

Introducción: «Marx está de nuestro lado y no nosotros del lado de Marx»

JULIO MARTÍNEZ-CAVA

«El marxismo es una concepción revolucionaria del mundo que debe esforzarse siempre por alcanzar nuevos conocimientos, que odia, sobre todas las cosas, el estancamiento de las fórmulas fijas, que conserva su fuerza viva y creadora en el chocar intelectual de la autocrítica y en el fragor de la historia».

Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital: una anticrítica* (1915)¹

En 1959 E.P. Thompson contribuyó a fundar la revista *New Left Review* junto con otros intelectuales y activistas como Stuart Hall, John Saville, Dorothy Thompson, Charles Taylor, Lawrence Daly o Raphael Samuel. Al cabo de pocos años, los impulsores del proyecto lo abandonarían tras un amargo proceso de disputas y reproches que dejaron la dirección en manos de una jovencísima generación formada por Perry Anderson, Robin Blackburn y Tom Nairn. Los nuevos editores de la revista dieron un golpe de timón en la política editorial y buscaron incorporar nuevos referentes teóricos venidos del marxismo continental. En esa operación, aprovecharon para presentar la obra del filósofo Louis Althusser ante el público británico como un antídoto contra la «ideología burguesa» del «humanismo socialista», una corriente internacional que en las islas

1 Este texto se ha elaborado en el marco del Programa Estatal de Generación de Conocimiento y Fortalecimiento Científico y Tecnológico del Sistema de I+D+i. Me he beneficiado de la revisión y las generosas sugerencias de Xavier Domènech, Tatiana Llaguno, José Luis Moreno Pestaña, Adrià Porta y Jesús Ángel Ruiz Moreno, a los que agradezco su apoyo y eximo de toda responsabilidad sobre el contenido final.

estaba asociada con el nombre de Thompson.² La importación de ese marxismo continental se ofrecía como solución a un socialismo con pocas bases teóricas, como una alternativa prometedora frente a las insuficiencias nativas. La animadversión del historiador por la obra de Althusser comenzó a echar sus raíces en el seno de esta disputa por la orientación intelectual de la revista británica *New Left*.

Casi dos décadas después, en 1975, Thompson recibió la invitación de Pierre Bourdieu para participar en un seminario de la École Normale Supérieure de París (ENS) sobre sociología de la cultura y modos de dominación. Allí descubrió que sus inquietudes sobre la posición hegemónica que había ganado Althusser en el marxismo occidental y entre las nuevas generaciones de estudiantes desde 1968, eran preocupaciones compartidas por otros intelectuales franceses, alemanes y estadounidenses. En ese momento se compromete a escribir un ensayo de 10 000 palabras sobre el marxismo althusseriano para la revista *Radical Philosophy*. El ensayo nunca se llegó a enviar, pero las montañas de apuntes se acumularon y, a comienzos de 1978, sus reflexiones llegaron a un punto de madurez. Cuando la cosa ya no pudo esperar más, Thompson llenó un coche de libros y cuadernos de notas y viajó con su compañera Dorothy hasta el Lago de Garda en Italia. Por las mañanas caminaba por las montañas, por las tardes y las noches trabajaba incansablemente. *La miseria de la teoría* se escribió en los Alpes italianos en tan solo dos semanas.³

Un párrafo de esta obra que presentamos nos brinda la entrada a su descarnada y volcánica intervención:

Una nube no más grande que una mano de hombre cruza el canal de la Mancha proveniente de París, y en un instante los árboles, los huertos, los campos de trigo quedan negros de langostas. Cuando finalmente levantan el vuelo hacia la siguiente parroquia, las ramas están peladas de toda cultura, los campos han quedado despojados de toda brizna verde de aspiración humana: y en esas formas esqueléticas y en ese paisaje ennegrecido, la práctica teórica anuncia su «descubrimiento»: el modo de producción. No solo el conocimiento substantivo, sino hasta

2 Brewster, B. (1967), «Presentation of Althusser», *New Left Review*, I/41, pp. 11–14.

3 Véase la introducción de Dorothy Thompson a la reedición de *La miseria de la teoría* en la editorial Merlin Press de 1995; Hamilton, S. (2011), *The Crisis of Theory. E.P. Thompson, the New Left and the Postwar British Politics*, Manchester University Press, Mánchester, pp. 155–167.

los lenguajes mismos del proyecto humano –compasión, anhelo, amor, orgullo, abnegación, lealtad, traición, calumnia– han sido destruidos hasta no quedar más que los circuitos del capital (p. 301).

El pasaje contiene la estrategia argumentativa del libro: una teoría aparentemente inocua («*no más grande que una mano de hombre*») se extiende paulatinamente por toda Gran Bretaña poniendo en peligro la racionalidad del conocimiento científico y reduciendo las variadas dimensiones de la vida humana a un único y crudo esquema totalizador («*los circuitos del capital*»). La referencia al canal de la Mancha da muestra de que la principal preocupación del autor «no era la situación particular de Althusser en Francia [...] sino la influencia del pensamiento althusseriano trasplantado fuera de Francia» (p. 351). Preocupación destacadamente dirigida hacia las izquierdas británicas, donde los beneficios de importar una moda intelectual parisina podían convertirse fácilmente en un recurso para evadir las tensiones de la propia cultura, como señalaría también Raymond Williams.⁴ Pero para que su prevención de riesgos llegara a buen puerto, Thompson tenía que adentrarse como teórico confesadamente inexperto en los dominios de la obra de Althusser: toda la artillería apuntando a París, para que Londres pudiera respirar aliviada.

Paradójicamente, Althusser (1918-1990) y Thompson (1924-1993) compartieron trayectorias de vida muy similares: ambos fueron intelectuales marxistas que participaron en la Segunda Guerra Mundial, llegaron al

4 Es importante recordar que la edición original en inglés publicada en Merlin Press llevaba por título *The Poverty of Theory & Other Essays*, un volumen que compilaba, en este orden, los siguientes ensayos: «Foreword», «The Poverty of Theory or an Orrery of Errors», «Outside the Whale» publicado originalmente en 1960 –hay traducción castellana en «Fuera de la ballena» en Orwell, G., Thompson, E.P. y Raskin, J. (1984), *Dentro y fuera de la ballena*, Revolución, Barcelona–, «The Peculiarities of the English» de 1965 –hay traducción castellana en (2002) *Las Peculiaridades de lo inglés y otros ensayos*, Centro Francisco Tomás y Valiente, Valencia– y «An Open Letter to Leszek Kolakowski» aparecido en la revista *Socialist Register*, 10 (un interesante y lúcido artículo de 1973 que, desafortunadamente, no ha encontrado todavía su traductor). En el prólogo, el autor da prueba fehaciente de que consideró la crítica a Althusser como una *continuación* del diálogo crítico que quiso sostener con los marxismos de su época, especialmente con los editores de la *New Left Review* en su segunda etapa. Para valorar la justeza de las críticas de Thompson a la dirección de la NLR, puede consultarse Anderson, P. (1985), *Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson*, Siglo XXI, Madrid, pp. 127–128, 145–149, 165–166. La opinión de Raymond Williams, en «Cultural Studies, Marxism, and Psychoanalysis: Paola Splendore interviews Raymond Williams (1978)», en la web de la Raymond Williams Society.

Partido comunista en la década de los cuarenta, militaron en favor del pacifismo y en contra del estalinismo durante la Guerra Fría y acabaron convirtiéndose en una referencia moral, teórica y política tanto para su propia generación como para las siguientes. Ambos entendían su labor como una respuesta a la crisis internacional del marxismo, originada en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética y la invasión de Hungría en 1956, un punto de no retorno que tomaron como oportunidad para renovar la tradición marxista después de que la experiencia soviética la hubiera anquilosado y privado de su potencia creadora. En ese empeño, ambos se mostraron como destacados líderes de algunos influyentes y jóvenes marxistas (ya fueran los de la *New Left* o los del *Groupe Spinoza*). Un historiador y un filósofo a quienes los derroteros de los años sesenta los llevaron a vivir los acontecimientos de 1968 con una mezcla de escepticismo, desafección y lejana simpatía.

Las encrucijadas biográficas no deberían, sin embargo, llevarnos a error. Y no solo porque otras diferencias vitales saltan enseguida a la vista, como la experiencia bélica —que en el caso de Althusser, fue la pasividad de una reclusión en un campo de concentración, mientras que en el de Thompson, la actividad del liderazgo de una pequeña compañía de tanques. Lo mismo puede decirse del año en que ambos accedieron a las filas del partido comunista. Para el filósofo, ello se produjo en 1948, en un momento de cierre de filas por la Guerra Fría; en el caso del historiador, ocurrió en 1942, marcado por el momento de apertura que inauguró la estrategia antifascista. Estas diferencias deben explicitarse porque lo que encontramos en *La miseria de la teoría* es una suerte de choque de trenes, un encuentro violento entre dos formas de comprender el trabajo intelectual y, lo más importante, una diferencia radical entre dos formas de aproximarse al marxismo.

