

Trabajos, Comunicaciones y Conferencias

**Actas del Coloquio Internacional
50 años de *Lire le Capital***

*Natalia Romé, Marcelo Starcenbaum y
Pedro Karcmarczyk
(coordinadores)*



FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

Coloquio internacional:
50 años de Lire le Capital

(Octubre de 2015 : Buenos Aires)

*Pedro Karczmarczyk, Natalia Romé
y Marcelo Starcenbaum*



2017

La Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP expresa su interés por respetar los derechos patrimoniales y morales de la obra "El ganso cojo", de Jacques Regnault, de la cual en este volumen se citan fragmentos; y deja constancia de que ha agotado sin éxito todas las instancias de búsqueda de sus propietarios por lo que queda a disposición de los mismos para que se contacten a fin de dar cumplimiento formal a los compromisos que la Ley vigente N.o 11.723 indica.

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Diseño de tapa: D.G.P. Daniela Nuesch

Tapa: "El ganso cojo", diseño de Jacques Regnault –reproduce el detalle de un mosaico de Ravenne–. La imagen ilustró la portada de la colección Théorie –dirección a cargo de Louis Althusser entre 1965 y 1981– de la editorial francesa Maspero.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2017 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1491-0

Colección Trabajos, comunicaciones y conferencias, 29

Cita sugerida: Romé, N., Starcenbaum, M., y Karczmarczyk, P. (Coord.). (2017). Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015 : Buenos Aires). La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias ; 29). Recuperado de <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Dr. Aníbal Viguera

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretaria de Asuntos Académicos

Prof. Ana Julia Ramírez

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Prof. Laura Lenci

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Jerónimo Pinedo

Secretario de Coordinación Edilicia

Mg. Carlos Carballo

Índice

<u>Presentación</u>	<u>10</u>
<u>Grandes verticales: <i>El Capital</i> después de Althusser</u> <u><i>Claudio Aguayo</i></u>	<u>13</u>
<u>El concepto de ‘tiempo histórico’ de Lire le Capital en la obra</u> <u>última de Saül Karsz</u> <u><i>Néstor Nicolás Arrúa</i></u>	<u>51</u>
<u>A análise de discurso de Michel Pêcheux no Brasil e o que insiste</u> <u>de Althusser, Lacan e Saussure</u> <u><i>Lauro José Siqueira Baldini</i></u>	<u>66</u>
<u>El anti-izquierdismo de Althusser</u> <u><i>Thiago Barison</i></u>	<u>79</u>
<u>Sobre o surgimento e a transição: Lire le Capital e</u> <u>o materialismo aleatório</u> <u><i>Bernardo Bianchi</i></u>	<u>84</u>
<u>O conceito de modo de produção ampliado e a problemática da transição</u> <u><i>Armando Boito</i></u>	<u>96</u>
<u>Lo que el estructuralismo puede indicar a la política</u> <u>(tras aprenderlo en ella)</u> <u><i>Carlos Britos</i></u>	<u>109</u>
<u>A leitura sintomal e a teoria pecheuxtiana do discurso</u> <u><i>Luís Fernando Bulhões Figueira</i></u>	<u>139</u>

<u>Macherey y el punto de partida de El Capital</u>	
<u>Mauro Castelo Branco de Moura</u>	<u>154</u>
<u>Sobre la reproducción</u>	
<u>Gisela Catanzaro</u>	<u>164</u>
<u>Althusser, el maoísmo y la revolución cultural</u>	
<u>Adrián Celentano</u>	<u>178</u>
<u>Spinoza en el marxismo francés</u>	
<u>Gonzalo Ricci Cernadas</u>	<u>192</u>
<u>Ler Bourdieu a partir de Althusser: o caso da determinação em última instância.</u>	
<u>Juliana Closes Miraldi</u>	<u>206</u>
<u>Hacia un encuentro materialista, el problema del tiempo en Althusser y Derrida</u>	
<u>Fernando Cocimano</u>	<u>219</u>
<u>Educación y Reproducción: el lugar del sujeto en la filosofía althusseriana.</u>	
<u>Cecilia Cortés Rojas</u>	<u>231</u>
<u>La desesperación materialista. Las estrategias de Louis Althusser frente a la crisis del marxismo</u>	
<u>Martín Cortés</u>	<u>241</u>
<u>Tiempo y Política. En torno al «Bosquejo del concepto de tiempo histórico»</u>	
<u>Esteban Domínguez</u>	<u>252</u>

<u>¿Qué hace la filosofía? Sistemática, simultaneidad, recursividad y composibilidad en el pensamiento de Althusser, Badiou y Foucault</u>	
<u>Roque Farrán</u>	<u>264</u>
<u>O que quer dizer escutar, falar, calar e ler? A leitura sintomal na obra de Michel Pêcheux</u>	
<u>Leonardo Paiva Fernandes, Tyara Veriato Chaves</u>	<u>276</u>
<u>La antropología filosófica anti-humanista de Althusser</u>	
<u>Julián Ferreyra</u>	<u>290</u>
<u>El teatro de la inmanencia: estructura, ideología y sujeto en el estructuralismo spinozista de Althusser</u>	
<u>Giorgos Fourtounis</u>	<u>300</u>
<u>Coyunturas críticas</u>	
<u>Mariana de Gainza</u>	<u>318</u>
<u>Sujeto, ideología y revolución en la obra de Louis Althusser</u>	
<u>Valentín Huarte, Pedro Sosa</u>	<u>327</u>
<u>Sobre la diferencia entre objeto real y objeto de conocimiento</u>	
<u>Pedro Karczmarczyk</u>	<u>341</u>
<u>Althusser entre Lucrécio e Spinoza: a tese da não-anterioridade do sentido.</u>	
<u>Diego Lanciote</u>	<u>364</u>
<u>Leer a Althusser: una ruptura inacabada</u>	
<u>Alberto Martínez Delgado</u>	<u>379</u>

<u>Michel Pêcheux, leitor de Lire Le Capital</u> <u>Thales de Medeiros Ribeiro, Karine de Medeiros Ribeiro</u>	<u>407</u>
<u>Sobredeterminación y Dialéctica negativa. Afinidades,</u> <u>contrapuntos y desplazamientos en torno al post-fundacionalismo</u> <u>Agustín Mendez</u>	<u>418</u>
<u>Lire le Capital: el teatro sin autor de Louis Althusser</u> <u>Warren Montag</u>	<u>433</u>
<u>El concepto de causalidad estructural en Althusser</u> <u>Vittorio Morfino</u>	<u>445</u>
<u>Para uma ruptura teórica e política: a obra inicial de Althusser</u> <u>em Pour Marx e Lire le Capital</u> <u>Luiz Eduardo Motta</u>	<u>466</u>
<u>“Dialéctica(s) cuestionada(s): entre Lire Le Capital y</u> <u>el Materialismo del aleatorio”</u> <u>Jaime Ortega Reyna</u>	<u>481</u>
<u>Crítica del humanismo metafísico</u> <u>João Quartim de Moraes</u>	<u>495</u>
<u>En torno al concepto de Ideología y la primacía de la lucha de clases</u> <u>María José Quesada Arancibia</u>	<u>507</u>
<u>Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Althusser</u> <u>y nunca se atrevió a preguntarle a Žižek</u> <u>Santiago M. Roggerone</u>	<u>517</u>

<u>Dogmatismo y emancipación. El bastón curvo del sujeto supuesto saber</u> <u>Natalia Romé</u>	<u>529</u>
<u>“En estado práctico”: el otro nombre de la filosofía</u> <u>Juan Domingo Sánchez Estop</u>	<u>539</u>
<u>Política y Teoría. El Príncipe de Gramsci en la obra de Althusser</u> <u>y Lefort</u> <u>Leandro Sanhueza Huenupi</u>	<u>553</u>
<u>La prueba del budín no está en comérselo: Ideología</u> <u>y problemática en Althusser</u> <u>Luciano Silva G., Marcelo Naranjo N.</u>	<u>576</u>
<u>Gramsci y Althusser: intersecciones del marxismo contemporáneo</u> <u>Marcelo Starcenbaum</u>	<u>587</u>
<u>Acerca del proceso sin sujeto ni fines</u> <u>Rodrigo Steinberg</u>	<u>605</u>
<u>Por una herencia sin filiación. Encuentros althussereano-derrideanos</u> <u>Iván Trujillo</u>	<u>633</u>
<u>Del «sujeto de la ciencia» y la «Ideología». Un desencuentro</u> <u>entre Lacan y Althusser</u> <u>Joaquín Venturini</u>	<u>670</u>

Presentación

Cincuenta años, una vez más: ¿qué es leer?

El conjunto de trabajos que presentamos a continuación constituyen la memoria del Coloquio por los cincuenta años de la publicación de *Lire le Capital* que se realizó en Buenos Aires, en la Biblioteca Nacional, entre los días 28 y 30 de octubre de 2015, organizado por un conjunto de instituciones que se ocupan del estudio y la difusión del pensamiento althusseriano: la Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos (ReLEA) y la Associazione Louis Althusser; las revistas *Décalages. An Althusser Studies Journal* y *Demarcaciones*, Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos. El evento contó con el auspicio de la Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires), la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad Nacional de La Plata), la Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad de Chile) y Università Degli Studi de Milano-Bicocca como así también con un subsidio de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

El Coloquio contó con la presencia de investigadores de más de veinte instituciones nacionales e internacionales. De Chile participaron las universidades de Chile, de Viña del Mar, ARCIS, la Academia del Humanismo Cristiano; de Brasil, las de Campinas, de Brasília, la Federal de Minas Gerais, la Federal do Espírito Santo, la de São Paulo, la Federal do Rio de Janeiro, la Federal do Maranhão, la Federal de Bahía y la Federal da Fronteira do Sul; de México, la Universidad Nacional Autónoma de México; de Italia, la Università Degli Studi de Milano-Bicocca; de Grecia, Panteion University; de Francia, la Université Paris 10 y la Université Paris 8; de Alemania participó la Freie Universität Berlin. de Uruguay, la Universidad de La República y, por último, de Argentina lo hicieron la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de La Plata, la Universidad de Cuyo, la Universidad de La

Rioja, la Universidad de Quilmes, la Universidad Nacional de Rosario y la Universidad Nacional de Córdoba.

La excelente acogida de la convocatoria y la riqueza de los debates realizados en su marco motivó la planificación de un segundo Coloquio que la Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos llevará a cabo en noviembre de 2017, en Santiago de Chile, bajo la consigna “Louis Althusser hoy: estrategia y materialismo”.

El interés que estos dos eventos ponen de manifiesto puede leerse como un síntoma de algunos movimientos tectónicos en las configuraciones ideológicas. Cierta problemática ligada a la producción teórica de Althusser y sus colaboradores se ha vuelto legible, una vez más, y ha comenzado a ser apropiada, redefinida, disputada. Se trata de un fenómeno que resulta difícil abordar en unas pocas líneas, pero parece claro que el mayor riesgo a correr es el de no decir algo al respecto.

La primera cuestión se presenta ya con la dificultad misma de identificar el complejo entramado de un cuerpo teórico, compuesto por intervenciones heterogéneas, trazadas en múltiples temporalidades. La expresión “problemática althusseriana” atiende, en algún sentido, a esa condición compleja de toda teoría y hace lugar a una crítica tanto de la figura del “autor” como de la “obra”. Ahora bien, en otro sentido, también puede resultar, una denominación relativamente cómoda, si con ella se produce –como de hecho suele ocurrir– la reducción de esa complejidad a la firma de Althusser. *Lire le Capital*, es una obra colectiva que reúne textos leídos por Althusser, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Roger Establet y Pierre Macherey en un seminario sobre *El Capital* de Marx, realizado a principios de 1965. Las distintas colaboraciones presentan entre sí diferencias significativas, más aún, incluso dentro de cada texto pueden hallarse tanteos en direcciones divergentes. Sin dudas, *Lire le Capital* no es “una obra”, y radica allí una de sus más interesantes riquezas, en el esfuerzo de no depurar esa rusticidad del trabajo a varias manos, ni violentar las tensiones de un pensamiento colectivo y desigual.

Los cincuenta años transcurridos desde su primera publicación han mostrado que estos desajustes contenían una productividad específica, revelando que la unicidad presuntiva de la “inmensa revolución teórica de Marx” admitía diversas declinaciones. La de un antihumanismo o ahumanismo teórico que destaca la primacía de las condiciones sociales materiales para la realización de “los valores

humanos” en la intervención política; la que va de “la teoría de la práctica teórica” hasta “una nueva práctica de la filosofía”; la de un materialismo aleatorio alojado en los puntos ciegos de la revolución teórica de Marx, la que reivindica el concepto de “dictadura de proletariado” contra las ilusiones de una reconversión juricista de la izquierda; la que enseña a ver la lucha de clases no solo en las formas inmediatas de la revuelta, sino, sobre todo, en resultados que se viven en las formas mansas de lo evidente; la que se acerca al estructuralismo para desestabilizarlo desde dentro, adelantándose a las tesis posestructuralistas; la del spinocismo como fondo teórico de la “lectura de Marx”...

Son muchos rostros, sin dudas, como para preguntarse todavía si se trata de un territorio, de una problemática que asume muchas distintas formas al calor de intervenciones en distintos registros, en distintos momentos y circunstancias. En todo caso, su unidad dispersa se delinea desde el “exterior constitutivo” de las reacciones que esta intervención colectiva suscitó en su tiempo y durante largos años. Estas reacciones indican que en esa “problemática” había algo inasimilable, algo que señalaba tenazmente hacia lo impensado por las formas de la filosofía política y el pensamiento social que han ejercido una hegemonía arrasadora desde la caída del Muro de Berlín. Formas hegemónicas del pensamiento presuntamente teórico –y supuestamente progresista- que lograron hacer de aquello que la “crisis del marxismo” representaba, como oportunidad para repensar las formas de intervención y de construcción política, no fuera sino el certificado de defunción necesario para labrar el acta de (re)nacimiento de filosofías asentadas sobre las evidencias del sujeto y de la identificación entre individuo y sujeto. Éstas podrían revestir, en adelante, diversas formas, ya sean las más tradicionales de la filosofía del derecho natural o las de una ideología tecnocrática que disuelve la pregunta por las causas estructurales de la conflictividad política en la promesa de un control perfecto de los fenómenos sociales, mediante el dominio renovado de sus efectos de superficie.

La pregunta por la unidad de un texto, de un pensamiento o del cuerpo complejo de una tradición teórica es una pregunta política. No se trata aquí de responderla sino de abrazarla como parte de nuestra política teórica. Y para que eso sea posible es menester que permanezca abierta como interrogación.

Pedro Karczmarczyk, Natalia Romé y Marcelo Starcenbaum

Grandes verticales: *El Capital* después de Althusser

Claudio Aguayo
(Universidad de Chile)

“El modo de producción capitalista coincide con la reproducción “eterna” de las relaciones sociales capitalistas”

Etienne Balibar

1. Uno, dos o varios Althusser

En una forma que no deja de sorprender, Miguel Vatter, en su artículo “Maquiavelo después de Marx: la auto-superación del marxismo en el Althusser tardío”, indica que los “límites” del marxismo tendrían que ver, en primer lugar, con la ausencia de un relato adecuado acerca del Estado y de la política (sin aclarar qué significa aquí esta *adecuación*), debido a la relación de determinación (simple) entre base y superestructura que supondría el marxismo, y en segundo lugar con una lectura del devenir histórico como algo guiado por “leyes y procesos determinísticos” (Vatter, 2012: 100). Inmediatamente, Vatter cita las fuentes de esta crítica al marxismo: Popper, Aron, Berlin, Arendt. No nos podemos extender acerca de la pesada carga de cada uno de esos nombres, pero nos queda más o menos claro que el *prejuicio* teórico del que parte el autor de este artículo es bastante evidente; la clausura, a estas alturas clásica, de eso que llamamos “marxismo”, que, dicho sea de paso, se ha constituido no sólo a partir de las crisis, sino que no es más que la historia de sus crisis. Para Miguel Vatter esas crisis no importan, esa serie

indefinida y siempre renovada de *demarcaciones*, ya sea la de Lenin, Lukacs o Rosdolsky: el marxismo es esta *reducción* de la historia a la determinación simple de la economía, y el gobierno indeterminado y eterno de ciertas *leyes* a-históricas. Detenemos en este punto de la “crítica” de Vatter a la *herencia* en sentido derrideano, del pensamiento marxista, implicaría recurrir a una serie más o menos extensa de textos y escrituras en las que Marx y no solo él, sino también su *estela*, dicen justo lo contrario de lo que Vatter cree. Ya desde la crítica radical que Marx realiza hacia toda filosofía de la historia (cuya ventaja residiría justamente en su a-historicidad) hasta la filosofía “en estado práctico” de Lenin, el marxismo ha sido una suerte de lucha *infinita* con el doble fantasma del determinismo y la farsa positivista-hegeliana de las “leyes” de la historia.

Desmarcar a Althusser de cierta filiación (la de Marx): ahí está, sin duda, el objetivo de la operación de Vatter. Es una cuestión que él plantea sucesivamente, cuando señala la existencia de un “cuestionamiento epistemológico” de Althusser a la teoría marxista, o cuando indica que la *falta* de Marx sería una teoría del poder constituyente. Obviamente, Vatter tiene razón; en Marx no se puede encontrar ninguna teoría del poder constituyente, porque es el cuestionamiento radical de las metafísicas del poder, que lo exponen más allá de los materiales irreductibles que lo constituyen, lo que guía la obra de Maquiavelo, de Marx, de Lenin, y también de Althusser. Se trata de una teoría del poder que no puede escindirlo o despegarlo de su con-texto, de la *coyuntura* en la cual se incardina, coyuntura a la vez diseminada y determinada por trazos “estructurales” (invariantes repetitivas, decía Althusser). Que esa coyuntura muestre a veces los rasgos de un “momento constituyente” del poder, es algo que, en realidad, debería ser considerado distinto de una teoría del poder constituyente como *causa-sui* del mundo, es decir, de una metafísica. Sólo obviando una cuestión como esta Vatter ha podido, ante todo, oponer a Althusser y el o los marxismos, y sobre todo, a Althusser y Althusser mismo:

El retorno hacia Maquiavelo - indica Vatter, señala el abandono definitivo, por parte de Althusser, de la perspectiva estructuralista y su giro hacia aquello que yo llamaré perspectiva de lo eventual, el análisis de lo político en la dimensión de los acontecimientos, por sobre el plano de las estructuras (Vatter, 2012: 121).

Un Althusser *estructuralista* y otro *coyuntural*, de este modo, aparece como el efecto de una refundación “post” de los binomios conceptuales clásicos que articulan la metafísica, donde la novedad teórica está representada por la oposición entre estructura y coyuntura, entre sobredeterminación y evento, y entre *fortuna* y *virtud* (véase también: Negri, 2014: 88).¹

En su introducción a uno de los textos más impresionantes de Althusser, “Maquiavelo y nosotros”, Antonio Negri tematiza su recepción del “Kehre” (giro) althusseriano en los términos de un abandono de la *teoría de transición* y de los distintos esfuerzos teóricos por comprender el concepto de “socialismo” presente en Marx, lo que implica una des-concentración específica respecto al problema clave de la estrategia y la práctica constructiva del nuevo príncipe. “Sólo el comunismo es real”, dice Negri, y evidentemente, el comunismo es la *potencia* constituyente de la multitud en acto, la “constitución del sujeto” y la subjetividad (Negri, 2004: 20). Una afirmación como está se encuentra, creo, en la misma *línea* teórica que la oposición de Miguel Vatter entre un Althusser del evento y la coyuntura, y otro de la estructura y el “marxismo-leninismo”. Vatter, de hecho, utiliza términos similares para referirse a la supuesta ruptura interna que habría en el pensamiento de Althusser, señalando que la emergencia de un althusserianismo acontecimental, sería entendible como la revancha del comunismo *contra* el marxismo-leninismo. Lo interesante de todo este debate, es que se encuentra en el corazón de una fuerte -aunque no siempre *abierta*- disputa entre distintas significaciones para los conceptos de republicanismo, democracia y soberanía. ¿Cómo problemas tildados como “epistemológicos”, tales como la oposición entre estructura y evento, la cuestión del problema-clave de la relación entre Althusser y el estructuralismo, etc., son cruciales para re-significar lo republicano, el republicanismo democrático y el socialismo?

Nos encontramos en una coyuntura teórica en la cual nada parece más obvio que el hecho de que el “marxismo”, el mismo que Vatter se entretiene

¹ Respecto a ello, Balibar apunta que “la pertenencia de Althusser a una corriente “estructuralista” cuyas parejas sincronía/diacronía, variación/invariancia son constitutivas, se vuelven completamente sospechosas, por no decir absurdas” (Balibar, 2001: p. 33), rechazando esta serie de oposiciones como algo constitutivo del pensamiento althusseriano, y recuperando lo verdaderamente maquiavélico en él: que el orden del evento se inscribe en el orden aleatorio de la coyuntura-estructural.

criticando en forma desprolija, se ha sumergido en una profunda ausencia, una ausencia propiamente althusseriana, una ausencia *espectral*. Parte de esa espectralidad, de esa fantasmagoría “aberrante” que sorprendía a Macherey, son los conceptos provenientes de Marx y sus “hijos”, que aun circulan, infundiendo toda su debilidad y su indecibilidad. “No se puede dudar - dice Althusser, que Marx ha experimentado como exigencia de primer orden la necesidad de constituir una *terminología* científica” (Althusser, 1998: 144). Hoy, la seguridad de esta terminología, su complejión y su consistencia, se encuentran profundamente debilitadas por la insuficiencia que soportan. No hay ya *terminología* marxista, sino la producción incesante de una suerte de centro inseguro en el seno mismo de los conceptos provenientes del marxismo: sean los de estructura, tendencia, subsunción, reproducción, ideología o hegemonía. Añadir el prefijo “post” puede resultar, en este sentido, un buen negocio, y sin embargo, tener demasiado a la vista un tufo evasivo y escurridizo respecto al *rigor* que Althusser exige frente a los conceptos. Indicativamente –y para terminar este punto, respecto a la creatividad de Vatter al retomar las tesis del *Kehre* althusseriano realizadas por Negri para oponer a Althusser y Althusser, nosotros tomamos partido por la idea de que hay “varios” Althusser, atravesados por las distintas afluentes de un “río ruinoso”; el marxismo y sus avatares, desde la polémica perversión político-ideológica del *Diamat* soviético hasta el ingreso intempestivo de Maquiavelo en Marx. Esta espectralidad de los varios Althusser desactiva todas las certezas, y en primer lugar la certeza de disponer de un aparato teórico concatenado, unitario y coherente que permita entender “lo real” como una unidad transparente. Antes que eso, Althusser es una problemática abierta que *contribuye* y no una familiaridad intelectual que *clausura*. De hecho, para que no se convierta en una nueva cantera laboral para los jóvenes filósofos, o en una moda académica, necesitamos vincular su pensamiento, de forma sinuosa y no peyorativa o atolondrada, con el problema último que (nos) afecta: la cuestión de la revolución y la estrategia. De ahí que la relación (y no la exclusión metafísica) entre estructura y coyuntura sea de primer orden.

2. Derrida y la noción de estructura

En todo caso, si hay un concepto fantasmagórico y espectral, si hay un concepto *débil* (Jacques Lezra, 2002) en la obra de Althusser, es el de estruc-

tura. Mejor dicho, más allá de la obra de Althusser, no hay nada más difícil que *poner en obra* la idea misma de estructura. Hay una resistencia no sólo del evento a la estructura, sino de la estructura a lo estructural mismo. Derrida vio muy bien esto en su artículo “Fuerza y significación”. Este texto, que tiene su correlato *althusseriano* en la obra de Macherey (especialmente “La literatura: tumba de las estructuras”), indica la dependencia de la noción de estructura respecto de la idea de una *geometría* ideal, “la noción de estructura - dice Derrida, no hace referencia más que al espacio, espacio morfológico o geométrico, orden de formas y de lugares” (Derrida, 1989: 27). La deconstrucción derrideana obra, respecto a la noción de estructura y de su correlato, el llamado “estructuralismo” (algo que todos rechazan, pero que pocos se dignan a re-evaluar hoy), una fuerte crítica, confirmando en la estructura una especie de acogida y la descripción de un movimiento espacial que no es sólo de correlación horizontal en una determinada tópica, sino también de profundidad; la estructura representaría un orden de los órdenes. El geometrismo estructural haría intolerable “el *volumen*”, la intensidad; su toma de partido por el espacio lo haría parte de un “péndulo” al que sería justo oponerse: “contra esta simple alternativa [entre intensidad y espacialidad], contra la simple elección de uno de los términos o de una de las series, pensamos que hay que buscar nuevos conceptos y nuevos modelos, una *economía* que escape a este sistema de oposiciones metafísicas” (Ibid., p. 32). Derrida enuncia, de modo inmejorable, que la noción de estructura, entendida como una mera *pasión* geométrica en oposición a una mera *pasión* intensiva, pertenece al orden de los binomios metafísicos (como también pertenece a esa tradición dura de roer la oposición entre poder constituyente y poder constituido). Para salir del círculo, del ciclo infinito y eterno de la filosofía geométrica del estructuralismo, Derrida apela a cierta “diposición *estratégica*” que produzca una *fuerza de dislocación* (Derrida, 1989: 33).

El increíble texto de Derrida, de 1967, nos sirve en este sentido como punto de partida para apelar a Althusser, para situarnos estratégicamente en su pensamiento y comprender desde ahí los conceptos-clave de estructura, coyuntura y tendencia. En Althusser, más que un geometrismo, el concepto de estructura se encuentra realmente afectado por una fuerza de dislocación, por una potencia conceptual que hace trabajar al concepto en su propia deconstrucción. En este sentido, lo que desobra la estructura es algo pertene-

ciente al orden estructural; la tendencia materialista del encuentro. Decimos tres cosas con esta afirmación: (1) la tendencia, es decir, el concepto mismo de tendencia entendido en su sentido marxiano, como aquello que no llega a configurarse y afirmarse en plenitud, como aquello que *impide* la plenitud de la norma y que es el único modo concreto en que la norma gobierna (Marx, 2001; Bidet, 2007), (2) el materialismo comprendido como la tendencia a no contarse cuentos, y (3) la teoría del encuentro que, sospechamos, excede con mucho a los textos del Althusser tardío, y es inentendible sin una referencia al concepto de desajuste y encuentro que puede hayarse en *Lire le Capital* y los textos que orbitan este período. En cierto modo, vemos una sintonía entre lo que Derrida plantea, y la crítica radical llevada a cabo por Althusser del concepto de estructura, crítica que, en todo caso, no puede encontrarse sino “entre bastidores”, en forma sintomática, en estado práctico, en medio de un uso a veces desmedido, a veces riguroso, de la noción que nos proponemos trabajar.

3. Estructura latente y todo estructurado

El primer capítulo del libro “Althusser y sus contemporáneos”, escrito por el filósofo estadounidense Warren Montag, está dedicado a la difícil problemática de la estructura en Louis Althusser. Montag investiga el desarrollo contradictorio de la noción de estructura en el trabajo de Althusser, desarrollo que para el autor “hace posible la crítica althusseriana al estructuralismo”. Para Montag, la principal de las cuestiones es la concerniente a cierta tensión entre el concepto de estructura entendida como una *interioridad*, y “otra concepción”, en la cual la estructura es pensada como “exterioridad ausente” (Montag, 2013: 43). En 1965, la correspondencia sostenida entre Althusser y Macherey mostraría de forma elocuente esta tensión. Particularmente, Pierre Macherey habría realizado una crítica al concepto de todo estructurado, encontrable en *Pour Marx* y *Lire le Capital*, y a propósito de ello, a la idea de estructura latente que implica dicha noción; de lo latente mismo entendido como el correlato a su vez de cierta unidad y de cierta intención. Macherey reprocha a Althusser que el concepto de totalidad o *ensemble*, comportaría un carácter residual e innecesario en la teoría de la eficacia de las estructuras, y que, particularmente, “se aproximaría a la bastante tradicional actividad interpretativa: extracción de un significado depositado dentro del trabajo y

oculto en su profundidad” (Montag, 2013: 54). A su vez, esta relación entre totalidad y estructura, cuajada en el concepto althusseriano de todo complejo estructurado, implicaría el riesgo de reenviar el esfuerzo de Althusser por criticar al estructuralismo, a la problemática geométrica del adentro y el afuera, la superficie y la profundidad, y su remisión última, la dinámica esencia-apariencia que gobierna una parte importante de la metafísica occidental.

En otro registro de este mismo problema, Warren Montag ha querido mostrar cómo en las distintas lecturas (y ediciones) de *Lire le Capital* se desarrolla una visión de la problemática estructural que no está exenta de contradicciones. Vinculada a la concepción del panteísmo spinoziano, la cuestión de “cómo podemos entender la presencia de una estructura en sus efectos”, es indicativa de un segundo problema, añadido al ya sugerido por Macherey a propósito de la estructura entendida como interioridad latente o ausencia exterior. Este problema parece ser tan acucioso con el primero, y no es desacopable del mismo; “Althusser - señala Montag, usa la distinción entre *Vorstellung* y *Darstellung* para hacer visible una distinción entre la irreducibilidad de los sentidos de la presencia” (Ibid., p. 84). Se trataría entonces de dos concepciones de la causalidad estructural - y con ello de la estructura; una que es deudora de la idea de *presencia* y que entiende la estructura como una *presencia anterior*, es decir, en todo caso un tipo de esencia estructural, una “totalidad”, y otra, que más bien da cuenta de un tipo de causa que “sólo existe en sus efectos”, que no es más que esos efectos. La relación de este problema con temas como la dupla invariancia y variación, que piensa la variabilidad misma como el índice de la invariancia, etc., explica la nota crucial del problema. Toda vez que entendemos la estructura como una causa que no consiste más que en sus efectos, ingresamos, por así decirlo, a un plano cuya máxima intensidad es la inmanencia; “habiéndose dirigido lejos de Descartes y Leibniz, Hegel y Marx, Althusser se dirige al punto anterior en el que su filosofía siempre se esfuerza: Spinoza”. Sin embargo, este alejamiento de las viejas distinciones metafísicas entre profundidad y superficie o esencia y apariencia, está lejos de otorgar a la filosofía de Althusser algún nivel de inmunidad anti-teológica. Montag indica que, al pensar los conceptos de estructura “presente” en sus efectos y “existente” o *consistente* en sus efectos como sinónimos, Althusser confunde de hecho dos lecturas *opuestas* de Spinoza, la panteísta y la ateísta. La idea de una causa que está *presente*

en sus efectos supone, en efecto, que exista una anterioridad de la misma en tanto causa, mientras que cuando pensamos la causa como la existencia misma de los efectos, es la relación causa-efecto misma la que se ve *dislocada* y trastornada.

En un registro que tiende a esclarecer las inquietudes de Montag, Aurelio Sainz Pezonaga intenta comprender la idea de “todo complejo” más allá de las nociones metafísicas de esencia-apariencia, y de la epistemología tradicional de la relación causa-efecto. Para Sainz Pezonaga, la multiplicidad de efectos, cifra de su propia causa, no es suficiente para explicar un múltiple: “entender lo singular como conjunción de lo heterogéneo no es suficiente” (Sainz Pezonaga, 2014: 11). Habría que añadir que esta multiplicidad de efectos, que esta “estructura” devenida de un encuentro entre una diversidad siempre heterogénea, posee además una “diversidad de elementos de diferente efectividad”. Sainz Pezonaga no se esfuerza en rechazar la noción de todo por su relación con alguna metafísica de la presencia, y haciendo una suerte de *epojé* respecto a sus aspectos limitadores, indica que “en el todo complejo todos los elementos no poseen la misma capacidad de determinación” (Sainz Pezonaga, 2014: 12). Siguiendo en este punto las ideas de Warren Montag, que funcionan de hecho como una suerte de precaución difícil e inacabable, Sainz Pezonaga piensa que el concepto de estructura “no quiere decir para Althusser una estructura escondida, aunque hay que reconocer que el término “latente” y las repetidas referencias a una supuesta “profundidad” no ayudan a comprender el concepto que Althusser pretende exponer aquí” (Sainz Pezonaga, 2014: 20). La latencia tendría que ver con el *darse a ver* de la estructura, y no con su *darse a esconder*. Evidentemente, se trata de un recurso altamente performativo, y presenta una fuerte dependencia respecto a los textos sobre arte de los años 60'. En todo caso, este debate acerca de la “latencia estructural” sólo puede ser esclarecido en una confrontación con los textos de Althusser. Si representa la permanencia residual de un halo metafísico en la obra althusseriana - lo que nos daría una chance para re-introducir la cuestión de los *dos* Althusser, o la efectividad práctica de un gesto performativo y, por así decirlo, *artístico*, es algo que, como veremos, el propio texto althusseriano se encarga de mostrar.

Disponemos, indudablemente, de un material ineludible para hacernos cargo del problema de la estructura, en *Pour Marx*. Aquí, Althusser indica

que “es el todo estructurado el que asigna su sentido a la categoría simple” (Althusser, 1974: 162). Hay que pensar esta afirmación en el contexto de que, para Althusser, la definición rigurosa del objeto del marxismo requeriría de una revisión profunda del concepto de totalidad, en primer lugar, del concepto de contradicción, en segundo, y finalmente, de la idea de un momento o lugar que, en su simplicidad, otorgaría a los distintos “espacios” del todo su sentido y su significado. El concepto de *todo estructurado*, tal como lo leemos en *Pour Marx*, se encuentra afectado por una metafísica de la interioridad sólo en la medida en que Althusser se ha visto obligado, por así decirlo, a ingresar en el denso bosque del marxismo ambiente, que no tenía otro objeto pensable, en la época, que la totalidad del sistema capitalista. Despejar de este objeto específico; del conocimiento del modo de producción capitalista, la idea de una simplicidad originaria y explicativa (la alienación, el ser social, la “praxis” humana), se constituía para Althusser en un objetivo de primer orden, toda vez que una simplicidad cualquiera que cumple la función de un amuleto explicativo, implica indudablemente una clausura de la coyuntura y la complejidad.

“La existencia universal de una categoría simple no es jamás originaria; lo simple no existe jamás sino en una estructura compleja [...] como producto de una estructura social extremadamente diferenciada” (Althusser, 1974: 163). Por el contrario, el marxismo, para Althusser “establece en principio el reconocimiento de la existencia de la estructura compleja de todo “objeto” concreto, *estructura que dirige tanto el desarrollo del objeto como el desarrollo de la práctica teórica que dirige su conocimiento*” (Althusser, 1974: 164). Observando la increíble parte final de esta cita, que tiene una fuerte y misteriosa reminiscencia hegeliana, percibimos que para Althusser la relación entre estructura y práctica teórica produce el conocimiento y, sobretudo, el concepto de estructura no cumple un rol unívoco. No designa tan sólo el modo de producción capitalista, como cree Felipe Martínez Marzoa en su comentario a *El Capital*, sino una multiplicidad: la multiplicidad de estructuras, la multivocidad del concepto de estructura, proporciona un horizonte teórico y filosófico que es, radicalmente, al mismo tiempo ontológico y epistemológico. La “estructura” del ser es su conocimiento. O mejor dicho, y para no evocar la matriz hegeliana que quedaría supuestamente “abolida” en este texto, el conocimiento de la estructura es el monograma de su existencia. Sin embargo, la gran salvedad es que esta operación ontológico-epistemológica

radical evita o conjura, al menos dos hegelianismos que de otra forma volverían aberrante la formulación de Althusser: (1) la confusión de la estructura con la historia y (2) la indicación de una estructura que fuese el gobierno total, la subsunción final, de las demás multiplicidades. Primero, como dice Sainz Pezonaga, la conjunción heterogénea, y después la ubicación de las jerarquías que, como se sabe, desde muy temprano en el pensamiento de Althusser aparecen como “mutaciones”, “desplazamientos”, “contradicciones”. Finalmente, cabe agregar que es gracias a esta noción de estructura que Althusser puede pensar la relación variante-invariante en *Pour Marx*, relación que retorna en el Althusser de *El porvenir es largo* (especialmente del texto “La única tradición materialista”) para pensar a Spinoza:

La estructuración a dominante del todo complejo, *esta invariante estructural, es ella misma la condición de las variaciones concretas de las contradicciones que las constituyen*, por lo tanto, de sus desplazamientos, condensaciones y mutaciones etc., e inversamente, debido a que esta variación *es la existencia de esta invariante* (Althusser, 1974: 179).

La invariante estructural de la que Althusser habla es condición de las variaciones concretas, y sin embargo, su existencia es esta variación; esta serie de desplazamientos y mutaciones. En este sentido, se puede decir que, sin lugar a dudas, la espectralidad de los conceptos de mutación y de desplazamiento, asociados a la posibilidad de pensar la estructura como una heterogeneidad contingente y condensada, como una *unidad de ruptura* (Althusser), gobierna el hilo de *Pour Marx*. La sobredeterminación no es otra cosa que la teoría de esta “estructuralidad” compleja. Sin embargo, el mencionado uso de los conceptos de lo latente y de lo profundo, asociados a las viejas nociones pseudo-marxistas de la “determinación” en última o primera instancia,² no dejan ver con claridad la preponderancia de las ideas de conjunción y coyuntura en el pensamiento de la “estructuralidad” que atraviesa el capitalismo, la filosofía; en definitiva (y aquí somos arriesgados), el ser.

² Cabe señalar que, en todo caso, tanto en *Pour Marx* y *Lire le Capital*, como en los textos pertenecientes a la autocritica, Althusser da a estos conceptos (determinación en última instancia, etc.) un uso bastante distinto al que reciben en la tradición marxista clásica. Lo económico no toca jamás lo político “en estado simple”, sino que se encuentra afectado y sobredeterminado.

