se ha limitado a explicar lo que escribió en los años anteriores, o a responder a las críticas que sus escritos de ese período han recibido. Se podría pensar que Althusser no tiene ya nada más que decir.

Hay incluso quien ha sugerido (pero allá cada cual con su indignidad) la esencial vacuidad y la maldad intrínseca de un discurso que, «evidentemente», sólo podría ser el de un «filósofo asesino»; un discurso falsamente filosófico, carente de profundidad teórica y con el que, por tanto, no merece la pena discutir: basta con arrojar sus papeles al fuego (al fuego material o al fuego eterno).

¹ Publicados ambos en castellano por la Editorial Siglo XXI como *La revolución teórica de Marx*, en 1967, y *Para leer el capital*, en 1969.

² Vertido al castellano en varias traducciones

Y sin embargo, cuando finalmente, y gracias a la edición póstuma que vienen realizando desde 1992 conjuntamente la editorial Stock y el Instituto Memorias de la Edición Contemporánea (IMEC), se tiene acceso precisamente a esos «papeles» de Althusser, cuando finalmente empiezan a ser publicados los textos en los que Althusser trabajaba (durante la década de 1970 pero también en la de 1980, porque el pensamiento tiene sus propios cauces de regeneración), no puede pasarse por alto la sorprendente lucidez del trabajo conceptual que en ellos puede leerse: superior sin duda al de los escritos de sus enterradores; superior también a buena parte de su propia obra impresa. Escritos sobre psicoanálisis, sobre arte, sobre la coyuntura y las perspectivas de actuación política, textos directamente filosóficos..., la producción «oculta» de Althusser, de un Althusser «posterior» al conocido, es sin lugar a dudas «sorprendente». Y es, sobre todo, una producción totalmente «viva».

Es sobradamente conocido el periplo personal que para nuestro autor se inicia en un triste día de 1980. El haber dado muerte a su esposa Hélène le ha condenado a una situación de no-existencia, a un «in-humano» estado legal de «no-responsabilidad», al más absoluto silencio (que incluye la imposibilidad de «declarar» acerca de los hechos). *El porvenir es largo*, esa «autobiografía» althusseriana cuya publicación tanto morbo y tanta complacencia alimentó, pretende precisamente poner fin a ese silencio y, mediante el expediente que consiste en «dar testimonio» y «responder» de los hechos, recuperar una «responsabilidad» que le permita retomar la palabra. Pero ese libro, escrito en 1985, por unos u otros motivos, no fue publicado hasta 1992, dos años después de su muerte física: así, de hecho, Althusser sólo pudo hablar nuevamente «en persona»³ después de muerto. Althusser no volvió, pues, mientras vivió, a retomar la palabra perdida.

Con todo, como se lee en varios lugares de la propia obra althusseriana, conviene no creer a los autores bajo palabra. Aunque así lo sugiera, incluso, la presentación que se hace en *El provenir es largo*, las condiciones del «silencio» de Althusser son mucho más serias de lo que su reducción a suceso biográfico podría hacer pensar.

El propio Althusser es consciente tanto de su silencio cuanto de la necesidad de ponerle fin y, al menos desde 1978, elabora un proyecto claramente orientado a *retomar la palabra*: intervenir nuevamente (pero, quizá, de manera distinta) como «sujeto político-filosófico» en un universo en el que se están remodelando las formas del dominio⁴. Retomar la palabra: Althusser lo intentó en repetidas ocasiones. La de *El porvenir es largo* pudo ser la última, pero no fue la primera.

Lo que, en esta presentación, quiere ser puesto en primer plano, precisamente, tiene que ver con esto último. Althusser, cuyo «silencio» es anterior a 1980, tenía algo que decir y trabajaba en los textos que le permitieran hacerlo. El «silencio» de Althusser no es un silencio «biográfico» que tenga que ser explicado a partir de un suceso «personal» fundante: es un silencio de trabajo. Y es un silencio que trabaja, precisamente, para poder re-construir un discurso que sea instrumento con el que pensar una revolución y un comunismo deseable y posible.