Los aires de ruptura insalvable y el tono visceral con el que Thompson tendía a ajustar cuentas estuvieron grávidos de consecuencias y provocaron una respuesta muy polarizada, de tal manera que los debates posteriores —en los que Althusser no participará, aunque nos consta que conocía la obra— estuvieron plagados de malentendidos que han marcado su recepción posterior.⁵ Por eso una lectura atenta nos obliga a considerar

5 A lo largo de su vida, la mordacidad de sus ataques tendió a aislarle políticamente y a enturbiar la recepción de sus argumentos: muchos de sus compañeros podían compartir el contenido de sus críticas, pero no sus exageraciones dramáticas. Su mentor George Rudé agradecía que *La miseria de la teoría* hubiera permitido «demoler esta estructura monstruosa que, en nombre de la teoría marxista, se ha cernido tan

una serie de cautelas. Primero, que no debería leerse esta polémica como una confrontación entre los «excesos de teoría» y los «excesos del empirismo», un binomio que a priori colocaría a los filósofos en un lado de la trinchera y a los historiadores en el otro. Esa oposición debe dejarse a un lado, como ya nos advertía el propio autor.⁶ Igualmente, deberíamos sospechar del carácter manido de algunas etiquetas, como las que dividen entre unos supuestos marxismos «estructuralistas» y otros marxismos «culturalistas». En una entrevista realizada en 1976, Thompson aclaraba:

Yo no soy de ningún modo un crítico total del marxismo estructural. Ningún marxista puede no ser estructuralista, en cierto sentido. De lo que se habla es de una sociedad, cuyas partes solo pueden comprenderse en función de la totalidad. De hecho, si mira mi capítulo sobre «Explotación» en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* se dará cuenta de que lo que se da [...] es exactamente una versión estructuralista. De modo que no hay que confundir la cuestión del estructuralismo con mi rechazo teórico de Althusser y el estilo althusseriano.⁷

opresivamente sobre el trabajo de casi toda una generación de académicos franceses y británicos», pero reprochaba el *cómo* había ocurrido: «Tales travesuras son impropias del autor de *The Making* y de *William Morris* [...], mi querido Edward, ¿por qué te permites perder tan fácilmente la calma?», véase Rudé, G. (1981), «The "Poverty of Theory" Debate», *Saothar*, 7, pp. 62–68. Stuart Hall, por su parte, diría que Thompson había puesto un punto y final al «terrorismo intelectual» (sic) de un «althusserianismo vulgar» muy extendido en Inglaterra, pero le recriminaba su forma de polemizar porque pierde la «delicadeza y el sentido de la complejidad que requieren siempre las cuestiones intelectuales serias», Hall, S. (1984), «En defensa de la teoría», en Raphael Samuel, ed., (1984), *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona, p. 279. Que Althusser había leído y anotado *La miseria de la teoría* se puede comprobar en un vistazo rápido al catálogo de su biblioteca personal, depositada en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine.

- 6 Thompson, E.P., «La política de la teoría», en Raphael Samuel, ed., *Historia popular y teoría socialista*, op. cit., p. 313 y Thompson, E.P. (1993), «Theory and Evidence», *History Workshop Journal*, 35. Sobre los riesgos de los que nos advertía, en la primera cita señalada puede leerse: «Ciertamente necesitamos la teoría en cada momento de nuestra labor [...] y necesitamos una investigación que esté informada tanto empírica como teóricamente, y la interrogación teorizada de lo que encuentre esta investigación».
- 7 «Una entrevista con E.P. Thompson», en Thompson, E.P. (1984), *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, compilación de Josep Fontana, Crítica, Barcelona, p. 310. El uso amplio que hace aquí del término «estructuralista» no debe confundirse con el sentido restringido que empleará en *La miseria de la teoría* para referirse a la tradición francesa.

Si no se trataba de una pugna entre teoricismo ni empirismo, y si todo marxismo es «estructuralista» en algún sentido del término, ¿qué era, pues, lo que estaba en juego? Merece la pena detenernos, siquiera brevemente, en las condiciones de emergencia de ese peculiar marxismo, el althusseriano, con el que quiso confrontar.

La época de las estructuras, la época de la ideología

El estructuralismo fue una corriente intelectual que desde los años cincuenta fue conquistando una posición dominante en las ciencias sociales y las humanidades francesas. Atrajo autores de muy diverso cuño que, pese a sus profundas diferencias, compartieron vocabulario y objetivos teóricos. El proteico espacio en el que se dieron la mano autores como Lévi-Strauss, Lacan, Foucault o Barthes quiso poner en cuestión los valores de la libertad, la autonomía y la responsabilidad en su sentido ilustrado: se trataba de diluir el Sujeto moderno como un sujeto trascendente que coloca un origen y una finalidad intrínsecas a la historia humana, un supuesto que venía jalonado de asunciones metafísicas como la fe en el Progreso. En una palabra, destruir la antropología filosófica y la filosofía de la historia heredadas: «el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo», dicho en las conocidas palabras de Lévi-Strauss. Según François Dosse, probablemente el mejor historiador de esta corriente, la pretensión de cientificidad absoluta era una reacción ante el desasosiego intelectual de la segunda mitad del siglo xx: reacción contra los valores conservadores de la Academia francesa a los que oponían la promesa de una renovación metodológica a caballo del auge de las ciencias sociales, reacción contra el subjetivismo de la filosofía existencialista y reacción ante la crisis internacional del marxismo de 1956. A lo que debería añadirse el esfuerzo por edificar una alternativa al materialismo histórico como tal, esfuerzo no exento de tintes conservadores. Replicar los métodos de las «ciencias duras» —particularmente la exportación de una sesgada interpretación de la lingüística de Saussure al conjunto de las ciencias sociales—, constituyó su intento de recuperar certezas en un momento histórico en el que estas se habían resquebrajado.⁸ También Thompson

8 Dosse, F. (2004), *Historia del estructuralismo: El campo del signo*, Akal, Madrid; Kucheyan, R. (2013), *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*,

entendió que el estructuralismo navegaba a favor de los vientos de su época, los de la Guerra Fría, por eso apuntaló sus afinidades electivas con el funcionalismo sociológico norteamericano, la psicología de la «adaptación», la teoría política obsesionada con el comportamiento electoral o la nueva historia económica. Esas corrientes que funcionaban como «insecta contra los herejes “utópicos” e “inadaptados”», como ideologías del statu quo, nacían «de una especie de agorafobia intelectual, de una ansiedad ante lo incierto y desconocido, de un anhelo de seguridad dentro de la choza de lo Absoluto» (pp. 148 y 206). En esa comunidad de lenguaje y objetivos construiría Althusser su marxismo. Su principal objetivo fue normalizar la obra de Marx en el campo de la filosofía, esto es, quiso mostrar a los no-marxistas el valor filosófico de Marx.⁹ La revolución teórica que supone el nacimiento del marxismo, nos dice el filósofo, rompió con la concepción ideológica de la filosofía y la historia y posibilitó su entendimiento científico. Pero los desarrollos del materialismo histórico se habían detenido a las puertas de la filosofía. Althusser entendió que su misión era abrir el espacio conceptual para que pudiera aparecer plenamente esa filosofía, llevando hasta el final la mentada revolución teórica.

La publicación en 1965 de *Pour Marx y Lire Le Capital* le catapultaron como intelectual europeo al tiempo que mostraron su proximidad al estructuralismo. Entre los estructuralistas había cuajado la idea de que las determinaciones estructurales se imponen inconscientemente sobre el curso de acción de los sujetos, que pasan a ser concebidos como los efectos de la intersección de esas estructuras o, como dirá Dosse, «objetos mistificados de fuerzas ocultas».¹⁰ Althusser parte de esa consciencia ideologizada del sujeto. La ideología es un componente constitutivo de toda sociedad, incluso de una posible sociedad sin clases. Es un cemento basado en prácticas materiales que cumple la función de ligar a las personas entre sí, pero que, al hacerlo, necesariamente traslada representaciones imaginarias y falseadas de la realidad, volviendo opaca la situación que ocupan los individuos en la estructura social. Si además esas sociedades están divididas en clases, la ideología dominante será la propia de la clase dominante, una clase que a través de distintos medios

Siglo XXI, Madrid, pp. 65–69.

9 Althusser, L. (1970[1965]), «Advertencia» en Louise Althusser y Étienne Balibar, comps., *Para leer el capital*, Siglo XXI, Madrid, pp. 81–86.

10 Dosse, F., *Historia del estructuralismo*, vol. I, op. cit., p. 346.

consigue «inculcar» su visión del mundo a «las masas».¹¹ Por ese motivo es necesaria la ciencia, porque el esfuerzo científico consiste en tratar de pasar de las concepciones ideológicas del mundo al conocimiento objetivo, como bien recogía su famosa tesis del «corte epistemológico» inspirada en Gaston Bachelard. La ciencia no podía estar basada en los conceptos de la subjetividad (experiencia, conciencia, etc.) porque esta subjetividad está contaminada con la ideología. La consecuencia de una lectura en estos términos del materialismo histórico es que la historia se concibe como un «proceso sin sujeto», como quedaría recogido en el famoso pasaje de los *Träger*:

[...] la estructura de las relaciones de producción determina unos puestos y unas funciones que son ocupados y asumidos por agentes de la producción que nunca son más que los ocupantes de estos puestos, en la medida en que son los «portadores» (*Träger*) de esas funciones. Los verdaderos «sujetos» (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, pues, estos ocupantes o estos funcionarios; no son, pues, contrariamente a todas las apariencias, las «evidencias» de «lo dado» de la antropología ingenua, los «individuos concretos», los «hombres reales»; sino que son la definición y la distribución de estos puestos y de estas funciones. Los verdaderos «sujetos» son, pues, estos definidores y estos distribuidores: las relaciones de producción (y las relaciones sociales, políticas o ideológicas). Pero, dado que se trata de «relaciones», no pueden pensarse bajo la categoría de sujeto.¹²

El proyecto de Althusser era megalítico: se trataba de construir un marxismo como ciencia exacta que no contuviera juicios morales y que permitiera combatir la omnipresente ideología que constituye nuestras subjetividades y, al hacerlo, mostrar que el Sujeto es una ficción. Contra

11 Esto es así no solo en el «primer» Althusser, también en su obra tardía, por ejemplo, Althusser, L. (1970[1968]), *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba, Argentina, pp. 54–55; Althusser, L. (1974[1972]), *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI, Madrid, p. 41, y, especialmente, Althusser, L. (2008[1972]), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires.