Respecto al problema de la pareja variante-invariante, Balibar señala que “Althusser no puede tener a la invariante como punto de anclaje último en la relación de una problemática teórica con sus efectos o realizaciones particulares” (Balibar, 2001: 32). Althusser intenta elaborar un pensamiento de la discontinuidad, del corte y la ruptura pensada no como “la contraparte de una invariancia” sino como la “contraparte de una transformación tendencial, como relación *entre los términos que sean procesos de naturaleza diferente*” (Balibar, 2001: 32). O sea que, en definitiva, el problema de la invariancia no es el de una máquina principal que pudiera gobernar, con motor inmóvil, la diversidad de invariancias, aunque sea en una sibilina “última instancia”. El problema es que una *transformación tendencial* se efectúa por medio del encuentro entre procesos de naturaleza diferente; no simplemente “contradictoria”, sino diferente. En este punto, Balibar parece obviar, evidentemente a propósito, toda la dificultad que ha significado en el pensamiento althusseriano la relación presentada la mayoría de las veces como contradictoria, entre estructura y coyuntura, para señalar que la ruptura althusseriana está más cerca del concepto de *tendencia* que de la pareja variación-invariancia, tan cara al pensamiento hegeliano.³ Aunque Balibar se ha centrado fundamentalmente en la cuestión de la teoría de la producción teórica, me parece que esta observación es pertinente al concepto de estructura, toda vez que, acorde a la multivocidad que Althusser ha asignado a esta palabra, ha sido también empleado para señalar las “estructuras del conocimiento”.⁴

³ Al respecto, sólo cabe recordar la fuerte dependencia del pensamiento de Hegel respecto a la pareja espíritu-determinidad o determinación. Las determinaciones son siempre las variaciones de un invariante, el espíritu. Para Althusser, en cambio, las variaciones son el índice efectivo de la invariante, su única existencia concreta.

⁴ Nos preguntamos si cabe concederle todavía una función a la pareja variación-invariancia: si trataría de lo invariante del “momento concreto” (Lenin) o de “los tiempos y las cosas” (Maquiavelo). ¿Qué permite pensar la estructura a la vez como conjunción heterogénea, mutable, y como invariancia o eternidad? En todo caso, la relación entre variación e invariancia no aparece, para el concepto althusseriano de estructura, como una relación de subordinación, o siquiera de repercusión mutua, sino de sobredeterminación: esa sobredeterminación compleja está designada con el concepto marxiano de “tendencia”, que aplica justamente a un tipo de invariante débil, incapaz de consumarse en la subsunción total. En cambio, la invariancia coyuntural tiene otro sentido, el de asignar a una instancia el rol del “eslabón principal” de Lenin. Resumiendo, la invariancia se debate entre dos posibles configuraciones teóricas, y también políticas: la invariancia estructural y la invariancia coyuntural, la relatividad o absolutidad de la eternidad.

4. Eternidad estructural y coyuntura

Es el mismo Althusser el que introduce el concepto de eternidad en un texto sobre el que volveremos más adelante, para pensar la estructura, o al menos, dos objetos teóricos en los que el concepto de estructura juega un rol protagónico: el capitalismo y el inconsciente psicoanalítico. Entre julio y agosto de 1966, Althusser desarrolló una interesante correspondencia con René Diatkine, su psiconalista, en la que el concepto de estructura juega un rol central para pensar el inconsciente y el modo de producción capitalista (Althusser, 2010: 55-105). En un pasaje que considero el más importante de estos textos, nos ha sido legada una clave sobre la que, me parece, el pensamiento althusseriano tiende a insistir: toda *estructura*, trátase aquí de las estructuras del inconsciente, del modo de producción, la ideología o la temporalidad, soporta cierta “eternidad”. Esta eternidad no es sólo, como veremos más adelante, algo referido a una temporalidad teórica *teatral* en la que todo sucede a-históricamente, sino también a una *teatralidad* muda en la que los hombres son incardinados, interpelados y sometidos; la iterabilidad reproductiva de un tiempo pleno de cierta “armazón” lógica, una lógica severa. En el intercambio final con Diatkine, Althusser dirige una fuerte crítica al concepto de génesis, que no legaría ningún tipo de conocimiento teórico, dependiendo a la vez de un apego al empirismo y a la idea de origen o *comienzo absoluto*,⁵ y se apoya en Marx, quien “se propone explicar el mecanismo de *surgimiento* de una nueva realidad, pero no puede hacerlo, a pesar de algunas formulaciones de tipo hegeliano o evolucionista, más que rechazando en la práctica de su trabajo teórico, los conceptos de la génesis” (Althusser, 2010: 80). Althusser es consciente, indudablemente, de una dificultad teórica que atañe al trabajo de Marx: se trata de la coexistencia de dos lógicas, una lógica *estructural*, que llamaremos lógica de la estructura, y una lógica dialéctica de la historia, en la que efectivamente la figura del devenir-otro aparece como algo constituyente del modo de producción. Lo interesante es que Althusser *toma partido* por la dinámica estructural de *El Capital* y con Walter Benjamin piensa que es sólo en el contexto de una estructura-armazón teórica que

⁵ Ni en la filosofía, ni en la historia, ni en el inconsciente, Althusser admite que el concepto de “origen” pueda jugar algún rol materialista importante. Sobre esto, véase *Être marxiste en philosophie*, publicado recientemente (Althusser, 2015).

la obra de Marx puede ser pensada, y no sólo eso: “una vez *surgida* la nueva estructura, funciona en *forma intemporal, exactamente como* el inconsciente”. Agrega además que esta nueva estructura soportaría una independencia respecto de la historia y un modo de reproducción “a-temporal, in-temporal”, exactamente “como el inconsciente *se reproduce a si mismo constantemente*” (Althusser 2010: 81). ¿Ahora bien, qué rol juega la coyuntura en esta *intemporalidad estructural*?

Alain Badiou, en su famoso texto “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, un artículo militanemente althusseriano de 1967, esclarece notablemente las perspectivas del problema de la relación entre causalidad estructural y coyuntura, y con ello entre eternidad y contingencia en Althusser. Redactado por encargo de la revista *Critique*, este texto nos permite ver toda la lucidez teórica de Badiou en su evaluación de los conceptos althusserianos; un capítulo dedicado a la causalidad estructural, perteneciente al artículo, es testimonio del encono de Badiou por esclarecer “el esfuerzo de Althusser”, antes de volverse contra él en medio de la alucinación maoísta europea. Badiou reemplaza, lisa y llanamente, en un gesto que bien podría aludir a la *tachadura* derrideana, el concepto de estructura por el de coyuntura para explicar el sistema articulado de instancias: “lo que “existe” - señala Badiou, es la estructura articulada de las instancias”, y eso que existe es lo que el autor conviene en llamar “coyuntura”, en tanto que sistema de instancias pensable “según el rango prescriptivo de las jerarquías móviles de las eficacias” (Badiou, 2014: 91). La coyuntura, para Badiou, es “la determinación de la instancia *dominante*” y “el concepto de las *formas de existencia* del todo-estructurado”. A partir de ello, y en medio de una definición rigurosa de los conceptos althusserianos, Badiou plantea que “lo importante es determinar lo invariante de estas variaciones, es decir, el *mecanismo de producción del efecto-de-coyuntura*, que se confunde, por otra parte, con el *efecto de existencia del todo*” (Badiou, 2014: 93). En otros términos, la estructura es la producción misma del efecto de coyuntura; las jerarquías móviles, la unidad de una heterogeneidad de instancias, etc. La confusión entre estructura y coyuntura, entre *efecto* de existencia del todo (la existencia del todo es su efecto, de acuerdo con la afirmación categórica de Warren Montag), es la alternativa materialista a la confusión, rechazada por Poulantzas, entre estructuras y prácticas, que consiste en una reducción de las instancias del todo-

estructurado a una práctica específica. “La práctica no existe” señala Badiou, sólo hay *las* prácticas, articuladas en diversas instancias pero *irreductibles* a esas instancias (Badiou, 2014: 89).

Lo más interesante del texto de Badiou es que, en un gesto de clara delimitación de lo que los conceptos de Althusser nos proveen, ha posibilitado entender la dependencia “estructural” (valga la redundancia del término) entre estructura y coyuntura. Esta dependencia es tematizada por el propio Althusser en un texto anterior al de Badiou, “Respuesta a una crítica” (1963). En primer lugar, salta a la vista que Althusser está pensando la “coyuntura” como algo distinto e infinitamente más fértil que la noción clásica de “contingencia”, lo que *sucede*, o la temporalidad de lo que nos adviene. Lejos de ello, una coyuntura es un fuerte entramado. Con Morfino (2012), creemos que en este sentido la filiación althusseriana respecto de Maquiavelo no comenzaría con algún tipo de quiebre, ubicable al final de su pensamiento. Al definir la coyuntura como “estructura” de un estado de cosas variable, mutable, complejo, Althusser dice algo en relación a los tiempos “que son varios” y a los órdenes que “son diversos” (Maquiavelo, 2013), una diversidad sin embargo *estructurada*. Hablamos aquí no ya de estructura como articulación coherente e inamovible de instancias, sino como articulación relativa de tiempos, cosas, encuentros y *pasiones*; una durabilidad determinada, una “fortuna”. Althusser mismo insiste en pensar la sociedad, o para usar una paráfrasis deleuziana, el *devenir* sociedad, como una totalidad que tiene una “estructura” que posee un juego de “variaciones *de la estructura de la coyuntura*”, que implica y exige una situación (teórica y política) determinada (Althusser, 1963: 19). En este punto, es necesario tener suficientemente en cuenta la influencia de Lenin en Althusser que no es meramente accidental, ni representa algún tipo de “pretexto” para aparecer como un comunista aceptado. Los concepos leninistas de eslabón decisivo y momento concreto son *tan* cruciales como la dialéctica no-hegeliana entre fortuna y virtud, o el entramado spinozista de la sustancia, para entender qué quiere decir “estructura de la coyuntura” en Louis Althusser. Valga al respecto la siguiente cita:

He querido - dice Althusser, hacer la teoría de las *variaciones de una invariante*, en el caso preciso de la sociedad, para rendir cuentas de este simple hecho: que la Historia no es nada fuera de los hombres que la ha-

cen y la viven. Hombres que la hacen y la viven. Hombres que la hacen, en todo desarrollo de una formación social, en el *eterno* y mutable “momento” presente (coyuntura) donde ellos viven, luchan, piensan, yerran y *encuentran* y mueren (Althusser 1963: 20).

Vemos aquí desplegada, en esta luminosa y oscura cita, toda una problemática que, al interior del pensamiento althusseriano, nos deja profundamente afectados y perplejos. Él mismo declara, mucho antes que el supuesto *giro* anti-estructuralista, y en medio del “filtreo” que la propia autocrítica de fines de los 60’ se encarga de develar, cómo la coyuntura es la llamada “historia” y esa “historia” es la inmutabilidad estructural de algo “eterno” y “mutable” al mismo tiempo. Lo heterogéneo, la conjunción multívoca de una serie de instancias, se ha vuelto “momento concreto”, y lo *concreto* de ese *momento* apunta, por así decirlo, a la eternidad, o a la reproducción. Aquí, diríamos pretensiosamente, nos encontramos con todo: la cuestión del “momento concreto” presente como una coyuntura eterna e inmutable, el tema de la relación entre invariancia y variación y de las “variaciones de una invariante”, y finalmente, la conjunción problemática y única entre *eternidad, estructura, mutabilidad, coyuntura* y *encuentro*. Que lo que pasa sea eterno: una consigna que, en todos los tiempos, la articulación de los encuentros que duran se ha encargado de repetir. Esta repetición del encuentro en una consistencia durable, representa la posibilidad de pensar la eternidad como mutabilidad, y la estructura de una coyuntura determinada como algo indefinido.

5. Tiempo y eternidad: las “grandes verticales”

En su notable comentario a los textos sobre arte de Louis Althusser, Warren Montag plantea, siguiendo a Etienne Balibar, que *El Piccolo, Bertolazzi y Brecht*, “es el verdadero centro geométrico” de *Pour Marx*. Montag agrega que este artículo constituye el auténtico “centro desapercibido” del libro. Analizando esta obra de Althusser desde la perspectiva de la temporalidad y la organización del tiempo, Montag posibilita leer a Althusser *en* y *desde El Piccolo*, y no tan sólo tener este texto a mano, como un efecto secundario de la “opera prima” althusseriana. “El efecto de la organización espacial [de *El Piccolo* de Bertolazzi] - indica Montag, es un profundo descentramiento [...] sentimos el peso de un tiempo en el que nada ocurre y en

el que no se dice nada, en un mundo en el que no es posible honor ninguno [...] porque *incluso el sacrificio está desprovisto de sentido* [...] un mundo cuya verdad es el silencio, la inmovilidad, el vacío” (Montag, 2013: 189). Queremos retomar aquí este debate a propósito del tiempo y el espacio en *El Piccolo*, para dar cuenta de una hipótesis bastante específica, a saber: en el fondo, el concepto de estructura soporta, además de una referencia inmediata a su doble, la noción de coyuntura y la consistencia de una “estructura” de la coyuntura, una remisión al problema de la temporalidad, proyectada como vacío y como eternidad, pero sobretodo, como *temporalidad reproductiva*. La esencia de este tiempo de la reproducción es que, parafraseando a Marx, es reproducción no sólo de los planos o instancias que configuran la “tópica”, sino que, además de ello, es reproducción de una relación: “con la subsunción real del trabajo se efectúa una revolución total que se prosigue y repite constantemente” (Marx, 1998: 76), “la producción capitalista es producción y reproducción de las *relaciones* de producción específicamente capitalistas” (Marx, 1998: 101). La estructura no sería entonces tan sólo el modo específico de la conjunción, sino también la “forma” (para usar un concepto provisional) que asegura su durabilidad.

Pese a la ausencia del concepto de reproducción en este texto, creo que se puede analizar *El Piccolo*, como un tratado sobre la reproducción estructural del capitalismo, reproducción que cruza, de forma más o menos evidente, la temporalidad en que los sujetos *viven*. El problema fundamental es el tema de la coexistencia entre temporalidades *diversas* en el teatro de Bertolazzi, y con ello, del *choque* entre temporalidades. Este choque es pensado en términos de una “ausencia de relación” (Althusser, 1974: 110), que constituye verdaderamente la única relación verdadera; la pieza teatral reviviría esta ausencia de relaciones. Increíblemente, Althusser dedica páginas notables a exponer la estructura de la temporalidad capitalista, que representa fuertemente un tipo de temporalidad disociada en su origen, y que reproduce esa disociación:

Tiempo miserable: un tiempo en el que no ocurre nada, un tiempo sin esperanza ni porvenir, un tiempo en el que el pasado mismo está fijado en la repetición (el viejo garibaldino), en el que el porvenir se insinúa apenas a través de los balbuceos políticos de los obreros que construyen la fábrica, un tiempo en el que los gestos no tienen continuación ni efecto, en el

que todo se resume en algunos intercambios a ras de la vida, de la “vida cotidiana”, en discursos o disputas que abortan, o que la conciencia de su vanidad hace entrar en el vacío. *En resumen, un tiempo detenido, donde nada ocurre que se parezca a la Historia, un tiempo vacío y sentido como vacío: el tiempo mismo de su condición* (Althusser, 1974: 112).

Enunciar de este modo la temporalidad, la *estructura* del tiempo capitalista, implica hacer el vacío de todos los discursos que internalizan la relación mercantil en la forma de una “alienación” o “enajenación”, que se produciría en el intercambio mismo de fuerza humana de trabajo y materia. Para Althusser no se trata de que “algo se pierda” en este intercambio, no se trata por tanto de una *objetivación* que descalificaría, permutaría o mermaría la esencia humana. Es más bien la correspondencia entre la estructura misma del capitalismo, que funciona aquí como un verdadero *teatro sin autor* y la temporalidad vacía, homogénea y eterna en que los sujetos hacen y viven su vida, la que indica una nueva vía para entender el fenómeno singular la temporalidad capitalista, que reviste, tal como Althusser señala, la forma de una pesada *atmósfera ideológica*. El tiempo del capital, se muestra así como el efecto sobredeterminado de una “estructura” vertical, que atraviesa todos los tiempos para tallar la homogeneidad en los rostros, en los espacios y en los lenguajes que incardinan a los hombres. Se puede indicar, al respecto, que Althusser trata la obra de Bertolazzi como si se tratase de un dispositivo cuyas eficacias son también *teóricas*, produciendo en el seno mismo de la pieza teatral la distancia que “produce y representa” la dinámica estructural-latente de las ilusiones de la conciencia.

En este sentido se puede leer también la alusión al concepto de estructura en *El Piccolo* como una pista para encontrar el tipo de correspondencia entre el concepto de estructura y el tiempo detenido. Sin embargo, no podemos generalizar aquí el concepto de *estructura* con el de *temporalidad* detenida. En realidad, lo que Althusser señala en relación a la temporalidad presente en *El Piccolo* de Bertolazzi es que este tipo de temporalidad soporta una estructura *latente* que no se reduce a los actores (como cualquier estructura) sino “a la relación dinámica existente entre las conciencias de sí alienadas por la ideología espontánea y las condiciones de existencia” (Althusser, 1974: 120). La estructura, entonces, se refiere al concepto mismo de *relación* y, por

tanto, posee una especie de *surplus* ontológico del que sería necesario hacerse cargo. La “estructuralidad”, en este sentido, es una suerte de dimensión ontológica de la obra, del capitalismo, etc., que posee un rango de abstracción y eternidad. Althusser explica en este sentido que “esta relación es en sí misma abstracta” y que “este abstracto es *el verdadero concreto*” (Althusser, 1974: 122). Y sin embargo este verdadero concreto no ejerce su presentificación en forma transparente; “permanece oscura y debe ser discernida, conquistada, y como arrancada”. La parte final del texto indica la naturaleza de esa oscuridad: “*El Nost Milan*, continuando en mi su sentido inacabado, buscando en mi, a pesar de todos los actores y decorados, para siempre abolidos el *advenimiento* de un discurso mudo”. Lo que la pieza teatral de Bertolazzi provoca, su verdadero efecto teórico, está *más allá* de su mera complexión interna. Se trata de una obra que ha expuesto además la fuerte unidad con la coyuntura, que aparece como un contexto exterior al que, sin ser irreductible, remite *en última instancia*. Se trata de un texto acerca de la temporalidad intemporal del capitalismo, y en este sentido, de la profunda *dislocación* derrideana que afecta al concepto de estructura. Por tanto, no nos hayaríamos, de algún modo, en el regazo de un nuevo comentario estético, sino en el centro mismo de uno de los temas más importantes de la práctica teórica althusseriana, a saber, la cuestión de la relación entre estructura e ideología y entre estructura y “coyuntura”.

En 1964, Althusser redacta otro artículo dedicado al arte, esta vez, al pintor Leonardo Cremonini (“Cremonini, pintor de lo abstracto”). Toda la pintura de Cremonini aparece como un esfuerzo, para Althusser, por “inscribir las marcas del anonimato, de la ausencia de identidad individual: son rostros que se caracterizan justamente por su inexpresividad” (Althusser, 2014: 57). Hay excelentes comentarios a la obra de Althusser en términos de su relación con el arte en sí mismo, me remito en este punto al trabajo de Sainz Pezonaga, más arriba citado, y Warren Montag. En este trabajo, sin embargo, quisiera detenerme en algunos puntos esenciales que confirman la fuerte dependencia, del pensamiento althusseriano, respecto a las figuras de la estructuralidad, la in-temporalidad, la eternidad y la coyuntura. “Cremonini - dice Althusser, pinta *relaciones*, en las que están prendidos los objetos, los lugares y las horas”. Es decir, una atmósfera relacional en la que no sólo se inscriben objetos; no sólo es la *geometría* de una relación, sino la posibilidad de pensar que

objetos, lugares y horas, tiempo y espacio, están sometidas a esta relación de la que se habla. Tal como en *El Piccolo* la temporalidad del capital, temporalidad vacía y detenida, subsumía toda relación, haciendo imposible cualquier relación que no fuera la de una ausencia radical de relaciones, o de encuentros, en “Cremonini, pintor de lo abstracto” las relaciones son superiores (si es que se puede usar este término) a los hombres en el sentido de que los envuelven, los transforman y *los hacen*. La relación hace al mundo y aquí de nuevo topamos con dos problemas presentes en la obra marxiana, obra que, vamos percibiendo legible en Althusser de una forma distinta a la acostumbrada, como una “geografía” escarpada que sería necesario re-cartografiar (Montag, 2012).

Cremonini pinta, según Althusser, relaciones “entre “los hombres” y sus “cosas”, o mejor: si se quiere, dar a esta expresión su sentido más fuerte, entre las “cosas” y sus “hombres” (Althusser, 2014: 49). Indicamos con esta cita, quizás, la posibilidad no sólo de pensar la cuestión de la “ontología de la relación” marxiana operando en Althusser, sino también la posibilidad de que Althusser, contrario a lo que habitualmente se nos señala, haya tenido una sensibilidad especial, no del todo desarrollada, pero que debe re-comenzar, para la cuestión del *fetichismo* y el devenir-cosa de las relaciones mismas. La reificación, el signo mercantil y la transfiguración de los hombres y las cosas, no es aquí el primado humanista de la figura del “hombre” por sobre las imposibilidades de la enajenación, sino la enunciación de que es posible, por así decirlo, una “mirada estructural” de la des-humanización efectiva que la reproducción capitalista opera en forma “eterna”. Esta mirada estructural tendría que ver con cosas muy distintas a las de la pérdida de la esencia genérica, en primer lugar, o a la clásica lectura de la ideología como engaño y falsa conciencia. La continua remisión de Althusser a “los hombres” en este y otros textos, pertenecientes al ciclo que va desde la publicación de *Pour Marx* hasta los textos sobre la reproducción, es indicativa respecto de la preocupación por esclarecer su verdadera posición respecto al problema del “hombre”, problema sencillamente impensable sin el concepto de estructura.

Cremonini haría una pintura de lo instantáneo eterno: “plantas fijadas como instantánea, es decir, eternas”; “los hombres, seres inmovilizados en su ausencia”; “rostros corroídos por la materia de sus objetos, rodeados por ella, prendidos y definidos *para siempre*, rostros corroídos por el arie, roídos y

como amputados, (rostros *casi de más*) [...] burla del tiempo humano reducido a la eternidad, la de la materia” (Althusser, 2014: 50-53). El empalme que ha establecido Althusser entre esta amputación y este mutismo y la creación perpetua de un tiempo “reducido a la eternidad” de la materia, nos señala justamente la clase de subsunción que ejerce la estructura sobre esos rostros que son el *efecto* de una ausencia determinada: las paredes y los muros, las ventanas, son la pintura de la *ley* que gobierna a los hombres hasta “en su fatigada carne: el peso de la materia, es decir, de su vida” (Althusser, 2014: 53). Los rostros “corroídos por el aire”, “amputados” representan precisamente esa clase de amputación anfibio-lógica de la subsunción total del capital, amputación que bien podría remitir a la “estructura”. Igualmente más adelante: “remisión perpetua de los individuos-humanos a los individuos-objetos y viceversa”. Las temporalidades nunca plenas de lo humano y de lo objetivo, el tiempo de la bestia productiva y el tiempo de la *incardinación* se confunden y se alternan formando un tránsito, una circulación de la que no se puede escapar. Circulación e *incardinación* de lo humano en la estructura e interiorización de la estructura en la temporalidad *humana* reducida a la eternidad de la materia, que gobierna la fatigada carne humana. Y sin embargo, en este texto, Althusser insiste con la idea de cierta eficacia estructural que no es visible, que “no puede, *en tanto que estructura*, ser figurada jamás en presencia, en persona, en positivo, en relieve, sino sólo por trazas y efectos, en negativo, por índices de ausencia, en *vaciado*” (Althusser, 2014: 55). Si la estructura se figura *en vaciado* es porque su dialéctica, la dinámica que describe, no es jamás transparente en el modo de producción capitalista, en el consciente o en la pintura; lo que quiere decir también que, en cierto modo, la dialéctica no es algo interior al movimiento del ser, sino que se desarrolla *en los márgenes* de un objeto determinado, márgenes o bastidores que, para ser interrumpidos, precisarían un tipo de encuentro específico, que no es el del evento paulino, o la interrupción dialéctica, sino de una nueva coyuntura, una *unidad de ruptura*. Althusser:

Cremonini no puede nunca pintar un *círculo* sin pintar al mismo tiempo, en general, es decir al lado y a distancia del círculo pero al mismo tiempo que él y cerca de él, lo que recusa su ley y “figura” la eficacia de una ley *distinta*, ausente en persona: las grandes *verticales* [...]

Los rostros de Cremonini [...] están atormentados por una ausencia: una ausencia puramente negativa, la de la función humanista que les es negada y que niegan; y una ausencia positiva, determinada, la de la *estructura* del mundo que los determina, que hace de ellos los seres anónimos que son, efectos estructurales de las relaciones reales que los gobiernan.

[El rostro es un] “efecto estructural” de una “ausencia visible en ellos, la de las relaciones estructurales que gobiernan su mundo, sus gestos e incluso su libertad vivida (Althusser, 2014: 55-57).

La estructura del capitalismo es el gran delineador, la sombra-ausente positiva que gobierna hasta los gestos de la bestia humana, y de la que, para deshacerse, tendríamos que poder pintar *en vaciado* la dinámica en que esta estructura instituye su dominio. Son las grandes verticales, la inmersión de toda superficie en la plenitud in-temporal de esta serie de “relaciones” de producción que constituyen un objeto determinado, y especialmente en el capitalismo. ¿Se puede pensar, en ese sentido, el pensamiento althusseriano como algo que no tenga que ver con la revolución, con la estrategia, con el “encuentro” que habría de producir o hacer-surgir *otra* escenificación de lo humano? De ahí en más, Althusser percibe, en cierto modo, que no basta con enunciar el vaciado, la temporalidad y los modos de efectuación y determinación de esa estructura, sino también la forma específica en que las *grandes verticales hacen durar su propia eternidad*. De la tópica al movimiento, de la geometría a la duración y de la duración al encuentro.

6. Reproducción y temporalidad

Sabemos que haría falta tener conciencia del itinerario teórico de Althusser para señalar un par de cosas más respecto al problema del mutismo, la eternidad y la reproducción. En efecto, los textos que estamos trabajando se inscriben en períodos diversos del pensamiento althusseriano, y por tanto, no pueden ser tratados con la misma intensidad o, simplemente, hacerlos dialogar en una especie de constelación teórica. Sin embargo, nos parece esencial que, en rigor, no hay ni uno ni dos Althusser, como ya hemos mencionado, sino *varios* y que esa inmensa variedad althusseriana posibilita poner en juego una disposición conceptual y teórica que no opera,

lisa y llanamente, de modo diacrónico. En este sentido, un texto mucho más tardío, las “Tesis de Amiens” parecen dar un poco de luz sobre una serie de tesis que, por sus lapsus y su concomitancia contradictoria, configuran una constelación compleja, atravesada por la multivocidad del concepto de estructura. Volviendo sus ojos a Lenin, Althusser señala que “todo se juega en la estructura concreta de los procesos singulares” (Althusser, 1975: 175), y que “para llegar a ello [a esta “estructura concreta de procesos singulares] se requiere sin embargo el auxilio de ese *mínimo de generalidad inexistente*” (Althusser, 1975: 175). La *Introducción* de 1857, conocida como Cuaderno M en los *Grundrisse* configuraría ese “mínimo de generalidad” sin el cual el conocimiento de los procesos concretos sería imposible. Reteníamos más arriba la figura de una “estructura de la coyuntura”; pues bien, en términos bastante acertados, podemos decir aquí que este concepto, estructura-de-la-coyuntura, Althusser lo entiende como una figura clave en el desarrollo del marxismo, del pensamiento de la coyuntura y de cierta vocación maquiaveliana que habría que profundizar. En efecto, la obra de Maquiavelo, pero también de Lenin, Marx y Spinoza, proporcionan a Althusser los materiales para entender esa singular oposición: el “*complexio oppositorum*” entre estructura y coyuntura.⁶ “Se trataba de recordar - señala Althusser, que si como dice Lenin “el alma viviente del marxismo es el análisis concreto de una situación concreta” [...] el análisis concreto sólo es posible sobre la base de los conceptos de Marx”. Es patente la obsesión de Althusser con esta frase de Lenin, ya que los conceptos de *situación concreta* y de *análisis concreto* juegan un doble papel: ontológico y epistemológico. ¿Cuál es la “estructura” de este análisis?, ¿cuál es la estructura del *objeto* de este análisis, la estructura la *situación*, de *los tiempos y las cosas*?

En medio de esta problemática, y como algo sintomático de la situación particular del pensamiento althusseriano, de ser el gesto vivo de la tensión entre estructura y coyuntura, pero también de su complejidad y ligazón, Althusser retorna a los problemas del hombre-agente, del rostro, el mutismo, la *enajenación*, la temporalidad del capital, la ideología. Si el máximo reproche que

⁶ Maquiavelo, especialmente los Discursos, Lenin, especialmente su obra política, Marx, los Grundrisse y El Capital, Spinoza, la Ética y el TTP. Son las obras por las que el “invariante Althusser” cruza como una estela material, como una fuerza teórica materialista.

se hacía, y se hace, a la filosofía de Louis Althusser es el de haber convertido el marxismo en una esquemática descripción de estructuras y haber reducido a nada el rol del “sujeto”, la respuesta althusseriana, contenida en las *Tesis de Amiens* resulta aun más sorprendente:

Efectivamente, el hombre de la producción considerado como agente de la producción, *sólo es eso* para el modo de producción capitalista, determinado como simple “soporte” de relación, simple “portador de funciones”, completamente anónimo, intercambiable, puesto que puede ser arrojado a la calle si es obrero, hacer fortuna o quebrar si es capitalista. En todos los casos está sometido a la ley de una relación de producción que es una relación de explotación, por lo tanto relación antagonista de clase, está sometido a la ley de esa relación y de sus efectos. Si no se somete a una “Epojé” teórica las determinaciones individuales concretas de los proletarios y de los capitalistas, su libertad, a su personalidad, no se comprende nada de la terrible “Epojé” práctica a la cual la relación capitalista somete a los individuos a los que no trata sino como portadores de funciones económicas y nada más.

Pero tratar a los individuos como simples portadores de funciones económicas no es algo sin consecuencia sobre los individuos. ¡Pues no es el teórico Marx quien los trata así, es la relación de producción capitalista! (Althusser, 1975: 191).

El capitalismo representa así, un tipo de relación entre las *cosas* y sus hombres, y efectúa los rostros como el agenciamiento cabal de grandes relaciones de las que no somos *sujetos* sino en la medida en que el discurso ideológico nos inscribe en esa situación, es decir, de manera determinada. Existe una correspondencia, crucial si se quiere volver a Althusser, entre “epojé” o suspensión teórica y “epojé” o suspensión práctica. La teoría marxista suspende al hombre como figura o sujeto del análisis, configurando un objeto estructural, porque necesita captar que, *en los hechos*, la “relación de producción capitalista”, las marcas que establece “en la carne y en la vida” (Althusser 1975: 195) de los hombres, son el testimonio vivo del esfuerzo inconsciente por reproducir un agenciamiento que, objetivamente, *no tiene agente*: la estructura del modo de producción capitalista.

Para llegar, de una vez, al modo de producción de esta estructura, Althusser desarrolla una serie de investigaciones en torno a la reproducción, reunidas en el libro editado por Jacques Bidet, *Sûr la reproduction* (Althusser, 1991). Este texto da lugar a dos “acotaciones” fundamentales de Marx a la teoría que Marx desarrolla sobre la reproducción, fundamentalmente en *El Capital* y *Grundrisse*, aunque también en un texto que Althusser no menciona nunca - hasta donde sabemos; el conocido “Capítulo VI inédito” de *El Capital*. Increíblemente, muchos de los pasajes de este texto coinciden con las reflexiones althusserianas en torno a la reproducción. En primer lugar, nos encontramos con la unidad entre relaciones de producción y relaciones de explotación; para Althusser, entender la *producción* como algo escindido de la explotación constituye un error, ya que, en la práctica teórico-política específica del marxismo, este nivel de exclusión contribuiría a borrar la lucha de clases del panorama de la producción misma. De este modo, la producción-explotación que se desarrolla al interior del modo de producción capitalista, debería asegurar no sólo la “producción real de los valores de uso” (Althusser, 1991: 57) sino también “aquellas de la explotación capitalista”, la “explotación de la fuerza de trabajo por el capital (Althusser, 1991: 57). Para Althusser el concepto que resume o abrevia la producción de valor de uso y de explotación-fuerza de trabajo, es el concepto de producción.⁷

Finalmente, para Althusser, la reproducción está enraizada en las relaciones de producción capitalista, y esto incluye fenómenos como la represión estatal. Este problema constituye un ejemplo de la coherencia de la teoría

⁷ Al respecto, cabe mencionar que ya en Marx la “reproducción constante de la clase obrera” es una condición permanente de “la reproducción del capital”, y que por tanto el proceso que designa como auto-valorización es la reproducción compleja de una serie de temporalidades múltiples, y no la emanación de un “eter” alienante del proceso de intercambio, o del dinero. Esta serie de temporalidades ensambladas constituye en el fondo un tipo de estructura, la estructura del modo de producción capitalista. Así, el capital, el obrero, etc., son personificaciones de un proceso de reproducción estructural y sólo cumplen el rol de sujetos en tanto son interpelados en distintos niveles de instanciación: “ya no es el obrero el que emplea los medios de producción - señala Marx, sino los medios de producción los que emplean al obrero” (Marx, 2008: pp. 269-375). De este modo, nos gustaría mostrar que la relación entre eternidad, mutabilidad, coyuntura y encuentro, está necesariamente signada por el concepto marxista de reproducción, por el que será necesario dar un pequeño rodeo, si quiere entenderse algo más sobre el concepto de “estructura”.

marxista del capitalismo: la estructura del modo de producción es tal, que al mismo tiempo que explota, reproduce la explotación, la relación de explotación misma, en una diversidad de formas, y la ideología es una de ellas. Por tanto, la “eternidad” del modo de producción, y así la “eternidad” de la estructura, no es una cuestión que dependa únicamente de la *subjetividad perdida* que ha introducido en la explotación el capitalismo, sino también de la unidad misma de una formación social dada, o en otros términos: la *eternidad de la estructura* es el correlato de la *reproducción de la infra-estructura*, de un tipo de estructura específica; la estructura de producción-explotación capitalistas. El concepto de reproducción “ampliada” indica así una suerte de paradoja: el efecto de una multiplicidad de temporalidades, que el capitalismo tendría en sí mismo (cuestión que vemos potentemente expresada en la cuestión marxiana de la mercancía como *cifra* de temporalidades diversas: producción, circulación, consumo, etc.), sería una no-multiplicidad, un *Das Man* heideggeriano, una eternidad en la que, de hecho, *no sucede nada*. Esta es una cuestión problemática en la filosofía de Althusser, pero también de Marx: ¿cómo una diversidad paradójica y plural de temporalidades, tiene como efecto un tiempo chato, homogéneo y vacío? El concepto de tendencia, indica una cierta “señal” epistemológica que apunta en esta dirección, ya que Marx - y Althusser lo percibió bien - al mismo tiempo que expone las “le-yes” de esta eternidad viciada, provee la imagen teórica de una *tendencia* que indicaría la emergencia de lo aleatorio en el orden mismo de la producción capitalista; un desplazamiento, una contradicción, una *contraparte* espectral para la que simplemente “no se está preparado”. Los elementos constitutivos de esta teoría de la contraparte espectral, del encuentro y la tendencia, están presentes, obviamente, en los textos tardíos de Althusser; pero ante todo en *Lire le Capital*.

7. Eficacia estructural, coyuntura y sujeto

En primer lugar, habría que insistir en que, en *Lire le Capital*, y en el conjunto de la obra althusseriana, el concepto de eficacia estructural al igual que el concepto de estructura, no opera unívocamente, refiriendo a un sólo objeto de análisis. El estatuto epistemológico del concepto de eficacia estructural se ve confirmado por la utilización multívoca que hace Althusser del mismo; la idea de eficacia de una estructura sobre sus elementos va más allá de la efi-

cacia de la contradicción principal, o la eficacia de las estructuras del inconsciente, o el “centro ausente” que efectúa el mutismo en los rostros humanos. La noción de eficacia se encuentra limitada por una serie de otros conceptos con los que hace juego. De este modo, como el concepto de estructura, y como el concepto de coyuntura, la idea de eficacia estructural sólo aparece mediada por las nociones de tendencia, índice de eficacia, contra eficacia, sobredeterminación, etc. Esta jerarquía, a su vez conceptual y estructural, representa la eficacia existente entre los distintos “niveles” o instancias”, y remite a la existencia de una estructura que ejerce su dominancia sobre otras subestructuras. Para Althusser, pensar este tipo de dominancia sirve para entender una coyuntura determinada: la coyuntura es una unidad jerarquizada con dominancia, es decir, un “momento concreto” estructurado. En este sentido, los conceptos de causalidad estructural y eficacia estructural son la cifra althusseriana de una dialéctica nohegeliana de la situación.

Althusser insiste en pensar la sociedad, o para usar una paráfrasis deleuziana, el *devenir* sociedad, como una totalidad que tiene una “estructura” que posee un juego de “variaciones de la estructura de la coyuntura”, que implica y exige una situación (teórica y política) determinada (Althusser, 1963: 19). En este punto, es necesario tener suficientemente en cuenta la influencia de Lenin en Althusser que no es meramente accidental, ni representa algún tipo de “pretexto” para aparecer como un comunista aceptado. Los conceptos leninistas de eslabón decisivo y momento concreto son *tan* cruciales como la dialéctica nohegeliana entre fortuna y virtud, o el entramado spinozista de la sustancia, para entender qué quiere decir “estructura de la coyuntura” en Louis Althusser. Este concepto se sitúa en una ontología spinozista y maquiaveliana del orden como conexión y de la conexión como una conjunción aleatoria de elementos.

En segundo lugar, la descripción que realiza Althusser de la estructura de la coyuntura supone al menos: (1) el entrelazamiento de los diferentes tiempos y (2) la sobredeterminación aleatoria del todo por el todo. “Entrelazamiento de los diferentes tiempos [...] es decir, [un] tipo de distancia y de torsión de las diferentes temporalidades producidas por los diferentes niveles de la estructura” (Althusser, 2001: 109). Esta estructura de temporalidades múltiples, incluye diversos niveles de desigualdad, “adelantos, sobrevivencias, que coexisten en la estructura del presente histórico real: el presente

de la coyuntura” (Althusser, 2001). La estructura de la coyuntura es la de una conjunción de temporalidades, pero también de disyunción de procesos complejos que chocan. Se trata de una filosofía del entramado de la coyuntura, o de la necesidad de la contingencia, “clave de acceso no sólo al último Althusser, sino también al precedente” (Morfino, 2014: 90). Supeditada a esta teoría de la coyuntura como entramado, la teoría de la sobredeterminación se encuentra completamente supeditada a esta figura de la estructura de la coyuntura, y se relaciona con la posibilidad de determinar “la relación de articulación” de un elemento en función de los otros (Althusser, 2009: 93) y el índice de eficacia para una estructura en cuestión. En este punto, Althusser trata su teoría del modo de producción capitalista, a su vez teoría del entramado y de la sobredeterminación, como una “teoría de la coyuntura, indispensable para la teoría de la historia” (Althusser, 2009: 100).