El calibre de esta empresa es mucho mayor de lo que pudieran hacer pensar los textos en los

³ «En persona»: de su puño y letra. No hay que olvidar que Althusser «ha hablado» en la importante serie de entrevistas que mantuvo con Fernanda Navarro a propósito de la filosofía, que fueron publicadas por vez primera en 1988 con el título *Filosofía y marxismo*, por la editorial Siglo XXI de México.

⁴ En este sentido, no cabe tampoco pensar la (novedosa) actividad teórica de Althusser como trasunto de una «rectificación», mucho menos si por tal se entiende una rectificación «filosófica» (aunque hay quien así lo ha sugerido a partir de una simplista lectura de los *Elementos de autocrítica*): se trata de un trabajo de investigación sobre las circunstancias que han confluído para terminar provocando una «quiebra» en el universo marxista (en la teoría y en la práctica), de manera que, desde su identificación, puedan establecerse los correctivos que permitan su revitalización.

que, entre 1977 y 1978, Althusser ha explicitado su distanciamiento respecto de la política del Partido Comunista francés (un distanciamiento, por lo demás, bastante serio, cuyos núcleos de interés pueden leerse también en buena parte de sus escritos de la década de 1970, y que tiene que ver con las formas de actuación política del Partido). Mucho más que una discusión organizativa, táctica o estratégica, lo que se está planteando a lo largo de este inmenso «trabajo silencioso» es algo que atañe al estatuto mismo de la teoría marxista: con el trasfondo de la crisis, Althusser plantea la necesidad de tomarla en serio y preguntarse por las causas que han desembocado en ella. La crisis del marxismo no puede ser sólo un efecto perverso de una coyuntura histórica, ni de los errores (prácticos) cometidos, ni de la fuerza de los enemigos que contra ella se han coaligado a lo largo de los años: en todo caso, si esos fueran los motivos, habría que preguntarse por las causas que han hecho posible el triunfo de los acontecimientos sobre una teoría cuya «omnipotencia» (en expresión ya clásica) derivaría de la verdad incuestionable de las ideas que la articulan. Tomar en serio la crisis del marxismo, piensa Althusser y en ello trabaja, sólo puede significar preguntarse por los *límites* internos de la propia teoría.

Marx dans ses limites, un texto de 1978, se plantea precisamente en esta perspectiva: ahora que finalmente ha estallado la crisis del marxismo, dice Althusser, estamos en condiciones de preguntarnos por sus causas y, más aún, de hacerlo en serio, esto es, sin temor a que nuestros análisis puedan provocar una crisis que pudiera ser aprovechada políticamente por los adversarios del marxismo: la evidencia de la crisis, por tanto, como antídoto frente al temor a provocarla; la evidencia de la crisis, también, como urgencia de su resolución. En este escrito (en el que, por lo demás, podrán encontrarse importantes diferencias respecto de lo que, en textos anteriores, han sido tesis althusserianas: en lo que atañe a la supuesta «exterioridad» de la teoría respecto del movimiento obrero fundamentalmente, pero también en lo que se refiere a la relación ciencia-ideología, o a determinados matices sobre la teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado), los *límites* del pensamiento de Marx son referidos de manera central a la problemática de la «superestructura» tanto ideológica como política, esto es, al problema de la consideración de «lo político» y de su especificidad, a la determinación exacta de las formas en que el poder actúa generando efectos de identificación, de consentimiento y de «naturalización» de unas relaciones de dominio (relaciones de clase) que, sin embargo, son presentadas (y, sobre todo, son «vistas») como relaciones entre iguales. Además, y este es un aspecto que en sus textos posteriores será centro privilegiado de atención, estos «límites absolutos» del marxismo son presentados por Althusser como, en buena medida, procedentes de una insuficiente ruptura de Marx (y de los continuadores de su intervención teórica) con el «idealismo» del que está «prendida» aún su lectura de la especificidad de la esfera política: de una concepción que, de algún modo, sigue siendo prisionera de una visión que da por buena la «trasparencia» de las relaciones de poder, que entiende el Estado como «simple» traducción «mecánica» de la correlación de fuerzas en la «infraestructura», que olvida el carácter esencialmente actuante y articulador (en las relaciones sociales y en la conciencia de sus agentes) de la ideología.