12 Althusser, L., *Para leer el capital*, op. cit., pp. 194–195; también Balibar, E., op. cit., p. 275. Cuando el proceso histórico alcance un punto de ebullición en mayo de 1968, una asamblea de estudiantes de filosofía de la ENS popularizará un divertido epitafio al programa estructuralista: «Es evidente que las estructuras no bajan a la calle», véase Dosse, F. (2004), *Historia del estructuralismo. Volumen II: El canto del cisne*, Akal, Madrid, pp. 136–137.

todos y cada uno de estos puntos se revolverá Thompson en una intervención por andanadas que puede ordenarse en tres frentes: primero, epistemológico; segundo, de teoría social; y tercero, político.

Primer asalto: las cajas negras del historiador

La miseria de la teoría comienza con una crítica epistemológica, señalando un intrusismo profesional —Althusser había defendido que *todos* los historiadores hasta la fecha estaban atrapados en el «historicismo» y el «empirismo»—, y reconstruyendo su propia práctica científica para refutar ese descaro. En la obra althusseriana de 1965, la elaboración de la ciencia se presenta como una tarea *puramente conceptual*, de filtración teórica, y la dimensión *empírica* cae siempre del lado «ideológico», a saber, del lado de lo que debe ser filtrado.¹³ Althusser bebe en esa obra de Spinoza y su idea de que las proposiciones verdaderas se confirman a sí mismas, que no necesitan de un «exterior» que pueda verificarlas (*veritas norma sui et falsi est*). Para mostrar lo errado de ese enfoque, Thompson desciende a los talleres de Clío e invoca el concepto de «experiencia» como su material primario. Dado que «experiencia» es una categoría polisémica y compleja en su obra, en lo que sigue se desgranar sus sentidos.¹⁴

En primer lugar, se discute sobre la «experiencia» como categoría epistemológica, en la medida en que remite a la dimensión empírica del conocimiento. Una parte de la denuncia de Althusser del empirismo es justa, dice nuestro autor, y recuerda cómo él mismo había batallado con el empirismo rampante de la nueva historia económica de mediados de

13 «Ningún matemático en el mundo ha esperado que la física [...] haya verificado un teorema para declararlo demostrado. La verdad de su teorema le es proporcionada 100 % por criterios puramente *interiores* a la práctica de la demostración matemática [...]. Otro tanto podemos decir de los resultados de toda ciencia; al menos para las más desarrolladas, y en las regiones del conocimiento que dominan de modo suficiente, ellas mismas proporcionan el criterio de validez de sus conocimientos», Althusser, L., y Balibar, E. (2004[1965]), *Para leer el capital*, Siglo XXI, Madrid, p. 66, cursivas del autor.

14 En el libro los diferentes sentidos de «experiencia» se superponen de forma ambivalente y poco precisa, como reconocería su autor en una entrevista con Josep Fontana y Enric Ucelay da Cal durante su visita a Barcelona. No haber articulado bien esos sentidos fue el «talón de Aquiles» de la obra y por eso trató de precisarlo en el debate que siguió a su publicación. Véase Fontana, J. (1984) «Sobre història, socialisme, lluita de classes i pau (Conversa amb E.P. Thompson)», *L'Avenç*, 73, pp. 733–738; la precisión en «Las políticas de la teoría», op. cit., p. 314.

siglo que, aplicando los métodos cuantitativos que posibilitaron los avances en la computación y apelando a la «neutralidad» epistémica de los hechos, reproducía inconscientemente asunciones teóricas y normativas insostenibles y, para colmo, dejaba sus hipótesis estructurales sin explicitar.¹⁵ En lo que se equivoca Althusser, sostiene el historiador, es en transpolar el modelo matemático o filosófico de conocimiento al conjunto de las ciencias. En la mayoría de las disciplinas que generan conocimiento (a excepción de la lógica, la filosofía o las matemáticas), el diálogo con la experiencia es una dimensión *necesaria, aunque no suficiente*, para construir dicho conocimiento. Thompson no cree que la experiencia sea un tribunal de apelación *absoluto* puesto que los hechos no desvelan por sí mismos su significado, sino que son más bien «epistemológicamente inertes». Pero es un tribunal del que no cabe prescindir, y una vez iniciado el proceso de elaborar conocimiento el objeto real impone al sujeto unas condiciones que van más allá de la mera existencia desnuda de cualidades. Describe este proceso como un diálogo de ida y vuelta en el que ambos polos de la relación son recíprocamente determinantes. Si se pretende obtener conocimiento sin diálogo se nos da gato por liebre: hacer teoría consistiría en erigir castillos de conceptos que se confirman a sí mismos, teorías-búnker que no son ni verdaderas ni falsas porque están más allá de toda crítica racional, que carecen de controladores y nos dejan al albur del capricho del teórico. Por esa razón, los conceptos del historiador se aplican más como «expectativas» que como «modelos» cerrados, porque «la historia no sabe de verbos regulares» (p. 43 y 93). El resultado de tantas cautelas y condiciones es que uno solo puede aspirar a un conocimiento histórico selectivo, fragmentario, provisional, verdadero solo dentro del campo limitado por las preguntas formuladas a los hechos, pero no por ello falso. Los capítulos sobre epistemología de la historia sin duda se encuentran entre los mejores momentos de *La miseria de la teoría*.

La segunda acepción de la categoría de «experiencia» es ontológico-subjetiva. La experiencia se presenta ahora como un «concepto de empalme» entre el ser social y la consciencia social que el materialismo histórico pretende conectar. Como categoría apunta a una realidad de

15 Véanse sus críticas a L. Robin, T.S. Ashton o W. Rostow en Thompson, E.P. (2012[1963]), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Capitán Swing, Madrid, pp. 215–238 y 349–386; también Thompson, E.P. (1966), «History from Below», *The Times Literary Supplement*, 7 de abril de 1966.

la subjetividad: el cómo los individuos vienen, en parte, determinados por las estructuras y el cómo, en parte, *manejan* esa determinación; la procesan en sus propios términos, la elaboran dentro de las coordenadas de su consciencia y su bagaje cultural, y actúan posteriormente sobre ella. En esta segunda acepción de «experiencia» se ubica la importante noción thompsoniana de «agencia» (*agency*). La dimensión activa del concepto introduce la contingencia en el proceso social y permite escapar de los enfoques deterministas del concepto de «modo de producción» althusseriano. Es justamente ese reino indeterminado, el de la intencionalidad, el que nos obliga a abandonar la pretensión de elaborar «teorías de clausura» que prometen certezas matemáticas en el campo de unas sociedades humanas donde aquellas son imposibles (pp. 297–308).¹⁶

Althusser no estaba falto de razón al decir que una filosofía del Sujeto trascendente había permeado en gran parte de la tradición marxista, y que uno de los grandes méritos del Marx de 1845 fue ir más allá de la herencia humanista abstracta de Feuerbach. Este mérito es una postura que Thompson le reconoce en su «Carta abierta a Leszek Kolawkoski», datada en 1973. Lo que ocurre es que en Althusser se mezclan dos cuestiones bien diferentes: una, la legítima crítica de ese Sujeto en mayúsculas, transcendencia metafísica que debía ser purgada, y dos, la noción de sujetos como agentes en la historia, que el filósofo francés solo pudo concebir como efectos *determinados* y nunca como sujetos *determinantes*. La diferencia no es una cuestión menor. Al evacuar el sujeto en ambos sentidos del término, Althusser se ve obligado a reintroducir por la puerta de atrás la teleología que quería evitar: «¿a quién pertenece la voluntad divina que programó esta estructura automática? ¿Dónde está la “fuerza inconsciente” ulterior?» (p. 176). Thompson detecta además un punto auto-nulificador en el argumento: si somos simplemente los *Träger*, los vectores de determinaciones estructurales con una función asignada por nuestra posición en esa estructura ya dada, no sería necesario que una teoría como la de Althusser tuviera que explicárnoslo, pues poco podríamos hacer para cambiarlo. Mientras que, si podemos hacer algo

16 La crítica de Thompson al funcionalismo implícito de Althusser recuerda bastante a la que elaboró el marxismo analítico de John Elster o Erik Olin Wright, cuyo primer contacto con el marxismo había sido precisamente a través de Althusser, y del que pronto se distanciaron, véase Elster, J. (1984), «Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos: un alegato en favor del individualismo metodológico», *Zona Abierta*, 33, pp. 21–62, y Levine, A., Sober, E. y Wright, E.O. (1987), «Marxism and Methodological Individualism», *New Left Review*, 162, pp. 67–84.

para cambiarlo, entonces no somos simplemente *Träger* (pp. 260–261). La noción de un juicio epistémico sobre la que pivota la posibilidad de elaborar una teoría presupone una racionalidad de segundo orden que no comparece en un análisis donde no cabe espacio para la agencia.