Además, estos materiales para una teoría de la coyuntura proveen una nueva explicación y determinación para el concepto de sujeto:

Los verdaderos sujetos (en el sentido de sujetos *constituyentes* del proceso) no son dice Althusser, por lo tanto, estos ocupantes ni sus funcionarios, no son, contrariamente a todas las apariencias los “individuos concretos” [...] sino la *definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones* (Althusser, 2009: 194).

Indudablemente, al reducir el concepto de sujeto a la idea de estructura, y fundamentalmente a la idea de relación, pareciera que el pensamiento althusseriano redujera el papel de la práctica, inclusive la política, al de una mera constatación de hechos. Sin embargo, al definir los conceptos del modo de producción a través de una estructura compleja, lo que se produce es una nueva formulación del problema de la inscripción de la acción política. Maquiavelo en este sentido es el precedente directo de Althusser. Para él, por sólo poner un ejemplo, la república de Florencia ha fracasado porque el príncipe, Piero Soderini, consideraba que los malos humores podrían extinguirse solos, “cuando a la maldad no la aplaca obsequio alguno ni desaparece con el tiempo” (Maquiavelo, 2012: 64). En otros términos: la “dialéctica” (aunque haya que tener reservas con este término al hablar de un autor como Maquiavelo) entre la “eternidad” del ciclo político, que abre los Discursos y

la aleatoriedad de la coyuntura, los “tiempos y las cosas”, produce la acción política como virtud, es decir, como la adecuación o composición adecuada con “los tiempos”, la coyuntura. Por el contrario, la intervención imaginaria produce una inadecuación. La teoría de la intervención política de Althusser entonces no puede separar el problema de la intervención del problema de la inscripción, de la relación y del espacio político como entramado o conjunción heterogénea de elementos que “duran”.

La estructura del modo de producción, en “Para leer El Capital”, es presentada como un *teatro sin autor*. Althusser se propone conocer las especificaciones de este teatro; sus leyes, su montaje, su maquinaria. De ninguna manera se trataría, entonces, de entender que el sujeto realiza su acción, por así decirlo, sin tener en cuenta la maquinaria en la cual es permanentemente inscrito, sin asumir radicalmente la “epojé” teóricopráctica en la que insisten las *Tesis de Amiens*. Balibar señala en este sentido que Althusser no puede tener el concepto de invariante como el anclaje último de su propia teoría: por el contrario, la ruptura se experimenta como una *ttransformación tendencial*, como una “relación entre procesos diferentes” (Balibar, 2001: 32). Esta recusación de la invariancia apunta a la vez al estructuralismo y al eventualismo de una fuerza histórica que lo interrumpiría todo en una fecha localizable. La acción del sujeto, tal como el “trabajo” del concepto, no se realiza en ese sentido sino en un proceso de inscripción y reinscripción permanente de su propia práctica en la superficie compleja de la coyuntura: una política de la coyuntura.

8. El concepto althusseriano de tendencia

“Para leer El Capital” es un testimonio fehaciente de los enormes desvelos de Althusser por generar algún nivel de establecimiento de los conceptos marxistas. La insistencia llevada a cabo en *Pour Marx*, en cuanto a dar a los conceptos marxistas el sentido de una terminología rigurosa y concatenada en este libro se vuelven patentes. En este sentido, lo primero con lo que “Para leer El Capital” tiene que lidiar, es no sólo una teoría de la terminología, sino además con una teoría del concepto. “Marx ha experimentado señala Althusser, como exigencia teórica de primer orden la necesidad de constituir una terminología teórica, científica adecuada, es decir, un sistema coherente de términos definidos. Si Marx se propone un nuevo objeto, debe nece-

sariamente darse una terminología conceptual nueva que le corresponda” (Althusser, 2008: 144). El libro, de hecho, termina con un bello apéndice sobre la situación de debilidad en la que se encuentran los conceptos marxistas, un tratado sobre la “impureza” del concepto, o más bien, de su pureza conceptual en el campo de inadecuación que es su impureza. Nos encontramos aquí con todos los temas de la “medida ideal”, y el famoso “ejemplo inglés”, que confirmarían el carácter incompleto de los conceptos, en tanto idealidades tendenciales que no llega a consumarse. La pregunta por si, efectivamente, los conceptos son o no tendenciales, y por tanto débiles, es una cuestión que sólo podemos responder aproximativamente, señalando que en Marx existen dos formas de responder a esta tensión: una, basada en la idea de que los conceptos operan sólo como “medidas ideales”, desarrollándose en el marco de una serie de factores contrarrestantes, y otra, basada en la idea de que, en determinado momento el modo de existencia se adecua al concepto. Es en torno a la primera lectura marxiana, a la idea de que existe una infinidad de factores que asedian la pureza del concepto y a desmembrar sus certezas, que el concepto marxista de tendencia es posible.

En su contribución a la obra colectiva de Althusser, Balibar esclarece bastante los conceptos de estructura y tendencia, relacionándolos con el problema de la estructura, la causalidad estructural y el modo de producción capitalista. Ya vimos más arriba que en esta intervención, Balibar identifica la estructura con una eternidad que se reproduce, en el fondo mismo del movimiento que no es sino movimiento de su reproducción. A pesar de esta reproducción, la estructura del modo de producción comportaría una fuerza de dislocación interna, potencia no reducible a la consistencia estructural de la ley del valor, la acumulación y la explotación. En forma análoga, o mejor dicho intrínseca a ese principio de acumulación, reproducción y voracidad de la forma dinero, aparece una contradicción que desobraría la *fortaleza* estructural. “La tendencia histórica de la acumulación capitalista es idéntica al principio de la ley tendencial”, señala Balibar, remitiendo, como se ha hecho varias veces a lo largo de la historia del marxismo, al libro III de *El Capital*, como un material ineludible para explicar la naturaleza y los alcances específicos de los conceptos de Marx. Para Balibar, el concepto de tendencia aparece aparejado con el de contradicción y, sin embargo, habría que tener los resguardos de pensar lo contradictorio como negatividad, como el trabajo

operante y portentoso de una negatividad que abriría la crisis y concomitaría una nueva sustancia. Esta última concepción de la contradicción evoca lo que Spinoza llama “eminencia”, la ubicación de un lugar en el que la totalidad es transparente y se abre ante nosotros en su lógica pura. Por el contrario, los aportes de Balibar (pero también de Macherey) en *Lire le Capital* han abierto una vía para pensar lo contradictorio como el *efecto* de un desajuste, de un desplazamiento: “la “tendencia” está definida por una restricción, una disminución, un aplazamiento o una alteración de la eficacia” (Althusser 2008: 311). Si se entiende la eficacia como designación de la “inmanencia” de los efectos en la estructura, entonces la tendencia es una alteración *de* la estructura y *en* la estructura, y en este sentido se entiende como deficiencia o desplazamiento. “Marx designa como “tendencia” no una restricción de la ley debida a circunstancias exteriores [...] sino *la propia ley* independiente de toda circunstancia extrínseca” señala Balibar. De este modo la ley de desarrollo, correlativa a la “ley general” y a la “ley de tendencia” es una *determinación intrínseca* a la producción de efectos de la estructura del modo de producción capitalista.

En sus “Elementos de autocritica” publicados en 1974, Althusser vuelve a mencionar el concepto de *tendencia* presente en “Para leer El Capital”, y también en varios textos posteriores. Contra una teoría de los conceptos de Marx que los remite a una combinatoria específica, y la supuesta existencia de un *estructuralismo* althusseriano, para Althusser los conceptos son utilizados y confinados en límites precisos, que definen sus *límites de validez*. Entre esos conceptos “confinados”, contra esta *debilidad* del concepto que, sin embargo, no indica una falta de rigurosidad, Althusser piensa aquellos de “contradicción, proceso, límite de dominación” y “tendencia”. Que en esta época, posterior a la mayoría de los trabajos de Althusser en los que nos hemos apoyado, la cuestión de la “tendencia” sea planteada como crucial, es sintomático de la situación paradójica en la que la pareja estructura coyuntura se encuentra al interior del corpus althusseriano. Ya que la estructura no puede ser reducida a las prácticas de un sujeto o instancia, debe haber un concepto, en el marxismo althusseriano, que permita identificar la *relatividad* o *debilidad* de la estructura:

En verdad, hay que conseguir plantear la cuestión del extraño estatu-

to de este concepto decisivo en la teoría marxista, que es el concepto de *tendencia* (ley tendencial, ley de un proceso tendencial, etc.). En el concepto de tendencia aflora no sólo la contradicción interna al proceso (el marxismo no es un estructuralismo, no porque afirma el primado del proceso sobre la estructura, sino porque afirma el primado de la contradicción sobre el proceso: lo que tampoco basta), sino también otra cosa política y filosóficamente mucho más importante, a saber: el estatuto singular y sin parangón que hace de la ciencia marxista una ciencia *revolucionaria* (Althusser, 1976: 123).

El doble estatuto de tendencia apunta, de cierto modo, a *las dos caras* de la estructura. Permite identificar no sólo el carácter científico del marxismo, su compleción terminológica y conceptual prácticoteórica, sino también la contradicción “interna al proceso”. Con esta expresión, puede pensarse que Althusser ha cedido a la tentación hegeliana de identificar proceso y contradicción, desarrollo contradictorio y estructuración, pero en verdad, nos encontramos con una situación teórica más radical, y que nos deja más perplejos: para Althusser, la teoría marxista se caracteriza por su carácter de tendencia. Tendencia es el concepto contradictorio y fantasmagórico, aberrante, que indica un desplazamiento de la estructura en su propia reproducción: la tendencia decreciente de la tasa de ganancia *no existe*, sólo existe su concepto; indica un aspecto del capitalismo que, imposible de consumarse, necesita sin embargo ser conjurado. Es en este sentido que es un conceptofantasma, como indica Pierre Macherey en su contribución a *Lire le Capital*: “el fantasma dice Macherey es lo que deba expresarse de toda cualidad empíricamente observable: no por eso deja de ser una realidad” (Macherey, 1975: 194).

Para pensar un “todo sin clausura” Althusser ha debido conciliar la idea de estructura con la operación fantasmagórica del concepto de *tendencia*, todo sin clausura del que “Spinoza se nos ofrecía de lejano pero también de primer y casi único testigo”. Althusser no enuncia, a pesar de estas declaraciones, las verdaderas consecuencias de su propio spinozismo. En efecto, para nosotros se trata de que, con las ideas de tendencia, desplazamiento y desajuste, la contradicción no aparece en su forma tradicional, como antagonismo entre dos grandes “fuerzas”, que resultan ser, a veces, *encarnaciones directas de un al trazo material complejo* (estructuras), sino que aparecen

como desajuste, como descentramiento. Esta forma espectral de la contradicción spinozista tiene el nombre de un desajuste estructural: desajuste que produciría efectos precisos, como en los “humores diversos” del principado maquiaveliano, que producen el efectoprincipado como contradictorio no por su remisión a una *contradicción* eminente, histórica y motora, sino de un desajuste entre humores y afectos.

Finalmente, en este texto Althusser se sirve del concepto de tendencia para pensar la filosofía marxista, problema en el que se sumergirá en adelante, y del que la entrevista publicada por Fernanda Navarro constituye una formulación evidente. “En toda filosofía, en toda posición filosófica, es preciso considerar la *tendencia en su contradicción* y en esta contradicción, la *tendencia* principal y la *tendencia secundaria* de la contradicción, y en cada tendencia el aspecto principal y el aspecto secundario de la contradicción, y así sucesivamente” (Althusser, 1976: 62). También en “Être marxiste en philosophie” Althusser provee la imagen de una dependencia o concatenación estructural entre el concepto de *tendencia* y la filosofía materialista, que rechaza que “haya en la filosofía un comienzo absoluto” y afirma que todo aquello que se produce *en* la historia, se produce sin origen ni fin, como *tendencia* (Althusser, 2015: 81).

9. Tendencia y encuentro

La centralidad que ha obtenido, en los estudios althusserianos, el concepto de encuentro, se condice con la relevancia de la teoría de la coyuntura en los trabajos de Althusser, y finalmente, de una dependencia terminológica y conceptual radical de un léxico que, lejos de poder ser tratado como el efecto de un “corte” unitario e identificable (incluso temporalmente), desarrolla los materiales de una tendencia materialista en el seno de la filosofía y del propio marxismo. En uno de los textos tardíos de Althusser, el concepto de encuentro permanece, de hecho, cercano al de estructura, al menos como lo hemos expuesto en este trabajo. Es el concepto de *encuentro* el que permite pensar la coyuntura como estructura y la estructura como una estructuración relativa:

Es necesario que *el estado de encuentro sea impuesto* a los hombres [...] Una vez obligados al encuentro y asociación durable *de hecho*, los hombres ven desarrollarse entre ellos *relaciones obligadas*, en un pri-

mer momento rudimentarias, luego repetidas debido a los efectos producidas debido a los efectos producidos por estos encuentros de hombres [...] Se podría notar de hecho que este encuentro podría de hecho no durar si la consistencia de las constricciones exteriores no lo mantuviese en un estado constante contra la *tendencia* a la dispersión [...] y su historia nace como la constitución dorsal e inconsciente de esta sociedad” (Althusser, 2002: 51-52)

Esta afirmación de Althusser, perteneciente a “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, eclipsa definitivamente todas las tentativas por encontrar un “eventualismo” o “acontecimentalismo” althusseriano. El encuentro puede durar o no durar, devenir o no duración, convertirse o no en estabilidad o subsunción estructural, en resumen: tomar o no *consistencia*. Es teóricamente improbable que pueda afirmarse que estos conceptos no están en el Althusser “estructuralista”. Por otra parte, Althusser vuelve a utilizar aquí el concepto de tendencia de 1967, 1974 y 1976, señalando que, de hecho, la duración se establece *contra* una tendencia a la dispersión, al desobramiento por tanto de eso que llama “consistencia”. Esta tendencia “en cada cruce de caminos” puede tomar una vía *aleatoria*, y sobre esta aleatoriedad se inscribe su carácter de *desviación*.

Además del énfasis en el concepto de encuentro, en estos textos tardíos aparece la cuestión de la desviación y la aleatoriedad del encuentro, o, en los términos de Morfino, del “primado del encuentro sobre la forma” (Morfino, 2014: 75). Althusser insiste en lo insatisfactorio de la teoría de Marx respecto al problema de la desviación que tiene que ver, indudablemente, con el problema del llamado “tránsito”. Cuestión estratégica del pensamiento althusseriano, el tránsito alude a la posibilidad de *producir un nuevo encuentro*, una nueva *desviación* y una nueva *consistencia histórica*. De fundar un nuevo principio, si se quiere: un nuevo principado “fundado y estabilizado”, en los términos de Maquiavelo. “Marx deja deliberadamente de lado el carácter aleatorio del encuentro y de su “toma de consistencia” *para ya no pensar más que el hecho consumado de la “toma de consistencia” y, así, en su predestinación*”, señala Althusser. Sin embargo, percibimos que la cuestión no está del todo resuelta, que hace falta una inmensa capacidad teórica, una inmensa relectura del texto marxiano, una inmensa voluntad de releer no sólo *Lire le*

Capital sino *El Capital* mismo, para entender la relación entre reproducción y encuentro, y entre “estructuraunidad de elementos con dominante” y *encuentro* de dos modos de producción o de dos procesos: en resumen, entre consistencia y desajuste. Al enfatizar o deducir la existencia de *dos* teorías del modo de producción, Althusser ha hecho algo que, teóricamente, debemos analizar más allá del atractivo que nos produce el pensar el *encuentro* y la *toma de consistencia* como una estructura conceptual explicativa del modo de producción: sin atajos, sin volver a “contarse cuentos” hay que redescubrir los límites de esta separación productiva, pero tajante.

Los elementos para salir del embrollo pueden encontrarse todavía en Althusser, a pesar de la necesidad que adscribimos aquí de “volver a Marx”, que es por demás una exigencia althusseriana. En la citada correspondencia con el psicoanalista René Diatkine, Althusser explica, para tratar la teoría del tránsito, que:

No hay *filiación* en el sentido propio entre los modos de producción feudal y capitalista. Este último surge del *encuentro* (de nuevo uno de sus conceptos que apoyo por completo) de un cierto número de elementos muy precisos, y de la *combinación* de estos *elementos*. Lo que el modo de producción feudal *engendra* no es más que estos elementos, de los que de hecho algunos, se remontan a antes del modo de producción feudal, o pueden ser producidos por otros modos de producción (Althusser, 2010: 79).

El rechazo de los conceptos de filiación y génesis para entender el *sur-gimiento*, la dinámica de la “toma de consistencia” de una nueva estructura, promueve de hecho el rol protagónico del “encuentro”. Es, en efecto, sobre esta serie de ideas que deberá ser repensada la noción de coyuntura. “Coyuntura factual sin causa originaria” dice Althusser. El concepto de tendencia vuelve a proveer una clave para entender la *desviación*, el desajuste que está en la base de un encuentro aleatorio.

En su estudio más importante sobre *El Capital*, Jacques Bidet, quien además es editor sobre la obra *Sûr la reproduction*, plantea que la articulación entre estructura y tendencia corresponde a un momento “teóricamente improbable, insostenible”, indicando sus sospechas sobre esta imposibilidad o dificultad teórica que, sin embargo, “articula enérgicamente la exposición

teórica” y gobierna el concepto mismo de “forma de sociedad” (Bidet, 2007). El problema sería, entonces, que una pareja conceptual determinada, que de hecho aparece como improbable, o al menos constituyendo un límite, gobierna sin embargo el concepto más importante del que se está hablando: lo que Althusser llama *el efecto sociedad*, el concepto clave de *El Capital*. Este seguirá siendo un problema que, de hecho, tiene su lado productivo, ya que *convoca* en un acto de alta “performatividad” teórica, toda la inmensa constelación del léxico althusseriano.

10. El Capital sin contarse cuentos

En esta parte final del presente ensayo, queremos llegar a algunas cuestiones que, en relación a la lectura de Althusser, de su porvenir, y de su relación intrínseca con *El Capital* y la obra de Marx, resultan más o menos concluyentes. Sólo con el objetivo de resumir estos puntos concluyentes, queremos enumerar algunas cuestiones que, en lo precedente, han sido desarrolladas en algunos textos importantes que configuran el “corpus” althusseriano:

I. Lo que ha sucedido con el pensamiento de Althusser, en distintas etapas, es que se ha mostrado como la construcción de artefactos o artificios teóricos destinados a configurar una estrategia de dislocación. La dimensión estratégica del pensamiento althusseriano se muestra en su vocación para devenir *intervención* en la coyuntura. Lo que es evidente en algunos textos, donde Althusser trata la teoría como un asunto de *coyunturas*. El concepto de estructura, de causalidad estructural, de “estructura de la coyuntura”, en este sentido, juega el rol de una verdadera intervención. Lo mismo sucede con el “materialismo de la lluvia”, con la ontología maquiaveliana y con la teoría marxista del capitalismo. Es el vacío inadecuación el que hace posible pensar el concepto, la emergencia de una “tecnología intelectual” (véase Macherey, Spinoza o Hegel, 2007), como algo contingente, performativo y coyuntural, como una intervención siempre provisoria y siempre reversible.

II. El concepto de “estructura” no sirve de mucho desligado de una serie de conceptos específicos. La idea de “estructura latente”, por ejemplo, no tendría el sentido de una esencia oculta o de un significado *a extraer*. Las precauciones que expone Warren Montag, a través de la correspondencia entre Macherey y Althusser, respecto al contenido latente de lo estructural,

y a la posibilidad de reintroducir en esta latencia la vieja pareja significante-significado, son absolutamente justificadas si se quiere tomar una cautela específica: la de no reducir la “estructuralidad” althusseriana al geometrismo estructuralista que Derrida describe. Sin embargo, lo “latente” nos parece más cercano al concepto de dialéctica entre bastidores que a la posibilidad de reponer el dualismo metafísico o hegeliano del significado oculto. De este modo, como expone Macherey, si el concepto de estructura “tiene un sentido”, es en la medida en que designa una ausencia, una diferencia y una otredad. Latencia podría ser justamente traducida, entonces, como *alteridad* de lo estructural, alteridad ausente.

III. En segundo lugar, hay una fuerte referencia al concepto de coyuntura. Podría decirse, de acuerdo con Vittorio Morfino, que una nueva teoría de la temporalidad “permite pensar conjuntamente estructura y coyuntura, ya que la articulación de la temporalidad plural de la estructura se revela como coyuntura” (Morfino, 2014: 9). Sin embargo, aquí habría que tener en cuenta al menos dos cuestiones: (1) que no toda estructura, o *estructuralidad*, posee la forma de una pluralidad. Si algo caracteriza a la estructura del modo de producción capitalista, al menos en su formareproducción, expuesta por Althusser tanto en los textos sobre la ideología como sobre el arte (cuyo tema sigue siendo, de una manera u otra, la ideología), es su *entramado* temporal que produce un *efecto* de intemporalidad y de eternidad. Si esta referencia a la eternidad y a la intemporalidad tiene o no que ver con cierta naturalización, tema típico del marxismo hegeliano, es algo que está por verse y que, me parece, es un horizonte fecundo de investigación. (2) La estructura misma, produciendo este vacío, posibilita la emergencia de un vacío, por así decirlo, maquiaveliano, en el que la virtud interviene. El concepto de estructura, en Althusser, no ha servido más que para pensar la producción de ese *otro vacío* de una *situación concreta*, el vacío de un “momento” que deviene “unidad de ruptura”; el momento en que el príncipe nuevo puede fundar y “estabilizar” algo; un momento aleatorio para el que no habría lugar en un tiempo pleno.

IV. El concepto de tendencia, que hemos mencionado varias veces en este artículo, aparece como fundamental. Este concepto juega un rol central para entender un campo de inadecuación que abarca (1) al concepto mismo, haciendo posible una teoría del concepto y (2) a la estructura. La “ley” de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia en Marx, por ejemplo, sólo se

confirma en medio de una serie de factores contrarrestantes, que son analizados uno por uno en el libro III de *El Capital*. La insistencia en este aspecto de las leyes del modo de producción, no es algo exclusivo de los conceptos que Marx ha marcado con el signo de la “tendencia”. “En la teoría dice Marx, se presupone que las leyes del modo de producción se desarrollan de manera pura. En la realidad, siempre existe sólo una aproximación” (Marx, 2010: 222). Estas tendencias se desarrollan como “la obra muy tardía de una serie de oscilaciones” (Marx 2010: 209), en “lapsos muy prolongados” (Marx 2010: 209). Como hemos mostrado, para Althusser el concepto de tendencia es central, pero, ¿cuáles son sus implicancias para entender la causalidad estructural, la estructura del modo de producción y las *grandes verticales* de la eternidadreproducción capitalista? Me parece que, lejos de ser un concepto auxiliar, el concepto de tendencia está en el corazón de la teoría de Louis Althusser, y especialmente en relación al concepto de estructura. La tendencia es la ley de la estructura que *desobra* la propia estructuración; es el modo en que existen las estructuras, siempre débiles pese a aparecer con los signos de la inmutabilidad, la eternidad y la efectuación permanente del mutismo. Por tanto, la tendencia alude a la desviación y la estructura remite al encuentro. No es que haya una solución fácil a este problema. No hay atajos. A pesar de ello, el último Althusser, al pensar la tendencia como desviación contrateleológica y la estructura como toma de consistencia de un encuentro, ha agitado las aguas de *El Capital*, y ha hecho posible su relectura. No queda más remedio: releer *El Capital* después de Althusser, para hacer que “las relaciones de fuerza” del todo social, abiertas y aleatorias, devengan reversibles.

Bibliografía

- Althusser, L. (1963). *Respuesta a una crítica*. (en: *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock-IMEC, 1994)
- Althusser, L. (1975). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (1977). *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.
- Althusser, L. (1991). *Sûr la reproduction*. París: PUF.
- Althusser, L. (2001). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2010). *Escritos sobre el psicoanálisis*. México: Siglo XXI.

- Althusser, L. (2014). *Escritos sobre arte*. Madrid: Tierradenadie.
- Althusser, L. (2015). *Être marxiste en philosophie*. París: PUF.
- Badiou, A. (2014). *El (re)comienzo del materialismo histórico*. Santiago: LOM.
- Balibar, E. (2001). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Balibar, E. (2001). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bidet, J. (2007). *Refundación del marxismo*. Santiago: LOM.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos.
- Macherey, P. (1976). *El proceso de exposición de El Capital en Lecturas de El Capital*. México: Oveja negra.
- Macherey, P. (1978). *La literatura, tumba de las estructuras*. México: Siglo XXI.
- Macherey, P. (2010). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Marx, K. (1998). *El Capital, Tomo 1, Capítulo VI (inédito)*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2001). *El Capital, Tomo I, Libro 1*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2001). *El Capital, Tomo III, Libro 1*. México: Siglo XXI.
- Maquiavelo, N. (2012). *Epistolario (15121527)*. México: FCE.
- Montag, W. (2012). *Hacia una teoría de la materialidad del arte*. Madrid: Tierradenadie.
- Montag, W. (2013). *Althusser and his contemporaries*. London: Duke University Press.
- Morfino, V. (2012). *Le temps et l'occasion*. París: Classiques Garnier.
- Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago: Palinodia.
- Negri, A. (2004). Maquiavelo según Althusser. En Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Vatter, M. (2012). *Constitución y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*. Santiago: Ediciones UDP.

El concepto de ‘tiempo histórico’ de *Lire le Capital* en la obra última de Saül Karsz

Néstor Nicolás Arrúa
(Universidad Nacional de La Plata)

Introducción

En este trabajo nos proponemos indagar en el libro difundido en idioma castellano *Para leer El Capital* de Louis Althusser y Étienne Balibar una serie de indicaciones que apuntan a un proyecto de pretensión científica sobre el “tiempo histórico”. La principal preocupación del filósofo comunista Louis Althusser en la escena intelectual francesa era proveer una lectura diferenciada de Marx a la provista por el marxismo ortodoxo de la Unión Soviética, y las lecturas humanistas y existencialistas que protagonizaban los debates intelectuales a partir de la revista *Les Temps Modernes* fundada por Jean-Paul Sartre. De esta manera un conjunto de jóvenes estudiantes de filosofía de la *École des Hautes Études* politizados por los acontecimientos en la Revolución de Argelia y la Revolución Cubana cuyo recorrido intelectual por el marxismo habíase iniciado con la lectura de las obras existencialistas de Sartre deciden acompañar la empresa de Louis Althusser en un trabajo intelectual colectivo con el fin de abordar una “lectura sintomática” de *El Capital* de Karl Marx, una empresa filosófica, mediante las claves aportadas por Althusser en el texto titulado “El objeto de *El Capital*”.

Luego de haber determinado las principales tesis de la propuesta del tiempo histórico en Althusser y Balibar analizaremos la manera en que son apropiadas, según nuestra lectura, por Saül Karsz en su obra última dedicada casi exclusivamente a la disciplina del Trabajo Social. La propuesta de Karsz

en torno al trabajo social se concentra en su estado de *indefinición* que expresa su nombre, en el cual todo el tiempo se lo presupone sin que se haga explícito un trabajo teórico definicional, este punto es central dado que retoma la preocupación por la *definición* en *Lire le Capital* como espacio infinito de la teoría (Althusser *et al*: 32) en cuanto logra presentar un nuevo campo problemático, un “cambio de terreno” respecto de las proposiciones ideológicas siendo una “operación científica por excelencia”. Ahora bien, resulta factible pensar que Karsz piense al trabajo social como una “ciencia en vías de gestación” (Althusser *et al*: 67), en la cual predomina un elemento ideológico en las prácticas teóricas y se nutre de otro tipo de prácticas que juegan un papel determinante; este parece ser el lugar que ocupa el trabajo social como disciplina “en gestación”, caracterizada por la *indefinición*.

El libro de Karsz es una apuesta teórica por el trabajo social desde los aportes de intelectuales franceses como Althusser o Lacan, en el cual se despliega una problemática que posibilita nuevas prácticas teóricas y profesionales, con repercusiones destacadas en los países francófonos (Francia, Canadá) y Latinoamérica, especialmente en nuestro país donde la recepción de Althusser y la valoración por la producción intelectual francesa es muy importante, además de la doble filiación nacional del autor.

Una concepción del tiempo histórico a partir de lo no-contemporáneo: “saltar sobre su tiempo”

El principal objetivo de las intervenciones filosóficas de Louis Althusser es atacar la lectura historicista de la obra de Marx anclada en una visión esencialista del sujeto que se redimiría cuando el ser y la consciencia del proletariado se encuentren. La temática de la alienación del trabajador y la pérdida del producto socialmente realizado que se vuelve contra él (fetichismo) cobran vigor a partir de la publicación de los *Manuscritos económico – filosóficos de 1844* a principios del siglo XX que animó la crítica de gran número de intelectuales contra las tesis de la II^o Internacional centrada en lecturas economicistas y evolucionistas de las sociedades capitalistas. Este punto es reconocido por Althusser al dar cuenta de la eficacia de la lectura historicista de Marx en Antonio Gramsci, Rosa Luxemburg y Georgy Lukács en una coyuntura específica (Althusser *et al*, 2010: 131).

En el aspecto decisivo del análisis del tiempo histórico Louis Althusser

concentrará su crítica al concepto de *contemporaneidad* que implica la lectura historicista de Marx con las consecuencias de una forma de hacer historia con un carácter teleológico. La idea de “presente histórico” que determina la mirada del historiador sobre el pasado basado en las tesis del filósofo italiano Benedetto Croce, en donde se culmina historizando el trabajo histórico; Althusser alude a esta cuestión como un polemista descarnado: “el conocimiento de la historia no es histórico, de la misma manera que el conocimiento de la azúcar no es azucarado” (Althusser *et al*, 2010: 116). El presente como “horizonte absoluto de todo saber” (Althusser *et al*, 2010: 105) impone un “corte de esencia” según el autor al realizar un corte transversal en el tiempo en el cual los elementos visibles tengan una relación inmediata con el presente estableciendo una co-presencia de la esencia del corte. Este tipo de construcción del saber histórico permite el desarrollo y evolución del ‘concepto’ cuya forma más acabada se evidencia en el ‘presente histórico’, de esta manera se habilitan los conceptos de *origen*, *génesis* y las *mediaciones*, dado que las formas y desarrollos del concepto en el “presente” es el punto de partida de una suerte de retrospectiva en el cual cada uno de los elementos que aparecen en su devenir temporal resultan absolutamente necesarios en una escala que va de menor a mayor adquiriendo caracteres más “complejos” o “acabados”. La categoría del “origen” en la historia termina por introducir una impostura cuyos efectos son ponderables en los análisis históricos, que requieren de periodizaciones absolutas, de esencia en el tiempo, donde el corte no es pensado sino presupuesto a partir del devenir subsiguiente del ‘concepto’ tratado no como una categoría relacional sino como una cosa o ente. La categoría de *mediación* bajo un prisma teórico lukacsiano opera para saldar las “distancias” entre el concepto de totalidad (hegeliano) y lo “concreto” de la realidad histórica, o mejor dicho, son ficciones teóricas que permiten dar una solución de compromiso a las deficiencias analíticas que acarrea el historicismo; en este sentido la imagen introducida por Althusser de los obreros en una cadena de ladrillos es muy pertinente (Althusser *et al*, 2010: 71).

La idea de totalidad simple o espiritual será atacada frontalmente por Louis Althusser en relación a una perspectiva teórica (ideológica) del humanismo en la cual cobran relevancia los conceptos de alienación, y la dicotomía ser social/consciencia social abrazada por los intelectuales marxistas antiestalinistas de los años cincuenta, como el caso del historiador marxista

Edward Palmer Thompson, que le dedicara un libro a denostar la filosofía althusseriana basada en malentendidos en torno a la idea de “historicismo” y la defensa de “lo empirico” por parte del historiador. La problemática de la alienación y la consciencia esta centrada en la edición de los *Manuscritos* de Marx que Althusser considera atravesado por la filosofía feuerbachiana, en torno a una noción mística de la redención del tiempo y el hombre, en donde el encuentro entre el ser y la consciencia (o la clase en sí y la clase para sí en Lukács), e indica el encuentro del Hombre consigo mismo.

La historicidad de la Idea o el devenir temporal del concepto sería el derrotero de su origen u aparición en escena hasta el encuentro con su forma histórica más acabada, presenta un plano único, continuo y homogéneo, dividido en segmentos (i.e. periodizaciones) y representado ideológicamente en una línea recta. Con la formulación de un plano único nos referimos a que los elementos políticos, económicos, culturales del análisis histórico se desmultiplican a favor del elemento político que condiciona e imprime su lógica de desenvolvimiento sobre el conjunto de determinantes. La idea de “todo es político”, extraído de frases historicistas de la no-obra de Gramsci, abona el campo en el cual se dirime supuestamente “la historia”.

La idea expuesta por Althusser de la *continuidad homogénea del tiempo* presenta magníficamente la reproducción de una idea del tiempo que forma parte del sentido común, en una representación lineal con el esquema “pasado, presente y futuro”, segmentada en base a cortes político-estatales. El motor del tiempo en este esquema aparece sintetizado en la figura de “los grandes hombres” (Althusser *et al*, 2010: 105) que movilizan espiritual y políticamente al conjunto sin ser plenamente conscientes de su papel y que aseguran el devenir del tiempo.¹ La idea del tiempo estructurada en “pasado, presente y futuro”, donde la historia se dedicaría exclusivamente al primero de la fórmula a partir de preocupaciones o formulaciones del ‘presente’ da cuenta de la contemporaneidad del saber histórico, y su atravesamiento por diversos intereses que exceden al trabajo científico, como lo son las políticas estatales, los debates ideológicos en la escena política, la aplicación de “no-

¹ Los conceptos de sincronía y diacronía son utilizados por el historicismo, en donde la primera “es la contemporaneidad misma, la copresencia de la esencia con sus determinaciones, el presente pudiendo ser leído como estructura en un ‘corte de esencia” (Althusser *et al*, 2010: 106).

vedosas” teorías y/o conceptos importados de las ciencias sociales o naturales, los conflictos sociales en el presente, como ejemplo respecto de esto último, gran cantidad de trabajos históricos se dedican a historizar la emergencia de “sujetos sociales” a partir de su protagonismo en la coyuntura actual. Los estudios históricos, siguiendo este esquema, siempre se estarían revisando y superando, no tanto en sus aspectos teóricos sino por los cambiantes “presentes” que configuran nuevos intereses en los cuales habría nuevos objetos “visibles” que antes no habían sido abordados.

El desafío en el análisis de Althusser es construir conceptos de la dialéctica materialista que se separen de la lógica de la contemporaneidad del saber histórico, de un programa de trabajo construido a partir de cuestiones a ser pensadas antes que una agenda contemporánea, nos centramos en pensar aquí cual fue la intervención de Althusser que lo convierten en un no – contemporáneo (Balibar, 2004: 79).

El tiempo histórico

En una formulación controversial Althusser afirma que la historia le ha dedicado poca reflexión a su objeto de conocimiento, a su definición recaando sobre concepciones ideológicas del tiempo cuya función es “llenar” los vacíos teóricos asociando ideología a lo empírico, ya que al no realizar un trabajo teórico sobre la temporalidad los historiadores se someten a las *evidencias* del tiempo “concreto” (ideológico-empírico). Ahora bien, esta deficiencia es reemplazada por la metodología, “es decir, las reglas que gobiernan sus prácticas efectivas, prácticas centradas en la crítica de los documentos y el establecimiento de los hechos” (Althusser *et al*, 2010: 120). ¡Cuántas veces nos hemos visto ante análisis historiográficos organizados en torno a las *formas de hacer historia!* En la cual se confunde el objeto de conocimiento de la historia con las formas de construcción de los datos, de esta manera un tipo de historia llamada “historia social” esta determinada por una *forma de hacer* (metodología) de la historia caracterizada principalmente por la historia oral, o mejor dicho, el análisis del recabamiento de datos a partir de entrevistas o testimonios orales que proveerían al historiador de material para la construcción de su objeto: las clases populares; y donde las principales claves o conceptos históricos provienen de la base heurística provocando una esencialización de la “experiencia” de los sujetos, critica que tanto molestó a E.P. Thompson.

¿Cómo pensar el tiempo como objeto de conocimiento de la historia? El tiempo ideológico caracterizado por la homogeneidad y continuidad, por su aceleramiento o fluidez en la coyuntura actual, requiere ser problematizado a partir de la crítica al concepto de totalidad hegeliano dado que repone la noción de “corte de esencia” en el tiempo histórico, a su vez implica que la totalidad como abstracción se despliega en lo concreto real como “lo histórico”, y por lo tanto recaemos en los dilemas de Sujeto – Objeto, y las necesarias ‘mediaciones’ que unan lo abstracto (teórico) y lo concreto (historia). Aquí Althusser retoma las tesis de “Contradicción y sobredeterminación” en su libro *La revolución teórica de Marx*, del ‘todo complejo estructurado’ como universal encarnado a través del concepto de *coyuntura* en el cual se articula jerárquicamente (*gliederung*) las distintas instancias o niveles (economía, política e ideología) de manera a dominante.

Cada instancia o nivel del todo complejo estructurado posee un tiempo propio “relativamente independiente en su dependencia” de los tiempos de los otros niveles (Althusser *et al*, 2010: 110). Sin embargo, no otorga autonomía a cada uno pues atentaría contra la articulación jerarquizada de las instancias, aunque expresa que “la especificidad de cada uno de estos tiempos, de cada una de estas historias, dicho de otra forma, su autonomía e independencia relativas, están fundadas sobre un cierto *tipo de dependencia* con respecto al todo” (Althusser *et al*, 2010: 110). Se puede trabajar sobre una historia de las relaciones de producción, una historia de la superestructura política, o una historia de la filosofía o la estética, donde cada una posee sus temporalidades propias y *cadencias*,² pero articulada al todo, o sea, en una relación de dominación/subordinación respecto de otras instancias cuya combinación -que siempre está situada temporal y espacialmente mediante el concepto de *coyuntura*-, expresa el carácter *diferencial* de la temporalidad analizada. No basta con reconocer que existen diferentes temporalidades, en este punto Althusser se refiere indirectamente al concepto de *long durée* de Fernand Braudel, sino que realiza una distinción entre los términos *diferencia/diferencial*, el primero reconoce una multiplicidad de temporalidades, mientras que el segundo se afirma en el pensamiento de su combinatoria y articulación.

² Vale mencionar que Althusser sólo trabaja la idea de cadencias respecto de las temporalidades propias, más luego no aparece en ninguna otra parte del libro.