Desde esta perspectiva, el «silencioso» trabajo althusseriano se empeñó (con éxito o sin él, cada cual lo juzgará por sí mismo) en la tarea de clarificar la manera en que, desde una *posición* materialista, sería posible entender la función de la ideología en el seno de las sociedades capitalistas, y la manera en que sería posible ponerla «fuera de circulación». Si su trabajo en los años anteriores se fijó como objetivo depurar la teoría marxista de las adherencias hegelianas, ahora, de manera central, insistirá en re-situar esa misma teoría (y su práctica) en el único ámbito en que podría escapar de las adherencias ideológicas (limitadoras y «sujetas») que deforman la manera de ver el mundo. Así, por un lado, nada tiene de extraño que la preocupación teórica («filosófica», si se quiere) fundamental del Althusser de la década de 1980 fuera, precisamente, la investigación acerca de lo que deba ser entendido por «materialismo». Así también, por otra parte, nada tiene de extraño que los lugares en los que Althusser buscara la clave de una alternativa materialista fueran, precisamente, los textos de Spinoza y de Maquiavelo: los autores que más claramente han abordado la imbricación de «lo imaginario» en las dinámicas constructoras del dominio y del sometimiento.

Así, las famosas entrevistas con Fernanda Navarro, efectivamente, muestran la profunda continuidad entre el análisis de los límites de la teoría marxista y la formulación de esa extraña noción que Althusser bautizó como «materialismo aleatorio». En todo caso, el propio Althusser insistía explícitamente en esta continuidad en lo que, en 1982, iba a ser el «prefacio» de la obra⁵ de la que está extraído el texto sobre *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*: «este rodeo por la teoría, y particularmente por la filosofía, tras el pensamiento teórico de Marx, como acabo de decir, está ahí sólo para permitir comprender la política, esa en la que estamos comprometidos, esa en la que estamos “perdidos” y “sin referencias”».

2. La tradición materialista.

En las páginas de *El porvenir es largo* puede leerse una de las más escuetas definiciones de materialismo que jamás se hayan realizado. Ser materialista es... no contarse cuentos⁶. El materialismo no es, por tanto, una filosofía (aunque sí es una «posición» en filosofía), ni viene caracterizado por una determinada serie de contenidos (aunque «no contarse cuentos» signifique posicionarse frente a determinados contenidos y, sobre todo, posicionarse de una determinada manera ante ellos); ser materialista es, simplemente, no contarse cuentos.

La obra teórica de Althusser se ha caracterizado, precisamente, por un intento de deshacer los cuentos que permanecían pegados a la teoría marxista y que impedían su desarrollo (siendo, además, en muchos casos, la fuente de terribles errores «en la práctica»): el cuento de la «dialéctica» entendida como norma «ontológica» del despliegue de lo real; el cuento del «humanismo», ideología que niega la posibilidad de una transformación de las estructuras de la relación social al querer entender la revolución sólo como búsqueda de «moralidad» y «racionalidad» (como reino de los «valores»); el cuento, en fin, de un destino trazado para la historia en el que la victoria final estaría garantizada. Frente a los «cuentos», así, Althusser ha reivindicado la «teoría» (y ese es, sin duda, el origen del «teoricismo» del que tantas veces se le ha acusado y del que él mismo ha hecho «autocrítica»).

Pero la crítica de los «cuentos», en Althusser, no es una simple apuesta por la «teoría», no es, por decirlo así, una apuesta «filosófica»: si no hay que contarse historias es, precisamente, porque las historias impiden reconocer la cartografía básica de un mundo articulado sobre el poder de clase, porque dibujan, por contra, un horizonte plano en el que permanece «sujeto» cualquier deseo de socialidad-otra. En su intento por devolver al marxismo la potencia explicativa e interpretativa que le ha sido escamoteada por quienes han hecho de él un simple «cuento», en su intento por trazar el recorrido de una tradición materialista que (como un tren al que subimos en marcha) no tiene fin alguno prefijado, pero que tiene en Marx una de sus