Destruir filosofías de la historia como la teoría de la modernización o la visión *whig* de la historia, mostrando que las cosas podían haber sucedido de otra manera (aunque no de *cualquier* manera) y manteniendo al mismo tiempo la concepción de los individuos como agentes, ese había sido justamente el caballo de batalla del Grupo de Historiadores del Partido Comunista de Gran Bretaña en el que participó Thompson junto a historiadores como Eric Hobsbawm, George Rudé, Rodney Hilton o Christopher Hill. Entre 1946 y 1956 este grupo sentó las bases de una revolución en el campo de la historiografía, la llamada «history from below», que renovó profundamente la historia social y cuyas sendas seguimos explorando hoy. Estos marxistas británicos jalaron su relato con la historia de sujetos tradicionalmente olvidados. Pusieron «rostro a la multitud», como gustaba en decir Rudé, pero lo importante es que lo hicieron de una manera que trastocó la forma en la que entendemos el cambio social, articulando no tanto una «historia de los de abajo de la sociedad» sino una nueva forma de entender la «historia de la sociedad desde abajo». En esa renovación del instrumental historiográfico, el concepto de «experiencia» y su riqueza de acepciones jugaron un papel esencial porque permitieron evidenciar cómo las clases populares nunca son meras receptoras pasivas de los mensajes de las autoridades, sino que los reinterpretan, elaboran los suyos propios, y actúan dentro de los límites estructurales que se encuentran dados, transformando así dichos límites a través de este proceso. Las obras de estos historiadores nos enseñan que las personas no somos solo sujetos *constituidos*, sino también *constituyentes* del proceso social. Ese es el legado que vindica Thompson en *La miseria de la teoría*.¹⁷

17 Puede verse al respecto Kaye, H. (1989), *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza; Domènech, X. (2016), «La condescendencia de la posteridad. Lucha de clases, clase y conciencia de clase», en José Babiano Mora, Francisco Erice y Julián Sanz, eds., *E.P. Thompson. Marxismo e Historia social, Siglo XXI*, Madrid, e «Historiografía y marxismo. Una conversación entre Xavier Domènech y Julio Martínez Cava», *Sociedad Futura*, 19 de octubre de 2021, disponible en línea. El que fuera la bestia negra de los estructuralistas, el filósofo Jean-Paul Sartre, defendería así este punto: «Las estructuras se imponen ellas mismas sobre nosotros solo en la medida en que han sido creadas por otros. Por lo tanto, para entender cómo se crea una estructura, es necesario introducir la praxis

Segundo asalto: el problema del «economicismo»

Los recursos teóricos que moviliza Althusser tenían el objetivo de ofrecer una solución al problema del «economicismo» que había perseguido al marxismo desde sus orígenes. Concretamente, el famoso concepto de «sobredeterminación», que venía a señalar la multicausalidad de la acción humana y del cambio social. Para cimentar su apuesta, Althusser construyó un alambicado edificio de conceptos que sofisticaban la metáfora base-superestructura, dividiendo cada «modo de producción» (capitalista, feudal, esclavista, etc.) en una instancia económica, una política y una ideológica. En cada coyuntura, la instancia económica definía la instancia determinante (si ella misma o las otras dos), sosteniendo que la economía domina siempre «en última instancia». Y como toda sociedad concreta, toda «formación social», es la combinación de diversos modos de producción. De tal modo que al final el nivel de complejidad no deja cabida a las explicaciones economicistas o teleológicas.

No obstante, existen dos grandes fisuras en el programa filosófico althusseriano. La primera nos conduce a la comprensión del significado de «lo económico» bajo el sistema capitalista. Al respecto, Raymond Williams advirtió en *Marxismo y literatura* que el intento de Althusser de trascender el economicismo no puede tener éxito porque su maniobra, la división en tres instancias que postula que «lo económico» puede entenderse de forma separada a las demás, se encuentra viciada desde el origen. Y lo está porque la concepción de «lo económico» en términos técnicos y no sociales, como una esfera separada, es precisamente un elemento del pensamiento liberal o burgués que se pretende superar.¹⁸ Era esperable, por tanto, que *La miseria de la teoría* recogiera y profundizase sobre este punto, pues uno de los méritos más destacados del trabajo de Thompson como historiador consiste en mostrar cómo las relaciones de producción son fenómenos constitutivamente sociales y políticos:

como ese proceso totalizador», véase Sartre, J.P. (1971), «Replies to Structuralism: an Interview with Jean-Paul Sartre», *Telos*, 9, p. 111.

18 Williams, R. (2000[1977]), *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, p. 107. La mejor explicación de esta crítica se encuentra en Meiksins Wood, E. (2023), *La democracia contra el capitalismo*, Verso, Barcelona, capítulo 2.

Lo que pongo en cuestión no es la centralidad del modo de producción (y las relaciones de poder y propiedad correspondientes) en cualquier comprensión materialista de la historia. Pongo en cuestión [...] la idea de que es posible describir un modo de producción en términos «económicos», dejando de lado como secundarios (menos «reales») las normas, la cultura, los conceptos críticos alrededor de los cuales se organiza ese modo de producción [...] las ideas y los valores están situadas en un contexto material, y las necesidades materiales están situadas en un contexto de normas y expectativas; y uno da vueltas a este multilateral objeto social de investigación. Desde una perspectiva es un modo de producción, desde otra un modo de vida.¹⁹

La segunda línea de fuga tenía que ver con la idea de «formación social». Recordemos que ese concepto era la vía por la que Althusser reintroduce la contingencia histórica y trata de escapar del determinismo del modo de producción. El problema es que esta solución pagaba un precio demasiado alto: se esquivaba la pura necesidad cayendo en la pura contingencia. Desde las coordenadas althusserianas no hay forma de capturar la historia más allá de verla como una mera colección de hechos sin conexión intrínseca entre sí, no hay términos para entenderla como un «proceso estructurado». Por eso, y en última instancia, en el marxismo althusseriano nunca suena la campanada de la determinación económica, aunque en realidad, como dice Thompson, la influencia determinante de las relaciones productivas sobre el conjunto de la sociedad se produce de forma *continua*. La campana, en realidad, está siempre sonando (p. 189).

En los capítulos en los que lidia con esta problemática, Thompson intuyó que el origen del error althusseriano se encontraba en la propia obra de Marx. Thompson creía que Marx había realizado una contribución crucial para el conocimiento al inaugurar el programa de estudio del materialismo histórico, pero sostuvo que al intentar desenredar la compleja maraña de la economía política, el Marx de los *Grundrisse* habría quedado atrapado en la misma estructura mental que intentaba refutar. Según el historiador británico, serían los estudios de historia y antropología de Marx en sus últimos años de vida los que ofrecían los visos para dar una salida al «economicismo». Este argumento es a la vez un punto débil y un punto fuerte de *La miseria de la teoría*. Si bien

19 Thompson, E.P. (2000[1976]), «Historia y antropología», en *Agenda para una historia radical*, Barcelona, Crítica.

es cierto que la crítica de la economía política de Marx está llena de silencios, ambigüedades o tensiones en punto tan delicado como este, no es menos cierto que fue justamente esa operación la que le permitió a Marx historizar las categorías básicas de la economía y abrir así la puerta a esa salida del esquema economicista, algo ya claramente explicitado en esos últimos escritos que Thompson reivindica aquí como esenciales (p. 295).²⁰

En todo caso, y al margen de asuntos marxológicos, parece difícilmente discutible que, una vez aceptada la división en tres instancias tal y como la formulan los althusserianos, y una vez asumido el salto de la densidad teórica de los modos de producción a la caótica contingencia de las formaciones sociales, no hay forma de argumentar por qué la instancia económica debe primar sobre las otras, como señalarían con lucidez Ernesto Laclau y Chantal Mouffe al justificar su paso al posmarxismo. Por eso Ellen Wood y Perry Anderson dirían en 1986 que hay una continuidad conceptual entre el marxismo althusseriano y el posmarxismo: si las estructuras existen fuera del alcance de los sujetos, puesto que estos se reducen a ser efectos estructurados, ¿qué nos asegura la objetividad de aquellas? Eliminado el sujeto, era cuestión de tiempo que cayera también el objeto. Una parte de la vigencia de *La miseria de la teoría* se mide en que supo capturar esa conexión, y lo hizo polemizando con posmarxistas como Laclau o Barry Hindess y Paul Hirst, de los que decía que su mayor mérito «consiste en haber llevado la lógica althusseriana hasta su propia reducción al absurdo» (p. 13). Con el objetivo de salir del economicismo y de la filosofía de la historia se abrieron las puertas a salir del materialismo histórico, o como dicen los ingleses, a «tirar el niño con el agua sucia».²¹

20 Véase Clarke, S. (1979), «Towards a Socialist History: Socialist Humanism and the Critique of Economism», *History Workshop Journal*, 8(1), pp. 137–156; Heinrich, M. (2018), *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid, y Meiksins Wood, E., *Democracia contra capitalismo*, op. cit. Thompson conoció los escritos tardíos de Marx gracias a la publicación del antropólogo americano socialista Krader, L. (1972), *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum, Assen. Nótese que la obra pionera en rescatar la figura del último Marx, *Late Marx and the Russian Road*, de Teodor Shanin, no se publicaría hasta 1983.

21 Laclau, E., y Mouffe, C. (1985), *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, México, D.F.; Meiksins Wood, E. (2013[1986]), ¿Una política sin clases? *El postmarxismo y su legado*, RYR, Buenos Aires; Anderson, P. (2004[1986]), *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid. Recuperan este argumento Matthews, W. (2013), *The New Left, National Identity, and*

Tercer asalto: los derechos humanos y la polémica del humanismo

Una parte considerable de *La miseria de la teoría* se dedica a analizar las consecuencias políticas de las asunciones teóricas que hemos analizado hasta aquí y, en concreto, a la polémica sobre el humanismo. Para valorar estos pasajes es necesario reconstruir el contexto de ese debate. Desde la muerte de Stalin en 1953 fueron apareciendo en Europa del Este toda una serie de movimientos de protesta pilotados en nombre del «humanismo socialista». Estos combinaban las demandas por el control obrero y los derechos civiles con la inspiración procedente de los textos del joven Marx (entre cuyos defensores destacan nombres que van desde G. Lukàcs y A. Heller en Hungría, pasando por L. Kolakowski y A. Schaff en Polonia hasta el grupo Praxis en Yugoslavia o K. Kosik en Checoslovaquia). Conectados con estos, los países del bloque occidental también conocieron el humanismo socialista con autoras como R. Dunayevskaya en los Estados Unidos, H. Lefebvre y M. Rubel en Francia, E. Fromm, H. Marcuse, E. Bloch y W. Abendroth en Alemania o el propio Thompson en Gran Bretaña. Esos fueron los orígenes del movimiento: un intento de renovación del marxismo que tomó la forma de crítica del estalinismo. Sin embargo, a comienzos de la década de los sesenta, los mismos partidos comunistas que habían acusado de «revisionistas» a estos movimientos proclamaban ahora sus eslóganes. El nuevo lema en la URSS era «Todo para el Hombre». Paradójicamente, el humanismo socialista ya no estaba asociado únicamente a la disidencia democrática, sino también al oficialismo.