Como afirma Althusser: “no podríamos contentarnos con comprobar, como lo hacen a menudo los mejores historiadores de nuestro tiempo, la existencia de tiempos y ritmos diferentes, sin relacionarlos al concepto de su diferencia, es decir, a la dependencia típica que los fundamenta en la articulación de los niveles del todo” (Althusser *et al*, 2010: 111). Podríamos decir, siguiendo al autor, que vamos hacia una *historia diferencial* dado que condensa los efectos combinatorios y articulados de las temporalidades propias, que requieren para ser pensadas de conceptos propios. En este aspecto Althusser se detiene en la obra de Michel Foucault y su análisis de la locura o el nacimiento de la clínica, allí Althusser utiliza como ejemplo a seguir la reconstrucción histórica de “la locura” o la “mirada clínica” como objeto de estudio que constituye una temporalidad propia de las formaciones culturales (Althusser *et al*, 2010: 114). Esta temporalidad propia no es una temporalidad “simple” sino compleja, y supone un “trabajo *en* la abstracción, para construir, identificándolo, el objeto mismo, y construir con esto el *concepto de su historia*”. El concepto de “locura” no es un concepto histórico o empírico debido a que se debe liberar a la teoría de la historia de la temporalidad “empírica” (Althusser *et al*, 2010: 116), para ello Althusser recurre a la frase de Spinoza “el concepto de perro no puede ladrar” similar al mencionado al inicio. Las temporalidades históricas diferenciales no tienen un tiempo de base sino que están situadas en espacio y una articulación específica en relación con el todo complejo estructurado.

De esta forma, llegamos a la definición de Louis Althusser de tiempo histórico:

En particular, sólo es posible dar un contenido al concepto de tiempo histórico definiéndolo como la forma específica de la existencia de la totalidad social considerada, existencia en la que intervienen diferentes niveles estructurales de temporalidad, en función de relaciones propias de *correspondencia, no-correspondencia, articulación, desplazamiento y torsión* que mantienen entre ellos, en función de la estructura de conjunto del todo. Es preciso decir que, tal como no existe producción en general, no existe historia en general, sino **estructuras específicas de historicidad fundadas**, en última instancia, en las estructuras específicas de los diferentes modos de producción; estructuras específicas de

historicidad que, no siendo más que la existencia de formaciones sociales determinadas (basadas en los modos de producción específicos), articulados como un todo, sólo tienen sentido en función de la esencia de estas totalidades, es decir, en función de la esencia de su complejidad propia (Althusser *et al*, 2010: 119).

Las “estructuras específicas de historicidad fundadas” no están ancladas temporalmente o espacialmente sino que pueden establecerse como formas de historicidad diferencial articuladas con el todo complejo estructurado y siendo combinadas con otras formas de historicidad. En todo caso se trata de analizar las relaciones de *correspondencia*, *articulación*, *desplazamiento* y *torsión* en una coyuntura específica.

Sujeto-portador y (re)producción

Althusser apenas esboza la temática del sujeto y la individualidad histórica a partir de la problematización del “papel del individuo en la historia” en el apartado dedicado al “Bosquejo del tiempo histórico”. La dicotomía historicista entre esencia/fenómeno abre las puertas del problema de la acción individual, Althusser invierte los términos y presenta el problema de *las formas de existencia históricas de la individualidad* (Althusser *et al*, 2010: 122). El autor se pregunta por las formas históricas de la individualidad requeridas por un modo de producción, en donde los individuos son los “portadores” (*träger*) haciendo un llamado a construir el concepto que permita analizar su historicidad diferencial y sus variaciones.³

Althusser aborda la temática del sujeto específicamente como portador (*träger*) cuando analiza las relaciones de producción en Marx como una estructura específica o regional de la economía, esta estructura regional está determinada por una autonomía relativa y articulada al todo complejo que a su vez posee sus propios niveles (políticos, económicos e ideológicos): “la estructura de las relaciones de producción determina *lugares* y *funciones* que

³ En el libro hay suficientes aportes para pensar el concepto de *variación* en paralelo a los conceptos de combinación y articulación en los cuales necesariamente lo histórico juega un rol determinante, sin embargo, lo común de las variaciones, lo que permite identificarlas, es una *invariante*, algo constante definido por una combinación específica de una formación social que se repite, pero no de la misma manera (Althusser *et al*, 2010: 71/147).

son ocupados y asumidos por **agentes** de la producción, que no son jamás sino ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los “portadores” (*träger*) de estas funciones” (Althusser *et al*, 2010: 194). Althusser afirma que los sujetos no son los “individuos concretos” sino “estos lugares y estas funciones” en las relaciones de producción estableciendo la definición de sujeto como portador de relaciones sociales (económicas, políticas e ideológicas) y su carácter de agentes de las relaciones de producción.

Étienne Balibar toma la posta de un tema apenas esbozado por el *maestro*, en un acápite maravilloso sobre la historia llamado “La historia y las historias. Formas de la individualidad histórica”, en el mismo retoma el esbozo del sujeto-portador de Althusser introduciendo categorías del psicoanálisis de Freud específicamente la noción de ‘desplazamiento’. Balibar continúa trabajando la idea de combinación (*verbindung*) con una historia particular cuyo sujeto es “inencuentrable”, ya que la historia parcial es la “combinación bajo cuya dependencia están los elementos y su relación, es decir, *algo que no es un sujeto*” (Althusser *et al*, 2010: 272-273). El objeto de las historias está supeditado a las instancias de la formación social y la producción de conceptos que se definen por la estructura de su combinación (Althusser *et al*, 2010: 274). Estos conceptos que deben ser producidos son *las formas diferenciales de la individualidad histórica*, al tomar la estructura de las relaciones de producción Balibar desarrolla el ejemplo del “trabajador” que no coincide con un individuo concreto. La destitución de la problemática del Sujeto tiene como referentes teóricos a la obra de Marx, Spinoza y Freud de la cual realizan una operación de descentramiento de su papel ‘constituyente’ de las relaciones sociales en las sociedades capitalistas elaborando la noción de agente entendida como sujeto-portador (*träger*).

Finalmente, Balibar le otorga gran importancia a la reproducción como concepto del materialismo histórico, no sólo al concepto de modo de producción y formación social, su combinación y articulación como un todo complejo estructurado, sino al doble carácter que adquieren las relaciones de producción.

La tesis principal de Balibar es que las relaciones de producción y la reproducción están *siempre* reunidas (Althusser *et al*, 2010: 291). La producción vista como acto aislado en dos momentos, en la materia prima y el producto terminado visto como cosa, Balibar sostiene que justamente su *aparición* aislada y la continuidad homogénea del tiempo entre los dos momentos señalados

pueden llevarse a cabo debido a la reproducción de las relaciones sociales, es decir, “que ella es una determinación de las funciones del proceso social de producción, proceso sin sujeto” (Althusser *et al*, 2010: 295).

Por lo tanto, Balibar concluye que “la (re)producción, es decir, la producción social en su concepto, no produce pues, en sentido estricto, las relaciones sociales, porque ella sólo es posible a condición de que existan estas relaciones sociales” (Althusser *et al*, 2010: 295). Entonces, las relaciones de producción son *siempre-ya* proceso de reproducción del modo de producción.

La problemática del sujeto y la reproducción es nuevamente abordada por Althusser en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” (1970) y en “Observación sobre una categoría: proceso sin sujeto ni fin(es)” (1972) continuando las tesis presentadas en *Lire le capital*, aunque introduciendo la *lucha de clases* como una categoría central en el análisis de la ideología.

***Lire le capital* en la obra última de Saül Karsz**

Saül Karsz llega a París en 1965 mediante una beca para desarrollar sus estudios de doctorado en filosofía en la *École de Hautes Etudes* sobre la obra de Hegel bajo la dirección del intelectual consagrado a la obra del filósofo alemán en Francia: Jean Hipolitte. Sin embargo, produce un cambio en su interés teórico y filosófico imbuido en un clima de creciente efervescencia política estudiantil y de gran atracción en jóvenes intelectualizados por la obra de Louis Althusser en Francia.

El cambio radical de la problemática filosófica de Karsz era un itinerario intelectual compartido por muchos jóvenes estudiantes universitarios politizados en Francia y los países periféricos, en su paso de las lecturas existencialistas sobre el marxismo encarada por Jean-Paul Sartre a la “lectura sintomática” de la obra de Karl Marx promovida por Louis Althusser con una seductora combinación de Marx, Freud y Spinoza en sintonía con la propuesta original de Jacques Lacan de retornar a Freud y refundar el psicoanálisis.

Este joven intelectual, traductor de la editorial Galerna en Buenos Aires, encara la difusión de las ideas de Althusser para el público argentino mediante la publicación del libro *Lecturas de Althusser* (1969) dedicado al filósofo comunista francés cuatro años después de su llegada a París con una extensa introducción de su autoría donde aborda los principales tópicos de la obra althusseriana con artículos de Alain Badiou, Jacques Rancière, Jean Poulion

y Emilio de Ipola. En el año 1974 edita su tesis de doctorado en filosofía *Louis Althusser: théorie et politique* de la editorial Fayard.

En el año 2004 edita en francés su libro *Pourquoi le travail social? Définition, figures, clinique* a casi 40 años de la edición francesa de *Lire Le Capital*, siendo uno de los discípulos más destacados y de perfil bajo de Althusser aborda con rigor científico la problemática teórica de la disciplina del Trabajo Social en la cual se desarrollan a su manera tesis destacadas de la obra althusseriana. Este libro es un punto de llegada de su trabajo teórico y su práctica profesional como consultor en torno al Trabajo Social en Francia, siendo recepcionada favorablemente en España y en nuestro país, e incorporada a las lecturas fundamentales de las carreras de Trabajo Social en la actualidad.

El Trabajo Social como proceso de producción

Como sabemos uno de los aspectos más interesantes y esbozados en *Lire le capital* es el mecanismo de producción del “efecto de sociedad” al ser el resultado de diversos modos de producción, nos dice Althusser sobre Marx, por lo cual desplaza los estudios de las ciencias sociales de la “sociedad” hacia el análisis de la formación social. Karsz introduce primeramente esta cuestión al ubicar al Trabajo Social en un “espacio socio-histórico” determinado por la formación económico-social:

Karsz afirma que:

Una formación económico-social se caracteriza por dos tipos de procesos: de producción y de reproducción. Cada uno de ellos, específico, comprende elementos, lógicas y metas propios. Articulados entre sí, cada uno presupone al otro, cada uno depende del otro. Las diferentes formaciones sociales (española, argentina, mexicana) constituyen otras modalidades de puesta en tensión de ambos procesos (Karsz, 2007: 34).

No sólo trabaja sobre el concepto de formación social sino que critica los conceptos que circulan de “sociedad”, en el caso E. Durkheim de la sociología clásica y de J. Donzelot por parte de las teorías del control social, apuntando contra la idea substancialista de la sociedad que preexiste y perdura a las mujeres y los hombres que la componen (Karsz, 2007: 32), el trabajo social bajo estas concepciones de “sociedad” tiene poco que ofrecer y se producen enormes decepciones en torno a sus alcances. En este punto, Karsz

realiza una crítica al libro de Ch. Baudelot y R. Establet *La escuela capitalista en Francia* porque el análisis de la sujeción del aparato escolar al modo de producción capitalista en Francia deja poco lugar a la “autonomía relativa” de sus miembros y generó un malestar entre el personal docente. Entonces, al ubicar al trabajo social en las relaciones de reproducción como un proceso de producción *ad hoc* resalta los aspectos de autonomía relativa de las prácticas profesionales y sus enormes implicancias teóricas.

Retrocedamos. Para Karsz, la reproducción no es mera repetición, sino “un tipo particular de producción” que fabrica las condiciones sociales para las relaciones de producción (económicas) (Karsz, 2007: 35). La problemática de la ideología a partir de la obra de Althusser se despliega en relación a dos lógicas anudadas, la lógica de la ideología y la lógica del inconsciente, a partir de lo cual cumplen “un papel activo las ideas que las personas tienen en su mente y que realizan o que esquivan en su cuerpo, sus resignaciones y rebeliones, los ideales por los que luchan, los principios por los que se comprometen o que en cambio traicionan, los pánicos y las osadías subjetivas, íntimas” (Karsz, 2007: 37). Vemos como el autor continúa trabajando sobre las relaciones de reproducción, la ideología y le otorga mayor importancia al nudo con la lógica del inconsciente que configura sociohistóricamente la subjetividad de los individuos sin recaer en teorías reproductivistas o el pesimismo que le endilga a Baudelot y Establet, e incluso se entronca con una cuestión también planteada por Balibar, en donde afirma que las “ideologías son ante todo las diferentes formas *históricas* en que las condiciones *inconscientes* pueden ser elaboradas para permitir a individuos y a grupos imaginar su propia práctica” (Balibar, 2004: 90).

El trabajo social, según Karsz es un aparato ideológico del estado especializado⁴ que se inserta en el proceso de reproducción de las relaciones sociales bajo una modalidad particular (Karsz, 2007: 41). Resulta pertinente señalar que Karsz retoma lo señalado por Balibar en *Lire le Capital* en torno a la (re)producción de las relaciones sociales, e incluso desarrolla la

⁴ “Valores, normas, representaciones, sentimientos relativamente privados juegan un rol indispensable para que prosiga la producción y, más allá, para la perpetuación o para la transformación de la formación económico-social. Esta producción ideológica tiene lugar en instituciones, dispositivos y aparatos especializados, a la vez públicos (como la escuela) y privados (como la familia), entre los que se cuenta el trabajo social” (Karsz, 2007: 37).

idea de los sujetos – portadores o agentes en el trabajo social a partir del concepto de *configuraciones ideológicas* que “conforman la subjetividad y la intimidad tanto la convivencia pública y los intercambios sociales” (Karsz, 2007: 51) fundamentales para comprender las intervenciones de los trabajadores sociales.

El trabajo social es pensado como un proceso de producción *ad hoc* compuesto de materia prima, medios de producción, fuerza de trabajo y el producto final, la primera apela al concepto de reproducción al estar caracterizada por procesos anteriores, es decir, por situaciones escolares, familiares, de empleo, etc. que el trabajo social inviste como solvente mediante la articulación de configuraciones ideológicas y las políticas sociales presentes en toda situación de trabajo social. Los medios de trabajo son un “conjunto de herramientas, dispositivos y referencias necesarios para intervenir en la materia prima” (Karsz, 2007: 58), en donde se “evitará confundir el trabajo social, que es un proceso, con los trabajadores sociales, que son sus agentes” (Karsz, 2007: 66). La idea de sujeto-portador complementado con la lógica del inconsciente establece sujetos socio-deseantes que deben ser comprendidos en un espacio socio-histórico determinado.

Karsz considera que la historia no es un decorado en las situaciones del trabajo social, ni es un contexto que se frena a las puertas de lo “psíquico” o la personalidad de los individuos, sino que la intervención social con los usuarios “incide sobre la historia social encarnada en el espesor único de coyunturas siempre singulares” (Karsz, 2007: 181). Especialmente, el concepto de situación en Karsz permite pensar el encuentro entre el profesional, el/los usuarios, la política social, instituciones, dispositivos, en donde el encuentro aparente entre dos personas se multiplica cuando se expresan concepciones del mundo, problemáticas históricas generales, individuos, grupos y sectores sociales: “cuando uno habla, varios se expresan” (Karsz, 2007: 181).

Historia del Trabajo Social

En este apartado final daremos cuenta de las tres figuras estratégicas del Trabajo Social: *caridad, toma a cargo y toma en cuenta*, definidas por Karsz estableciendo diversas posiciones clínicas correspondientes a cada figura, que tuvieron una forma histórica, pero están desligadas de la temporalidad histórica conformando “constelaciones estructurales” que se combinan y ar-

ticulan, producen efectos y tienen contradicciones (Karsz, 2007: 92-93).

En este sentido, consideramos que Karsz piensa la historia del trabajo social a partir de la idea que piensa a la disciplina como una “estructura regional” con autonomía relativa y articulada al todo complejo estructurado, de la cual se debe analizar mediante instancias o niveles (económicos, políticos e ideológicos) a partir de la indagación de los *lugares* y *distribuciones* de los agentes en “estructuras específicas de historicidad fundadas”.

La caridad como una forma específica de política social e intervención sobre la *necesidad* que podemos históricamente situar en los albores del modo de producción capitalista y el surgimiento del Estado Nación a partir de la filantropía se separa de sus condiciones históricas estableciendo figuras, posiciones clínicas, y formas de individualidad (“la caridad se dirige a criaturas”) que se *abstraen* de la temporalidad histórica conformándose como una estructura específica de historicidad que puede ser “reactualizada” a partir de la ideología humanista.

La toma a cargo resulta ser la estructura específica de historicidad singular del trabajo social dado que trata con “sujetos” deseantes (no criaturas), con una forma de Estado providencia (Rosanvalon) o nacional y social (Balibar), y una intervención sobre la *demanda*, centrada sobre la cualificación profesional de los agentes que intervienen. El concepto propio (recordemos el ejemplo de Foucault sobre la locura) que permite pensar la historia de la estructura específica de historicidad de la toma a cargo es el concepto de ayuda (Karsz, 2011).

La toma en cuenta interviene sobre el deseo (del usuario y el profesional), y debe lidiar con sujetos considerados como socio-deseantes.

También se introduce el análisis de las instancias o niveles “elementos de índole económica, política, teórica, lingüística, técnica, etc., combinados en función de pautas estrictas son necesarios (Karsz, 2007: 93 - 94). En las tres figuras se movilizan posicionamientos particulares (ideologías) y se articulan las tres en conjunto, las “caracteriza y distingue la figura que ocupa en cada oportunidad una posición estratégica” (Karsz, 2007: 95). Esta combinación a dominante no es jamás lineal y está plagada de ambivalencias.⁵

Las formas de individualidad histórica en relación al trabajo social son

⁵ Sobre la importancia de pensar la ambivalencia nos remitimos a Balibar, 2004: 89.

abordadas por Saül Karsz en un reciente trabajo que explora la idea de individuo y lo colectivo:

Por su carácter histórico, ante todo: el *individuo* contemporáneo no es la *criatura* de antaño. De ningún modo sinónimos, cada vocablo designa un género particular de fenómenos. La ruptura entre ellos es irrefutable. La *criatura* depende de una autoridad superior, generalmente divina, de la que obtiene su razón de ser, su misión y sus reglas de comportamiento. En cambio, se imagina al individuo como autónomo, autosuficiente, incluso auto-engendrado, capaz de iniciativas, susceptible de aislarse del colectivo familiar, escolar, social, político[...] El *individuo* puede avanzar hasta decirse apolítico, no comprometido con ningún colectivo, mientras que la *criatura* no puede ni debe renunciar a los mandatos divinos que la definen. ¡No cualquiera es un individuo, estatuto que no depende de una mera decisión subjetiva! Estamos en presencia de un término saturado, sobredeterminado (Karsz, 2014: 78).

Al exponer las *formas históricas del individuo*, no desde una mirada historicista sino como estructura específica de historicidad del individuo, entendiéndolo con esto como se comprende la problemática del individuo en relación a las ideologías dominantes y las configuraciones históricas que la sobredeterminan.

Bibliografía

- Althusser, L. y Balibar, E. (2010). *Para leer El Capital* (1a ed. 1969 en castellano). México: Siglo XXI.
- Balibar, E. (2004). El no-contemporáneo. En Balibar, E. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Karsz, S. (2007). *Problematizar el trabajo social: definición, figuras, clínica*. Barcelona: Gedisa.
- Karsz, S. (2011). Había una vez una relación de ayuda. *Los Trabajos y los Días*, 2, 85-89. .
- Karsz, S. (2015). ¿Supremacía del individuo y crisis del colectivo? *Los Trabajos y los Días*, 4-5, 78-89.

A análise de discurso de Michel Pêcheux no Brasil e o que insiste de Althusser, Lacan e Saussure ¹

Lauro José Siqueira BALDINI
(Universidade Estadual de Campinas)

“*Nossas relações são antigas*”, diz Jacques Lacan em 1963, numa carta a Louis Althusser. O mesmo se pode dizer das relações entre Análise de Discurso e Brasil (e, o que é mais importante para mim, de como esses dois nomes próprios atravessam as relações que Michel Pêcheux procurava estabelecer). E aqui a palavra a ser ressaltada é a palavra “relação” para não incorreremos na perspectiva da “recepção de um autor”, perspectiva essa que, ao reduzir os efeitos de um autor ao modo como ele é “recebido” numa dada conjuntura e localidade, produz o efeito de uma obra acabada que entra em contato com novas terras... Em suma, um discurso de colonização.

Como salienta Eni Orlandi (2005), trata-se de pensar como Brasil leu Pêcheux, e não como o recebeu. Isto é, quais foram as relações estabelecidas entre pesquisadores brasileiros e a obra de Pêcheux? Além disso, trata-se de pensar, segundo a mesma autora, que “*o trabalho realizado no Brasil teve um retorno sobre o trabalho na França*” (Orlandi, 2005: 12), o que implica pensar numa relação de mão dupla quando se relacionam a Análise de Discurso em diferentes territórios, como é o caso do Brasil e da França. Outro traço fundamental a ser enfatizado, ainda segundo Orlandi, é que no Brasil

¹ Recupero neste texto alguns elementos do artigo publicado com Mônica Graciela Zoppi-Fontana no Dossiê sobre Michel Pêcheux da revista *Décalages*, disponível em <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/22/>.

há uma relação de “consistência histórica”, sem solução de continuidade, entre o que se chama Análise de Discurso e sua institucionalização. Não é o caso na França. Pêcheux e o grupo de pesquisadores responsáveis pelas elaborações teóricas que fundam esse campo disciplinar não “coincidem” hoje com os que se autodenominam analistas de discurso da escola francesa e que atualmente institucionalizam a prática do que chamam análise de discurso. Por outro lado, há a sobrevivência de fundamentos daquela filiação teórica em pesquisadores que não se incluem no que, hoje, se chama análise de discurso da escola francesa, embora tenham sido afetados por esta filiação (Orlandi, 2005: 15).

De qualquer maneira, o Brasil é um dos países em que mais se desenvolvem, com vitalidade e originalidade, estudos no campo da Análise de Discurso, especificamente no enfoque filiado aos trabalhos de Michel Pêcheux. A presença no Brasil da Análise de Discurso (doravante AD) de inspiração pecheuxteana é constante e marcante desde o fim dos anos 70 e se encontra atualmente amplamente difundida nos diversos Estados do país, com importante produção bibliográfica e incessante produção de trabalhos acadêmicos em nível de mestrado e doutorado. Os dados e questões que apresentamos aqui centram seu interesse no enfoque materialista dos estudos discursivos, que se reconhecem nos trabalhos iniciados por Michel Pêcheux e colaboradores, na França, entre os anos de 1966 e 1983, e que, no Brasil, encontram sua figura mais representativa em Eni Puccinelli Orlandi.²

Por iniciativa desta pesquisadora, a Análise de Discurso é disciplina obrigatória dos cursos de Graduação em Letras e Linguística da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) desde o início da década de 80, além de se colocar, na mesma época, como uma linha de pesquisa para a realização de dissertações de mestrado e teses de doutorado no curso de Pós-graduação em

² Vale lembrar, aqui, os trabalhos, na década de 70, de Carlos Henrique Escobar, e de Célio Garcia, cuja aluna, Maria Emilia Amarante Torres Lima, foi em 1973 fazer um doutorado com Michel Pêcheux. Por diversas razões, tais autores, no entanto, não conduziram a Análise de Discurso a uma institucionalização e a uma disciplinarização consistentes, nem foram responsáveis pela formação de pesquisadores que atuassem de forma relevante na área de Análise de Discurso, o que evidentemente não diminui sua importância para a compreensão do campo. Ao contrário, esses autores nos permitem compreender fundamentalmente dois elementos cruciais: a relação entre teoria, vida e política (que, no caso de Escobar, foi especialmente dramática) e os diferentes “horizontes de projeção” (cf. Sylvain Auroux, “A historicidade das ciências”) que tais autores possibilitavam em suas leituras.

Linguística da mesma universidade, na qual se formaram várias gerações de pesquisadores que atuam hoje em diferentes instituições de ensino superior no Brasil e no exterior.

Os trabalhos que adotam este enfoque discursivo se inscrevem em um marco epistemológico que reconhece na Linguística, na Psicanálise e no Materialismo Histórico seus fundamentos teóricos. Uma teoria materialista do discurso, era o que propunha Pêcheux. Além disso, uma teoria que se anunciava num lugar problemático: uma Tríplice Aliança entre Freud, Marx e Saussure. De fato, uma aliança entre uma certa leitura de Marx, via Althusser, uma certa leitura de Freud, via Lacan, e uma certa leitura de Saussure, via Foucault, Barthes, Jakobson e o próprio Pêcheux. Leituras, a nosso ver, que implicam pensar o social e o simbólico como instâncias que não podem ser concebidas sem relação uma com a outra, embora o entendimento de cada uma destas categorias e mesmo a relação entre elas possa variar bastante segundo a perspectiva adotada. Leituras, ainda, que Pêcheux procurava relacionar, sem nunca pretender homogeneizar ou reduzir uma a outra.

De qualquer maneira, o que permanece como ponto central das relações que Pêcheux procura estabelecer entre Análise de Discurso e outros campos do saber, é o reconhecimento da materialidade discursiva como ponto em que confluem questões que interessam a diferentes campos. Os conceitos de língua, história, inconsciente e sujeito organizam o projeto de Pêcheux de uma análise histórica dos processos de determinação do sentido.

Vejamos, por exemplo, como Pêcheux e Fuchs, em 1975, articulam o panorama conceitual da Análise de Discurso:

Ele reside, a nosso ver, na articulação de 3 regiões do conhecimento científico:

- 1) *O materialismo histórico, como teoria das formações sociais e de suas transformações, compreendida aí a teoria das ideologias;*
- 2) *A linguística, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo;*
- 3) *A teoria do discurso, como teoria da determinação histórica dos processos semânticos.*

*Convém explicitar ainda que **estas três regiões são, de certo modo, atra-***

vessadas e articuladas por uma teoria da subjetividade (de natureza psicanalítica).³

Note-se que a psicanálise não comparece aí como um “quarto termo” do quadro geral proposto, mas como algo que atravessa os campos anteriormente mencionados. Mais ainda, ela os atravessa na medida em que articula, através de sua teoria da subjetividade, os campos referidos. No entanto, parece-me que não é trivial indagar: a que psicanálise se refere Pêcheux e o que se pode entender por uma teoria da subjetividade a partir da Psicanálise?⁴

Talvez não fosse excessivamente simplista dizer que, então, o que caracteriza a AD, em um certo momento de sua teorização, é uma aliança teórica entre linguística, marxismo e psicanálise, que se prolonga e que procura se articular sem absorção de um lado pelo outro. No entanto, não se pode deixar de perceber que continua o pressuposto materialista fundamental de que a História é um processo sem sujeito, nem fim, cujo motor é luta de classes. A questão que se coloca basicamente é como considerar a (re) leitura althusseriana de Marx e o desenvolvimento de Pêcheux do projeto de Althusser em uma teoria materialista dos processos de significação atravessada por uma noção psicanalítica do sujeito (em que a teoria do valor de Saussure é fundamental).

Justificando o apelo à figura da interpelação (“teatrinho teórico”, frisa Pêcheux), o autor salienta algumas vantagens, sendo a primeira delas a de que o conceito de interpelação torna palpável o vínculo entre os Aparelhos Repressivos e Ideológicos de Estado e o sujeito ideológico; além disso, a interpelação “*tem a segunda vantagem de apresentar esse vínculo de tal maneira que o teatro da consciência (eu vejo, penso, falo, vejo você, falo com você etc.) é observado dos bastidores, do lugar em que se pode depreender o fato de que se fala do sujeito, e de que se fala ao sujeito, antes que ele possa dizer: ‘eu falo’*” (Pêcheux, 1982: 149). Por fim, a interpelação indicaria, pela relação entre indivíduo/sujeito, o momento em que o sujeito é chamado a existir: na verdade, a tese ‘a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos’,

³ Pêcheux & Fuchs, *A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas*, pg. 163/164. Os grifos são nossos.

⁴ A esse respeito, cf. Baldini, 2014.

quer dizer, a rigor, que o ‘não-sujeito’ é interpelado-constituído como sujeito pela ideologia. Pois bem, o paradoxo está precisamente em que a interpelação tem, por assim dizer, um efeito retroativo, o que resulta em que todo indivíduo é ‘sempre-já sujeito’ (Pêcheux, 1982: 150).

Além disso, Pêcheux frisa que, com relação ao vínculo entre ideologia e inconsciente, há ainda um trabalho a fazer, dada “*a hiante ausência de uma articulação teórica bem elaborada entre ideologia e inconsciente [...] permitam-me apenas ressaltar que o traço comum a essas duas estruturas [...] é o fato de elas operarem ocultando sua própria existência, produzindo uma rede de verdades ‘subjettivas’ evidentes, com o ‘subjettivas’ significando, aqui, não que afetam o sujeito, mas em que o sujeito se constitui*” (Pêcheux, 1975b: 148). De fato, em outro texto, Pêcheux é mais explícito: “*a ordem do inconsciente não coincide com a da ideologia, o recalque não se identifica nem com o assujeitamento nem com a repressão, mas isso não significa que a ideologia deva ser pensada sem referência ao registro inconsciente*” (Pêcheux, 1978a: 301). Por outro lado, é Pêcheux mesmo quem indica que, no tocante à Tríplice Aliança, “*alguma coisa não ia bem (logo, e simultaneamente, ia, sem dúvida, bem demais)*” (Pêcheux, 1978a: 293). E, continua Pêcheux, algo não ia bem na relação com a Psicanálise, como se o que foi dito do sujeito pudesse ser confundido com um ego dotado de uma capacidade de síntese unificadora. Diz o autor: “*levar demasiadamente a sério a ilusão de um ego-sujeito-pleno em que nada falha, eis precisamente algo que falha em Les Vêrités de La Palice*” (Pêcheux, 1978a: 300). De qualquer modo, Pêcheux já havia notado que a sustentação intelectual de uma teoria materialista do discurso supunha um trabalho incessante de reconfiguração de seu próprio lugar no interior da dita aliança. Ainda no mesmo texto, o autor assume de modo ousado a questão do futuro dessa aliança: “*eu tomo partido pelo fogo de um trabalho crítico, que, muito provavelmente, acabará por destruir a cidadela da Tríplice Aliança, [...] embora haja, ao mesmo tempo, a possibilidade de que, por essa via, algo novo venha a nascer – contra o fogo incinerador que só produz fumaça*” (Pêcheux, 1978a: 294). Avançando quanto à articulação entre as diferentes regiões que habitam a análise de discurso, Pêcheux formula duas conclusões que me parecem orientadoras e fundamentais: “*se, na história da humanidade, a revolta é contemporânea à extorsão do sobre-trabalho é porque a luta de classes é o motor dessa história*”. E, ainda: “*e*

se, em outro plano, a revolta é contemporânea à linguagem, é porque sua própria possibilidade se sustenta na existência de uma divisão do sujeito, inscrita no simbólico” (Pêcheux, 1978a: 302).

Aqui, talvez caiba uma consideração ser feita, apoiada a justamente na conclusão de Pêcheux, que algo falha na relação da análise de discurso com a Psicanálise, e talvez fosse interessante introduzir duas questões que, parecidos, devem ser levadas em conta: a primeira delas é a de que, de um ponto de vista psicanalítico, o sujeito do inconsciente não se deixa recobrir pelo processo discursivo de produção do sentido. Ao contrário, é apenas quando algo do sentido se quebra, se interrompe, que podemos ficar seguros de estar diante de uma formação do inconsciente. Penso que é essa consideração que leva Pêcheux a afirmar, e é este o segundo ponto que quero destacar, que “[...] o *non-sens do inconsciente, em que a interpelação encontra onde se agarrar*”, nunca é inteiramente:

recoberto nem obstruído pela evidência do sujeito-centro-sentido que é seu produto, porque o tempo da produção e o do produto não são sucessivos como para o mito platônico, mas estão inscritos na simultaneidade de um batimento, de uma “pulsação” pela qual o *non-sens do inconsciente* não pára de voltar no sujeito e no sentido que nele se pretende instalar (Pêcheux, 1978a: 300, grifos do autor).

Desse modo, Pêcheux passa a pensar a interpelação como um ritual com falhas, retorno do *non-sens* no sentido e o inconsciente como “*a causa que determina o sujeito exatamente onde o efeito de interpelação o captura*” (Pêcheux, 1978a: 300).

Ao longo de sua trajetória intelectual, Michel Pêcheux constantemente fazia referência ao pensamento lacaniano e althusseriano na construção do objeto teórico complexo e contraditório que movia seu desejo: o *discurso*. Se em alguns momentos Pêcheux é mais explícito e chega a definir o lugar específico que a psicanálise ocuparia no projeto teórico-analítico da Análise de Discurso, como por exemplo no texto de 1975, “*A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas*”, em outros momentos, como em 1978 (“*Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação*”), as referências se situam mais na ordem do implí-

cito, como afirma Mariani (2010) – a começar pelo título do próprio texto.⁵

De qualquer modo, a relação de Pêcheux com o pensamento de Lacan não segue uma linha de progressão nítida que pudesse indicar uma região precisa e tomadas de posição definitivas. Ao mesmo tempo, isso não indica, como às vezes se ouve, que a leitura de Lacan por parte de Pêcheux seria uma leitura malfeita, lacunar e deliberadamente vaga. Não é pela via de uma qualificação cognitiva que estaríamos mais perto de entender a posição que Lacan ocupava na construção da disciplina pela qual Pêcheux se esforçava em indicar o lugar em meio aos pontos de contato (e de afastamento) entre o materialismo histórico, a psicanálise e a linguística. Na verdade, não se trata de qualificar (ou desqualificar) a leitura que Pêcheux faz de Lacan, mas de flagrar os momentos em que algo dessa leitura pode ser extraído e compreendido enquanto tomada de posição com relação ao campo da psicanálise.

Na verdade, o modo como a psicanálise comparece na obra de Pêcheux é sinal de conflitos, angústias, aproximações e distanciamentos que marcam momentos distintos da elaboração do conceito de discurso em suas relações com a língua, a história e o inconsciente. Tais momentos distintos tem uma ligação forte com a conjuntura política que permeia os textos de Pêcheux, bem como com as contradições que tais relações produzem, ao colocar em contato regiões em que o diálogo se faz difícil, campo minado de conjunções e disjunções.

O que deve ser ressaltado é que o espaço por onde Pêcheux se movia era um espaço pedregoso e ao mesmo tempo incontornável, isto é, levar a sério que houve Saussure, houve Marx, houve Freud. Considerar, portanto, que não é possível falar do discurso sem levar em conta que *“Há um real da língua. Há um real da história. Há um real do inconsciente”*.⁶

Como salienta Pêcheux, levar em conta esses reais, e, mais ainda, procurar extrair o que se pode de suas relações, não pode nos levar a uma posição totalizante: *“essa tripla asserção, em que se manifesta um relacionamento problemático ao real, exclui imediatamente que uma posição teórica venha organizar*

⁵ A esse respeito, cf. Plon (2005).

⁶ Pêcheux (1981: 11): “Il y a un réel de la langue. Il y a un réel de l’histoire. Il y a un réel de l’inconscient”.

seu dispositivo de respostas".⁷ Respostas que, historicamente, se caracterizam por ignorar justamente a materialidade da língua, como ainda afirma Pêcheux.⁸

Consideramos, portanto, que de 1978 a 1981 (ano em que se publicam tanto *A língua inatingível* quanto *Materialidades Discursivas*) se produz uma modificação no modo como Pêcheux mobiliza as relações entre Freud, Marx e Saussure, isto é, entre a leitura lacaniana de Freud, a leitura althusseriana de Marx, e sua própria leitura de Saussure. Se em 1978 ainda é possível falar em uma "retificação", em 1981 uma posição que pudesse unificar os problemas que tais autores colocam é excluída de antemão. Como enfatiza Denise Maldidier, "*o percurso de Michel Pêcheux deslocou alguma coisa*" (Maldidier, 2003: 96). Alguma coisa que nos coloca nos limites do que é suportável pensar: "*de uma ponta à outra, o que ele teorizou sob o nome 'discurso' é o apelo de algumas ideias tão simples quanto insuportáveis: o sujeito não é a fonte do sentido; o sentido se forma na história através do trabalho da memória, a incessante retomada do já-dito; o sentido não pode ser cercado, ele escapa sempre*" (Maldidier, 2003: 96). Assim, da maquinaria estrutural dos primeiros trabalhos do grupo de Pêcheux, em que o assujeitamento assumia a forma de uma identificação plena do sujeito com seu discurso, passamos à consideração de que todo ritual possui falhas e que, mais ainda, que a língua mesma é aberta à falha.

Da Tríplice Aliança à Tripla Asserção, passamos do investimento em uma conjunção para a aposta numa ligação-desligamento, que pressupõe "*que não há uma teoria do discurso que possa abarcar a heterogeneidade do real. A disposição linear dessa tripla asserção, ao mesmo tempo ligada e separada pela pontuação, assinala os limites e as fronteiras materiais entre as disciplinas aí convocadas a se pronunciar sobre esse objeto que as perpassa: o discurso*" (Carvalho, 2008: 170, grifos do autor).

Deslocamento, portanto, que assinala uma posição de entremeio, e não mais de totalização.

⁷ Pêcheux (1981: 11): "Cette triple assertion, où se manifeste un rapport problématique au réel, exclut d'emblée qu'une position théorique vienne y organiser son dispositif de réponses".

⁸ Pêcheux (1981: 11): "il s'agit plutôt de résister au système des fausses réponses contournant la matérialité de ce qui est en-jeu dans la langue". O próprio Lacan (1973: 552) também já havia se posicionado: "[...] o freudo-marxismo é um imbróglgio sem saída", talvez pelas mesmas razões.

No início de “A língua inatingível”, Gadet & Pêcheux (1981: 19) perguntam: “*o que, então, a linguística foraclui no interior de si mesma?*”. Trata-se de uma boa pergunta também para nós, analistas de discurso. O conceito de gozo, incluído em lalíngua, não aparece em nenhum momento mobilizado no texto de Pêcheux [...] Assim como nenhuma referência à teoria dos discursos em Lacan, enfatizada por este como uma teoria em que se trata de “*um discurso sem palavras*”.⁹

De qualquer modo, o que talvez deva ser pensado aí é a natureza do investimento, em Pêcheux, na relação entre o impossível e a contradição.¹⁰ Este “*ponto em que a língua atinge a história*” é também o ponto em que Marx, Freud e Saussure se unem, separando-se. É também o ponto em que, como dizia Benveniste a propósito de Saussure, Pêcheux ficou sozinho com seus problemas.