⁵ En 1982, Althusser proyectó escribir una obra tanto sobre la coyuntura política como sobre lo que después llamó «materialismo aleatorio», para la que redactó varios escritos y recuperó textos anteriores. El estado general del texto, sus repeticiones y saltos, su carácter de «proyecto» sin desarrollo, ha desaconsejado (véase la explicación en las páginas 533 a 538 del vol. I de los *Écrits philosophiques et politiques* publicados por STOCK/IMEC) su publicación, pero es de ese conjunto de escritos de donde procede el texto conocido como *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* (en castellano, en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002). Por lo demás, en castellano ha aparecido una traducción de una parte de estos textos de 1982, publicada («sobre el pensamiento marxista») en el núm. 6 (otoño de 1995) de la revista *Riff Raff* de Zaragoza.

⁶ La edición castellana (página 295) traduce «no contarse historias». La expresión aparece justamente después de las páginas (289 a 294) en las que Althusser habla de la importancia que tuvo para él la lectura de Spinoza y Maquiavelo, y que constituyen la versión que finalmente fue publicada en sustitución de la redacción inicial (redacción inicial que fu publicada finalmente como apéndice a la edición francesa de bolsillo de *El porvenir es largo* bajo el título de *La única tradición materialista*).

estaciones más transitadas y más útiles, así, Althusser no trabaja como «filósofo», sino como comunista: como un comunista que es también filósofo y que, además, entiende que la lucha de clases se desarrolla también en el terreno de lo ideológico y, por eso, en el ámbito de la teoría.

Si atendemos a esta circunstancia, en nuestra opinión, se hará mucho más comprensible el singular modo en que Althusser traza, en sus textos de los años 80, un recorrido por la tradición materialista... ¡sin hablar prácticamente de «filosofía» (aunque sí de filósofos, y también de los efectos de sus doctrinas) y sin apenas caracterizar «filosóficamente» lo que entiende por materialismo!

Así, el catálogo de autores por los que Althusser transitará en su intento de nombrar las estaciones de una tradición de pensamiento «materialista» (única dice él: ¿último intento de romper esa barrera que, en la tradición marxista, diferencia entre materialismo «dialéctico» y materialismo «sin más determinación»?) y, sobre todo, el punto de vista desde el que son abordados estos autores, y las temáticas a propósito de las que se analiza su obra, es un claro índice de las preocupaciones básicamente políticas que articulan su pensamiento.

Althusser empezará nombrando a Heidegger, tan sólo porque (si se quiere, sólo desde esa consideración) este autor señala que el hombre está «arrojado» en el mundo, al margen de todo sentido; después nombra a Epicuro, porque su explicación de los choques «en el vacío» elimina, también, todo sentido predeterminado (Origen o Finalidad) a la materialidad de lo real. Por eso, y por ser el «clinamen» (la variación sin causa en la dirección de los átomos) un referente mítico de la tradición materialista⁷, se convierte en metáfora desde la que Althusser pretende acercarse a esos «aleatorios-encuentros» que configuran el mundo y que son su (única) norma: la norma de la ausencia de norma, la norma de la no-teleología, la norma de la posibilidad de actuación transformadora y también la norma de la no-garantía de su éxito. El referente Epicuro frente al referente Hegel. Y después, lo realmente serio: Spinoza, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau..., Marx.

Spinoza, porque su asalto a la fortaleza en la que la divinidad ha sido encastillada por la tradición escolástica (convertida en única fuerza actuante y, así, en justificación de todo poder ejercido) permite entender las relaciones entre los individuos como materializaciones prácticas del juego de sus respectivas potencias, y porque su rechazo de toda «teoría del conocimiento» permite precisamente entender lo imaginario como trasunto ideológico que estructura la comprensión del mundo desde la simpleza de la una «evidencia» supuestamente «limpia».

Maquiavelo, porque en su investigación sobre las formas más aptas para el mantenimiento de la «fortuna» del Príncipe, permite entender la «*virtù*» como diseño de estrategias de actuación política en las que no son los principios morales sino el cálculo racional el elemento básico a tener en cuenta para diseñar una estrategia de una actuación eficaz, triunfante y duradera, y porque hace explícitas las formas en que son y deben ser utilizados los elementos «imaginarios» (las pasiones) de la multitud para utilizarlos en una perspectiva política.