El Partido Comunista Francés (PCF) en el que militaba Althusser participó en este cambio. No puede olvidarse que estuvo entre los partidos más estalinistas de la Europa occidental: su ejecutiva retrasó lo máximo posible el proceso de reformas que proponía Krushev desde Moscú, y su líder Maurice Thorez se erigió como crítico inclemente de las vías nacionales al socialismo que defendían los comunistas polacos, yugoslavos e italianos.²² Pero a comienzos de los sesenta, en un

the Break-up of Britain, Brill, Leiden, p. 95, y Domènech, X., “La condescendencia de la posteridad. Lucha de clases, clase y consciencia de clase”, op. cit., p. 125.

22 Martelli, R. (2016), «El PCF en 1956: el miedo al vacío», *Nuestra Historia*, 2, pp. 31–47.

momento en el que el partido acercaba posiciones con la Iglesia y en el que parecía que el gobierno de coalición con los socialistas era una opción viable, la ejecutiva comunista decidió cambiar radicalmente su estrategia. El aparato comenzó a emitir un nuevo discurso basado en el «humanismo», muy influenciado por el filósofo Roger Garaudy, un marco que permitía amparar en la teoría las alianzas que se buscaban en la práctica. La tímida crítica del estalinismo que emergió de este cambio se reducía a una denuncia oportunista del «culto a la personalidad» y la ruptura de la «legalidad socialista».

Es en este entorno particular de comienzos de los sesenta en el que Althusser realiza una intervención contra el humanismo socialista. Según el filósofo, un comunista podía adoptar el humanismo de clase como retórica por motivos pragmáticos, pero debía reconocer que en el fondo se trata de una ideología burguesa. El marxismo no era ni podía ser humanista. Y que los partidos comunistas intentasen congeniar ambos solo podía deberse a la debilidad teórica del primero, provocada por Stalin, que lo volvió vulnerable al contagio de las ideologías burguesas. Lo que emergió después de Stalin no fue el fin del estalinismo, sostuvo Althusser, sino una especie de estalinismo con rostro humano. Toda su lectura del «corte epistemológico» que tratamos anteriormente venía a mostrar este rechazo del humanismo respaldándolo en la autoridad del propio Marx. En ese escenario, la filosofía de Althusser se leyó como un soplo de aire fresco para superar viejas doctrinas, así como proporcionó un arsenal teórico desde el que justificar el compromiso de muchos militantes comunistas que rechazaban la línea de la dirección del PCF y su política colonialista en Argelia. Sumándose a los ataques sobre el humanismo que realizaba en estos años el Partido Comunista Chino, y que suponían una reivindicación de la ortodoxia estalinista frente al «revisionismo» de Krushev, la obra de Althusser inspiró y motivó a las células maoístas que acabarían siendo expulsadas del partido francés.²³

Quizás el error principal de Thompson en *La miseria de la teoría* fue no haber sabido leer el papel que jugó el antihumanismo de Althusser

23 Los textos de Althusser y las réplicas en VV. AA. (1974[1964]), *Polémica sobre marxismo y humanismo*, Siglo XXI, México D.F.; Althusser, L. (2003), *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*, Verso, Londres, para el contexto del debate véase especialmente la introducción de G.M. Goshgarian. La mejor explicación filosófica de esta discusión y la forma en la que se decanta en la obra de Thompson sigue siendo el clásico de la filósofa Soper, K. (1986), *Humanism and Anti-Humanism*, Hutchinson & Co, Londres, capítulos 4 y 5.

como acicate a la dirección del PCF. Thompson creyó que Althusser era el filósofo de cabecera del partido, cuando en realidad sus intervenciones solo habían funcionado como un revulsivo intelectual, el cual vino seguido de una cruenta represión contra sus posicionamientos: primero, un cambio en la línea editorial de la revista del partido, *Nouvelle Critique*, que había publicado los textos antihumanistas; después, la marginación política de los althusserianos y la eliminación de todos los textos de Althusser de las escuelas de formación del partido. Por eso resulta problemática la insistencia de Thompson en que el marxismo althusseriano, por su antihumanismo y su dogmatismo teórico, no es sino la expresión cristalina de un estalinismo en la teoría. Aunque inicialmente el embate de Althusser pudiera operar en una línea de tintes ortodoxos paralela a la crítica que realizaba en ese mismo momento el comunismo chino a la retórica humanista soviética, lo cierto es que en el contexto francés acabaría por jugar un rol diferente. Como le reprocharía Perry Anderson, «si se juzga a Althusser por su historial político ha de criticársele la ingenuidad de su error sobre el régimen maoísta en China más que su supuesta nostalgia por la Rusia de Stalin».²⁴ De hecho, si se mira con detenimiento, el feroz análisis antiestalinista que había publicado Althusser con el título *Lo que no puede durar en el Partido Comunista* en 1978 es sorprendentemente parecido al que realizaron Thompson y Saviile a finales de los años cincuenta contra el Partido comunista británico.

Hay, sin embargo, dos sentidos en los que la vindicación del humanismo socialista por parte de Thompson sigue siendo válida. El primero y más evidente es que en la medida en que Althusser había atacado al humanismo *in toto*, como categoría general, no había hecho justicia a los movimientos democratizadores de disidencia de la Europa del Este. Por mucha retórica humanista que los soviéticos pudieran emplear de forma oportunista, nos dice Thompson, en realidad siempre persiguieron sin miramientos a los «humanistas socialistas» disidentes en medios oficiales como *Novy Mir*, el órgano de la Unión de Escritores Soviéticos. El compromiso con el programa del socialismo humanista de 1956 le había costado la cárcel o la vida a muchos socialistas como Karel Kosik o Imre Nagy, y no diferenciar los distintos sentidos del humanismo suponía dar cobertura (aunque fuera involuntariamente) a la represión estalinista (pp. 236 y ss.).

24 Anderson, P., *Teoría, política e historia*, op. cit., p. 122.

El segundo sentido en que la crítica era pertinente atañe al fondo teórico y tiene más enjundia. Althusser puso en la picota al humanismo socialista de los filósofos por no haber sabido leer el cambio fundamental que implicó la ruptura de Marx con Feuerbach y los jóvenes hegelianos. El problema es que no todos los humanismos socialistas de los años cincuenta eran iguales. La elaboración teórica de los socialistas británicos del *New Reasoner* y de la *Universities & Left Review* desde 1956 no pivotó tanto sobre la recuperación del joven Marx, puesto que los *Manuscritos* de 1844 no se tradujeron al inglés hasta 1958. Al fin y al cabo, Thompson era un humanista socialista curioso. Por ejemplo, se distanciaba de Herbert Marcuse criticándolo que derivase su pensamiento «no del Marx maduro sino de los jóvenes hegelianos», y sus textos de los cincuenta y los sesenta beben más de la correspondencia entre Marx y Engels y de los recursos de la tradición republicana británica que de conceptos humanistas clásicos, como «alienación» o «esencia humana».²⁵

Lo que Thompson no podía aceptar en ningún caso era la expulsión de la ética del marxismo. Pero esto era algo casi inevitable en el marxismo althusseriano dada su concepción del sujeto: si las personas no son más que el cruce de determinaciones estructurales que se imponen sobre su voluntad y su consciencia, la consideración de que aquellas pueden tomar decisiones morales implicaría suponer una suerte de «Sujeto» libre que actúa desde el vacío y escoge entre unos valores que se entienden como eternos. Por eso, nos dice Thompson, el vocabulario de Althusser solo permite hablar de «errores» y «equivocaciones», es decir, juicios errados sobre los mejores intereses», pero no dispone de conceptos para asumir que existen diversas interpretaciones *legítimas* de dichos intereses (p. 312).²⁶ Para Thompson, colocar el énfasis en el sujeto puramente constituyente, al estilo liberal, o en el sujeto puramente constituido, al estilo estructuralista, no dejaba de ser dos caras de la misma moneda.

25 Véase Martínez-Cava, J. (2022), «La tradición democrática en el comunismo británico. E.P. Thompson a la luz de los archivos del MI5», *Historia Social*, 104, pp. 93–111; Soper, K. (1990), «Socialist Humanism» en Harvey J. Kaye, comp., *E.P. Thompson. Critical Perspectives*, Temple University Press, Filadelfia, pp. 204–232. Los textos humanistas de Thompson en la compilación que hizo Winslow, C. (2014), *E.P. Thompson and the Making of the New Left. Essays and Polemics*, Monthly Review Press, Nueva York. Su distanciamiento respecto a Marcuse en «Carta abierta a Leszek Kolakowski».

26 En su famosa autocrítica, Althusser escribiría que las disputas del marxismo tenían que verse como «la denuncia científica de los errores en tanto que errores y su eliminación»; Althusser, L., *Elementos de autocrítica*, op. cit., p. 19.

La idea de que «la “moralidad” constituye supuestamente un área autónoma de elección que descansa sobre el individuo des-socializado ha reaparecido una y otra vez bajo la forma de su alter ego: la expulsión del valor de la “ciencia” social y económica» (p. 315).