Citando ainda uma vez mais Pêcheux (1982b: 20) quando este diz que devemos “*aceitar abalar a religião do sentido que se separa o sério (o útil, o eficaz, o operatório) do ‘sem sentido’, reputado perigoso e irresponsável*”, não é este o ponto em que Materialismo Histórico, Psicanálise, Linguística e Análise de Discurso poderiam reconhecer em suas faces algo *estranho* e ao mesmo tempo *familiar*?

Portanto, quanto à pergunta sobre o que insiste de Althusser em Pêcheux, retorno a ele mesmo: é impossível falar do lugar de quem quer que seja: é aí que podemos reconhecer a singularidade do que Pêcheux enuncia. Ele, que não era linguista, às vezes é chamado de “linguista althusseriano”. Essa nomeação merece ser explorada. Se é verdade que Pêcheux não era, de formação, um linguista, também é verdade que ele colocou questões impertinentes, imperdoáveis, incômodas para o campo; quanto ao adjetivo, não será uma maneira de recalcar o fato de que Pêcheux, ao longo de sua trajetória, formula questões que não são propriamente derivadas do empreendimento althusseriano, mas sim questões próprias e que tinham a ver com a relação entre a

⁹ Lacan, (1969: 10-11): “*Ocorreu-me com muita insistência no ano passado distinguir o que está em questão no discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. O que prefiro, disse, e até proclamei um dia, é um discurso sem palavras*”. Grifo do autor.

¹⁰ A esse respeito, cf. Zoppi Fontana, 2009.

materialidade do significante e o funcionamento da ideologia? Pelo menos é o que se pode depreender do anexo de 1978 (Gasparini, 2014) e daquele texto doloroso (em mais de um sentido) (Milán-Ramos, 2014), que insiste em retornar em nosso trabalho, e que marca um ponto cujas implicações éticas, teóricas e analíticas ainda produzem muitos efeitos, ao menos no Brasil:

Em uma palavra: a revolução cultural estruturalista não deixou de fazer pesar uma suspeita absolutamente explícita sobre o registro do psicológico (e sobre as psicologias do “ego”, da “consciência”, do “comportamento” ou do “sujeito epistêmico”). Esta suspeita não é, pois, engendrada pelo ódio à humanidade que frequentemente se emprestou ao estruturalismo; ela traduz o reconhecimento de um fato estrutural próprio à ordem humana: o da castração simbólica.¹¹

Aqui, mais uma vez, Lacan retorna, mas também Althusser, e juntos compõe a sinfonia anti-humanista que caracteriza o lugar em que Pêcheux se situa para pensar a relação entre ideologia e linguagem; neste momento, distante de qualquer pretensão de ciência régia, pedagogia do proletariado ou ontologia. De fato é a língua que parece marcar a especificidade do modo como Pêcheux lê Lacan com Althusser, Althusser com Lacan, e... Saussure, pois o importante, neste caso, é reconhecer esta materialidade tão evidente e tão esquecida:

Eu disse bem: a língua. Isto é, nem linguagem, nem fala, nem discurso, nem texto, nem interação conversacional, mas aquilo que é colocado pelos linguistas como a condição de existência (o princípio), sob a forma da existência do simbólico, no sentido de Jakobson e de Lacan

Se é, então, verdade que Pêcheux não é propriamente um althusseriano, nem um lacaniano, nem um saussuriano, é também verdade que a partir da relação com esses autores Pêcheux formulou as perguntas que davam a medida da relação entre ideologia, língua e inconsciente: um projeto que ainda nos causa muito incômodo e que obriga principalmente os linguistas a não esquecerem aquilo que sua prática com o significante insiste em lhes lembrar.

Portanto, poderíamos supor que os textos de Pêcheux nos permitem ver uma espécie de desligamento (abandono seria uma palavra muito forte) ou dis-

¹¹ Pêcheux, *O discurso: estrutura ou acontecimento*, pg. 46.

tanciamento daquilo que em 1975 parecia tão sólido? Em suma, o que insiste de Althusser em Pêcheux é também o que insiste de Lacan e de Saussure.

Referências bibliográficas

- Baldini, L. J. S. (2012). La Língua intangível. Em Mariani, B.; Romão, L. M. S.; Medeiros, V. (Org.). *Dois campos em (des)enlaces: discursos em Pêcheux e Lacan* (pp. 63-76). Rio de Janeiro: 7Letras.
- Baldini, L. J. S. (2013). Sujeito e subjetividade: psicanálise e análise de discurso. Em Petri, V., Dias, C. (org.). *Análise do discurso em perspectiva: teoria, método e análise* (pp. 191-202). Santa Maria: Editora da UFSM.
- Baldini, L. J. S. (2014). A Análise de Discurso e ‘uma teoria da subjetividade (de natureza psicanalítica)’. *Letras*, 48, 117-129.
- Carvalho, F. Z. F. (2008). *O sujeito no discurso: Pêcheux e Lacan*. (Tese de doutorado inédita). Belo Horizonte: UFMG. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/ARCO-7F2RJQ>
- Dunker, C. I. L. (2014). Lacan e a Análise do Discurso. Em Baldini, L. J. S., Abrahão e Sousa, L. M. *Discurso e sujeito: trama de significantes*. São Carlos: EduFSCar.
- Ferreira, M. C. L. (2003). O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil. *Letras*, 27, 39-46.
- Gadet, F. y Pêcheux, M. (1981). *A língua intangível*. Campinas: Pontes.
- Gasparini, E. (2014). Um compromisso impossível? A ideologia na retificação de 1978 de Michel Pêcheux. Em Abrahão e Sousa, L. M., Baldini, L. J. S. (orgs.) *Discurso e Sujeito - trama de significantes* (pp. 231-242). São Carlos: EdUFSCar.
- Lacan, J. (1964). *O Seminário, livro 11 - os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (2ª edição, 1985). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1969). 1970-1992). *O seminário, livro 17 – O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1973). Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos*. Em *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Leite, N. V. A. (2005). Só há causa daquilo que falha. Em *Estudos da Língua(gem)*, 1, 77-82.
- Maldidier, D. (2003). *A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*. Campinas: Pontes.

- Mariani, B. S. C. (2010). Textos e conceitos fundadores em Michel Pêcheux: uma retomada em Althusser e Lacan. Em *Alfa*, São Paulo, 54(1), 113-127.
- Milán-Ramos, J. G. (2014). El texto y el mundo - el deseo de Michel Pêcheux. *Décalages*, 1(4), 23. Disponível em <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/23>
- Montag, W. (2009). “El alma es la prisión del cuerpo”: Althusser y Foucault, 1970-1975. *Youkali*, 1(8), 155-169.
- Orlandi, E. P. (1992). *As formas do silêncio* (6ª edição, 2007). Campinas: Editora da Unicamp.
- Orlandi, E. P. (2005). A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. Em Anais do I Seminário de Estudos em Análise do Discurso (SEAD). Disponível em <http://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/1SEAD/Conferencias/EniOrlandi.pdf>
- Orlandi, E. P. (2011). *Análise de discurso: Michel Pêcheux (textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi)*. Campinas: Pontes.
- Orlandi, E. P. (2012). *Discurso em análise: sujeito, sentido, ideologia*. Campinas: Pontes.
- Pêcheux, M. (1975a). A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. Em Gadet, F. & Hak, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux* (3ª edição, 1997). Campinas: Editora da Unicamp.
- Pêcheux, M. (1975b). *Semântica e Discurso*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Pêcheux, M. (1977). Remontons de Foucault à Spinoza. Em Maldidier, D. *L'inquietude du discours* (pp. 245-259). Paris, Éditions des Cendres.
- Pêcheux, M. (1978a). Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. Em *Semântica e Discurso – Uma Crítica à Afirmação do Óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Pêcheux, M. (1978b). As massas populares são um objeto inanimado? Em Pêcheux, M. (2011). *Análise de discurso: textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi*. Campinas, Pontes.
- Pêcheux, M. (1981). *Matérialités discursives*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- Pêcheux, M. (1982a). O mecanismo do desconhecimento ideológico. Em Zizek, S. et al. (1996). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

- Pêcheux, M. (1982b). Delimitações, Inversões, Deslocamentos. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 19, 7-24. Disponível em <http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/cel/article/viewFile/3011/2492>
- Pêcheux, M. (1984). Metáfora e interdiscurso. Em Orlandi, E. P. (org.) (2011) *Análise de discurso: Michel Pêcheux (textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi)*. Campinas: Pontes.
- Plon, M. (2005). Análise do discurso (de Michel Pêcheux) vs análise do inconsciente. Em Indursky, F., Leandro Ferreira, M. C. *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Claraluz.
- Zoppi Fontana, M. (2005). Objetos paradoxais e Ideologia. *Estudos da Lingua(gem)*, Vitória da Conquista: UESB, 1, 41-59. Disponível em <http://www.estudosdalinguagem.org/seer/index.php/estudosdalinguagem/article/viewFile/8/12>
- Zoppi Fontana, M. (2009). O acontecimento do discurso na contingência da história. Em Ferreira, M.C. & F. Indursky (org.) *O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras* (pp. 133-146). São Carlos: Claraluz. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/100920841/o-Discurso-Na-Contemporaneidade-Indursky-f-Ferreira-m-c-l-Mitmann-s>
- Zoppi Fontana, M. (2013). Análisis del Discurso en Brasil: teoría y práctica: Presentación. *Signo y Señal. Revista del Instituto de Lingüística*, 24, 3-9. Disponível em <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/sys/article/view/132>

El anti-izquierdismo de Althusser

Thiago Barison
(Universidade de São Paulo)

Introducción

El objetivo de este ensayo es intentar relacionar la epistemología de Althusser con la crítica a la problemática que preside posiciones políticas izquierdistas. Es decir, demostrar que entre una y otra hay una diferencia en lo que toca el concepto de conocimiento y que esa diferencia engendra sistemas teóricos distintos, conjuntos distintos de conceptos abstractos-formales y distintos procedimientos para con ellos conocer la realidad concreta.

Coyuntura

Es cierto que no hay ninguna novedad en eso. Sin embargo, hay un factor coyuntural que actualiza ese debate: a partir de los años 1990, el izquierdismo ha pasado a hegemonizar en el plano teórico de la izquierda y se ha convertido en el principal adversario. Eso ha ocurrido a la exacta medida que el reformismo se ha retirado de ese mismo espacio teórico de disputa. La teoría de la transición al socialismo como consecuencia de la evolución de las fuerzas productivas ha perdido profusión con el fin de la URSS. Y la socialdemocracia ha adherido al neoliberalismo —la ideología de la ofensiva burguesa e imperialista de entonces. De un lado, el fin de la experiencia real de socialismo; de otro, el abandono de la justificativa de los medios reformistas para una finalidad socialista exactamente por haberse antes quitado el propio socialismo de los fines de la acción política. Así, surge con toda fuerza en el plano político y teórico de la izquierda ideas de corte anarquista y el marxismo del joven Marx. Tales reacciones ponen la “utopía” o el socia-

lismo en la orden del día, dispensándose de tratar de los medios para alcanzarlo: “cambiar el mundo sin tomar el poder”; un salto “geográfico” por en cima de la correlación de fuerzas (sea en las montañas de Chiapas, sea en las “ocupaciones” urbanas a construir el “poder popular”, igualmente paralelo al poder de Estado); o, en una posición más cercana del marxismo, el abandono del programa nacional-democrático-popular y su remplazo por un “programa socialista”. De una manera o de otra, en Brasil y quizás en toda la América Latina de los años 1990, tales posiciones funcionaran como ideología teórica capaz de devolver a aquella generación de militantes el horizonte socialista que la situación internacional le ha quitado. La correlación de fuerzas absolutamente desfavorable se ha sublimado.

Pero, después de más de una década de experiencias de reforma del neoliberalismo por gobiernos populares, es decir, con la mejora efectiva en la correlación de fuerzas en favor de las clases trabajadoras, se hace imprescindible una problemática marxista que permita análisis de las situaciones concretas, considerando la pluralidad de contradicciones entre los de arriba y aún entre los de abajo, siempre teniéndose en vista el poder político de Estado.

El Izquierdismo

En *La enfermedad infantil del ‘izquierdismo’ en el comunismo* (1973), Lenin combate, en “estado práctico”, posiciones políticas que, aunque se pretendan a la izquierda y deducidas del marxismo, tienen sentido político opuesto y son el resultado de un desvío en las bases teóricas del marxismo. Lenin da un nombre a esa problemática — el izquierdismo — que preside las posiciones políticas que son combatidas, pero no se concentra en los fundamentos teóricos sino que se concentra exactamente en el embate político.

Creemos que Althusser es quien profundiza la crítica teórica del izquierdismo. En síntesis, los grupos izquierdistas criticados por Lenin sostenían el siguiente: (I) el principio de “ningún compromiso”, que rechaza en abstracto como “traición” cualquier tregua temporaria resultante de la correlación de fuerzas o cualquier pacto con aliados temporarios e inestables; (II) el rechazo también abstracto de un tipo de terreno de lucha, como el parlamento burgués o las *trade unions*; (III) la simplificación del análisis del campo de las luchas de clases, con el rechazo de las posibles “brechas” resultantes de las contradicciones entre los enemigos y haciendo poco caso de las contradicciones

existentes en el seno del proletariado, igualmente subdividido en capas diversas; (IV) la reducción de la acción política al discurso, por cuya “verdad” habría que ser necesariamente aprehendido por las masas.

La Crítica de Lenin

Con argumentos “concretos” Lenin expone en cada caso como la posición pretensamente de izquierda en verdad aleja las masas del poder político, perdiendo oportunidades y llevando progresivamente al aislamiento. Pero lo que, a su vez, preside el análisis de Lenin es una cierta concepción acerca de las luchas de clases, de su rol en la historia y de la necesidad imperiosa de los “análisis concretos”. La coyuntura “refunde” todas las contradicciones sociales: “[...] *todas* las líneas divisorias en la naturaleza y en la sociedad son móviles [...]”, dice Lenin (1973: 24). El traspaso directo que el izquierdismo hace desde el plano abstracto-formal hasta el concreto-singular le induce a sus equívocos, que son presentados como posiciones más a izquierda exactamente por referencia a los objetos abstractos-formales producidos por el marxismo en el nivel del modo de producción. A la luz de la correlación de fuerzas —un nivel aparentemente “contingente” pero el verdadero criterio material de la acción política— los compromisos, retiros y alianzas solo pueden parecer a esa problemática izquierdista sino que síntomas de una “crisis de dirección”, que se niega a dar consecuencia política a la fase de “crisis del capital”, instaurada por la contradicción — que siempre puede ser invocada — entre las fuerzas productivas y las relaciones capitalistas de producción.

La concepción izquierdista de la totalidad y del conocimiento

En la base de ese discurso está una especie de simplificación o de absolutización, que veste las ropas de la “radicalidad”. Los objetos abstractos-formales producidos por el marxismo son tratados como la “raíz” de todo objeto-real y de toda coyuntura, cuyas múltiples determinaciones no pasan de fenómenos o expresiones de esa misma raíz, sin eficacia propia. Son reductibles a esa raíz. Lo que está en juego es la propia concepción sobre la realidad y sobre el proceso de conocimiento de ella: una coyuntura de una formación social concreta sería un sumatorio de elementos no esenciales que involucran en la realidad misma aquello que es el esencial; y el trabajo teórico direccionado al conocimiento científico del momento actual no sería un proceso de efectiva

producción de conocimiento sobre algo nuevo, sino que un proceso de simple extracción de lo esencial desde su involucro no esencial que lo contiene en cada coyuntura. Así puede el doctrinarismo presentarse como marxista y ortodoxo.

El anti-izquierdismo de la problemática Althusseriana

En oposición, hay algo en el sistema teórico althusseriano que dificulta a presencia de absolutizaciones, principismos y reduccionismos. Althusser sostiene una distinción de naturaleza entre los objetos del pensamiento y los objetos reales-concretos: estos tienen una *singularidad* propia, irreductible a lo que tengan de “universal”, al lo que tengan de “generalidad abstracta”. A la crítica de la totalidad estructural como “esencia-fenómeno”, siendo el económico la esencia del político, Althusser busca hacer corresponder una crítica de la concepción de conocimiento como “generalidad-particularidad”, dentro de la cual los objetos abstractos-formales son la esencia general y los objetos reales-concretos son su fenómeno particular. En el plano estructural, Althusser busca con el concepto de *sobredeterminación* dar eficacia propia y autonomía relativa a las instancias determinadas. Y en el concepto de formación social, Althusser busca dar eficacia propia al modo singular de articulación concreta de los modos de producción. Mudando o que ha de ser mudado, en el concepto de coyuntura, aquello que sería en el esquema criticado “contingente” tornase el modo singular de fusión de todas las determinaciones estructurales por las luchas de clases.

De ese modo, el particular y el contingente de cada coyuntura *sobredeterminan* políticamente la generalidad-abstracta de la determinación estructural, en el sentido de que tienen eficacia propia, son el modo *singular* de existencia de la totalidad. Por esos conceptos, Althusser desarrolla la tesis leninista segundo la cual “[...] todas las líneas son móviles [...]”, de manera que para producir el conocimiento sobre cada coyuntura concreta es imprescindible articular una multiplicidad de capas de determinaciones estructurales, institucionales y provenientes del campo de las clases sociales, cuya complejidad es multiplicada en la problemática althusseriana por la consideración de una pluralidad de modos de producción bajo la dominancia de uno de ellos, de una multiplicidad de instituciones con historicidades propias y autonomía relativa y de una pluralidad de clases y fracciones de clases en lucha. La singularidad de esa articulación concreta es el “eslabón decisivo”, a ser captado

en cada análisis concreto de cada coyuntura concreta, “eslabón decisivo” que determina la acción política capaz de permitir en cada coyuntura un progreso en correlación de fuerzas, la acción que, en un mismo movimiento y al máximo posible de aquel momento, divide las fuerzas del bloque dominante e une las del bloco dominado.

Althusser es acusado de metafísico y formalista por sostener la distinción de naturaleza entre los objetos reales y los objetos de conocimiento, bien como por trabajar para la definición del materialismo histórico como la construcción científica de un conjunto de herramientas abstractas-formales bien definidas, articuladas en un sistema con distintas distancias hacia los objetos concretos. Pero es esa concepción de trabajo teórico la que permite precisamente los análisis concretos de las situaciones concretas al imponer la búsqueda por la singularidad de lo objeto concreto, siempre móvil, nuevo y, en esa medida, distante. Son esas tesis teóricas las que permiten superar la trampa doctrinarista del marxismo y sus posiciones políticas izquierdistas.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (s.f.). *Sobre o Trabalho Teórico* (trad. Joaquim Moura Ramos). Lisboa: Presença.
- Althusser, L. (1970). *Para leer El Capital* (4ª ed., trad. Marta Harnecker). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015). *Por Marx* (trad. Maria Leonor F. R. Loureiro). Campinas: Ed. da Unicamp.
- Holloway, J. (2003). *Mudar o mundo sem tomar o poder: o significado da revolução hoje*. São Paulo: Viramundo.
- Lenin, V. I. (1973). *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*. Moscú: Progreso.

Sobre o surgimento e a transição: *Lire le Capital* e o materialismo aleatório

Bernardo Bianchi

Neste artigo, nosso objetivo consiste em discutir o problema do *surgimento* dos modos de produção em Althusser, o que, a nosso ver, nos permitirá estabelecer um elo de conexão entre os seus escritos da década de 1960, incluindo *Lire le Capital*, e *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, de 1982. Em 1966, entre julho e agosto, Althusser endereça duas cartas a seu então analista René Diatkine, em razão de uma intervenção realizada por este em 1964 no XXVº Congresso dos Psicanalistas de Língua Românica. Na segunda carta, Althusser acusa seu correspondente de permanecer no âmbito de uma perspectiva do sujeito. De pronto, o que nos interessa desta carta é a estranha associação que Althusser estabelece entre os modos de produção e o inconsciente, na medida em que ambos seriam como que atemporais. Ou seja, o modo de produção “funciona, em circuito fechado, sobre o modo da atemporalidade” (Althusser, 1993: 93). Por aí se percebe que Althusser “viveu a ‘questão do começo’ como problema subjetivo” (Matheron e Ichida, 2005: 171-172). Mas voltando ao modo de produção, todos os efeitos oriundos da expressão da sua essência, tais como a produção de valor, a pauperização do proletariado, a propriedade privada e as demais instituições do Estado burguês, podem ser remetidos a um processo de auto-reprodução, processo este que é atemporal. Por um lado, como uma espécie de motor perpétuo, o modo de produção capitalista seria o processo de reprodução sempre ampliado do capital. Por outro lado, o modo de produção capitalista não foi, portanto, engendrado pelo modo de produção feudal que o precedeu, e que para poder

engendrá-lo deveria, de algum modo, contê-lo em germe desde sempre.

Percebe-se, assim, de que modo esta teorização contrasta com a ideologia da gênese, a qual supõe, por sua vez, que, em meio às variações, sempre existe algo de permanente ou invariável, que subjaz, irreduzível, às mudanças da realidade. A ideologia da gênese supõe, portanto, uma teoria do conhecimento, segundo a qual, o múltiplo é aplacado pelo uno, pela imagem de certa substância cuja identidade com relação a si mesma subsume as transformações pelas quais ela vem a passar. Não se trata de negar as mutações ou as descontinuidades, mas de mantê-las referidas a um indivíduo determinado (Althusser, 1999: 56). Na filosofia de Hegel, as mudanças, assim, sempre referidas a um lastro imutável, concorrem para o pleno desenvolvimento da coisa a partir da sua origem, em que este desenvolvimento era já pressuposto, isto é, de algum modo já existente. Contrariamente, na sua polêmica com Diatkine, Althusser sustenta precisamente o oposto, donde decorre que um modo de produção não possui gênese.

Althusser se aproxima, então, da teoria spinozana do *conatus*, cujo princípio intrínseco de perseverar no seu ser – que define a existência enquanto plenamente positiva – implica precisamente, além da desqualificação ontológica do conceito de potência (*δύναμις*), no sentido aristotélico, também a denúncia do paradigma da gênese, seu corolário. Por esta via, Althusser denuncia o caráter transcendental deste paradigma: “eu considero como religiosos na sua base os conceitos de origem e de gênese, tomados, é claro, no sentido rigoroso constituído por seu *couple*” (Althusser, 1999: 65). O paradigma da gênese envolve, segundo Althusser, a ideologia da filiação, de fundo tanto jurídico quanto religioso. Um materialismo profano deveria, portanto, se desembaraçar da imagem da origem que sempre nos remete à ideia de criação, para, em seu lugar, apreendero conceito *desurgimento*, o qual implicaria, por sua vez, a dinâmica pela qual algo de novo põe-se a produzir efeitos de modo autônomo. Desse modo, não se está a pôr a perder a própria ideia de história, como se tivéssemos de jogar fora o bebê com a água do banho, mas sim a filosofia da história.

O conceito hegeliano de surgimento tem, *a contrario sensu*, estreita relação com o conceito de *processo sem sujeito nem fim*. Em 1967, Althusser afirma que “Marx deve a Hegel esta categoria filosófica decisiva de *processo*” (Althusser, 1972: 67) e, mais adiante, ele confere maior precisão aos termos da

controvérsia: “remova, *se possível*, a teleologia, resta esta categoria filosófica que Marx herdou: a categoria de *processo sem sujeito*. Eis a principal dívida positiva de Marx com relação a Hegel” (1972: 70). Presente em ao menos três momentos da obra de Althusser, em 1967 (*La querelle de l’humanisme*), 1968 (*Sur le rapport de Marx à Hegel*) e 1973 (*Lénine devant Hegel*), este conceito implica uma concepção anti-religiosa da história: a um só tempo, a rejeição das ideias de origem e de fim. É a rejeição cabal de toda garantia ontológica última – nem sujeito nem fim. O sujeito é concebido como aquela instância que realiza a história e que, simultaneamente, produz a si mesmo. A realização do seu fim coincide com a realização de si mesmo enquanto fim. Consequente com a filosofia de Hegel, Althusser não pode, portanto, refutar o conceito de sujeito sem, ao mesmo tempo, colocar-se contra a noção de fim, e vice-versa. Assim formulado, Althusser “retoma, por sua conta, contra Hegel e seus herdeiros, a crítica spinozista da finalidade” (Rousset, 1997: 144).

O *processo sem sujeito* põe Hegel contra Hegel. Rousset demonstra que é através desta categoria que o anti-humanismo de Althusser se faz sentir de modo mais intenso. Por meio deste conceito, Althusser não tem em vista tanto “o Hegel da *Fenomenologia*, que parte da consciência imediata para se elevar à consciência de si que é o Espírito, aquele que era então o mais (mas talvez não o melhor) conhecido, mas o Hegel da *Lógica*” (Rousset, 1997: 144), o qual desenvolve uma pura dialética do Ser comparável aos primeiros desenvolvimentos da Ética de Spinoza. Com base na *Lógica*, então, Althusser afirmará que “esta exigência implacável (afirmar e, no mesmo momento, negar a origem), Hegel a assumiu de maneira consciente na sua teoria do começo da *Lógica*: o Ser é imediatamente não-Ser. O começo da *Lógica* é a teoria da natureza não originária da origem” (Althusser, 1972: 69).

Todavia, o conceito de processo parece rejeitar a ideia de ruptura que o conceito de surgimento traz à tona. A dinâmica do processo sem sujeito implica, pois, a recusa da imagem de interrupção apoteótica de algo novo. É, no plano profano, a recusa radical da noção de aventura, a qual supõe, necessariamente, o protagonismo de um herói. Nesse sentido, trata-se de uma dinâmica marcada pelo anonimato. No plano metafísico, trata-se da recusa da própria ideia de milagre. Em suma, de um e de outro lado, o conceito de processo sem sujeito coloca em cena a rejeição da quebra do nexo causal entre eventos e a retomada do princípio materialista: *nullam rem e nihilo gigni*

diuinitus umquam(nada surge do nada, por milagre divino);¹ o processo nos remete, afinal, *àquilo que sempre já começou*. Como podemos, então, à luz destas formulações, falar em *surgimento* ou em *começo absoluto*?

Através da teoria spinozista da essência, encontramos uma poderosa chave de leitura para resolver as aparentes aporias envolvendo processo sem sujeito e surgimento. Estas categorias dizem respeito a duas ordens distintas da realidade, isto é, respectivamente, essência e existência. Spinoza afirma a reciprocidade entre essência e existência, reciprocidade esta que significa que a essência não é o resultado da abstração dos acidentes, não é uma verdade subjacente à multidão de fenômenos opacos. A essência não é uma profecia, não é o destino do ser, enquanto conjunto de qualidades virtuais que pode vir a se realizar, mas é o próprio ser tal como ele existe. Entre essência e existência há reciprocidade total. Assim, participa da essência de algo tudo aquilo através do que este algo persevera na existência. Desse modo, ainda que um homem seja causa da existência de outro, ele não pertence à essência deste outro, pois tudo aquilo que constitui a essência deste é próprio da sua existência enquanto tal, da afirmação que constitui o seu ser. Seguindo uma estranha linha de raciocínio, seríamos obrigado a admitir, uma vez que todas as coisas singulares não existem por elas mesmas, mas por intermédio de outras que são, por sua vez, determinadas por outras segundo um encadeamento infinito de causas (*E, I, prop. 28*), que não haveria essências singulares, mas apenas essências confusas. Em suma, as essências singulares particulares não estão contidas umas nas outras, mas estão contidas na produção umas das outras. Disso decorre que, se bem que as existências das coisas sejam determinadas por acontecimentos externos (causalidade extrínseca), as suas essências sofrem uma determinação interna pela qual elas perseveram na existência (casualidade intrínseca). Ou seja, uma vez que as coisas vêm a ser, suas essências se individualizam e afirmam uma forma.²

Entre as essências, enquanto afirmações puras, e as determinações externas que constroem as existências das coisas, há apenas tensão. Não se há que se falar de um plano finalista. Se algo determinar a extinção de uma coisa, isso não poderá ser atribuído à essência desta coisa. Com efeito, um

¹ A citação é de Lucrécio (*De Rerum Natura*, I, 149).

² Sobre o assunto, remetemos o leitor a Macherey, 1979: 212.

acontecimento que anula uma existência poderá ser denominado acidente, não porque ele deixe de ser um fenômeno necessário, mas porque ele se refere ao encadeamento interminável das existências que independem da essência da coisa. Enfim, acidente é aquele evento que independe do esforço de conservação da coisa e que, em determinados casos, pode implicar seja um aumento da potência da coisa seja uma diminuição.

Em 1967, em *La querelle de l'humanisme*, Althusser argumenta que “o capitalismo é o resultado de um processo [histórico] que não tem a forma de uma gênese”. É, portanto, o resultado de um processo histórico que é a mesma coisa que:

um processo de *encontro* de múltiplos elementos definidos, indispensáveis, e distintos, engendrados no processo histórico anterior por diferentes *genealogias* independentes umas das outras, e podendo, aliás, remontar a múltiplas “origens” possíveis: acumulação de capital dinheiro, força de trabalho “livre”, invenções técnicas, etc. Para dizer as coisas claramente, o capitalismo não é o resultado de uma gênese que remontaria ao modo de produção feudal como a sua origem, a seu “em si”, a seu “germe”, etc., mas um processo complexo produzindo, num momento dado, o encontro de um certo número de elementos próprios a constituí-lo no seu próprio encontro (Althusser, 1995: 519).

Nesta passagem, os dois problemas parecem se interpelar reciprocamente. O *processo* a que Althusser faz referência tem todas as afinidades com as suas formulações a respeito do conceito de *surgimento*. Com base em Spinoza, compreendemos que o processo de engendramento das existências se iniciou desde sempre, segundo um encadeamento infinito de causas, afinal, “não existe encontro senão entre séries de seres resultantes de múltiplas séries de causas” (Althusser, 1994b: 566). Por outro lado, as essências sofrem uma determinação interna, de modo que elas são sempre singulares, pelo que seria adequado falar no seu *surgimento*, e não na sua gênese, a qual, por sua vez, nos levaria à imagem equivocada de essências confusas. *Processo* e *surgimento* nos remetem, portanto, a duas ordens causais distintas: de um lado, a causalidade extrínseca; do outro, a causalidade intrínseca.

Por uma teoria da ruptura

Em 1965, em *Lire le Capital*, Althusser e Balibar se debruçaram sobre o problema da passagem de um modo de produção a outro em dois momentos do livro.³ Ambos os textos espelham algumas das considerações enunciadas por Althusser na sua correspondência com Diatkine, de 1966, e prenunciam certas teses presentes em *Le courant souterrain du matérialisme de la ren-contre*, de 1982. Trata-se, portanto, de refutar a compreensão dialética da dissolução de um modo de produção, presente, aliás, no próprio *Capital*, na medida em que, à luz da categoria “negação da negação”, Marx reúne, no capítulo XXXII do livro segundo, num mesmo movimento, o processo de nascimento do modo de produção capitalista e o de sua dissolução (Marx, 1963: 1237-1240). As duas transições são referidas a uma mesma estrutura, a qual suprassume a heterogeneidade das dinâmicas havidas entre oselementos em cena.⁴

A economia clássica incorre em erro semelhante ao analisar a dinâmica da acumulação primitiva uma vez que projeta retrospectivamente a estrutura do modo de produção capitalista sobre processos que lhe são, na verdade, completamente estranhos, implicando, por esta via, numa análise tautológica típica à ideologia da gênese, conforme vimos na seção anterior. Com efeito, “o fundo do mito burguês da acumulação primitiva consiste, então, numa reversibilidade absoluta de leitura, a formação do capital pelo movimento próprio de uma produção privada já potencialmente capitalista” (Balibar, 1996: 525). Contrariamente a estas análises apologéticas do tempo atual, Marx teria apreendido, na avaliação de Balibar, o hiato existente entre as leis de desenvolvimento do capital, por um lado, e o processo de acumulação primitiva, por outro. Esta cisão entre as duas realidades nos remete, aliás, diretamente ao problema do *surgimento* analisado na seção precedente. Tomado em si

³ Os textos centrais são: (i) *Appendice: sur la « moyenne idéale » et les formes de transition*, que integra o capítulo de Althusser intitulado *L’objet du « Capital »* e (ii) *Eléments pour une théorie du passage*, última seção do texto de Balibar *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*. Consideramos que as análises de Balibar são, em *Lire le Capital*, afins àquelas de Althusser. Por esta razão, nos valeremos de suas análises para construir argumentos a respeito de Althusser.

⁴ Estamos, aqui, seguindo de perto a argumentação de Balibar. V., especialmente, Balibar, 1996: 522.

mesmo, o modo de produção capitalista supõe uma série de relações as quais se pressupõem reciprocamente e assim ao infinito. Ora, a própria escolha de palavras é reveladora: *die ursprüngliche Akkumulation*. A acumulação primitiva ou original denota, portanto, uma ruptura radical. É uma pré-história, a história de um outro tempo. Mas nem por isso Balibar considera as análises de Marx como empiristas, isto é, como mera enumeração de acontecimentos fragmentários. Na verdade, também os estudos realizados por Marx são retrospectivos, mas isto somente na medida em que eles tomam por base o conhecimento do resultado do movimento, sem projetá-lo sobre o passado.

A análise da acumulação primitiva consiste na genealogia dos elementos constitutivos do modo de produção capitalista, elementos estes que não são totalizáveis. Quando Marx afirma que “a estrutura econômica capitalista saiu das entranhas da ordem econômica feudal”, que “a dissolução de uma liberou os elementos constitutivos da outra” (Marx, 1963: 1169), ele tem em mente a necessidade de sair do nível das estruturas para pensar no nível dos elementos, os quais são engendrados, sob um modo de produção precedente, de forma relativamente independente uns dos outros. Não foi um mesmo processo histórico que originou trabalhadores livres e capital. A formação de trabalhadores livres remete a transformações nas estruturas agrárias, enquanto a constituição de proprietários endinheirados é resultado do capital comercial e do capital financeiro. Em suma, “a unidade que possui a estrutura capitalista uma vez constituída não se encontra atrás dela” (Balibar, 1996: 531).

Mas a partir do momento em que se dá o encontro entre estes elementos, inaugura-se um novo processo histórico. A análise da acumulação primitiva nos coloca no âmbito do *surgimento*. E por isso mesmo, torna-se possível entrever as diversas formas históricas pelas quais se formam os elementos constitutivos do modo de produção capitalista. A esse respeito, Balibar nos remete tanto às três formas distintas de constituição do trabalhador livre, enumeradas por Marx na seção *Formas que precederam a produção capitalista* (Marx, 1993: 471-479), quanto às três formas distintas de constituição do capital, analisadas no capítulo XIII do livroterceiro de *O Capital* (Marx, 1968: 1103). A constituição do modo de produção é, portanto, o resultado de um encontro: “o modo de produção capitalista se constitui ao ‘descobrir’ (*vorfinden*) completamente formados os elementos que sua estrutura combina”. O resultado do encontro é, então, “totalmente indiferente à origem e à

gênese dos elementos de que ela tem necessidade, que ela ‘encontra’ e que ela ‘combina’” (Balibar, 1996: 534). Desse modo, resta completamente rejeitada a imagem de um modo de produção que implica, por si mesmo, a sua própria transformação. A estrutura antiga não se transforma, ela acaba.

A análise da acumulação primitiva envolve, então, a análise de um modo de produção anterior ao capitalismo, mas não para encontrar nele, em germe, o seu sucedâneo, mas, sim, para traçar a genealogia dos elementos que são liberados pela fragmentação da antiga ordem social. Assim, os modos de produção são concebidos como variações de combinação que invertem a ordem de dependência existente entre os elementos distribuídos no interior de cada estrutura. Determinados elementos que ocupam uma posição de dominação dentro de uma ordem social, podem vir a ser deslocados para uma posição de subordinação dentro de outra. A ruptura é, por conseguinte, concebida não em função de determinada estrutura, tomada na sua totalidade, mas, antes, a partir da liberação de elementos dela oriundos. Estes elementos, que antes ocupavam uma posição marginal, assumem, então, uma posição hegemônica na ordem social subsequente.

A lógica aleatória do encontro

Na década de 1980, vemos reaparecer o problema do *surgimento*, articulado com a dupla questão do encontro e do aleatório. A categoria do encontro não é uma descoberta tardia de Althusser. Como vimos acima, ela já figurava em textos da década de 1960 e constitui, como o afirma François Matheron, “uma das tendências fundamentais dos artigos reunidos em *Por Marx*. Ela se afirma em todos os textos que tem por objeto a noção de conjuntura, que tentam mostrar o que quer dizer pensar teoricamente do ponto de vista de uma tarefa a realizar, e não sob o ângulo da necessidade do fato consumado” (Matheron, 1997: 40). Muito embora tenhamos procurado demonstrar de que modo os conceitos de processo sem sujeito e o de surgimento se coadunam, Matheron tem razão em afirmar a existência de um deslocamento violento, especialmente no que se refere, por um lado, à questão do começo absoluto, tal como observada em Maquiavel, e, por outro, às formulações teóricas desenvolvidas em *Pour Marx* e *Lire le Capital*.

Em *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, de 1982, Althusser retoma certas formulações análogas àquelas que encontramos na

correspondência com Diatkine e em *Lire le Capital*. Cumpre, pois, reter, a partir deste texto, a diferença entre a lógica aleatória do encontro, que leva em conta a produção, e a lógica necessária da forma, que leva em conta a reprodução. É possível formular, assim, à luz de cada uma das lógicas, concepções diferentes do modo de produção. E isso, como nos diz Althusser, podemos encontrar no próprio texto de Marx. A primeira concepção remonta ao clássico texto de Engels *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Podemos também encontrá-la manifesta no capítulo XXIV de *O Capital*, em que Marx trata da acumulação primitiva. De forma análoga, Althusser nos lembra que podemos percebê-la na abordagem do modo de produção asiático. A segunda concepção, por sua vez, denota, antes, o primado da forma sobre o encontro. Encontramo-la nas passagens de *O Capital* que tratam da essência dos modos de produção – feudal, capitalista e socialista. Mas é na teoria da transição de um modo de produção a outro que a lógica da forma, esta segunda concepção do modo de produção, se torna especialmente flagrante.