Hobbes, porque su presentación de la «guerra de todos contra todos» como origen de la necesidad que lleva a conformar el Leviathan, pone de manifiesto la prioridad del interés individual y de la competencia entre particulares como razón última del funcionamiento del capitalismo naciente.

Rousseau, porque su análisis del «contrato ilegítimo» elimina la ilusión ideológica de la concordia y la justicia, y pone de manifiesto de forma extrema la ocultación que los lugares

⁷ En nuestra opinión, resulta claro que la referencia a la epicurea «lluvia de átomos» que se encontrará en varios lugares de ese texto, no es otra cosa que una metáfora, una licencia literaria o, si se quiere, un guiño ideológico.

comunes del pensamiento burgués proyectan sobre una realidad que es siempre ejercicio del poder y perpetuación de una desigualdad que pretende ser «olvidada».

Marx, en fin; de nuevo y siempre Marx, y la explicación concienzuda de los mecanismos de funcionamiento del Modo de Producción Capitalista: desmontando los «cuentos» que sacralizan (y ocultan la verdadera naturaleza de) nociones como libertad, igualdad y propiedad; desmontando también, desde la consideración de la «lucha de clases» como «motor de la historia», toda mitología del sentido (del Fin) de la misma..

Tradición materialista, por tanto, como desmitificación de los lugares comunes de la ideología dominante. Tradición materialista, por eso, como mostración de las redes que tejen y velan el dominio. Tradición materialista, también y fundamentalmente, como tradición de investigación en las formas de constitución de la ideología, en las maneras en que su funcionamiento modula mentes y cuerpos, en sus efectos sobre el imaginario individual y colectivo. Tradición, así, que puede hacer saltar los *limites* del marxismo .

No pretendo aquí sugerir que lo que en sus últimos textos puede leerse sea «la última palabra» de Althusser: no en vano se trata de textos que, como hemos señalado, por uno u otro motivo, su autor dejó sin publicar. Tampoco pretendemos que deba entenderse por «materialismo» lo que en ellos se dice. Ni siquiera pretendemos que lo que Althusser ha escrito en ellos sea «correcto».

Mis pretensiones son más modestas: en primer lugar, dejar constancia de la grandeza de un pensamiento que no dejó nunca de trabajar, y que en las más difíciles circunstancias fue capaz de producir efectos de una consistencia, al menos, «singular»; en segundo término, reivindicar una problemática (la de la transformación social) y una forma de enfrentarse a ella (la que la entiende como impensable sin la utilización del «marxismo» como instrumento teórico) que, desechadas, satanizadas, o presentadas como penoso sinsentido, son sin embargo de una actualidad acuciante.

Resulta evidente que la preocupación althusseriana por el materialismo no es una preocupación «puramente filosófica» (por lo demás, ninguna preocupación «filosófica» lo es «puramente»): es, fundamentalmente, una preocupación política. Se trata de poder pensar el marxismo (de poder pensar la actuación política, la lucha contra el dominio capitalista, la práctica de la liberación de las potencias individuales y colectivas) al margen de toda mistificación «dialéctica», «humanista», o que pretenda presentarlo como una «filosofía del sentido». Más simplemente: la preocupación althusseriana por el materialismo es, en último término, un intento de pensar el marxismo (de planificar la liberación posible) «sin contarse más cuentos».

Los textos de trabajo en los que se adentra después de *Marx dans ses limites* son algunos de los materiales en los que, con mayor o menor éxito, Althusser trabajó durante sus últimos años para que, precisamente, fuera posible «desenredarse de la dulce rosquilla de los cuentos» y, así, reabrir los cauces en los que el razonamiento crítico, durante tantos años, se ha enfangado: identificar los límites del pensamiento (de Marx) constituye, para la tradición comunista, un primer e ineludible momento.