Reducir la ética a mera ideología burguesa colocaba al marxismo althusseriano en un dilema insoportable. ¿Desde qué lugar podía considerarse, entonces, que el capitalismo tiene algún componente «malo» y, por tanto, aspirar a derrocarlo? Cuando esa operación de evacuación de la normatividad se articula con el rechazo del humanismo, la consecuencia directa es considerar el discurso de los derechos humanos como una expresión más de la ideología burguesa. En este sentido, Althusser no se andaba con rodeos: «toda la historia de los Derechos del Hombre, denunciada por *El Capital*, lo testimonia: detrás del Hombre, es Bentham el que triunfa».²⁷ El contraste aquí es manifiesto: Thompson no solo llevaba desde los años cuarenta y cincuenta combatiendo a esos marxismos que consideraban los derechos humanos como «libertades burguesas», sino que su propia investigación histórica respaldaba una visión totalmente diferente del derecho. No era casualidad, sostuvo, que las clases populares hubiesen entendido el derecho como un campo en disputa en el que se libraban algunos de los episodios más importantes de la lucha de clases: «la gente no era tan estúpida como ciertas filosofías estructuralistas han tendido a creer. No se dejaban engañar por el primer señor con peluca que apareciera». Concebir la ley como una simple superestructura funcional a las relaciones capitalistas era, para el historiador británico, pasar por alto «el inmenso capital de luchas humanas contra el absolutismo real de los últimos dos siglos».²⁸

Scott Hamilton ha argumentado con lucidez que la saña que dedica Thompson a la izquierda althusseriana vino motivada por esa despreocupación por los derechos que percibió en las izquierdas radicales tras Mayo del 68. Basta con echar un vistazo a los compromisos del autor en los dos años que preceden a la escritura de *La miseria de la teoría* para comprobarlo. Entre diciembre de 1976 y 1977 Thompson viajó a la

27 Althusser, L., *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., p. 94. Véase también Lewis, W.S. (2014), «Althusser on Laws Natural and Juridical», en Laurent de Sutter, ed., *Althusser and Law*, Routledge, Londres.

28 Thompson, E.P. (1976), «Modes de domination et révolutions en Angleterre», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2/3, p. 139, y Thompson, E.P. (1975), «The Rule of Law» en *Whigs and Hunters. The Origin of the Black Act*, Penguin, Londres, pp. 258–269.

India invitado por la primera ministra Indira Gandhi. Allí descubrió que la primera ministra había conducido al país a un estado de excepción donde se perseguía implacablemente a la oposición, mientras marxistas y laboristas en Gran Bretaña elogiaban acríticamente sus políticas como lideresa. Pocos meses después, el filósofo marxista Rudolf Bahro, colega de Thompson, fue encarcelado en la RDA por una acusación sin fundamento que respondía a las ansiedades de un régimen autoritario que el propio Bahro había puesto en la picota en 1972 con su obra *La Alternativa*. Thompson se sumó al Comité para la Defensa de Bahro junto a personalidades como Heinrich Böll, Graham Greene o Arthur Miller. También en Gran Bretaña las libertades estaban bajo asedio, particularmente tras la promulgación de la Criminal Law Act de 1977, como pondría de manifiesto episodios ridículos como el ABC Trial.

Durante estos años, Thompson contempló cómo una parte del marxismo radical de moda en la época no se hizo cargo de la ofensiva autoritaria que le rodeaba. Por eso escribiría que «el marxismo, como sistema intelectual, está en crisis», y lo estaba en gran medida por «subestimar los valores de la práctica democrática al confundirlos totalmente con algo a lo que llaman liberalismo burgués o democracia burguesa». No puede entonces sorprendernos que tomara como *sparring* al filósofo marxista más influyente de la época para quien el mejor lugar desde el que rechazar el socialismo autoritario no era una defensa de las libertades y derechos humanos, sino «la crítica silenciosa, pero en actos, realizada por la Revolución china».²⁹

29 Hamilton, S., *The Crisis of Theory. E.P. Thompson, the New Left and the Postwar British Politics*, op. cit.; Thompson, E.P. (1979), «The Great Fear of Marxism», *The Observer*, 4 de febrero de 1979; Althusser, L., *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, op. cit., p. 102. El análisis de la deriva autoritaria del Estado británico puede verse en Thompson, E.P. (1978), «Introduction», *Review of Security and the State*, State Research, Londres, y Thompson, E.P. (1980), *Writing by the Candlelight*, Merlin Press, Londres.

El aquelarre colectivo y la ausencia del principio de caridad hermenéutica

El acervo argumental que despliega Thompson a lo largo de esta obra trae a colación el alud de críticas que llovería sobre el marxismo de Althusser a lo largo de toda la década de los setenta. En ese sentido, *La miseria de la teoría* no es un rayo caído del cielo sino la culminación de un proceso colectivo en el que muchas cabezas del marxismo internacional se revolieron contra el paradigma estructuralista. Como reconocería Stuart Hall en el debate de St. Paul de 1979, la obra suponía «el golpe de gracia» en ese largo proceso. Para comprender la génesis del texto y las deudas intelectuales de Thompson es pertinente detenernos en algunas de las fuentes de las que bebió.

Las primeras voces por destacar son las de Pierre Vilar y Pierre Bourdieu. En la que fuera la primera réplica a Althusser por parte de un historiador, Vilar reprocha que el filósofo se sume a quienes ven la «ciencia de lo económico» como una dimensión de la sociedad que se puede separar y estudiar con reglas autónomas; reivindica la contribución de la escuela de los *Annales* como un legado que desmonta la acusación de «historicismo» y propone un intercambio teórico y crítico con las disciplinas no-marxistas, alejándose de los que, como Althusser, consideraban que en ciencias sociales todo lo que no fuera marxista dejaba automáticamente de ser científico («con el pretexto de querer sacarlo todo de Marx, sacarían de buena gana todo de sí mismos»).³⁰ Por su parte, Bourdieu había lanzado una ácida reprobación contra el marxismo althusseriano el mismo año en que invitó a Thompson a París. Su ataque mordaz nos habla de los seguidores de Althusser como «sacerdotes teóricos» que viven de una «culpa» que ellos mismos se encargan de «descubrir, denunciar, exorcizar», de ahí su vocabulario de «tentaciones», «desviaciones» y «recaídas» de los que supuestamente leen mal a Marx. Esa «retórica de lo apodíctico» se mezcla con un vocabulario de «sospechas» y de «contagio» ideológico. De forma provocadora, Bourdieu intercaló ese análisis con viñetas de Marx que contenían pasajes de *La ideología*

30 Vilar, P. (1974[1973]), *Historia marxista, historia en construcción. Ensayo de diálogo con Louis Althusser*, Anagrama, Barcelona, p. 28. Como curiosidad, la traducción es de Antoni Domènech.

alemana, comparando así a sus rivales con los filósofos idealistas que Marx despachó en esta obra. De todo ello tomaría buena cuenta Thompson.³¹

Una influencia poco señalada, aunque muy relevante, en *La miseria de la teoría* fue la del sociólogo británico Simon Clarke, que desarrolló su tesis doctoral sobre el estructuralismo francés bajo la supervisión de MacIntyre y que enviaría, como manuscrito no publicado, a Thompson en 1978. En este mostraba la cercanía teórica entre el marxismo estructuralista y la sociología funcionalista, apuntaba sus afinidades con posiciones vanguardistas y autoritarias y, finalmente, determinaba que su rasgo más privativo era su carácter anti-histórico. Se trataba, en suma, de un programa que podría sintetizarse en la tríada compuesta por «una sociología burguesa, una filosofía idealista y una política estalinista». El lector encontrará también estas ideas en la obra de Thompson.³²

Finalmente, podríamos localizar un manantial de opiniones similares en el grupo marxista de Barcelona nucleado en torno a la revista *Materiales* y, concretamente, en la figura de Manuel Sacristán. En una entrevista de 1969, Sacristán marcaba distancias tanto con las antropologías filosóficas à la Marcuse como con la insostenible idea del marxismo de Althusser que entendía este como nada más que una ciencia, una teoría que expurgaba la moral y, al hacerlo, confundía el plano descriptivo con el plano normativo: la actividad teórica puede: «la actividad teórica puede descubrir cuáles son las condiciones de la realización de tal o cual objetivo [...]. Pero la estimación de los grandes fines no “demostrables” es una operación no-teórica en sentido estricto,

31 Bourdieu, P. (1985[1975]), «El discurso importante. Algunas observaciones sociológicas sobre “algunas observaciones críticas sobre Leer el capital”», en *Qué significa hablar*, Akal, Madrid.