Marx nos explica, conforme vimos na seção anterior, que o modo de produção capitalista nasce do encontro entre os proprietários de dinheiro e o proletariado nu,⁵ desprovido de tudo salvo da sua força de trabalho. Este encontro bem como o fato de ele ter *durado* é contingente se considerarmos isoladamente cada um dos termos que concorre para o encontro. Isto quer dizer que cada um dos elementos se precipita no vazio, o que significa que a “pega”⁶ deste encontro, isto é, o fato de ele perpetuar na existência ou ainda o fato de ele durar, não diz respeito a nada que seja anterior à própria “pega” dos elementos:

O todo que resulta da “pega” do “encontro” não é anterior à “pega” dos elementos, mas posterior, e disto resulta que ele poderia não ter “pego” e,

⁵ V. Poulantzas, p. 121 de *Poder Político e classes sociais*. Este termo foi empregado, originalmente, por Marx em *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Esboços à Crítica da Economia Política), manuscrito que deu origem à *Contribuição à Crítica da Economia Política* e ao *Capital*).

⁶ “Pega” é uma expressão usada tanto na culinária quanto na construção e na agricultura. Assim, dizemos que o cimento *pegou*, que a manteiga *pegou* ou que a muda de uma árvore *pegou*. “Pegar” nos remete à fase inicial da aquisição de consistência de algo, quando uma mistura de elementos heterogêneos começa a tomar corpo ou quando uma muda de uma planta se enraíza, ou seja, quando sua individualidade adquire certa consistência.

com mais razão, o “encontro poderia não ter tido lugar”. Tudo isto é dito nas entrelinhas mas é dito na fórmula de Marx, quando ele nos fala tão frequentemente do “encontro” (*das Vorgefundene*) entre o proprietário de dinheiro e a força de trabalho nua. Poder-se-ia mesmo ir além e supor que o encontro tenha tido lugar na história numerosas vezes antes da sua pega ocidental, mas que, na falta de um elemento ou da disposição dos elementos, não tenha “prego”. Testemunham-no os Estados italianos do vale do Pó, nos séculos XIII e XIV, onde havia proprietário de dinheiro, tecnologia e energia (máquinas movidas pela força hidráulica do rio), e a mão-de-obra (os artesãos desempregados) mas onde, todavia, o fenômeno não “pegou”. Faltava, sem dúvida (talvez seja uma hipótese), aquilo que Maquiavel buscava desesperadamente na forma de um apelo a um Estado nacional, isto é, um *mercado interno* capaz de absorver a possível produção (Althusser, 1994: 570-571).

Althusser elege os capítulos respeito da acumulação primitiva⁷ como o verdadeiro coração de *O Capital*, uma vez que seria aí que Marx teria desenvolvido de modo explícito uma teoria do encontro, na medida em que afirma a ideia de que cada modo de produção é constituído por elementos independentes uns dos outros, cada um deles sendo o resultado de uma história singular; donde decorrem diversas histórias singulares, as quais não podem ser reduzidas na forma de uma unidade orgânica ou teleológica. Na abertura do capítulo, Marx discorre sobre o fato de que o modo de produção capitalista é atravessado por pressuposições recíprocas: “a acumulação do capital pressupõe a mais-valia, a mais-valia, a produção capitalista, e esta, a existência de grandes quantidades de capital e de força de trabalho nas mãos dos produtores de mercadorias”. Existe, portanto, uma dinâmica que sugere a imagem de um círculo vicioso. Não é por outra razão que, em 1966, Althusser falava da eternidade do modo de produção capitalista. Explicar cientificamente o capitalismo não consiste, portanto, em descrevê-lo como sendo o resultado de determinações fadadas a se relacionarem umas com as outras, mas antes em apreender as suas leis internas, que exprimem o seu ser atual.

Se é certo que o advento do capitalismo remonta ao século XIV na Grã-

⁷ São os capítulos XXVI a XXXII, que integram a oitava seção do *Capital*, na edição da Pléiade/Gallimard. Na tradução de Reginaldo Sant’anna, trata-se do capítulo XXIV.

-Bretanha, onde grandes contingentes de produtores rurais foram privados de suas terras (Marx, 1963: 1171), por outro lado, torna-se imperativo admitir que processos análogos ocorreram antes – Althusser fala do norte da Itália – e continuam a ocorrer desde então. Todo fato é, em si mesmo, apócrifo, na medida em que nenhum acontecimento externo pode ser tomado como origem da afirmação que constitui o seu ser, como o demonstramos no final da seção anterior. Nessa linha, é preciso nos remetermos às considerações desenvolvidas por Althusser a respeito do conceito de vazio. É o vazio que nos entrega os fatos nus, como *verità effettuale* maquiaveliana, ao arrepio de qualquer chancela metafísica que pudesse implicar a apreensão das coisas (i) quer pelo que elas deveriam ser (ii) quer pelo que elas acabaram por ser. Nem deontologia nem teleologia.

O conceito de encontro opera em estreita conexão, portanto, com o conceito de vazio. E isto nos remete ao próprio *clinamen*, tal como este se nos apresenta no materialismo antigo de Epicuro e de Lucrecio, evocado por Althusser na abertura de *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*. A chuva de átomos se precipita sobre o vazio primordial, um campo totalmente aberto, que permite a queda livre em linhas paralelas dos átomos, desembaraçados de qualquer determinação externa que possa intervir nas suas trajetórias. O encontro decorre, então, de uma inclinação ínfima nas trajetórias dos átomos, desvio denominado *clinamen*, o qual, na qualidade de evento apócrifo, ou seja, como dissemos acima, enquanto puro resultado de uma determinação interna e irreduzível a fatos externos, Althusser chama de “nada” (*rien*) (Althusser, 1994: 564). É, pois, no nada do desvio, na imagem de uma certa exterioridade interna à imanência, que concebemos o advento de um novo encontro. O vazio nos permite apreender cada elemento a partir da sua determinação interna, enquanto elementos relativamente independentes entre si, não totalizáveis sob uma estrutura que lhes seja anterior ou superior. Eis aí, na lógica aleatória do encontro, na sua articulação com as formulações anunciadas por Balibar em *Lire le Capital*, a chave para se compreender a ruptura e o advento do novo em Althusser.

Bibliografia

Althusser, L. (1972). Sur le rapport de Marx à Hegel. En Althusser, L. *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel* (pp. 49-71). Paris: Maspéro.

- Althusser, L. (1993). Lettre à D... (n° 2). En Althusser, L. *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1994). Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. En Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques I* (pp. 539-579). Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1995). La querelle de l'humanisme. En Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques II* (pp. 433-532). Paris: Stock/IMEC.
- Balibar, É. (1996). Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. En Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., Macherey, P., Rancière, J. *Lire le Capital*. Paris: Maspero.
- Marx, Karl (1963). Le Capital – livre premier. En Marx, K. Œuvres I: économie (pp. 535-1406). Paris: Gallimard.
- Marx, Karl (1968). Le Capital – livre troisième. En Marx, K. Œuvres II: économie (pp. 865-1488). Paris: Gallimard.
- Macherey, P. (1979). *Hegel ou Spinoza*. Paris: Maspero.
- Marx, Karl (1993). Grundrisse. Londres: Penguin Books.
- Matheron, F. (1997). La récurrence du vide chez Louis Althusser. En Vincent, J-M. (ed.). *Lire Althusser aujourd'hui*. Paris: L'Harmattan.
- Matheron, F. & Ichida, Y. (2005). Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser? *Multitudes*, 2, 167-178.
- Rousset, B. (1997). Althusser: la question de l'humanisme et la critique de la notion de sujet. En Raymond, P. (ed.). *Althusser philosophe* (pp.137-154). Paris: PUF.

O conceito de modo de produção ampliado e a problemática da transição

Armando Boito

(Universidade Estadual de Campinas)

As consequências teóricas e políticas do conceito de modo de produção ampliado para a problemática da transição ainda exigem muita pesquisa e debate no interior do marxismo e a corrente althusseriana tem um papel de vanguarda nesse processo.

O peso do economicismo ainda é grande no marxismo do século XXI, o que torna majoritário o enfoque que trata a transição como um problema econômico. O debate Dobb/Sweezy sobre a transição do feudalismo ao capitalismo, adstrito à polêmica causa econômica externa versus causa econômica interna; o debate brasileiro sobre a transição do escravismo moderno ao capitalismo, mobilizando posições as mais variadas, mas, praticamente todas elas, restringindo-se ao terreno da economia; e o debate no movimento socialista internacional sobre a transição do capitalismo ao socialismo, no qual parte dos críticos ao modelo soviético conceberam a tese de uma economia socialista convivendo com um “Estado operário degenerado”, isto é, conceberam a tese de que é possível termos uma economia socialista administrada por um Estado que não o é, enfim, esses exemplos ilustram muito bem nossa afirmação.

Para analisar as implicações do conceito de modo de produção ampliado na problemática da transição, retomo, neste artigo, ideias que desenvolvi em vários outros textos. São textos que tratavam de temas variados, mas que fornecem – todos eles e cada um a seu modo – elementos para pensar justamente o tema que proponho abordar nesta comunicação ao Colóquio Internacional

50 Años de *Lire le Capital* de Buenos Aires. Na forma como reúno aquelas ideias, elas acabam compondo, penso eu, um todo original.

O conceito de modo de produção ampliado

Vamos iniciar por coisas já bem sabidas.

O conceito de modo de produção é de grande relevância nas análises históricas, econômicas, políticas e sociais de Althusser e de seus seguidores. Althusser, tal qual fizera Marx em sua obra *O capital*, colocou o conceito de modo de produção no centro da teoria da história e das sociedades – o materialismo histórico – e, em acréscimo, deu a esse conceito um desenvolvimento novo. Tal desenvolvimento pretende sistematizar aquilo que já está contido, embora em estado prático, isto é, não formulado de maneira explícita e sistemática, na própria obra de Marx.¹

O conceito de modo de produção não deve, para Althusser, ficar restrito à economia. Assim modificado, tal conceito se desprende da terminologia original – a terminologia “modo de produção” sugere, tão somente, a “maneira de produzir”, isto é a economia – e passa a abarcar além da economia, a política e a ideologia. Chega-se a um conceito *ampliado* de modo de produção. Essa ampliação tem pressupostos e consequências teóricas muito importantes. De um lado, ela fornece um novo instrumento para a análise do conjunto da totalidade social, pensada, agora, como articulação necessária da economia, da política e da ideologia, e, de outro lado, essa ampliação é também um instrumento de crítica ao economicismo e ao voluntarismo que foram, juntamente com o historicismo, tendências muito presentes no marxismo do século XX.

Podemos nos perguntar se a expressão “modo de produção” não se torna imprópria para o novo conceito que abarca, agora, a totalidade social. A verdade é que embora Althusser tenha mantido a terminologia, ele altera o conteúdo do conceito. Maria Turchetto avalia que Althusser, atuando num campo intelectual hegemônico pelo marxismo do Partido Comunista Francês, tinha de manter a terminologia marxista tradicional para não perder seus interlocutores; para avançar, sustenta a professora da Universidade de Florença, Althusser precisaria, como no carnaval fiorentino, “avançar mascarado” (Turchetto, 2006).

¹ Retomo nesta parte ideias que desenvolvi em outro artigo de minha autoria (Boito, 2014).

Althusser e seus seguidores concebem a sociedade como uma totalidade que articula três instâncias principais: economia, política e ideologia. Concebem cada uma dessas instâncias como estruturas particulares e articuladas num todo que eles denominaram todo complexo a dominante para indicar que uma das instâncias ou estruturas sempre domina na articulação do todo. É nessa reflexão que Althusser elabora os conceitos de determinação em última instância e sobredeterminação (Motta, 2014). A instância econômica determinaria em última instância a totalidade social, não por ocupar, em qualquer modo de produção, o papel dominante, mas por ser ela que, em cada modo de produção, designaria qual instância ocuparia a posição dominante. No feudalismo, por exemplo, e Althusser se inspira numa famosa nota de rodapé de Marx em *O capital*, o baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e a união do produtor direto aos meios de produção – vinculação do servo à gleba – resultaria no fato de a instância ideológica, representada fundamentalmente pela religião, ser a instância dominante; já no capitalismo, a instância econômica seria simultaneamente determinante e dominante.

Até aqui, estamos no nível dos enunciados. Porém, a situação muda quando examinamos a maneira como Althusser e os althusserianos utilizam o conceito de modo de produção. Nesse caso, muitos autores e trabalhos acabam se afastando da ideia de determinação em última instância pela economia e praticando uma análise que estabelece uma causalidade recíproca entre economia, política e ideologia sem determinação fundamental de nenhuma delas (Saes, 1998).

Consideremos a análise que Poulantzas faz do Estado no seu livro *Poder político e classes sociais*. O Estado capitalista é apresentado como condição para a reprodução das relações de produção capitalistas. Ou seja, o conceito de modo de produção não pode se restringir à economia porque essa depende, para se reproduzir, da existência da superestrutura jurídico-política. Embora o Estado capitalista e a sua função não sejam objeto de uma análise sistemática de Marx em sua obra *O Capital*, temos, em estado prático, algumas teses fundamentais que, se desenvolvidas, permitem que cheguemos a tal. De fato, Marx mostra no Livro I de *O Capital*, mais exatamente na passagem da segunda seção (*A transformação do dinheiro em capital*) para a terceira seção (*A produção da mais-valia absoluta*), que as relações entre o operário e o capitalista como relações entre vendedor e comprador de mercadoria, só podem

se reproduzir no tempo de maneira relativamente pacífica devido ao papel que desempenha o Estado burguês, particularmente o direito formalmente igualitário típico desse tipo de Estado. No direito burguês, os proprietários de mercadorias, inclusive o trabalhador que vende a sua força de trabalho, aparecem, todos, como homens livres, iguais e trocando equivalentes. O trabalhador assalariado é, de fato, juridicamente livre, o que o distingue do escravo e do servo. A proclamação de liberdade é, como diria Althusser, uma *alusão* à realidade. Mas, essa mesma proclamação é, também e principalmente, uma *ilusão*, na medida em que oculta a relação de exploração e de dominação de classe. A existência do direito burguês, que é parte integrante do Estado, é, assim, concebido como condição para a reprodução das relações de produção capitalistas. Daí, a necessidade de se ampliar o conceito de modo de produção fazendo-o abarcar tanto a estrutura econômica como a estrutura jurídico-política, isto é, fazendo-o abarcar as principais estruturas da totalidade social. Na reprodução do capitalismo, economia, política e ideologia estariam vinculados numa relação de condicionamento recíproco.

Tratamento teórico do problema da transição

Na década de 1960, o coletivo de autores que produzia, sob a direção de Louis Althusser, a obra *Lire Le capital* incumbiu Etienne Balibar de examinar o tema da transição (Althusser, 1996; Balibar, 1996; Balibar, 1993). Ele partiu, como se sabe, da crítica ao *Prefácio de 1859*. Balibar sustentou que esse texto continha um desajuste entre a problemática hegeliana, na qual Marx ainda apoiar-se-ia, e os novos conceitos e teses que ele apenas começava a produzir. Balibar apoiou-se em outros textos de Marx, parte deles produzida na década de 1870, isto é, no “período tardio”. Os textos mais utilizados foram aqueles em que Marx discute com os revolucionários russos a possibilidade de a transição socialista na Rússia reaproveitar a comuna agrária subsistente naquele país, principalmente as cartas de Marx a Mikhailovski e a Vera Zassulitch, o capítulo *A acumulação primitiva* no volume I de *O capital* e o *Formas que precedem a produção capitalista*.

O texto de Balibar desenvolve-se em dois planos distintos – no plano epistemológico, tratando da problemática na qual se deve pensar uma teoria marxista da transição, isto é, uma teoria marxista da história, e no plano da teoria, quando o autor apresenta as suas teses sobre o período de transição.

A proposição epistemológica geral do autor é que é preciso pensar a transição fora da problemática hegeliana da evolução espontânea da estrutura movida por sua própria contradição interna, originária e única. Uma estrutura nova não nasce, ao contrário do que supõe a concepção historicista (evolucionista e teleológica), de dentro da estrutura anterior. Existem contradições internas e originárias da estrutura, mas essas permanecem dentro dos limites estruturais do modo de produção. Balibar exemplifica com as crises econômicas cíclicas do capitalismo. Elas resultam das contradições da estrutura da economia capitalista, mas, por si, apenas reproduzem o capitalismo numa outra escala. É certo que elas obrigam a pensar o modo de produção capitalista na sua dinâmica (reprodução ampliada), e não de modo estático como se faz na análise sincrônica (reprodução simples). Porém, Balibar introduz uma distinção entre a dinâmica do modo de produção capitalista (reprodução ampliada) e a sua diacronia (transição). Como a transição não resulta da evolução espontânea da contradição originária única e interna da estrutura, as leis da transição de um modo de produção qualquer a outro modo de produção (leis da diacronia) são, obrigatoriamente, distintas das leis de reprodução de um modo de produção qualquer (leis da sincronia, para a reprodução simples, e da dinâmica, para a reprodução ampliada): reprodução e transição são dois objetos pertencentes a duas teorias regionais distintas.

Se a estrutura não evolui espontaneamente graças a uma contradição interna originária e única, como pode ocorrer a transição? Por uma contradição vinda de fora? Não é essa a resposta de Balibar. O que ocorre é que a reprodução ampliada, isto é, a dinâmica do modo de produção, gera efeitos contraditórios que, esses sim, poderão dar origem aos elementos do futuro modo de produção. “A contradição é derivada, e não originária”, diz Balibar, isto é não está na estrutura, mas nos efeitos da estrutura. O capital-dinheiro concentrado em poucas mãos e o trabalhador livre expropriado surgiram, diz Balibar utilizando o capítulo *A acumulação primitiva*, no período em que dominava o modo de produção feudal e como efeito derivado da dinâmica desse modo de produção. A genealogia desses elementos não é ainda a história do capitalismo, mas a sua *pré-história* – Balibar serve-se, abundantemente, do capítulo *A acumulação primitiva*. Pensando no desenvolvimento do capitalismo, poderíamos lembrar que a concentração e centralização do capital e a socialização do trabalho são efeitos da dinâmica do modo de produção

capitalista. Mas a concentração e a socialização no capitalismo são, ambas, de tipo capitalista, elas não são germes de socialismo crescendo dentro da sociedade capitalista. Tanto na passagem do feudalismo ao capitalismo, quanto na passagem do capitalismo ao socialismo, a gênese dos elementos do futuro modo de produção corresponde à pré-história desse novo modo de produção, às suas origens, à formação de cada um dos seus elementos componentes, e está separada de outro fenômeno que é o *início* da sua estrutura, isto é, da sua história: o surgimento da nova totalidade estrutural. A formação dessa estrutura é, de fato, o começo de um novo modo de produção e, portanto, do objeto da teoria da transição.

Estabelecidas essas proposições epistemológicas gerais, Balibar apresenta as suas teses teóricas sobre a transição. As fases de transição, segundo Balibar, seriam caracterizadas por dois desajustes. No nível da estrutura econômica, a não-correspondência entre as relações de propriedade e as relações de apropriação material. O exemplo é o período da manufatura onde teríamos uma não-correspondência entre, de um lado, a propriedade (já) capitalista e o controle técnico da produção (ainda) nas mãos do trabalhador. A propriedade privada capitalista (relação de propriedade) mina o controle técnico do produtor sobre o processo de produção (relação de apropriação material), induzindo a substituição da manufatura pela grande indústria. Essa, instaurando a subsunção real do trabalho ao capital, restaura a correspondência entre propriedade e apropriação material. No nível da estrutura social total, a não-correspondência entre os diferentes níveis estruturais ocorreria graças a um desajuste por antecipação do político (“o direito, a política e o Estado”) frente ao econômico. Balibar não abandona a tese segundo a qual o desenvolvimento das forças produtivas está na base da mudança histórica. O que se pode depreender de seu texto é que o desenvolvimento dá-se sem alterar a natureza da estrutura econômica vigente. O político se antecipa porque, graças às possibilidades abertas pelo desenvolvimento das forças produtivas, o Estado pode mudar a natureza de sua política quando a economia permanece socialmente vinculada às relações de produção anteriores. Falando da transição ao capitalismo, Balibar faz referências genéricas à violência do Estado e à manipulação da lei para tocar adiante o processo de acumulação primitiva. Sugere que o Estado Absolutista era um Estado cuja política induziria o desenvolvimento da economia capitalista então apenas nascente. Pois bem,

a não-correspondência, ou desajuste, entre, de um lado, relação de propriedade e relação de apropriação material e, de outro lado, entre política e economia, faz com que as diferentes estruturas e as diferentes relações, em vez de reproduzirem as condições de reprodução das demais, interfiram no seu funcionamento alterando-as. Essa seria a dinâmica do processo de transição.

Gostaríamos de apontar dois problemas. Balibar não nos diz qual é a relação entre os dois tipos de não-correspondência, ou desajuste, que ele apresenta – o desajuste na economia e o desajuste na estrutura social total. O outro problema é que autor apresenta como desajuste por antecipação do político frente ao econômico a intervenção política do Estado na acumulação primitiva, acumulação que, dentro da problemática balibariana, deveria ser considerada a história dos elementos constitutivos do modo de produção capitalista, isto é, a pré-história desse modo de produção, e não o processo de transição, que é do que se trata aqui. Seguindo a tese geral de Balibar sobre o desajuste por antecipação do político, mas caracterizando esse desajuste de uma outra maneira, nós proporemos que a transição se inicia pelo desajuste entre o Estado e a economia, vale dizer, se inicia pelo desajuste entre, de um lado, a estrutura jurídico-política do Estado que “avançou” como resultado de uma revolução, e, de outro lado, a estrutura da economia que ficou “para trás”, presa ao modo de produção anterior. Ilustraremos essa tese nos referindo à transição do feudalismo ao capitalismo, à transição do escravismo moderno ao capitalismo e à transição do capitalismo ao socialismo.

A transição: feudalismo, escravismo moderno, capitalismo e socialismo

O Estado é o principal fator de coesão das formações sociais divididas em classes, graças à sua função repressiva e a outro aspecto, quase sempre ignorado, que é a sua função ideológica.² De um lado, esse organismo detém o monopólio da força organizada, força que ostenta e mobiliza, quotidianamente, para a manutenção das relações de produção. Em situações de crise, essa força é utilizada de modo amplo e como último recurso para impedir a mudança social. De outro lado, o Estado secreta, permanentemente, as figuras ideológicas fundamentais para a reprodução – mais ou menos pacífica

² Retomo ideias que desenvolvi em outro trabalho (Boito, 2004).

no caso do capitalismo – das relações de produção. A existência jurídica das ordens e dos estamentos era a fonte da ideologia aristocrática que legitimava o trabalho compulsório dos camponeses servos no feudalismo, do mesmo modo que o direito formalmente igualitário no capitalismo é a fonte da ideologia contratual que encobre a relação de exploração entre o capitalista e o operário. O direito formalmente igualitário e as instituições estatais aparentemente universalistas a ele ligadas são também a fonte da moderna ideologia da representação popular no Estado. Se fôssemos utilizar a terminologia gramsciana, diríamos, até para indicar como esta colocação diverge do grande marxista italiano, que tanto a dominação (repressão) quanto a hegemonia (direção moral) têm como centro principal o aparelho de Estado (em sentido estrito) da classe dominante. Sendo o Estado o principal fator de coesão de uma formação social dividida em classes, a transição exige uma mudança prévia do Estado.

No exame da transição ao capitalismo, o tratamento dispensado pelos historiadores e teóricos marxistas está muito marcado pelo economicismo. Na quase totalidade dos casos, conceberam essa transição como resultado de um desenvolvimento espontâneo e cumulativo da economia capitalista dentro do próprio modo de produção feudal, desenvolvimento que, ao atingir um certo nível, levaria a uma mudança política que apenas “oficializaria”, no plano da política, o capitalismo, que já seria um “fato” no plano da economia – nos termos do *Prefácio de 1859*: “A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura”. Nossa análise, como já deve ter ficado claro, vai noutra direção (Boito, 1998). No processo de revolução política burguesa, que *abre o período de transição ao capitalismo*, o Estado burguês criado pela revolução, graças ao seu direito formalmente igualitário, impulsiona a substituição do trabalho compulsório, que está vinculado à hierarquia jurídica feudal das ordens e estamentos, pelo trabalho livre. A declaração dos direitos do homem e do cidadão é o ato revolucionário por excelência que torna o Estado nascido da revolução incompatível com a servidão e, ao mesmo tempo, indutor da formação do mercado de (força de) trabalho, elemento imprescindível para o futuro desenvolvimento da economia capitalista. Sim, porque, em nossa análise, a economia que precede a revolução política burguesa não é uma economia de tipo capitalista, mas sim uma economia feudal – agricultura

feudal, manufatura baseada no trabalho compulsório e de tipo feudal e comércio adstrito ao feudalismo.

Essa poderá parecer uma visão que valoriza unilateralmente a mudança política, impressão que desaparece, contudo, se considerarmos que as classes sociais que tiveram interesse e capacidade política para dirigir o processo de revolução política burguesa tiveram, como causa de sua formação, o processo de desenvolvimento (feudal) do comércio, das cidades e da manufatura que caracterizou o feudalismo europeu nos últimos séculos de sua existência. Nesse ponto, retomamos Balibar: o desenvolvimento das forças produtivas abre possibilidades novas. O que estamos acrescentando é que é a revolução política que, ao criar um novo tipo de Estado, irá, caso seja vitoriosa, tornar tal possibilidade efetiva.

A renovação do conceito de modo de produção, que passa a ser concebido de maneira ampliada, teve impacto importante na bibliografia brasileira. O debate sobre o processo de transição ao capitalismo no Brasil ilustra essa afirmação. A grande maioria dos autores que intervieram nesse debate, desde clássicos como Caio Prado Jr. e Nelson Werneck Sodré, até importantes autores mais recentes como Fernando Novaes e Jacob Gorender, todos, a despeito das grandes diferenças que os separam nessa matéria, restringiram à estrutura econômica o debate a respeito da formação do capitalismo no Brasil. As discussões versavam sobre a questão de saber o que seria fundamental para caracterizar o modo de produção dominante na formação social brasileira: se o fato de a produção se basear no trabalho escravo ou o fato de ela ser voltada para o mercado capitalista europeu. Procederam assim, justamente, por entender o conceito de modo de produção como um conceito restrito à economia.

Caio Prado Jr. privilegiou a integração da economia brasileira ao antigo sistema colonial e, portanto, ao processo de acumulação primitiva europeu. Considerou tal fato suficiente para sugerir que a economia brasileira seria capitalista desde o seu nascedouro. Rigorosamente falando, para Caio Prado Jr., até hoje um autor com grande audiência no Brasil, desautoriza o debate sobre o processo de transição de um modo de produção pré-capitalista para o modo de produção capitalista no Brasil. Caio Prado Jr., rigorosamente falando não trabalha com o conceito de modo de produção e, convém lembrar, foi um dos autores brasileiros que dedicaram uma obra especial à crítica do trabalho de

Althusser, intitulada *O estruturalismo de Lévi-Strauss e o marxismo de Louis Althusser*. Nelson Werneck Sodré, importante e profícuo historiador marxista brasileiro, entendia que a economia brasileira transitava do escravismo ao feudalismo antes de desenvolver o capitalismo; Gorender, no seu monumental *O escravismo colonial*, argumentou que no Colônia e no Império teria prevalecido na formação social brasileira o modo de produção escravista moderno, que seria um escravismo de novo tipo. A despeito de todas essas divergências, existe, contudo, um terreno comum a todos esses autores. Nenhum deles atribui papel orgânico à superestrutura jurídico-política no exame da transição para o capitalismo no Brasil.

A exceção nesse debate é justamente a pesquisa de inspiração poulantzianna de Décio Saes (Saes, 1985). Esse autor, operando com o suposto de que é a formação de um Estado capitalista que permite a difusão e reprodução das relações de produção capitalistas, isto é, trabalhando com a noção ampliada de modo de produção, incluiu, de maneira pioneira, a questão da formação do Estado burguês no Brasil no centro do debate sobre a transição ao capitalismo na antiga Colônia portuguesa das Américas. O resultado desse novo enfoque foi abrir todo um campo novo de pesquisa e tornar muito mais complexo o debate sobre a revolução burguesa no Brasil. Não irei, aqui, reproduzir a análise desse autor. Fica indicado, contudo, que Saes analisa, de maneira rigorosa e cuidadosamente fundamentada, o caráter escravista do Estado Imperial e caracteriza a Abolição da escravidão em 1888, a Proclamação da República em 1889 e a promulgação da Constituição de 1891 como etapas encadeadas do processo de revolução política burguesa no Brasil. O resultado desse processo revolucionário é a formação do Estado capitalista e a conseqüente liberação do desenvolvimento da economia capitalista no Brasil. O marxismo desvencilha-se da análise economicista à qual pode ser induzido quando utiliza a noção restrita de modo de produção.

Consideremos, agora, nessa mesma ótica, o processo de transição ao socialismo. Na análise desse tema, o impacto do economicismo na historiografia e na teoria marxista talvez tenha sido menor. Desde o texto inaugural redigido por Karl Marx para a Associação Internacional dos Trabalhadores, a AIT, até os textos e programas escritos por Lênin e pelos principais dirigentes marxistas da Internacional Comunista, a idéia segundo a qual a classe ope-

rária necessita, primeiro, tomar o poder político para, depois, iniciar a construção do socialismo é uma idéia amplamente presente na literatura marxista. Contudo, isso não significa que concepções diferentes não tenham vicejado no campo socialista. Inúmeros textos da Segunda Internacional sugerem que alguns aspectos do capitalismo monopolista são, já, elementos de socialismo dentro do capitalismo e, mais recentemente, tem se desenvolvido a corrente que poderíamos denominar “novo socialismo utópico” que pretende transitar para o socialismo dispensando a luta pelo poder, isto é, fazendo economia da revolução política.

Ora, a revolução política é o início incontornável do processo de transição ao socialismo porque apenas o Estado operário, que deve ser já um semi-Estado, pode iniciar o processo de socialização dos meios de produção. Essa nova forma de organização do poder político se caracteriza por uma democracia de massa de novo tipo: execução de tarefas administrativas, judiciais e repressivas, anteriormente monopolizadas pela burocracia de Estado, por organizações de massa; indicação dos burocratas remanescentes por via da eleição popular e não por cooptação ou concurso; mandato imperativo para todo cargo administrativo, judicial e de representação política; igualização dos soldos dos funcionários e dos operários etc. Pois bem, apenas esse semi-Estado pode se constituir numa barreira ao controle privado dos meios de produção e impulsionar, graças àquilo que podemos denominar a socialização do poder político, a socialização dos meios de produção: planejamento democrático unificado no centro e gestão operária da produção na base. É esse processo de supressão da propriedade privada e de instauração do controle coletivo do produtor direto sobre os meios de produção, iniciado pela revolução política, que pode restaurar a correspondência entre política e economia - ao fazer com que a socialização da economia avance até corresponder à socialização do poder político produzida pela revolução política do operariado. É exatamente essa dinâmica que Marx tem em vista em seus escritos sobre a Comuna de Paris de 1871 (Boito, 2001). Marx caracterizou a Comuna como a primeira experiência de poder operário, baseada num novo tipo de poder “socializado”, que permaneceu em desajuste com a economia ainda capitalista e que só poderia estabilizar-se caso fosse “complementado” pela socialização da economia.³

³ Cito uma frase com a qual Marx indica esse fenômeno do desajuste entre o político e

Consideração final

A ampliação do conceito de modo de produção tem não só consequências teóricas, como também políticas. Ela obriga a pensar de maneira renovada o socialismo. Esse deixa de ser apenas e fundamentalmente um tipo de economia, caracterizado pela “estatização dos meios de produção e pelo planejamento”, como o concebiam os marxistas ligados aos antigos partidos comunistas, ou uma economia socializada que poderia conviver com um “Estado operário burocratizado”, como afirmavam os trotskystas, para passar a ser pensado, o socialismo, como um novo modo de produção que deve vincular, indissolúvelmente, a socialização da economia, que é algo distinto de sua mera estatização, com a socialização do poder, isto é, com uma democracia de massa de um novo tipo. Também no modo de produção socialista as estruturas condicionam-se reciprocamente: não pode haver a socialização da economia sem o novo tipo de democracia de massa e, por sua vez, esse tipo de democracia só pode se manter se a economia estiver socializada, e não sob o controle de proprietários privados dos meios de produção.

Bibliografia citada

- Althusser, L. (1996). *Lire le Capital* (2ª ed.). Paris: PUF.
- Balibar, E. (1993). *La philosophie de Marx*. Paris: La Decouverte.
- Balibar, E. (1996). Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. Em Althusser, L. et al. *Lire le Capital* (2ª ed.) (pp. 419-568). Paris: PUF.
- Boito, A. (1998). Os tipos de Estado e os problemas da análise poulantziana do Estado absolutista. *Crítica Marxista*, 7, 47-67.
- Boito, A. (2001). Comuna republicana ou Comuna operária? A tese de Marx posta à prova. Em Boito, A. (org.). *A Comuna de Paris na história*. São Paulo: Xamã.
- Boito, A. (2004). O lugar da política na teoria marxista da história. *Crítica Marxista*, 19, 62-81.
- Boito, A. (2014). Indicações para o estudo do Marxismo de Althusser. *Novos Temas*, 9, 153-182.

o econômico e a dinâmica da transição daí decorrente: “A dominação política dos produtores é incompatível com a perpetuação de sua escravidão social. Portanto, a Comuna **teria de servir** de alavanca para extirpar o cimento econômico sobre o qual descansa a existência das classes e, por conseguinte, a dominação de classe” (Marx, 1977: 67).

- Marx, K. (1977). *La guerra civil en Francia*. Moscú: Progreso.
- Motta, L. E. (2014). *A favor de Althusser -revolução e ruptura na Teoria Marxista*. Rio de Janeiro: Gramma-FAPERJ.
- Saes, D. (1985). *A formação do Estado burguês no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Saes, D. (1998). O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. Em Moraes, J. Q. de (org.). *História do marxismo no Brasil* (vol. III, pp.11-122). Campinas: Editora da Unicamp.
- Turchetto, M. (2006). Che cosa significa ‘scienza dela storia’? Em Turchetto, M. e Morfino, V. (orgs.). *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser* (pp. 117-126). Milano: Mimesis.

Lo que el estructuralismo puede indicar a la política (tras aprenderlo *en ella*)

Carlos Britos
(Universidad de Buenos Aires)

“El conocimiento comienza por la práctica, y todo conocimiento teórico, adquirido a través de la práctica, debe volver a la práctica. La función activa del conocimiento no solamente se manifiesta en el salto activo del conocimiento sensorial al racional, sino, lo que es más importante, también debe manifestarse en el salto del conocimiento racional a la práctica revolucionaria”.
(Mao Tsé-Tung; “Métodos de pensamiento y de trabajo”, *El libro rojo*)

El “movimiento” estructuralista no ha cesado provocar réplicas. Como ha sugerido Étienne Balibar, lo transversal, meta-mórfico y diseminado de su emerger ha dado base a su capacidad, de la cual ha sido correlativa, de plantear permanentemente problemas nuevos. O más bien, podríamos decir (para cuidarnos del sesgo originalista de la *novedad*) es quizás dicho carácter heteróclito lo que cimenta su vitalidad para imprimir a problemas viejos un impulso que los potencie. En los términos de quien fuera uno de los más insignes discípulos de Althusser: “el movimiento estructuralista, múltiple e inconcluso por naturaleza, está todavía hoy en curso -si bien tal vez en lugares y bajo nombres *que no lo hacen inmediatamente reconocible*” (Balibar, 2007: 156). Y tan grande es nuestra convicción de que las cosas son ciertamente así (tan transversal, metamórfico y esparcido lo pensamos) que nos aprestamos a ir a buscar las huellas del estructuralismo en terrenos que, a priori(o

para una *mirada empirista*), no podrían encontrarse temporal y espacial más alejados.¹

Enunciemos lo antedicho en una fórmula monolítica, que clarifique y de un marco al desarrollo venidero. Lo que estamos prontos a examinar es cómo lo que luego tomó la forma del “problema de la estructura” adviene en buena medida *principio inteligibilidad* de los obstáculos que enfrentó en su lucha el partido bolchevique. Si esta primera *sonda* analítica lleva dirección acertada, profundizarla implicará la inmersión en temas filosóficos que, si por un lado se muestran comprometidos con lo que se conoce por *pensamiento de la estructura* (con su inaugural tenacidad en afirmar la ausencia de todo universal –su nueva “ontología social”), por el otro exigen atender a cierto anudamiento *teórico-ideológico* en el cual toda filosofía exhibe (sin importar su reflexividad sobre ello) su enredo con la política.

Del Kremlin a Ginebra

Acabamos de empujar al centro de la escena dos claves de abordaje: de una parte, la idea de que toda molécula social se encuentra sobredeterminada; de otra, la afirmación (más riesgosa y polémica) de una extraña reunión entre ideología y teoría, maridaje sobre el cual operaría toda intervención filosófica.² Sin embargo, antes de someter ambas a crítica (y a modo de homenaje al texto que hoy nos reúne), conviene que demos un pequeño rodeo.

Volvamos entonces al punto de que nos aprontamos a escrutar un objeto singular, heteróclito y heterogéneo, al que acordaremos referirnos como “*filosofía estructuralista*”. Y no deberá sorprender, según lo dicho, que vayamos en búsqueda de sus huellas a campos que a primera vista quizás aparezcan

¹ Una *mirada empirista* que entendemos para este texto como aquella que *sólo* encuentra sus objetos recortados e inscriptos en el plano de la experiencia sensible-inmediata. En el rechazo de este enfoque Balibar ubica un criterio de agrupación de “representantes” de la corriente: “aquellos que *concordaron en recusar juntos cierto número de motivos de la metafísica [...] y de la filosofía de la historia* (sobre todo en la forma que les había dado la filosofía trascendental, aquella de una constitución subjetiva de la experiencia presa entre los polos especulares de la universalidad *a priori* y de la particularidad sensible)” (Balibar, 2007: 156).

² Podría decirse, si el término no conllevara una fuerte carga semiótica de la que nos conviene libramos, que dicho maridaje conforma, en cierta manera, el *ground* de toda filosofía, en el sentido en que Peirce definía al del signo como su “fundamento o sostén”: toda filosofía *se apoya* en componentes ideológicos y teóricos.

extraños o incluso adversos entre sí. Sin embargo, ocurre que es precisamente Balibar (2007: 157) quien nos insta a afrontar semejante empresa:

Sostendré precisamente esta paradoja: el estructuralismo ha representado un momento único e ineludible en el que, en una época y en un contexto dado, todas las “escuelas” u “orientaciones” filosóficas se vieron implicadas, precisamente porque no es una escuela sino un encuentro divergente

Conviene aclarar que no se trate de ceder a pulsiones esotéricas (esas que gustan de detectar las más inverosímiles coincidencias) ni tampoco de resbalar en la pendiente esencialista de la *exteriorización-de-lo-igual-en-campos-heterogéneos*.³ A distancia de esas dos actitudes, reconocemos aquí que quizás sólo se deba al azar (y no a un sincrónico aparecer de “lo idéntico”) que el año 1917 haya alumbrado, a pesar de los miles de kilómetros que separaban ambos acontecimientos, tanto la revolución Rusa como el *Curso de Lingüística General* que Saussure dictaba en Ginebra; dos hechos que, en su curiosa contemporaneidad, comienzan a insinuar algo de la peculiar relación que habremos abordar en este escrito.