3. Marx dentro de sus límites.

Marx dentro de sus límites (editado inicialmente en STOCK/IMEC: LOUIS ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques*, tomo I, París, 1994, pp. 357-524) debe ser entendido en el ámbito de la polémica desplegada por Althusser durante la década de los años setenta en el interior del partido comunista francés. La posición althusseriana en el seno del PCF, en el que militaba desde 1948, intentaba, según sus propias palabras, reaccionar contra la maquinaria de dominación en la que esa organización se había convertido, similar a la del Estado o a la del aparato militar, y romper la dinámica ideológica que lo unificaba, sin por ello abandonar una

organización a la que consideraba instrumento imprescindible para la modificación de las condiciones sociales y políticas: en ello era deudor de la tradición leninista (pero también, en la misma medida, de la tradición de pensamiento político que procede de Maquiavelo), no sólo porque viera en el Partido la materialización de una necesaria dirección estratégica para las luchas del proletariado, sino porque lo consideraba un instrumento insustituible en el juego de enfrentamientos «en lo político» que conforman el entramado ideológico y simbólico-organizativo de las sociedades capitalistas.

El contexto en el que está escrito, está marcado por disputas agrias y generalizadas en el interior de la organización (recuérdense las disposiciones adoptadas en el 22º Congreso del partido comunista francés de 1976, muy en la línea de lo que supuso la opción Berlinguer-Carrillo-Marchais por el llamado «eurocomunismo» y la discusión abierta en su seno: se trataba en el fondo, una reactualización de los planteamientos socialdemócratas y una adaptación de los mismos a las condiciones de la «democracia de partidos» de la Europa occidental: se partía de la ilusión de un posible triunfo electoral desde el que sería posible transformar la sociedad y construir el «socialismo en libertad»), pero también desde el exterior de la misma, por los grupos izquierdistas surgidos en torno a los acontecimientos del 68 (la crítica al PCF por su peculiar intervención desmovilizadora se suma, a partir de entonces, a las críticas ya anteriormente avanzadas desde grupos como el de Socialismo o barbarie, desde las posiciones de los situacionistas, o desde las intervenciones de activistas e intelectuales como Rudi Dutschke o Cohn-Bendit). El contexto político de esta obra, así, está marcado por polémicas en las que la tradición teórica y organizativa del mundo comunista está siendo colocada en el centro: en el ambiente intelectual francés (en el que arrecian las críticas furibundas no sólo de los medios de comunicación y de los partidos de la derecha sino también de algunos intelectuales supuestamente «izquierdistas», como Lyotard o como Glucksmann), o en el ámbito internacional (la «escisión» del movimiento comunista internacional, a la que hace referencia el propio texto nada más iniciarse su redacción). En este marco histórico y político, Althusser insiste en una estrategia de actuación en la que por un lado reivindica una vuelta a los conceptos básicos del marxismo, y por otro, marca distancias tanto respecto a la línea oficial del partido cuanto a la ortodoxia teórica de las lecturas marxistas.

Así, *Marx dentro de sus límites* tiene que ser puesto en relación con otros textos que Althusser publica en la misma época: 22º Congreso (1977), o los artículos de *Il Manifesto* (la intervención en el coloquio de Venecia en noviembre del 77 titulada «Finalmente la crisis del marxismo»), de *Le Monde* («Lo que no puede durar en el partido comunista», de abril del 78, recogidos en un libro publicado con el mismo título), o en la Enciclopedia Garzanti («el marxismo hoy», escrito en febrero del 78).

No hay que olvidar, por otra parte, que la polémica sobre la especificidad de lo político y del Estado y sobre las relaciones partido-clase y partido-Estado, es en esos años una polémica central entre todos cuantos se mantienen empeñados en la resistencia a la ofensiva capitalista que sigue al fracaso del último ciclo revolucionario: resistencia tanto en lo teórico (desde los textos de Balibar a los de Negri, pasando por los Poulantzas o los de Miliband) como en lo práctico (estamos refiriéndonos a una época especialmente conflictiva desde el punto de vista político y/o social en Italia, en Alemania, en España, en Inglaterra, en América, en África, en Asia,... ¿dónde no?).