32 Clarke, S. (1980), «Althusserian Marxism», en *One-dimensional Marxism. Althusser and the Politics of Culture*, Allyson & Busby, Londres, p. 73. Clarke estuvo plenamente implicado en la Conference of Socialist Economists, una iniciativa que echó a andar a partir de la Convention of the Left organizada por el Grupo del May Day Manifesto que habían coordinado Thompson, S. Hall y R. Williams en marzo de 1969. La CSE continuó los debates sobre la agencia y la estructura de *La miseria de la teoría* y abrió un campo de investigación que culminaría en la fundación de la revista *Capital & Class*, véase Radice, H. (1980), «A Short History of the CSE», *Capital & Class*, 4(1). La idea de que la forma de Althusser de romper con el estalinismo en el plano teórico acaba por reproducir sus términos puede encontrarse en un volumen compilado por un grupo de militantes e intelectuales trotskistas franceses liderados por Ernest Mandel. Véase Brohm, J.M. (1974[1970]), «Louis Althusser y la dialéctica materialista», en Ernest Mandel *et al.*, *Contra Althusser*, Madrágora, Barcelona.

una operación filosófica y política, de razonamiento solo plausible». También Jacobo Muñoz escribía en un texto de 1973 que el programa althusseriano había fracasado y que su «teoricismo» y su «carácter taurológico» estaban ya fuera de toda duda. Por último, Antoni Domènech denostaba los «lastres culturales» perjudiciales que Althusser tomaba de teorías no-marxistas, como la epistemología de Bachelard, a la que calificaba de «literaria», y remarcaba que la lectura del filósofo francés de los pasajes sobre los *Träger* era una mala filología de Marx que había generado enorme confusión.³³ Aunque no consta que Thompson leyera estas críticas, su cercanía fue clara, una proximidad teórica y política que además quedaría de manifiesto tras su visita a Barcelona en 1984 como portavoz del movimiento europeo por la paz, donde conocería al grupo de Sacristán y del que escribiría las siguientes palabras:

me impactó la vigorosa contribución que recibía [el movimiento pacifista] de miembros o exmiembros del PC catalán (sobre todo exmiembros, en realidad). Los comunistas españoles, que habían sufrido bajo el régimen de Franco y cuyo partido había sido brutalmente tratado por Stalin, sabían una o dos cosas sobre derechos humanos.³⁴

La revisión althusseriana

Pues bien, ¿cómo reaccionaría Althusser ante sus críticos? Lo cierto es que llevaba desde finales de los años sesenta sumergido en un proceso largo y gradual tanto de revisión como de autocrítica. Y aunque normalmente evitase citar a sus críticos, es razonable asumir que fue incorporando algunos de sus puntos. Podemos resumir los cambios más importantes

33 Sacristán, M. (1985), «Checoslovaquia y la construcción del socialismo», *Panfletos y Materiales III. Intervenciones políticas*, p. 247 (pueden verse más opiniones demolidoras en la antología compilada por Salvador López Arnal en *Rebelión.org*, 28 de septiembre de 2006; Muñoz, J. (1984[1973]), «Reconsiderando a Lukàcs», *Lecturas de filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona; Domènech, A. (1975), «A propósito de algunas interpretaciones del filosofar de Lenin», *Zona abierta*, 3, pp. 113–155, y Domènech, A. (1977), «Ideología, conocimiento y consciencia de clase», *Materiales*, pp. 55–75. Palabras más duras recibiría Althusser por parte del gran historiador marxista catalán, Josep Fontana en (2002), *La historia de los hombres: el siglo XX*, Crítica, Barcelona, y Fontana, J. (2009), *L'ofici de l'historiador*, Documenta Universitaria, Barcelona.

34 Thompson, E.P. (1985), *Double Exposure*, Merlin Press, Londres, pp. 18–19.

como sigue: i) Althusser describiría su obra anterior como atravesada por el terrible error del «teoricismo» y el «racionalismo especulativo», proponiéndose la tarea de abandonarlo; ii) aparcaría definitivamente su concepción de la filosofía como una ciencia con privilegios epistémicos sobre el resto de ciencias; iii) desarrollaría una interesante noción de la filosofía como saber de segundo grado que no provee de proposiciones falsables ni genera un campo acumulativo de conocimiento, y que se ve continuamente sacudida por los cambios en el mundo político y científico a los que está inevitablemente ligada; iv) finalmente, matizaría su tesis escapando del corte epistemológico al sostener que también los conceptos teóricos están atravesados parcialmente por la ideología, por lo que la idea de ruptura no es algo alcanzable de una vez por todas, sino más bien algo que debe renovarse continuamente, en un proceso por el cual las ciencias van construyendo un conocimiento más cabal y robusto del mundo y donde los peligros vanguardistas quedan, al menos parcialmente, conjurados.³⁵

Es claro que existe un abandono del teoricismo en favor de una concepción más empírica de las ciencias sociales. A tenor de este último Althusser, la filosofía se puede dividir entre dos tipos de practicantes: el idealista, que trata de subsumir la realidad en una unidad previa para reordenar sus fragmentos, y el materialista, que se parece a un pasajero que se sube a un tren en marcha sin saber de dónde ha salido ni a dónde va, pero que en mitad de su viaje va construyendo islotes de inteligibilidad preguntando y haciendo encuestas al resto de viajeros. Cuando se trata de objetos «que se repiten indefinidamente», pueden hacerse experimentos indefinidamente y deducirse leyes. Así es como funcionan las ciencias naturales. Pero cuando «los casos son particulares, concretos y no pueden repetirse por ser únicos», como ocurre en las ciencias sociales,

35 Para el largo proceso de autocritica puede verse de Althusser el prefacio a la edición italiana de *Lire Le Capital* de 1967; Althusser, L. (1975[1974]), *Elementos de autocritica*, Laia, Barcelona; Althusser, L. (1975), *Lenin y la filosofía*, Grijalbo, Barcelona; Althusser, L., *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, op. cit.; Althusser, L. (2015), «Qué es la filosofía», en *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid; y Althusser, L. (2021), *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, Editorial Universidad de Granada, Granada. Un buen análisis del nuevo concepto de filosofía, en Moreno Pestaña, J.L. (2021), «El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de La transformación de la filosofía», en Louis Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, Editorial Universidad de Granada, Granada. Como visión general, Lewis, W. (2022), «Louis Althusser», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponible en línea.

entonces se pueden enunciar «constantes generales» deducidas «de la observación de los hechos». Así, en vez de encontrar «leyes», el científico social encuentra «la *generalidad* de las constantes, que permiten, por su variación, la aprehensión de lo verdadero de tal o cual caso».³⁶

Si, como se apunta anteriormente, no haber comprendido el papel de Althusser y de sus seguidores en el PCF fue un error de Thompson, también lo será su poca disposición a aplicar un *principio de caridad interpretativa* sobre las publicaciones tardías de Althusser, a las que consideraba simplemente como «versiones más brutales» de las anteriores (pp. 158–159). No corremos riesgo de equivocarnos al afirmar que la primera batalla de *La miseria de la teoría*, la epistemológica, se libró contra el Althusser de 1965, pero no era una buena andanada contra estas formulaciones posteriores. Como escribe César Rendueles citando a Perry Anderson, tan deficiente no puede ser una obra filosófica que ha inspirado los análisis empíricos de autores como Guy Bois, Michel Aglietta, Nicos Poulantzas, Pierre-Philippe Rey, Robert Linhart, Erik Olin Wright o Göran Therborn. Aunque, añade Rendueles, el legado de Althusser sobrevive *a pesar* del bagaje estructuralista, y no gracias a este.³⁷

¿Cabría imaginarse, entonces, un posible acercamiento de posturas? ¿Nos obliga la lectura atenta de ese último Althusser, manuscritos inéditos mediante, a resumir la polémica de *La miseria de la teoría* como un gran malentendido? Pese a la promesa de una reconciliación que algunos pudieran considerar políticamente oportuna, no creemos que esa vía tenga mucho recorrido. Primero, porque la concepción de la filosofía como saber de segundo grado quedó como un programa anunciado, pero no ejercido: Althusser no discute los resultados de ninguna ciencia en particular, y su elaboración toma la forma de una pugna entre filósofos (el «campo de batalla» de Kant que tanto le gustaba criticar). Segundo, porque nunca abandonó su separación en tres instancias y lo que consideraba una «verdad incontrovertible: la determinación por lo económico en última instancia».³⁸ Y tercero y más importante, porque

36 Althusser, L., *Filosofía y marxismo*, op. cit., p. 48. Otro ejemplo significativo podría ser su rechazo explícito del funcionalismo en un inédito recogido en *Sobre la reproducción*, op. cit., pp. 257 y ss. Estas reflexiones le conducirían a su propuesta de un «materialismo aleatorio» o «filosofía del encuentro», véase Althusser, L. (2002), *Para un materialismo aleatorio*, Arena, Madrid.

37 Rendueles, C. (2013), «Teoría social y experiencia histórica. La polémica entre E.P. Thompson y Louis Althusser», *Sociología Histórica*, 3, pp. 177–197.

38 Althusser, L., *Elementos de autocrítica*, op. cit., p. 54.

la problemática concepción del sujeto que hemos analizado no se vio sustancialmente alterada. Esto puede verse claramente en la entrevista con la filósofa mexicana Fernanda Navarro, datada en el año 1988, donde Althusser vuelve sobre la idea de que el sujeto es «efecto de estructuras anteriores a, y fundantes de, su existencia». Desde la escuela y la familia, afirma, el individuo recibe una «capacitación» para que cumpla ciertas normas sociales que le «sujetan» a la ideología dominante, «en otras palabras, están sujeto-sometidos estructuralmente a la ideología dominante». Asimismo, en una carta al filósofo argentino Malamud de 1986, parece intentar resolver el problema de la agencia mediante la idea de un fracaso en la conjunción de las determinaciones:

La interpelación del individuo en sujeto que lo convierte en un sujeto ideológico no se realiza a partir de una ideología única, sino de *varias ideologías a la vez* [...]. De esto resulta *un juego y un espacio* de multiplicidad de interpelaciones en el que el sujeto está atrapado, pero que (como juego contradictorio y espacio) constituye la «libertad» del sujeto individual [...]. El individuo dispone así de un «juego de maniobra» entre varias posiciones, entre las que puede «evolucionar», incluso, si persiste, «escoger», determinarse.³⁹

Es muy difícil reconciliar a Thompson con posiciones como esta. Él mismo consideraba que los supuestos antropológicos del pensamiento althusseriano (juvenil y tardío) asumen que los hombres y mujeres no piensan y actúan, sino que «son *pensados* y *actuados*» (p. 270). Esa era una visión que uno de los fundadores de la *history from below* nunca podría compartir. Así es que podría decirse que el proceso de autocrítica libra al último Althusser de las balas de *La miseria de la teoría* en lo que atañe al teoricismo, pero no lo exoneran de la mayoría de las críticas que se esgrimen en esta obra.