Esta relación, es mejor confesarlo, la concebimos bajo el influjo de Althusser. Dado que es su pensamiento lo que queremos conmemorar, seamos consecuentes con su retórica y digamos que si los dos hechos recién referidos significaron, cada uno a su modo, algún tipo de *ruptura*, esta debe poder demostrarse en los efectos nacidos al calor de la misma; seamos vian-dantes de su *terreno* anticipando que lo que nos ocupará es (un aspecto de) el vínculo “filosofía-ciencia-política”; y por último, seamos oficiantes de su estilo declarando la vocación *polémica* de este texto: aquí, el marxismo será una cuestión estructural.

³ Debe tenerse presente esta aclaración aún cuando a su vez afirmamos que tanta fue la irradiación de esta corriente que sus miasmas han inoculado los organismos más diversos, tal como lo atestigua la existencia del inefable Theodore Kaczynski, cuyos “principios de historia”, que integran lo que se llamó *Manifiesto del Unabomber*, expresan leyes que se acercan inquietantemente al pensamiento estructural, verbigracia: “*Segundo principio*: [...] una sociedad es un sistema en que todas sus partes están interrelacionadas y no puedes cambiar permanentemente ninguna parte importante sin cambiar también todas las otras. *Tercer principio*: [...] las consecuencias para la sociedad como conjunto no pueden predecirse de antemano”.

Para cantar sin más rodeos toda nuestra apuesta aquí digamos que para nosotros el “momento estructuralista” o el “paso de una estructura a otra” (Derrida) descansa sobre el punto en el que se juega la posición filosófica y política que, *bajo formas teóricas*, se despliega en *Para leer El Capital*. Y si es así como entendemos las cosas, precisemos que este trabajo intentará tender un puente entre lucha de clases y ciencia social (y *entre-ellas* la filosofía). ¿De qué modo? Considerando nuestra *materia prima teórica* a cierto estado de la reflexión sobre la “corriente estructuralista” y asumiendo que es *en esa* filosofía donde debe buscarse un principio racional para la “práctica política y teórica” (Althusser)⁴ marxista.

Ya en tal línea de abordaje, vimos que Balibar nos daba sus coordenadas generales. Ergo, expandiendo nuestro monolítico enunciado inaugural, decimos ahora ésto: muchos de los problemas filosóficos que conformaron lo que luego se agrupó (en la unión inestable y precaria de toda tensión) como la “cuestión estructural” ya habían sido enfrentados⁵ por la praxis política del bolchevismo. Y lo hacemos sin ignorar que esta afirmación contrabandea otra: que Balibar ha *comprendido bien* cuando sostiene que “lo importante es el *devenir filosóficas* de las cuestiones teóricas o prácticas, y no su posición originaria filosófica⁶”. Si este modo de presentar nuestro problema ya engloba ahora lo esencial, sólo resta otrobreve rodeoque quisiéramos realizar antes de sumergirnos en las rugosas aristas que mostrará el despliegue de nuestro asunto (que contendrá, veremos, res ejes: I) la noción de una teoría “siempre desajustada”; II) el problema que, para un materialismo -no teleológico-, supone una noción comola de “continuidad”; III) el lugar privilegiado que el marxismo debe preservar para pensar -y asumir-los conocimientos nacidos de la deriva estructuralista).

⁴ La jerga de la problemática althusseriana obligaría a decir que vamos detrás de una “*relación de relaciones*” que tiene expresión binómica: (Ciencia y política) + filosofía.

⁵ Agregaríamos, *off the tesis*: “y respondidos con relativo éxito”.

⁶ “Si comprendo bien [...] lo importante es el *devenir filosóficas*...” (Balibar, 2007: 158-159). De allí que haya, continúa el autor, “tesis propiamente filosóficas, que no son históricamente propias del estructuralismo, pero que adquirieron a través de él una pregnancia particular”, con lo que traza la vía de nuestra indagación.

Supuestos

La primera desviación nos devolvía, recordamos, al punto del sendero en el que nos apartamos: el anudamiento filosófico con la ciencia y la práctica política, por lo que es por allí donde debemos retomar. Ahora bien: sería necesario efectuar aún un extenso recorrido (en sus líneas centrales balizado por Althusser) acerca de la imbricación de lo ideológico con la ciencia. Atestiguan esto, sin que sea preciso remontarse demasiado, los pasajes de *La revolución teórica de Marx* (Althusser, 1969: 51) que señalan el “mundo ideológico” del que éste debió librarse para fundar su ciencia. Pero también, más allá y más acá de ellos, legatarios o testadores de sus ideas se pronunciaron al respecto (en forma más o menos elíptica).⁷ Es posible, creemos (aunque sea reducir mucho la cuestión), extraer como núcleo común de esas intervenciones lo siguiente: no hay razón teórica (ni política), de ninguna escuela o doctrina, que pueda existir si no es apoyándose en un cuerpo de supuestos (o sea, sin asumirlos, sin repetirlos), *sobre* los que habrá crecer y desplegarse.⁸ Si bien no podemos demorarnos aquí demasiado, es forzoso que demos algunas observaciones sobre el punto.

Hay que decir entonces que seguimos a Slavoj Žižek en la idea de que toda ciencia, hasta la más especulativa, está exigida hacer suya una serie de *presupuestos automáticos*; lo que significa que debe apoyarse, aclara el filósofo esloveno, en ciertas implicaciones: cómo funciona la naturaleza, qué carácter postula a su causalidad, etc.⁹ Dichos supuestos, precisemos nosotros, advendrán el sostén de edificios conceptuales enormes, complejísimas elucubraciones del pensar (verdaderas “moles teóricas”) *en última instancia* apoyadas sobre elementos indemostrables, no-especificables o que meramente se toman como datos *dados* (y a principios -lucha de clases-, ya conceptos-Sustancia o Espíritu; Spinoza o Hegel-, ya *posiciones* filosóficas – idealismo o materialismo-). Habría que pensar en términos cuasi-tautológicos, de valor

⁷ Cf. p.e. Balibar (*Lecturas de Althusser*) y Lenin (*Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*).

⁸ Con lo cual habría que reconocer que “si no hay lecturas inocentes”, tampoco escrituras de esa condición, por lo que también deberíamos confesar “de qué escritura somos culpables”.

⁹ Así lo explica, por ejemplo, Žižek (2012): *We need thinking*. De: <https://www.youtube.com/watch?v=MtPghWHAQfs>

epistemológico nulo (por ser precisamente eso: *términos* cuyo finalidad es convertirse en fundamento posibilitador de un despliegue del pensamiento), cuyo factor común estaría dado por la imposibilidad de demostrarlos o refutarlos de manera concluyente. Son, en tal carácter, todos ellos “principios” (según la dual etimología de *arché*: fundamento y ley autónoma), y es en virtud de lo cual que sólo puedan determinarse o pensarse como accesibles “de un salto¹⁰”. Lo nos importa rescatar de este razonamiento está en la posibilidad de validar la siguiente tesis: para que el marxismo pueda producir sus efectos es preciso *primero que crea* en la verdad del principio de lucha de clases.¹¹ Por lo demás, y ya en el campo de la filosofía, el tema de la *de-cisión* registra un largo aliento. En Althusser, por ejemplo, allí radica la prueba fehaciente de que Lenin *piensa* (1970: 55), puesto que:

declara que *no pueden demostrarse los principios últimos del materialismo*, al igual que no pueden demostrarse (ni refutarse: lo irritaba a Diderot) los principios del idealismo. No pueden ser demostrados, porque no pueden ser objeto de un conocimiento, esto es, de un conocimiento comparable al de la ciencia que demuestra las propiedades de sus objetos.

En tanto “indemostrables” es, entonces, una *cuestión de principios*. Y es posible considerar al estructuralismo (al que pensamos un movimiento “*propiamente filosófico*”¹²) afectado por esta cuestión en la medida en que

¹⁰ Cf. *Lenin reactivado*. “Toma de posición”, que podríamos concebir como traumática o sin sentido (Zizek; Cf. *Cómo inventó Marx el síntoma*) que se descubre *bajo* diversas formas filosóficas que la recubren: “*Las dos concepciones fundamentales (¿o las dos posibles?, ¿o las dos que se observan en la historia?) del desarrollo* (de la evolución) son: el desarrollo en el sentido de disminución y aumento, como repetición, y el desarrollo en el sentido de la unidad de los contrarios (el desdoblamiento de la unidad en dos polos que se excluyen mutuamente y la relación entre ambos)”, sostiene Lenin en *En torno a la cuestión dialéctica*.

¹¹ Así, “la teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera”, decía Lenin en *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. Pablo Iglesias, dirigente del partido PODEMOS, parece aludir a ello al declarar que “pedirle al jefe de la Iglesia que sea socialista sería como pedirnos a los marxistas que *dejáramos de pensar que la historia es la historia de la lucha de clases*”.

¹² En virtud de que, para Balibar (2007: 158) cuestiones como la de estructura, la eficacia de la estructura o los *límites o aporías de las definiciones estructurales*, “son como tales, cuestiones enteramente filosóficas”.

se admita que también el *pensamiento de la estructura* reintroduce (y no es algo esto en lo que tenga opción) un cuerpo de presupuestos que, lejos de ser el resultado, constituyen la condición misma de su reflexión. Es decir, opera *sobre* supuestos no pasibles de una constatación empírica: puntos de partida de sus análisis, in-pensados “automáticos” sobre los que se asienta su teorización. De Althusser a Balibar, en presencia de estos elementos se revela la naturaleza filosófica de esa corriente.¹³

Si nos vimos forzados a incursionar por la vasta territorialidad de los supuestos (que también transitó Piérre Macherey al definir toda ciencia como “ciencia de la ideología”), fue debido a que allí crece un asunto caro a nuestro enfoque: el de la presencia (conjunta y dis-junta) de lo in-pensado y lo impensable. Bajo diferentes nombres (supuestos y deseo; lo *dado* y lo que jamás puede *darse* por completo, desliziéndose por un discurso en el que tiene estructuralmente vedada su manifestación -y que podríamos llamar del orden de lo Real: lo no-simbolizable), este doble juego de presencias y ausencias en un discurso (lo impensado y lo imposible) insiste bajo una forma-matriz que Derrida (1989: 390) ha captado mejor que nadie: “se podría decir que *toda la conceptualidad filosófica* que forma sistema con la oposición naturaleza/cultura *se ha hecho para dejar en lo impensado lo que la hace posible*, el origen de la prohibición del incesto”.

La *coherencia contradictoria* de dichas racionalidades se halla salvaguardada, para el autor, por cierto “deseo de centro¹⁴” (deseo de “dominar el juego”, de no quedar atrapado en él); manteniéndose aquí, entendemos, no lejos de lo que Althusser señala cuando afirma que ciertas construcciones teóricas (como las realizaciones del “humanismo filosófico”) pueden dar a los marxistas, a falta de una teoría, “el *sentimiento* (¿quiere decir el deseo?) de

¹³ Derrida localiza algunos de ellos, ubicándolos en un “momento estructuralista”: *azar* y *discontinuidad*, dos presupuestos “indispensables” para toda razón estructural. Y en cuanto a los rasgos generales de esta reflexión señalemos que, en lo que considera es “un final de Althusser bastante lacaniano”, Jorge Alemán indica que en *Para un materialismo aleatorio* el marxista francés presenta a un Marx que “ha pensado *el problema de la estructura y lo aleatorio*”, y es éste un final lacaniano porque, “si tuviéramos que resumir brutalmente a Lacan, tendríamos que decir que ése es el verdadero problema: estructuras y, a la vez, contingencias” (Alemán, 2014: 57-58).

¹⁴ Vitalismo y límite cifran la idea de *voluntad de poder*, con lo que Derrida exhibe su “herida” nietzscheana.

poseer esta teoría¹⁵". Pero ya sea que se piense en deseo "lacaniano" (como *imposible*), ya en deseo "sentimental" (como *impulso afectivo*), lo cierto es que es la ambigüedad misma del término lo que nos marca algo esencial: cuando un pensamiento se vuelve sobre sí mismo, cuando pretende entablar una relación crítica con lo que está-ya-siendo, inexorablemente se encontrará con elementos indigestos e indigeribles, impensados o impensables, que muchas veces no podrá explicar y que (lo que resulta más intranquilizador) no podrá sino asumir.

Segundo rodeo cumplido. Podemos pasar, ahora sí, a desarrollar nuestros tres ejes.

Eje uno: el "permanente desajuste" de la teoría

Por la ambivalencia sónica de la pendiente del deseo resbalamos hacia argumentos de *Para leer...*, texto que exhorta a una conmemoración activa (es decir, a una lectura que actualice un texto vivo y no que rece las letanías de las letras secas). Y, como se sabe, es justamente en sus páginas donde Althusser advierte la aparición escurridiza, furtiva, de una pregunta que en el rigor de la literalidad no está; de un interrogante que, por las condiciones determinantes (más bien habría que decir "in-determinantes") en que surge, no puede sino enunciarse y anunciarse bajo una existencia vicaria, tomando en préstamo una forma que no es propia (un cuerpo *extraño*) pero que es la única disponible para *aparecer*.¹⁶ Presencia, por tanto, necesariamente alusiva y elusiva, que solo una específica modalidad de lectura podría alcanzar a ver. Tal es la facultad de la lectura "sintomal", pues esta comporta

la producción sistemática progresiva de *esa reflexión de la problemática*

¹⁵ Cf. *Marxismo y humanismo* (1967). En *Contradicción y sobredeterminación* habla de frases que pueden "tranquilizar a los espíritus inquietos que aún *quieren* cierto reconocimiento de su personalidad histórica". Este jalonamiento semántico radical del término "deseo" (horadado en lo más pleno de su sustancia y su ser; íntimamente desgarrado consigo mismo) es en sí mismo indicativo de muchos problemas.

¹⁶ Y sostenemos esto, al igual que lo hace Derrida, con la mirada puesta "en las operaciones de parto; pero también en aquellos que, en una sociedad de la que no me excluyo, desvían sus ojos *ante lo todavía innombrable, que se anuncia, y que sólo puede hacerlo, como resulta necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda infante y terrorífica de la monstruosidad*" (1989: 401).

sobre sus objetos que los hace visibles, la revelación, la producción de la problemática más profunda que *permite ver aquello que aún no pueda tener más que una existencia alusiva o práctica* (Althusser, 1969: 37).

Queda en evidencia la deudateórica que este planteo contrae con el esfuerzo por pensar grados de existencia diferentes; pero al mismo tiempo (y esto es central) desquicia tanto la pregunta por la *coherencia* de un sistema como el pensar sobre la naturaleza de sus piezas. Ergo, creemos que resulta fértil encararlo sin ignorar la preeminencia de estas dos últimas cuestiones, a la vez que se las trasplanta al *interregno entre materialismo y estructuralismo*.

Hecha esta operación, un primer saldo arrojaría que la cuestión de la “estructura” aparece aludida y comprometida en el postulado de la *eficacia del conjunto sobre sus elementos*. Y resulta particularmente edificante que sea *Darstellung* el término que Althusser elije resaltar, a partir de ciertas connotaciones teatrales que posee la expresión (admite ser traducida como “puesta en escena” -*mise en scène*-), para aludir a la idea de un ordenamiento producido por algo que, estrictamente, no está *ya-ahí*, a un determinante que no está presente al momento de su actuación. Análogo al mecanismo del inconsciente, se trata, una vez más, de una causa-ausente, sólo presente en sus efectos:

Y si, sin duda, existe en Marx -se ha corrido el riesgo de sugerirlo- *una respuesta importante a una pregunta que no se ha planteado en absoluto*, esta respuesta *que Marx no logra formular sino a condición de multiplicar las imágenes* adecuadas para darla, la *respuesta de la Darstellung* y de sus transformaciones (Althusser, 1969: 34).¹⁷

Lo que Marx no pudo pensar, podríamos decir (aplicándole a él la fórmula que Althusser usa con los economistas políticos), es lo que ya estaba produciendo.¹⁸ Y aunque se diga, añade en seguida, que apenas se trata de la

¹⁷ La continuación de esa cita es igualmente valiosa, aunque lo retomaremos luego: “sin duda, es porque Marx no disponía, en el tiempo en que vivió y porque *no pudo crear un concepto adecuado para pensar lo que él producía, el concepto de la eficacia de una estructura sobre los elementos*”.

¹⁸ “Todo esto”, señala el autor, “para hacer comprender que no hay nada que no sea inteligible en el hecho *paradójico de que Marx trate su método de análisis original como un método*

ausencia de una palabra, y que, a cambio, el objeto de la misma está presente por entero, la cuestión es aún muy importante, puesto que la carencia *ese* concepto tiene repercusiones en efectos teóricos concretos; incluso “en ciertas formas pertinentes del discurso de Marx y en algunas de sus formulaciones identificables, lo que no deja de tener consecuencias”.

Si este fragmento aparece vital a nuestro desarrollo es debido a que en él se anuncia la necesidad de elucidar un enigma que Marx dejó, irresuelto, asociado a la construcción de un concepto de “estructura” adecuado a su concepción del desarrollo histórico y del todo social. De allí esa “dramática” necesidad de echar mano a ciertas categorías de Hegel y “coquetear con él”. Sin embargo, no se trata sólo de la carencia de una reflexión justa, adecuada, acerca de la “eficacia de la estructura sobre sus elementos¹⁹”, sino, como sugiere Althusser, de todos los subconceptos que de aquella dependen. Piedra de toque conceptual, aún ausente, (“invisible-visible”) de toda la arquitectura teórica de Marx:

Quizá no haya nada que impida pensar que si, *en ciertos pasajes, Marx “juega” con fórmulas hegelianas* es porque ese juego no sólo es elegancia o burla, sino el juego de *un drama real [...] en el que antiguos conceptos desempeñan desesperadamente el papel de un ausente que no tiene nombre para ser llamado en persona al escenario*, produciendo su presencia sólo en sus fallas, en el *desajuste entre los personajes y los papeles* (Althusser, 1969).

Althusser dejaba así listo el escenario para la aparición de un cuerpo de tesis destinadas a explicar la presencia de formas hegelianas en *El Capital* sin dejar de sostener al mismo tiempo que dicha obra contenía

ya existente en el momento mismo en que lo inventa, ni [...] que piense que lo toma de Hegel en el momento mismo en que rompe sus amarras hegelianas” (Althusser, 1969: 58). Es posible leer ahí que Marx creía (más precisamente, *imaginaba*) que usaba el viejo método (al que *reconocía*) cuando, paradójicamente, producía uno nuevo (que *desconocía*). Esta arista del par reconocimiento-desconocimiento es *otro escenario* de actuación de nuestro problema.

¹⁹ Reflexión comportada en la necesidad de “aplicar a Althusser” las mismas exigencias que, recuerda Balibar (2004: 24), él reclamaba aplicar a Marx: “*prohibirnos juzgar un concepto aislado* que, como tal, no tiene sentido. Por el contrario, *se debe examinar un sistema de conceptos interdependientes*”.

(para Lenin y Engels, recuerda) la filosofía que era *propia de Marx*²⁰ (“esa ‘lógica’ que no alcanzó a escribir”). Por nuestra parte, este drama teórico hará ineludible que en breve en nuestra escena sea representado otro acto: el la *continuidad*.

Llegados a esta instancia, como punto de llegada transitorio podríamos aventurar que es en el pensamiento de la estructura (que no tiene por qué coincidir punto a punto con lo que suele denominarse “estructuralismo”) donde el marxismo hallará armas teóricas para defender la tesis de que no solamente no es necesario, cuando se los de por perimidos, simplemente “descartar” un conjunto de elementos sino que no es posible hacerlo. Y esto nos implemente en razón de que son *precisamente esas piezas* quienes señalan el *lugar* de aparición de problemas que aún deben pensarse, sino además, y fundamentalmente, porque en cierto espacio histórico heredado, *son esos y no otros* las únicos piezas que existen.²¹ Es por esto que esta primera posta teórica permite además recapitular en que la noción de una teoría *siempre en desfasaje* es uno de los terrenos en los que se juega el problema de los elementos que, *sin poder ser ya lo mismo, no dejan tampoco al mismo tiempo de ser otra cosa*. Volvemos a estar en la pregunta por la validez de lo recibido y del combate por su legitimidad (es decir, con el problema del *poder*), pero ahora con la certidumbre primera de que para el marxismo nunca se trata tanto de “descartar” simplemente lo heredado como de trasplantarlo a “un contexto completamente distinto²²” (o poniéndolo a funcionar “bajo otra lógica”). Observemos que es bajo esa luz como Althusser piensa la relación parte-todo:

²⁰ “El entendimiento en profundidad de las *consecuencias teóricas de El Capital* pasa por una *definición* más rigurosa y más rica de la *filosofía marxista*. En otros términos, y para retomar la terminología clásica, el porvenir teórico del *materialismo histórico* está *supeditado a la profundización del materialismo dialéctico, el cual depende de un estudio crítico riguroso de El Capital*” (Althusser, 1989: 85).

²¹ Como explica Derrida, “no disponemos de ningún otro lenguaje (de ninguna sintaxis y de ningún léxico)” (1989: 386).

²² Este gesto, contenido en la metáfora del “cambio de terreno” brota aquí y allá en la obra althusseriana. Cf. *Contradicción y...*: “¿Qué nos queda entonces de este esquema y de esta ‘demostración’? Esta frase: dándose todo el sistema de resultantes, la resultante final contiene algo de las voluntades individuales originarias: ‘todas contribuyen a la resultante y se hallan, por lo tanto incluidas en ella’. Éste es un *pensamiento que en un contexto completamente distinto puede tranquilizar* los espíritus inquietos [...]” (Althusser, 1967: 103).

Sin duda *Marx habla todavía de “sociedad civil”* (en particular en La ideología alemana: término que se ha traducido inexactamente por “sociedad burguesa”), *pero no lo hace más que para hacer alusión al pasado, para designar el lugar de sus descubrimientos*, y no para volver a emplear el concepto (Althusser, 1967: 88).

Si Marx habla de “sociedad civil” (si “coqueteó con Hegel”) no era, como ya vimos, sólo por elegancia o burla, sino por la razón, de mayor peso, de quele era necesario retomar esos elementos si aspiraba a moldear con ellos cosa (distante/distinta). Es preciso asignarle un sentido profundo a esa “necesidad” y verla ya-tanto el concepto que designa el lugar en el que se está desarrollando una lucha (el lugar donde “ya se está peleando”) como aquellas realizaciones que la historia (la única real, existente y concreta, fuera de toda elucubración o imaginación utopista) ha legado, las cuales es inevitable recibir aún si se busca prescindir de ellas (podríamos decir: debe internar retomárselas sin repetir las). A nuestro entender, este (el de Marx) no es sino un caso de la forma general que postula la exigencia de *conservar algunas categorías aún si se ha abandonado “su” concepto*. Si, por ejemplo, se retoma la categoría de “necesidad” (que en Hegel íntima con cierta predestinación), se advierte el carácter del papel que aún podría representar en un marxismo estudia *condiciones objetivas* (las cuales, en tanto que concebidas “requisitos para que cierto resultado ocurra” aparecen *necesarias* a tal efecto). Bajo ese (definido) carácter podría aún jugar un (restringido) rol en la filosofía materialista (y su concepto no acarrearía ya fatalismo “histórico” sino una suerte de fatalismo “coyuntural”). Otro caso que sería preciso someter a examen lo constituye la (vilipendiada) ley de “transformación de la cantidad en cualidad”, aún *utilizable* siempre que se entienda por esta algo muy distante del significado que toma dentro de un esquema teleológico; es decir, habría que pensarla no ya como un salto cualitativo en el despliegue inmanente de un principio *causa-sui*, sino una expresión de carácter general que aludiría al *momento* en el cual se detecta, dentro del desarrollo de un proceso objetivo *en su aparente mismidad*, la emergencia de elementos contrarios a las tendencias fundamentales del todo (y aún es dable pensar que esa ley estaría llamada a cumplir algún papel en la reflexión del corte epistemológico²³).

²³ Señalemos de paso que sería provechoso someter al mismo “modelo” analítico a nociones que forman sistema con las dos revisadas (como el “salto en la gradualidad”, que ha interve-

No es ocioso marcar que cuando habla de la “necesidad” de conservar lo existente para hacer nacer lo nuevo no debe leerse allí ningún gesto reaccionario (que aspiraría aquí a dejar intacto un cuerpo categorial por suponerlo portador de alguna verdad o legitimidad intrínseca). Lo que se afirma, con Derrida, es algo diferente: la exigencia de utilizar ciertas herramientas *entre tanto* existan las condiciones que ya no hagan necesario su empleo. Es decir, *este* requisito de conservación no sólo no excluye la posibilidad de abandonarlas, de “superarlas” (otra categoría a revisar críticamente), sino que, muy al contrario, el “descarte” es la premisa latente de toda esta apuesta. Y se afirma también que se trata de un “descarte” de una naturaleza muy específica y peculiar, cuyo “momento” estaría indicado siempre por cierto estado de la coyuntura y jamás por ninguna “voluntad”, programa subjetivo o decisión unilateral. Por lo demás, *ese momento*, según dijimos, remite al punto en el cual la actitud de “mantener-entretanto” se devela coherente con la noción de una teoría desajustada, en una ciencia “viva” (al igual que como con aquella de *lectura sintomal*). Y si se intenta argüir que este gesto “estructural” de *conservar-denunciando* no es propio del marxismo (sino de tendencias exógenas a él, de las que la filosofía materialista haría bien en nutrirse *a posteriori*), conviene considerar que es ya a principios del XX cuando Lenin, al estudiar *desde El Capital* el funcionamiento global del mismo, descubre la *novedad* del sometimiento del capital industrial al financiero, y que es dicho hallazgo lo que lo lleva a postular que la libre competencia (propia del movimiento mercantil en el Londres del XIX) *había engendrado* la tendencia monopólica, dejando aquella subsumida a ésta. Lo que supone entender que el líder ruso pudo producir (practicando el materialismo dialéctico) un

nido en el examen de coyunturas concretas). La apuesta epistemológica general es que “lo que hay” (en este caso, ésa y tras nociones) puede y debe ser conservado, y no sólo en la medida en que “allí se combate” sino también en la de que en su existencia *alusiva* indican el lugar de un problema que debe ser pensado. Sobre este punto, recorro a la paráfrasis para intentar captar lo esencial de las reflexiones de Natalia Romé, para quien habría que decir que lo que Althusser “intenta hacer con la noción (de génesis), del mismo modo que hace con las de sujeto, imaginación, etc., es reinscribir el problema pero en términos teóricos (es decir, en ese “otro terreno”), *partiendo de la fuerza “alusiva”* que esa noción (ideológica) tiene. (En Althusser) parece estar claro que *el trabajo teórico no consiste simplemente en deshacerse de categorías* que se reconocen “ideológicas”, *sino en desarrollar el esfuerzo de ocupar ese territorio con fórmulas adecuadas* o nuevas preguntas. Así, que la metáfora del ‘nacimiento’ sea inadecuada por ‘teológica’ no quiere decir que no indique el lugar de un problema que la teoría debe reflexionar, por ejemplo, con la idea de ‘comienzo’ (Romé: 2014).

corte con la representación ideológica del funcionamiento del capital (que fosilizaba, anquilosándolas, las tesis que Marx forjó medio siglo antes), haciendo nacer un nuevo *concreto-de-pensamiento* capaz de apropiarse de su objeto (ese *concreto-real* que había sufrido un “salto de gradualidad”).

Parados en nuestro examen desde los desarrollos de *Para leer* [...] es posible afirmar que Lenin leyó sintomáticamente a Marx. Lo leyó, diríamos, *en coyuntura*: vio lagunas en su texto y trató de habitar dichos huecos. Así, la producción del nuevo concepto (Imperialismo) aparecería correlativa a su lectura del texto marxista, a la detección de vacíos y de lo que no podía emerger sino como síntoma. Diríase incluso que el dirigente bolchevique trató de *ajustar* la teoría al objeto real “para no contarse historias” y poder moldear la historia; aunque las condiciones de este *arreglo* fueran tales que el mismo sólo podía hacerse desde las posiciones que la ciencia marxista ya había conquistado, de las “verdades” que ya había ocupado. Muy lejos de renunciar a *esa herencia*, fue la *reflexión de la problemática marxista sobre sus objetos* lo que produjo el concepto “Imperialismo”.

Dos esclarecimientos para cerrar este acápite. La primera es que es preciso reconocer la coherencia que este enfoque guarda con la noción de “todo social articulado”, irreductible a un principio único; noción que, por derecho, admite la presencia de prácticas no subsumibles en una temporalidad homogénea. Una práctica teórica en sentido marxista-althusseriano hace pie sobre la hipótesis de que en el desarrollo de una disciplina coexisten instancias sociales articuladas, irreductibles entre sí y heterogéneamente temporales²⁴:

Comenzamos a concebir esta historia como *una historia jalonada de discontinuidades radicales*(por ejemplo, cuando una ciencia nueva se destaca sobre el fondo de las formaciones ideológicas anteriores), *de profundas modificaciones que, aunque respeten la continuidad de la existencia* de las regiones del conocimiento (y no siempre es así), *inician, en su ruptura, el reino de una lógica nueva que, lejos de ser el simple desarrollo*, la “verdad” o la inversión

²⁴ Como la *teoría del valor*, iniciada según Marx en el análisis Aristotélico de la comensurabilidad de “cosas tan heterogéneas”, debió esperar a que la muy moderna revolución política francesa produjera el concepto de “igualdad de los hombres”, luego *materia prima conceptual* de la idea de “sustancia de valor”. Así, cita Balibar a Althusser, “toda la compleja realidad de la historia, en todas sus determinaciones económicas, sociales, ideológicas, entra en juego en la inteligencia de la propia historia científica” (Balibar, 2004: 42).

de la antigua, ocupa literalmente su lugar [...] Así *se nos impone la obligación de renunciar a toda teleología*²⁵ (Althusser, 1969: 50).

La segunda, orgánicamente ligada a la anterior, es que en la asunción de esta posición materialista va de suyo la adopción de la premisa de que la historia de una ciencia no puede ser algo diferente al registro de las *condiciones materiales* de su producción; una teoría de las condiciones (de posibilidad) de todo discurso teórico que implica sostener la autonomía-articulación de las prácticas, es decir, su *coexistencia sin identidad* de principio ni sincronía temporal (su co-presencia desfasada y desajustada). Así, se advierte que lo que subsiste en el fondo de toda esta construcción conceptual, dándole forma, no es otra cosa que la idea de “estructura de estructuras” (o *sistemas de sistemas*); es decir, instancias que, si son relativamente autónomas, al mismo tiempo se determinan recíprocamente.²⁶

Esta última afirmación nos da pie para llegar al segundo eje. En él, lo que hasta aquí ha permanecido circunscripto a la práctica teórica sufrirá una migración hacia un lugar en el que, en rigor (y ello sugiere el título de este escrito), *siempre-ya* ha estado. Al interior del marxismo, la proscripción de cualquier esencialismo de los elementos es un rasgo que ha caracterizado ante todo su *lucha política* de clases. Ergo, si puede verse es esa proscripción una *marca estructuralista* (y si la misma dejó huella en ciencia y *política* marxistas), una conclusión se nos impone: el estructuralismo *ha habitado siempre el marxismo*.

²⁵ Aquí, rechazando la cuestión particular del “origen”, Althusser flexiona sobre una verdad universal, según la cual los auténticos nacimientos quedan recubiertos por la capa ideológica del empirismo: “El *concepto de génesis* tiene la misión de tomar a su cargo, para ocultarlas, *una producción o una mutación, cuyo reconocimiento amenazaría la continuidad vital del esquema empirista de la historia*” (Althusser, 1969: 70).

²⁶ Es Bachelard quien demuestra que “sólo *la objetividad del conocimiento científico* permite (...) mostrar que la historicidad de la ciencia no es solamente la de sus ‘condiciones’ exteriores (política y sociología de las instituciones científicas) sino la de la producción de sus conceptos”; y esto porque, dicha *objetividad* introduce “en el propio seno de la actividad científica una *limitación material*, con la que el “*espíritu*” no puede jugar libremente y que se traduce simultáneamente mediante la *necesidad de la rectificación y por la continuidad*, o, mejor, *la compatibilidad de las sucesivas adquisiciones* del saber científico con (...) sus *reestructuraciones*’ o *síntesis sucesivas*” (Balibar, 2004: 17). La idea capital que instamos a retener de este fragmento estaría condensado en el sintagma “rectificación continuada”.

Eje dos: dificultades de la “continuidad”

Habiendo llegado aquí desde donde venimos, debemos reflexionar el hecho de que hemos pivoteado sobre dos problemas al mismo tiempo (o uno, *que se divide en dos*): *el de la relación de una totalidad con sus elementos y el (concomitante del primero) del paso de una estructura a la otra* (“el cambio cualitativo de los elementos”). Doble nudo (inherente a determinada concepción del desarrollo histórico y de la naturaleza de las prácticas) que revela, si bien de forma elíptica y tangencial, las siguientes palabras del filósofo y psicoanalista argentino, Jorge Alemán:

*Sin correr el riesgo de quedar atrapados en aquello que queremos a la vez destituir, no hay posibilidad de asumir un proyecto hegemónico [...] Estamos siempre a punto de naufragar, y hay que entender que a partir de ahora siempre será así, porque ya no volverá a nosotros aquel espejismo ideal de estar cumpliendo con los pasos revolucionarios que supuestamente expresaban el fundamento de una ley histórica.*²⁷

“No hay política sin riesgo”. Se ha pagado con lo Infame la adquisición de esta verdad. Y es a riesgo de repetir el *Terror* como se hace vital meditar las cuestiones condensadas en el *problema dialéctico de un devenir sin garantías*, en una historia que es “proceso sin sujeto” (es decir, en lo que llega a ser la dialéctica ya despojada de todo metalenguaje histórico).

Argumentamos sobre la necesidad, *en la teoría*, de retener ciertos términos aún cuando no se les conceda ya “valor de verdad”, plantándolos en otro lugar oponiéndolos a jugar bajo una lógica distinta. Pero sugerimos que es posible usar de forma diferente la metáfora del *cambio de terreno*. Utilizarla, por ejemplo, para trasladar nuestras reflexiones a otro campo (otro “nivel de la praxis”) y preguntar: ¿no son estas aporías de la continuidad (esta dialéctica entre herencia y novedad) aquellas mismas que enfrentó el bolcheviquismo inmerso, situado y desbordado por el proceso revolucionario? ¿No es precisamente *ella* la que, insolentemente, aparecía bajo la forma de

²⁷ “No solo nunca fue así”, afirma el filósofo en una entrevista de abril de 2015, “aunque el ensueño metafísico fue trágicamente potente, sino que ahora sería absolutamente funcional a la dominación neoliberal jugar el juego de un hipotético radicalismo revolucionario”; en lo que parecen ser exequias tanto a Stalin como a Fukuyama. De: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-271126-2015-04-23.html>

la irreductible *necesidad de conservar el aparato de Estado burgués* (única singularidad concreta que la historia rusa había legado) al mismo tiempo que se buscaba “superar” sus abusos y límites? ¿No señala todo esto que la actitud de *conservar-denunciando* llega a ser indispensable cuando se reconoce que el paso más allá de la (falsa) democracia burguesa no consistió para el partido bolchevique²⁸ en “pasar su página” sino en “tomarla” *de una cierta manera*²⁹? Parece claro que esta última vía fue la seguida por los bolcheviques, quienes jamás creyeron posible nada más abandonar o ignorar “todo orden político y social vigente”(pretensión absurda y peligrosa³⁰), sino que siempre entendieron la exigencia de actuar *allí, en* lo que el único mundo que realmente había existido legaba(instituciones, ideologías, partidos, organismos, tradiciones, malestares, procesos técnicos) para, ordenando *esas* piezas en forma diferente, intentar darle al conjunto un (y se perdonará el giro “discursivista”) significado distinto (las cursivas están en el original):

Aquí “la cantidad se transforma en calidad”: *este* grado de democracia significa traspasar los límites de la sociedad burguesa y comenzar su reestructuración socialista. Si *todos* intervienen realmente en la dirección del Estado, el capitalismo no puede conservar su dominio (Lenin, 2013: 195).

En primer lugar, es más que sugestivo que Lenin use el término “reestructuración”; pero en segundo (tal vez el más importante), está el hecho de la

²⁸ Al menos para Lenin, quien aquí representa filosóficamente al partido.

²⁹ “Lo que quiero subrayar es sólo que el paso más allá de la filosofía no consiste en pasar la página de la filosofía (lo cual equivale en casi todos los casos a filosofar mal), sino en *continuar leyendo de cierta manera* a los filósofos” (Derrida, 1989: 395).