39 Althusser, L., *Filosofía y marxismo*, op. cit., pp. 54-56 y la carta del 8 de abril de 1986, p. 127.

Conclusión: la actualidad de un clásico

¿Qué queda vivo de todos estos debates para los lectores del siglo XXI? Primero, una serie de advertencias. El riesgo político de las teorías que se centran exclusivamente en cómo la ideología dominante conforma nuestra subjetividad, o cómo los mecanismos de la acumulación del capital nos subordinan, es que nos trasladan una imagen del capitalismo como organización social casi omnipotente que puede dar lugar a visiones elitistas que desconfían de la iniciativa política de la mayoría de la población.⁴⁰ Desde ahí es fácil saltar a la posición vanguardista de que solo quienes «entienden» los mecanismos de reproducción del capital pueden cortocircuitarlos. Ante unas sociedades donde la estabilidad del capitalismo no se produce mayoritariamente por los mecanismos de represión (estatales o patronales), el marxismo occidental de la segunda mitad del siglo XX tendió a poner demasiado el énfasis en las dimensiones ideológicas de la dominación. Por eso son especialmente relevantes las investigaciones que arrojan luz sobre otro tipo de mecanismos de dominación que no implican poner entre paréntesis ni minimizar las capacidades racionales de los dominados y que en los últimos años han recibido contribuciones interesantes.⁴¹

Las teorías cuyo énfasis recae excesivamente en los poderes de reproducción social del capitalismo pueden generar la impresión de que el capitalismo es irreformable, o peor, que no ha sido reformado aún, olvidando que los siglos de luchas populares han transformado profundamente las bases de nuestra vida en sociedad. No debería hacer falta recordar que el sufragio universal, el derecho laboral democrático, los estados de bienestar o los derechos de las mujeres no han sido «concesiones» ni «paliativos», sino conquistas populares que costó décadas arrancar a las

40 Esta era la visión que tenía Thompson de gran parte del «marxismo occidental» que había analizado Anderson, P. (2023), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Verso Libros, Barcelona. Véase su reseña de este libro, «The Marx's Claimants», *The Guardian*, 16 de septiembre de 1976. Tatiana Llaguno ha tenido la amabilidad de señalarme que este problema fue detectado y criticado por algunos miembros que provenían del entorno de Althusser y que se distanciaban de él, es el caso particularmente de Jacques Rancière.

41 Véase especialmente Mau, S. (2023), *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*, Verso, Londres, y Chibber, V. (2022), *The Class Matrix: Social Theory after the Cultural Turn*, Harvard University Press, Harvard. La propia obra de los historiadores marxistas británicos encaja bien en esta línea.

élites. En el fondo, lo que se juega en el debate de la agencia, más allá de entretenidas discusiones filosóficas, no es, sino, la cuestión de cuán modificables son las estructuras por los propios sujetos condicionados por estas y, por tanto, si el capitalismo puede entenderse como un todo estructuralmente integrado donde el Derecho, los Medios de Comunicación, la Escuela o, en general, el Estado, solo son componentes de «los circuitos del capital». A lo largo de la historia de la tradición marxista no han faltado los que se recrean en las categorías de «materialista» o de «totalidad» como si hubieran descubierto piedras filosofales que, como criticaba Josep Fontana, «te dan todas las respuestas». No faltan marxismos contemporáneos que todavía tienden a confundir la totalidad social con la lógica del capital, que confunden «capital» con «capitalismo», como decía Thompson, o que, amparados en la legítima aspiración del marxismo a explicar la correspondencia entre las distintas esferas de la sociedad, tienden a ver todas estas bajo el marco de los «beneficios» y las «funciones» que cumplen en la reproducción social. Su consecuencia para una política transformadora es que no dejan espacio alguno para la reforma no-reformista y nos condenan a visiones cataclísmicas o espasmódicas de la revolución. En este sentido, *La miseria de la teoría* ofrece una buena alternativa a esas teorías-búnker que gustan en respirar a resguardo del oleaje de la historia.

Igualmente, el programa teórico que pone en marcha Thompson en este libro fue particularmente presciente en anticipar y criticar algunas de las tendencias del llamado pensamiento postestructuralista, o del «giro lingüístico». Durante los años 80 y en adelante, el concepto de «clase social» fue sometido a un intenso asedio por parte de filósofos como los ya mencionados, E. Laclau o C. Mouffe, de sociólogos como D. Bell, J. Pakulski y M. Waters, pero también de historiadores como G. Stedman Jones, P. Joyce o J.W. Scott. Los presupuestos constructivistas desde los que partían gran parte de estas invectivas acabaron por reducir la clase social a una mera identidad colectiva, perdiéndose por el camino justamente la dimensión más interesante que puso la historia británica sobre la mesa: la interrelación entre los determinantes estructurales y la agencia colectiva como vector explicativo del cambio social. En este sentido, *La miseria de la teoría* nos ofrece un buen enclave desde el que asomarnos a debates contemporáneos, una suerte de baluarte en el que podemos encontrar los hilos de continuidad del *modus operandi* thompsoniano con enfoques actuales que enriquecen el arsenal teórico del análisis de

clase, manteniendo a la vez su capacidad explicativa e integrando nuevas temáticas.⁴²

Hay, sin embargo, una tensión interna en esta obra que merece la pena señalar. La insistencia de Thompson en que lo que estaba en cuestión en esta polémica con Althusser era «la defensa de la razón misma» fue una suerte de excomunión del mundo de los argumentos («ya no podemos seguir atribuyendo ninguna significación teórica a la idea de una tradición común», p. 340). Es como si Thompson se moviera entre, por un lado, querer ganar una discusión argumentada contra los althusserianos y, por el otro, cerrar la posibilidad de cualquier debate racional con ellos. Puede sernos más productivo tomar los cientos de páginas que componen este libro como una muestra de la necesidad de la crítica racional entre marxistas –implacable, siempre que sea necesario, pero intencionadamente constructiva–, de ese «chocar intelectual de la autocritica» marxista al que apelaba Luxemburgo para evitar «el estancamiento de las fórmulas fijas».

Mi opinión, en todo caso, es que si hay algo valioso que podemos reivindicar hoy de *La miseria de la teoría*, es justamente su actitud hacia la tradición marxista. Thompson tendía a ver el marxismo «no tanto como un sistema autosuficiente, sino más bien como una influencia creativa fundamental dentro de una tradición socialista más amplia».⁴³ Según el historiador, un investigador marxista puede adoptar dos caminos. Puede, como hicieron Althusser y muchos otros, leer la obra de Marx como un «antes y después de Cristo», «con la obligación para todos los otros

42 El desplazamiento tectónico desde los años ochenta y los nuevos análisis de clase que se están generando en las ciencias sociales y las humanidades es un movimiento demasiado complejo como para perseguirlo aquí, pero pueden tomarse las siguientes referencias como aproximación: Camfield, D. (2004), «Re-Orienting Class Analysis: Working Classes as Historical Formations», *Science & Society*, 68(4), pp. 421–446; Ferguson, S. (2014), «A Response To Meg Luxton's "Marxist Feminism and Anti-capitalism"», *Studies in Political Economy*, 94(1), pp. 161–168; Lafrance, X. (2013), «From Industrialism to Capitalism: re-thinking the relevance of Class analysis», *Problématique*, 15; Linden, M. (2014), «The Promise and Challenges of Global Labor History», *International Labor and Working-Class History*, núm. 82, pp. 57–76; Savage, M., y Miles, A. (1994). *The Remaking of the British Working Class, 1840–1940*, Routledge, Londres; Todd, S. (2014), «Class, experience and Britain's twentieth century», *Social History*, 49(4), pp. 489–508; Wright, E.O. (2018), *Comprender las clases sociales*, Akal, Madrid. La recepción de estos debates en España y cómo su historia social consiguió resistir bien los embates queda explicado en Domènech, X. (2020) *Lucha de clases, franquismo y democracia. Obreros y empresarios (1939–1979)*, Akal, Madrid, pp. 20–33.

43 Thompson, E.P. (1959), «A Pessay in Ephology», *The New Reasoner*, 10, p. 8.

pensadores y conocimientos de ser medidos con la vara de la Ciencia Marxista» (p. 303). Pero también puede ver el marxismo como un programa activo, en desarrollo e incompleto y, sobre todo, sometido siempre a revisión crítica. Se trataría entonces de asumir la concepción materialista de la historia como *hipótesis de trabajo* que deben ser verificadas en el estudio científico, y que no pueden tomarse como verdaderas sin someterlas a la prueba (pp. 286–287). El bicentenario del nacimiento de Marx en 2018 fue una buena oportunidad para constatar la riqueza y vivacidad de ese gran programa de investigación y transformación social que sigue en proceso de construcción, como explicó John Bellamy Foster aludiendo a los progresos de la MEGA, progresos que evidencian por qué la crítica de la economía política de Marx es inherentemente incompleta: no solo por la incapacidad de una sola persona de finalizar un proyecto de tales dimensiones, sino por el carácter materialista-científico del proyecto, que exige una investigación empírica y teórica sin fin.⁴⁴

Con todo ello, Thompson nos invita a abandonar de una vez por todas la actitud de que lo más importante ya está dicho en la obra de Marx y que solo nos queda bucear entre los océanos de sus escritos para encontrar algún cofre del tesoro. Al contrario, nos invita a construir lo que Stuart Hall llamó un «marxismo sin garantías». Haríamos bien en recelar de las actitudes de cierre y de los atajos teóricos y recordar, como nos propone nuestro autor al recuperar una cita de su querido William Morris, que «Marx está de nuestro lado, y no nosotros del lado de Marx».

Barcelona, marzo de 2023

44 Bellamy Foster, J. (2018), «La crítica abierta de Marx», *Monthly Review*, 70(1), traducción disponible en la web de *Sin Permiso*, 19 de junio de 2018.