³⁰ Y que, podría parafrasearse, equivalió en casi todos los casos a “democratizar mal”. Pretensión ésta, peligrosa y absurda, encarnada políticamente en ese izquierdismo de prédica *abstencionista* que exhortaba a la “no-participación” en los parlamentos *de transición*. (Cf. Lenin “¿Debemos participar en los parlamentos burgueses?”, en *El izquierdismo, la enfermedad infantil del comunismo*) Para Lenin toda lucha hay que darla siempre allí, en *lo dado y heredado*; de modo análogo a cómo para Althusser es en las *ideologías realmente actuantes* donde hay que tomar a las masas: “ante todo la idea de que hay que aceptar la religión [...] como un elemento dominante de la coyuntura ideológica dada [...] no sólo hay que aceptarla como la fuerza de las ‘ideas que se apoderan de las masas’ [...] sino saber inscribirse en ella para utilizarla”, en *La única tradición materialista* (Youcali, *Revista de las artes y el pensamiento*. Nro. 4. Diciembre de 2007: 154).

aparición un prisma similar al cual usa Althusser cuando *lee leer* a Marx. Aquí, ante lo que aparentaba ser idéntico, los bolcheviques ya veían *otra cosa*³¹; o según nuestro modo de expresión previo, *leyeron sintomáticamente* la historia en su devenir, es decir, *desde* ese despliegue (un “leer” que no era simple “contemplación pasiva”, sino lo contrario: una interpretación que habilitaba y reclamaba una praxis transformadora³²). Aún más: usando un giro althusseriano diríamos que el bolchevismo hizo “manifiesto lo que ya estaba latente” para de ese modo poder transformar “aquello que en cierto sentido existía ya”. Y no deja de ser llamativo cómo este modo de expresar las cosas cuadre tan exactamente con aquellos pasajes en donde Lenin advierte que, bajo la apariencia de aún ser lo mismo, el Estado burgués había devenido ya algo diferente (2013: 188); sin dejar de explicar que es en aquél, y *sólo allí*, donde era posible actuar: el Estado-obrero sólo podía nacer de lo que ya existía (las cursivas son del autor)

Durante la *transición* del capitalismo al comunismo la represión es *todavía* necesaria [...] Es necesario todavía un aparato especial [...] el “Estado”, pero este es ya un Estado de transición. Deja de ser un Estado en el propio sentido de la palabra.³³

Razones claras: es éste un particular que encarna la universal tesis dialéctica de que lo nuevo *sólo* nace de lo viejo. Aquí significaba reconocer que el Es-

³¹ “Esta identidad necesaria y paradójica del no-ver y ver en el mismo ver es plantear muy exactamente nuestro problema (el de la relación necesaria que une lo visible y lo invisible), y plantearlo correctamente significa darse la posibilidad de resolverlo” (Althusser, 1969: 26).

³² “Lo que la economía política no ve no es un objeto preexistente, que hubiera podido ver y no vio, sino un objeto que ella produce por sí misma [...] Lo que la economía política no ve es lo que ella hace: la producción de una respuesta nueva sin pregunta y, al mismo tiempo, la producción de una nueva pregunta latente”. Guardando las debidas precauciones, podría intentar adaptarse este pasaje de *Para leer...* a la praxis del partido bolchevique (con la salvedad de este *sí ve lo que hace*). Como señala Alex Callinicos en *Lenin Reactivado*, para el partido bolchevique, y para Lenin en particular, “la propia imprevisibilidad de la historia hace necesario *intervenir para darle forma*”.

³³ En este punto, difícil superar en claridad al dirigente bolchevique (2013: 193-194): “la gran importancia de la explicación de Marx reside en que también aquí aplica consecuentemente la dialéctica materialista, la teoría del desarrollo, y considera al comunismo como algo que se desarrolla *del* capitalismo [...] Marx analiza *lo que se podría llamar* las etapas de la madurez económica del comunismo”, donde tanto la alusión a “etapas” como lo provisorio de su denominación son, otra vez, indicativos del problema de la “gradualidad” y sus “saltos”.

tado-comuna sólo podía anunciarse, *informe y monstruoso*, bajo la forma y con el nombre de Estado-burgués (es decir, en un cuerpo *vicario*). Pero además, es fundamental captar que en su razonamiento Lenin jamás cae en la ilusión idealista de pretender evaluar el papel de un elemento sin considerar la totalidad del conjunto. Al contrario, de lo que se trataba allí era de la aparición de una *nueva forma* de organización política (los Sóviets) que, nacida de las entrañas de la historia, prometía permitir imprimir a la sociedad rusa toda (a cada uno de los “aspectos” de una población que *en su conjunto* aún permanecía burguesa) un carácter radicalmente distinto. Y si todavía se piden pruebas suplementarias de que era ésta la forma en que Lenin valoraba las relaciones *parte-todo*, haría bien repasarse su íntima convicción de que no existe una forma de organización estatal que posea una condición intrínseca, sino que su carácter (jamás definitivo) emerge siempre en coexistencia con otros factores:

Engels, apoyándose en hechos, refuta con el ejemplo más preciso el prejuicio, muy difundido [...] de que una república federal implica, necesariamente, mayor libertad que una república centralizada. Esto es falso. Lo refutan los hechos citados por Engels con referencia a la República centralizada francesa de 1792 a 1798 y a la República federal suiza. *La República centralizada verdaderamente democrática dio más libertad que la república federal* (Lenin, 2013: 176).³⁴

En la misma línea, es recurriendo al coautor de *El Manifiesto* (en relación al juicio que le merece su actitud adoptada frente a la polémica desatada alrededor del nombre del Partido) como Lenin halla la posibilidad de desplegar su idea de la dialéctica (2013: 181; sólo la última cursiva es del autor):

El dialéctico Engels permaneció fiel a la dialéctica hasta el fin de sus días. Marx y yo, decía, teníamos un nombre espléndido, científicamente

³⁴ Y si aún hubiesen espíritus escépticos reacios a aceptar este punto, no podrían ignorar la contundencia de la siguiente frase: “*en la vida real la democracia nunca será tomada ‘por separado’; se ‘tomará en conjunto’ con otras cosas*, ejercerá su influencia también sobre la vida económica, acelerará su transformación y, a su vez, recibirá la influencia del desarrollo económico, etc. Esa es la *dialéctica de la historia viva*” (Lenin, 2013: 179). En esa *dialéctica viva* piensa Alemán, creemos, cuando dice que “*la teoría del proceso de transformación es un término que aún está por pensar en el marxismo*” (2014: 70).

correcto para el partido, pero no existía un verdadero partido (proletario de masas). Hoy (a fin del XIX) existe un verdadero partido, pero su nombre es científicamente erróneo. No importa, puede “llenar los requisitos” ¡siempre que el partido se *desarrolle* [...]!

Para que no quede flotando el sentido del enorme valor que estas citas guardan para nosotros, diremos que el mismo se revela si se concibe *junto con* Derrida que la historia *se convierte en discurso* en el momento en que se la interpreta como un sistema en el que el significado central “no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias” (1989: 385).

Pero, podrá objetarse aún, ¿con qué derecho se homologan análisis de circunstancias políticas a consideraciones que atañerían al dominio propio del campo filosófico (más aún, ¡lingüístico!)? ¿A qué título se vuelven mensurables prácticas tan heterogéneas? ¿No es acaso la política pragmatismo puro (al que incluso se ha honrado forjándole un término: *realpolitik*), ausencia de toda especulación filológica y filosófica? Nuestra respuesta, breve y contundente, es ciertamente por el “no”. ¿Y qué razón tendríamos para que sea esa nuestra respuesta? Podríamos dar una propia, pero preferimos escucharlo de Althusser (1969: 37):

Como prueba sólo deseo citar *ese elevado grito de la conciencia científica que es Materialismo y empiriocriticismo y toda la obra de Lenin, ese manifiesto revolucionario permanente para el conocimiento, para la teoría científica y para “la toma de partido en filosofía”*.

Parece quedar suficientemente justificado que hayamos traído textos *políticos* a un escrito que ha intentado operar dentro de márgenes filosóficos. Pero hay aún otro motivo más profundo. Veamos aún al filósofo francés hacer de dos terrenos, otrora divididos, una intersección:

Esta concepción de la filosofía como lucha y, en última instancia, lucha de clases en la teoría, implicaba, muy evidentemente, *que se conmoviese la relación tradicional entre la filosofía y la política* [...] Profesaba la idea de que había que *terminar con una división sospechosa que a la vez trata a los políticos como subalternos* es decir *como no filósofos* o

filósofos aficionados y busca la política de los filósofos sólo en los textos en que ellos aceptan hablar de política. Por una parte yo consideraba *que todo político incluso si no dice casi nada sobre la filosofía*, como Maquiavelo, *puede ser filósofo* (Althusser, 1977: 129).

La adición de este último ingrediente (“toda filosofía es política”³⁵) hizo más denso nuestro caldo teórico. Y si luego se asumiese el riesgo de echar en la misma olla algunas célebres proposiciones de Althusser concernientes al lazo entre filosofía, política y ciencia; si no se esquivase ese bulto y se reconociese la existencia de premisas que a primera vista no podrían acoplarse sin ciertas fricciones con la tesis que afirma que *la filosofía es lucha de clases en la teoría* (como la idea de que *una revolución científica siempre precede a una filosófica junto al* postulado del primado *de la práctica política sobre la teórica*), nuestro preparado termina de espesarse definitivamente, amenazando sumir todo en la confusión.

Con el desarrollo de nuestro último eje intentemos clarificar un poco el panorama.

Eje tres: guardián de la... política

Entendemos que las tres tesis recién colacionadas encuentran la manera de convivir en un juicio sintético: “si todo hallazgo teórico *implica* un estrechamiento en la filosofía (primacía *cronológica* de una revolución científica sobre *sus formas* filosóficas), ésta última conmoción sólo adviene legible como lucha (filosófica) de clases en terreno *teórico* (primacía *ontológica* de la política sobre la ciencia)”. Todo se jugaría, así, en el sentido de ese *implica*, que ya no debería pensarse como consecuencia temporal (si A, luego B) sino como condición estructural (para que A, antes B). Si es este un camino de rectificación de la tesis del primado temporal fue, creemos, ya abierto por Balibar al afirmar que *una crisis filosófica no es consecuencia de una transformación teórica sino más bien su condición*.³⁶ Haciéndonos eco de su

³⁵ “Después de comprender mejor la política marxista-leninista, comencé a apasionarme también por la filosofía pues, finalmente, podía comprender la tesis fundamental de Marx, Lenin y Gramsci: *la filosofía es fundamentalmente política*”, recuerda Althusser en *La filosofía como arma de la revolución*.

³⁶ Para exponer el modo en que concibe el proceso, Balibar (2004: 40) despeja dudas sobre

argumento, diremos que si el materialismo histórico precedió al nacimiento de su filosofía (el materialismo dialéctico), ello fue posible porque esta última se anunciaba ya, en sus *efectos*, en aquél (aunque bajo formas no inmediatamente visibles).

Dicho esto, es el momento de cursar un rodeo final que roza un punto sensible al derrotero del pensamiento de Althusser. Hablamos, claro, del desvío *teorista*. Contra tal adjetivación, proponemos aquí estrictamente la inversa (al menos en cuanto a la expresión formal): la empresa althusseriana *vive en un férreo anti-teoricismo*. Y aunque la impugnación del título del guardián epistemológico es una que es imposible encarar aquí,³⁷ es preciso, para poder alcanzar el final de nuestro recorrido, abordarla siquiera lateralmente. Para desandar este último tramo, entonces, además de apoyarnos en los dos ejes anteriores, debemos intentar descifrar al sentido más profundo contenido en el siguiente párrafo:

Para ver este invisible, *para ver estos* “desaciertos”, para identificar estas lagunas en lo pleno del discurso, *estos blancos en lo apretado del texto*, hace falta algo muy diferente a una mirada aguda o atenta, *se precisa una mirada instruida*, una mirada renovada, producida por una reflexión del “cambio de terreno” sobre el ejercicio del ver (Althusser, 1969: 32).

este punto: “no se trata de que una elaboración ‘puramente filosófica’ pueda ocupar el lugar de la producción de conocimientos científicos [...] sino que *la producción de esos conocimientos tiene en sí misma como condición interna una elaboración filosófica*. De hecho, precisamente *en la medida en que se distingue de una pura (ciencia), la filosofía sólo puede representar en el seno de la ciencia y de su ‘práctica teórica’ la instancia de las prácticas sociales no teóricas y de la lucha de clases que las sostiene*”.

³⁷ Hace poco propuse en una tesina de grado, a partir de una malla conceptual tejida por Natalia Romé, que una vía hacia librar a Althusser de esa condena se abre es cuando se reconocen en su obra elementos para concluir que la filosofía marxista *antes de* proteger la teoría frente a la ideología emerge como salvaguarda de la práctica política marxista (custodia de un pensar *–en–* la coyuntura que enfrenta continuamente problemas nuevos). Mostraba luego como dicha conclusión se desprendía de *tomar en conjunto* algunos axiomas de su pensamiento. El *anti-teoricismo* resultante, no designaría (conviene aclarar) una pretendida no-necesidad de la teoría (que aún aparece indispensable e insustituible), sino el hecho real de que *ningún análisis científico puede agotar la complejidad de la situación* que se busca intervenir. Tanto es así que, para Lenin, entre las premisas para que “todos participen” en la dirección del Estado están la liquidación del analfabetismo y “la instrucción, el adiestramiento y la disciplina” de millones de obreros (Lenin, 2013: 195).

Y si aún no se llega a ver lo que para nosotros se aprieta en esas líneas, lo exponemos a todas las miradas mediante su extracción de esta segunda cita:

Por razones que son muy profundas, a menudo son, de hecho, militantes y dirigentes políticos los que, sin ser filósofos de oficio, han sabido leer y comprender *El Capital* como filósofos. *Lenin es el ejemplo más extraordinario: su comprensión filosófica de El Capital da a sus análisis económicos y políticos una profundidad, un rigor y una agudeza incomparables* (Althusser, 1969: 84).

Cuando en un teatro teórico salen a escena, al mismo tiempo, todas estas fórmulas, creemos que algunas conclusiones se vuelven ineludibles. Una de ellas es, aquí, sostener la apuesta por la existencia del límite de todo análisis teórico *junto a* la afirmación de su necesidad; *a la vez* que leer ese doble postulado *bajo el prisma* de la filosofía (marxista). Aún más: dado que concebimos que la razón política piensa *allí* donde emergen los *inevitables puntos ciegos* de la teoría debemos declarar de inmediato nuestro entendimiento de la *exigencia política de la formación* conceptual, o sea, la acumulación de ‘saber’ en los distintos campos de conocimiento. Todo, bajo cierta luz filosófica.

Juzgamos que es sólo bajo ese *triple axioma* como debería leerse aquello de una doctrina que “no es un dogma, sino una guía para la acción”, porque ¿cómo, si no, concebir las determinaciones de una doctrina siempre renovado que piensa (en) la *excepción*? Si, de un lado, es necesario dar respuesta continuamente a problemas nuevos, ¿no supone esa producción la presencia eficaz de (determinada) filosofía³⁸? Y si del otro es *a través de* ciertos supuestos filosóficos como pueden darse respuestas a la coyuntura, ¿no reclama esto el apoyo en algunas posiciones conceptuales que han sido conquistadas y afir-

³⁸ Vale la pena prestar atención a la opinión que Lenin guardaba sobre la naturaleza de la doctrina de Marx: “su teoría es el resultado [...] *iluminada por una profunda concepción filosófica del mundo...*”. Asimismo, luego de aquella reseña sobre las dos concepciones del desarrollo (de la evolución) agrega que “únicamente la segunda da la clave del “auto-movimiento” de todo lo existente; sólo ella da la *clave de los “saltos”, de la “interrupción de la continuidad del desarrollo”, de la “transformación en contrario”, de la destrucción de lo viejo y del surgimiento de lo nuevo*”, véase *En torno a la cuestión dialéctica*.

madras por la práctica teórica³⁹? Si se asume este dual punto de partida, llega a ser perfectamente pensable que resulte ser un “político” (y no un “teórico”) el que sea capaz de responder a las exigencias coyunturales de situación, pero siempre que no se ignore ni se olvide ni se subestime el hecho de que su *sagacidad*⁴⁰ está “atada” a su formación teórica. Con lo que resulta ineludible proponer nuestra última tesis, con el único fin de llamar la atención sobre el punto (y por eso, no lo desconocemos, polémica y quizás prematura): *toda razón política es siempre-ya un nudo político-teórico-filosófico* (o para decirlo de una vez: “todo pensar en -la- coyuntura se sostiene en un número de supuestos teóricos y una cierta concepción filosófica del mundo”). Afirmación que, no obstante, no formulamos sin la advertencia de que en vano se buscará en ella un solapado neo-teoricismo. Al contrario, sus costuras exhiben hilos adversos a toda idea de *guardián epistemológico* (al cambiar el foco acerca del rol de la filosofía) pero también la hilacha de su anti-*espontaneísmo*⁴¹ (en la medida en que admite la centralidad de la teoría). Sólo así adviene inteligible que junto, a la indicación de que *El Capital* contiene la filosofía de Marx, se hallen en *Para leer...* cosas como:

En la imagen que tenemos de Lenin, el gran dirigente político oculta frecuentemente al hombre que *se dispuso al estudio paciente, minucioso,*

³⁹ Así deben tomarse, creemos, ciertas tesis de Alemán acerca de un (no)-saber en reserva. El “no-saber” es, paradójicamente, y disculpándonos por el juego de palabras, también una herencia: la del saber filosófico que niega cualquier saber absoluto.

⁴⁰ En *El Izquierdismo...*, Lenin afirma: “una de las funciones [...] de los dirigentes de un partido [...] consiste en adquirir los conocimientos, la experiencia y [...] la *sagacidad política necesaria para la pronta y correcta solución de los complejos problemas políticos*” (Lenin, 2013: 473); y es curiosa la afinidad retórica que existe con este razonamiento de Althusser: “¿Qué es el zorro? La *astucia*, se pensará. Pero eso es decir poco [...] es el *instinto* (una especie de *intuición* semi-consciente) *del zorro el que indica al Príncipe qué actitud debe adoptar en tal o cual coyuntura*”. (Cf. *La única tradición materialista*: 142). Partido o Príncipe, sagacidad, instinto e intuición son, creemos, diferentes nombres que se asientan sobre un concepto límite: *pensamiento político*.

⁴¹ Esto es, una filosofía que, concebida como “teoría de la práctica teórica”, tenga como fin prioritario preservar al (proceso de) conocimiento de las intromisiones de la ideología; concepción cuyo subproducto era la apuesta por una actividad científica milagrosamente dotada de la capacidad de guiar pastoralmente (en el sentido teleológico y teológico del término: con arreglo a un destino garantizado) a las demás prácticas.

profundo de las grandes obras teóricas de Marx [...] consagrados a los problemas más difíciles de la teoría de El Capital. Diez años de estudio y de meditación de El Capital dieron al hombre esa formación teórica incomparable que produjo la prodigiosa inteligencia política del dirigente del movimiento obrero ruso e internacional. Y es también por esta razón por lo que las obras económicas y políticas de Lenin (no solamente sus obras escritas sino también su obra histórica) tienen tal valor teórico y filosófico (Althusser, Ib.).

De donde creemos que resulta clave no perder de vista que, a pesar de la importancia otorgada a los “diez años de estudio y meditación”, lorealmente definitivo parece siempre residir en la posición *filosófica*, en la medida que será ella quien oriente la adopción de actitudes de lucha frente a los avatares históricos y lo imprevisible de los acontecimientos. Se advierte, además, la coherencia conceptual de esta línea reflexiva con el postulado de un pensamiento políticomás *allá* de la teoría. Desde ese punto de vista, sería preciso pensar que fue ‘iluminado por una concepción filosófica del mundo⁴²’ como Lenin supo *orientarse* en un mundo regido y estructurado (en la práctica) por leyes monopólicas, aún cuando la doctrina (marxista) hablaba todavía sólo delibere competencia. Y el hecho de que luego haya dado a su *comprensión coyuntural una forma teórica* (sobre todo en *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*) no obsta para anotar que no necesitó de esto para intervenir políticamente en la lucha. No lo requirió porque ya había *leído sintomáticamente* la escena.

Finalmente, es preciso admitir que este “leer bajo cierta luz filosófica”, no convoca cualquier lectura ni cualquier filosofía. Si nuestras premisas fueron acertadas, se trata de la presencia (en estado práctico) de *las formas filosóficas de la reflexión estructural*. Son ellas las que proveyeron al bolchevismo la certeza, diáfana como el día, de que la aparición de nuevos actores modificaba, *ipso facto*, todo el conjunto; y de allí que todo reordenamiento de elementos en un escenario obligara a replantear la propia posición (aun cuando *en apariencia* la situación no hubiera variado mucho). Así, tras denostar a quienes negaban la consigna “*Todo el poder a los soviets*” (porque en la

⁴² Estamos siempre al límite de entender esto como cierta imaginación e inteligencia ontológica sobre el Ser.

práctica “¿tal oposición no significa otra cosa que renunciar a la democracia!
-2013: 104), Lenin escribió que:

Esa consigna fue correcta durante un período [...] –digamos, del 27 de febrero hasta el 4 de julio. Pero [...] cada consigna debe ser deducida siempre *del conjunto de los rasgos* específicos de una situación política determinada. La consigna “Todo el poder a los sóviets” [...] era la del desarrollo pacífico [...] que hoy (mediados de julio) ya es absolutamente imposible (2013: 114).⁴³

Pasajes, todos, que permiten esbozar un perfil del rasgo de esta intervención para la cual, aún cuando la teoría, en sus límites, no puede dar garantías a futuro, resulta irremplazable en su función; al tiempo que se comprende que su acción “pastoral” no pueda ejercerse al margen de *alguna* posición filosófica. Esta *doble condición* (una teoría necesaria *pero* sostenida *en* filosofía) haría inteligible que mientras no se niega que un político (como Dietzgen⁴⁴) sea capaz de comprender *qué hacer* mejor que cualquier teórico, ni Lenin ni Althusser dejen jamás de insistir sobre lo esencial de la instrucción y formación teórica.

Y si es posible admitir que Lenin pareció conocer *ab ovo* ciertas tesis estructurales, aún quedaban otras lecciones en las que la historia amargamente aún debía instruirlo.⁴⁵ Pero ya sea frente a lo que supo siempre o a lo que sólo entendió al final, *el estructuralismo de la gesta bolchevique* tiene hoy para recordar (bajo formas teóricas) a la política cosas que ésta alguna vez le señaló; y en primera fila una: si se logra modificar una pieza de la estruc-

⁴³ Resultan también intempestivamente ilustrativos de la tesis de la eficacia de una totalidad sobre sus elementos los capítulos de *El Capital* intitulados “Maquinaria y Gran Industria” (que analizan el papel de los medios de trabajo *en* el capitalismo y el valor de los mismos procesos técnicos en otros modos de producción) así como aquellos, detectados por Zizek, donde se examina la subsunción real y formal del trabajo al capital. Muestran ambos cómo elementos legados por viejos modos de producción son condición para que funcione el nuevo “sistema” (con dichas piezas ahora subsumidas y absorbidas por la lógica de valorización, tal el caso de las formas esclavistas que pervivían en las plantaciones de algodón de Norteamérica).

⁴⁴ Dietzgen, “ese proletario alemán”, cita Althusser al Lenin de *Materialismo y Empirio-criticismo*, “de quien Marx y Engels han dicho que había descubierto por su lado, ‘completamente solo’, como *autodidacta*, y porque era *proletario militante*, el materialismo dialéctico” (Althusser, 1971: 16).

⁴⁵ Véase el *Anexo* de este texto.

tura (p.e. transformar *en la ideología* la noción de “propiedad”), y se logra sostener ese cambio el tiempo suficiente (es decir, si consigue contrarrestar la fuerza sistémica reaccionaria que la totalidad, en su conjunto, tenderá a imprimir sobre sus partes; lo que significa, a la sazón, *sostener* el cambio frente a elementos políticos, jurídicos, bélicos, etc., supervivientes de la estructura anterior-como la pequeña producción, “que preocupaba tanto a Lenin”), quizás, *a la larga*, se transforme “el todo” (es decir, las *tendencias principales* de una estructura).

Tal vez allí se cifre el sentido, aún enigmático e irresoluble (en las condiciones actuales de la teoría marxista: en los aún embrionarios desarrollos de un montón de preguntas atinentes al campo de la ideología, del sujeto, del lenguaje, del psicoanálisis, etc.) de la “determinación en última instancia⁴⁶”. Pero ello será materia de futuras cavilaciones.

Anexo: bolchevismo *bricoleur*

La lógica interna de nuestro texto no ofreció ocasión de dar ala cuestión de las unidades “cerradas” y heredadas un tratamiento detenido. La misma, empero, convoca un temario con interrogantes que son de capital interés; una serie de tópicos que (bajo ciertas reservas) admiten ser registradas en una problemática del lenguaje. Por dar una, la pregunta por la unicidad de los términos.⁴⁷ Si Lenin dijo alguna vez que la política era la “expresión más concentrada de

⁴⁶ “De hecho, si suprimimos nuestros puntos suspensivos, nuestros blancos, tenemos siempre el mismo discurso, la misma frase aparentemente ‘llena’: el valor del trabajo es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para mantenimiento y reproducción del trabajo. Pero esta frase no quiere decir nada: ¿qué es la mantención del ‘trabajo’?” (Althusser, 1969: 27). Un camino para comenzar a plantear el problema aparece cuando se tensiona sobre el valor político y teórico de la consigna “a cada quien según su necesidad” si se reconoce, con Alemán, lo abstracto de esta fórmula, pues, “después de Freud sabemos que *no hay necesidad que no esté ‘parasitada’ por el significante*” (Alemán, 2014: 60).

⁴⁷ Debe contemplarse la cuestión desde esta óptica: partiendo de la propia distinción marxista entre “objeto real” y “objeto de conocimiento” a la vez que se acepta la tesis de la sobre-determinación de todo elemento social, se vuelve un requerimiento lógico concluir que todo concepto que intente apropiarse del objeto real debe reflejar esa misma sobre-determinación (el proceso de conocimiento debe corresponder al movimiento de la realidad). Se trata ahora de establecer las condiciones de validez teórica para la utilización de un cuerpo conceptual (y antes, aún, qué se entiende por cada término). Estamos siempre dentro de los límites del sinuoso y espinoso campo de la comunicación.

la economía”, ¿cómo no ver allí sino el señalamiento de la insuficiencia de cualquier abstracción (de todo constructo teórico) para aprehender un mundo en el que necesariamente *todo aparece mezclado*? Es preciso asumir esta observación en todas sus implicancias y admitir que una posición crítica con lo heredado consiste (como escribe y describe Derrida, tras los pasos de Levi-Strauss) en la actitud de utilizar una herramienta a la que ya resulta imposible prestarle crédito. Consiste, digamos, en el gesto (del) bricoleur.

En el político ruso esta experiencia, *de cabo a rabo filosófica*, hizo carne de manera cruda: emergió como aquellos límites absolutos que se opusieron a la aventura bolchevique (“No somos utópicos. “No ‘soñamos’ con prescindir *de golpe* de todo gobierno, de toda subordinación”, dice Lenin, denunciando sueños anarquistas “absolutamente ajenos al marxismo” –Lenin, 2013: 159), la cual debió luchar una y otra vez contra elementos de la superestructura (“de consistencia y eficacia propias”) que actuaban, en su existencia consuetudinaria, como fuerzas reaccionarias tendientes a obstruir o contrarrestar toda modificación en la estructura social (no sólo en su “significación” discursiva sino en toda su compleja “materialidad”⁴⁸). Y dado que todo esto ocurría, dijimos, en el mismo año en que Saussure dictaba su *Curso* (piedra de toque del pensar estructural), se comprende que el bolchevismo no encontrase un *humus* teórico adecuado adonde plantar de forma fértil esos obstáculos. Quizás por ello Lenin (2013: 573-574) los denomina, todavía en 1923, meramente “el problema de la cultura”, donde engloba, sin pensarlos rigurosamente, ejes que hemos estudiado aquí:

Nuestro aparato es hasta tal punto deplorable [...] que primero debemos reflexionar profundamente de qué modo luchar contra sus deficiencias, recordando que esas deficiencias provienen del pasado [...] Planteo aquí precisamente el problema de la cultura [...] de la vida diaria y de las costumbres

Sin ánimos más que de introducir una cuestión a la cual, acorde a nuestro

⁴⁸ Materialismo que implica, en términos de Alemán, considerar *la lengua* (es decir, el orden signifiante): “empecé a ver el problema material de una combinatoria signifiante [...] una materialidad distinta de la que considerábamos [...] todavía de modo ingenuo y metafísico, referida exclusivamente a la materialidad económica”, y, más adelante, “lamentablemente tuvo razón Stalin cuando [...] dijo que *la lengua era una infraestructura*” (Alemán, 2014: 64-65,69).

planteo, el estructuralismo puede ofrecer su cuerpo teórico, diremos otra vez que se trata del problema de la primacía del sistema. Subsumiendo en una un denso espectro de preguntas (el amplio arco designado por la categoría de “superestructura”), simplificaremos mucho el análisis diciendo que podría afirmarse que fue la no modificación “la cultura” lo que *a la larga* forzó la regresión de las transformaciones económicas (con la NEP a la cabeza). Por una complejísima trabazón de factores y fuerzas, el sistema se “restableció”, arrastrando hacia “atrás” todas las modificaciones intentadas a nivel de la producción y reabsorbiéndolas.

La *cultura* aparece en esos textos como una categoría bajo la cual se subsume un vasto campo de cuestiones diferentes. Muchas sufrieron el *devenir filosóficas*. Quizás el principal continúe siendo, para nosotros, cómo modificar una parte pretendiendo (o más aún: “obligados a”) mantener intocado el resto del todo: cómo utilizar lo que el desarrollo técnico y productivo nos ha heredado (y esto incluye las subjetividades producidas al interior de este orden⁴⁹) para volverlo en contra de él mismo; cómo actuar allí, tomando las masas en sus intereses y tendencias que las (re)definen y (re)constituyen permanentemente como “clases”; cómo sostener al mismo tiempo determinados constructos ideológicos que interesa *conservar* (como los Derechos Humanos, y toda la arquitectura jurídica, legal y institucional que sobre él se levanta) y una pretensión de trastocar drásticamente las bases productivas de un sistema que estructuralmente niega su realización. Si nunca fue posible simplemente “abolir” lo existente (toda “organización”), siempre es necesario mantener lo que *es-ahí* (actuando en la conformación de los sujetos, constituyéndolos y permitiendo que una sociedad se re-produzca continuamente) mientras se intenta *hacer-allí* algo diferente.⁵⁰

Allí habita una enseñanza central, no siempre asumida, que quizás harían bien en tomar hoy algunos cuadros políticos: la imposibilidad de *no dar ya*

⁴⁹ “El sujeto”, sostiene Alemán (2014: 19), acercándose mucho a aquel texto althusseriano sobre la religión, debe ser entendido “como una ficción ideológica [...] *que habría que conservar para una posible transformación*”.

⁵⁰ Esta exigencia irreductible, esta necesidad de tomar las cosas *justo ahí*, supo captarla lúcidamente Bertolt Brecht, para hacer con ella la sustancia del poema *A los que vendrán después*. En él se lee, entre otras reflexiones: “¡Ah!, nosotros que queríamos preparar el terreno para la bondad, *no podíamos ser bondadosos* [...]”.

crédito a ciertas piezas del sistema (algo en lo que suele haber acuerdo) no debe cegar a reconocer, cuando así lo requieran las circunstancias, la exigencia de conservarlos mientras se hace con ellos otra cosa. Si no se tiene en cuenta este *qué-hacer-con-lo-que-hay*, se corre el riesgo de nadar en el pantano abierto entre las orillas del izquierdismo infantil y el abstencionismo impotente.

Bibliografía

- Alemán, J. (2014). *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Barcelona: Gedisa.
- Althusser, L. (1967). Contradicción y sobredeterminación. En *La revolución teórica de Marx* (pp. 71-106). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1969). Prefacio. En *Para leer El Capital* (pp. 18-49). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1970). *Lenin y la filosofía*. México D.F.: Era.
- Althusser, L. (1977). ¿Es sencillo ser marxista en filosofía? [defensa de Tesis de Amiens, junio de 1975]. En *Posiciones* (pp. 127-172). Barcelona: Anagrama.
- Balibar, E. (2004). El concepto de corte epistemológico de Gastón Bachelard a Louis Althusser. En *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2007). El estructuralismo ¿una destitución del sujeto? *Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*, 4, 155-172.
- Derrida, J. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En *La escritura y la diferencia* (pp. 383-401). Barcelona: Anthropos.
- Lenin, V. (2013). El Estado y la revolución. En *Obras Selectas* (vol.II, pp. 123-210). Buenos Aires: IPS.
- Lenin, V. (2013). Mejor poco, pero mejor. En *Obras Selectas* (vol. II, pp. 573-584). Buenos Aires: IPS.
- Romé, N. (2014). *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*. La Plata: Edulp.

A leitura sintomal e a teoria pecheuxtiana do discurso

Luís Fernando Bulhões Figueira
(*Universidade Federal do Espírito Santo*)

Introdução

Neste artigo, pretendemos apresentar as diretrizes e os resultados de nossa atual pesquisa, a qual se dedica a compreender as relações entre a Análise do Discurso (AD), teoria fundada pelo filósofo francês Michel Pêcheux no fim dos anos 1960, e a filosofia de Louis Althusser. Nosso trabalho busca evidenciar de que maneira o pensamento marxista, anti-humanista e antieconomista althusseriano forneceu as bases epistemológicas para a construção da teoria pecheuxtiana do discurso.

A AD é uma teoria de entremeio, que articula Linguística, Marxismo e Psicanálise, a fim de explicar como ocorrem os processos de produção de sentidos na linguagem. Pêcheux, influenciado pelo althusserianismo, procurou desenvolver uma teoria e um dispositivo analítico que fossem capazes de explicar o modo pelo qual as ideologias se materializam na linguagem, produzindo (efeitos de) sentidos e (efeitos) sujeitos. Para tanto, a AD se inspira em muitas teses e noções teóricas presentes na rede conceitual althusseriana.

Os elementos mais patentes da influência althusseriana na AD são, provavelmente, a teoria da interpelação e do assujeitamento ideológicos, com a correlata concepção de ideologia, entendida como representação da relação imaginária dos sujeitos com suas condições reais de existência. Contudo, em nossa visão, há muitos outros elementos da obra de Althusser subjacentes à epistemologia da AD.

Buscaremos aqui apontar como as reflexões althusserianas, derivadas de

sua concepção da leitura sintomal, constituem o cerne da teoria e do dispositivo metodológico da AD. Assim, temos o intuito de evidenciar como essas reflexões abrem caminho para que Pêcheux desenvolva sua compreensão sobre a natureza opaca (não transparente) da linguagem e o caráter material do sentido, isto é, a ideia de que não existe sentido literal presente como um conteúdo na língua, no signo, ou no texto, uma vez que o sentido é um efeito imaginário e um acontecimento singular, pois varia segundo as posições ideológicas ocupadas por aqueles que enunciam e interpretam.

Indicaremos a possibilidade de construirmos analogias entre a noção de efeito de conhecimento, em Althusser, e de efeito de sentido, em Pêcheux.

Tentaremos indicar igualmente como a noção de todo complexo estruturado com dominante foi fundamental para Pêcheux cunhar o conceito de interdiscurso.

A noção de problemática teórica é outra que abordaremos, a fim de demonstrar sua similaridade com a noção de formação discursiva em AD: a *vue* como espaço de constituição do sentido evidente, e a *bévue* como espaço exterior à formação discursiva, espaço do sentido interdito ou do não-sentido.

Por fim, tentaremos mostrar como a noção de contradição sobredeterminada não somente antecipa a abordagem discursiva das alteridades e heterogeneidades enunciativas, mas também se configura como um alicerce epistemológico imprescindível para as análises discursivas hodiernas, na medida em que essas necessitam investigar de que maneira os aspectos econômicos de uma formação social interferem nos embates ideológicos e nas produções discursivas.

Se nas décadas de 1960 e 1970 o pensamento de Althusser foi inovador o suficiente para se contrapor ao economismo e afirmar a autonomia relativa da superestrutura ideológica, hoje a necessidade epistemológica e política é inversa: combater o tabu do economismo, que predomina em algumas correntes da AD, e denega o papel hegemônico do capital nos conflitos sociais, embates ideológicos e confrontos discursivos da atualidade.

A Análise do Discurso como expressão do althusserianismo em linguística

O historiador François Dosse referiu-se ao empreendimento teórico de Michel Pêcheux, fundador da AD, como a “expressão do althusserianismo em linguística” (Dosse, 2007). Somos favoráveis a essa designação, uma vez que em nossa tese de doutorado (Figueira, 2015), investigamos as relações

entre as obras de Althusser e Pêcheux, perscrutando pelas influências que o pensamento do primeiro exerceu sobre o trabalho do segundo, e concluímos que existem elementos da filosofia althusseriana presentes nos três pilares epistemológicos sobre os quais a teoria do discurso está assentada: a desconfiança em relação à evidência do sentido, a crítica da noção de sujeito mestre-de-si e a correlação entre o simbólico e o político via Ideologia.

Por desconfiança em relação à evidência do sentido, entende-se que o sentido não é um conteúdo ou uma propriedade imanente dos signos, enunciados, ou textos; o sentido é compreendido como um efeito, um acontecimento singular, que se produz na relação entre o sujeito-leitor e a materialidade simbólica, relação essa sobredeterminada pela historicidade do sujeito, presente em sua subjetividade por meio das ideologias com as quais se identifica.

Por crítica à noção de sujeito mestre-de-si, entende-se que o sujeito é constituído pelo inconsciente e assujeitado à Ideologia, enquanto “representação da relação imaginária entre os indivíduos e suas condições de existência reais” (Althusser, 2003). Desse modo, a AD concebe o sujeito como aquele que não possui absoluto controle sobre seus dizeres nem sobre os efeitos de sentido que daí derivam.

Pela correlação entre simbólico e político, via Ideologia, entende-se que os efeitos de sentido são produzidos na/pela relação indissociável entre a linguagem e os conflitos sociais, as disputas pelo poder, sendo os valores ideológicos responsáveis por condicionar a produção de sentidos nas interpretações dos sujeitos, uma vez que os sentidos de um enunciado variam segundo as posições ocupadas por aqueles que enunciam e interpretam a materialidade linguístico-textual.

Observemos uma das citações mais conhecidas que Pêcheux faz de Althusser:

L. Althusser fala muito pouco de Linguística, e jamais, insistamos, de “Semântica”. Ao contrário, ele fala do sujeito e do sentido, e eis o que ele diz: “Como todas as evidências, inclusive as que fazem com que uma palavra ‘designa uma coisa’ ou ‘possua um significado’ (portanto inclusive as evidências da “transparência” da linguagem), a evidência de que vocês e eu somos sujeitos [...] é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar” (Pêcheux, 1997: 31).

Nesta citação, é possível percebermos como Pêcheux se inspira nos questionamentos althusserianos, acerca das “evidências” do sentido e do sujeito, para enunciar posteriormente uma de suas maiores teses, que representa um dos pilares epistemológicos da AD: o caráter material do sentido.

É a ideologia que fornece as evidências (...) que fazem com que uma palavra ou um enunciado “queiram dizer o que realmente dizem” e que mascaram sob a “transparência da linguagem”, aquilo que chamaremos o *caráter material do sentido* das palavras e dos enunciados. (...) Diremos que o caráter material do sentido – mascarado por sua evidência transparente para o sujeito consiste na sua dependência constitutiva daquilo que chamamos “o todo complexo das formações ideológicas” (Pêcheux, 1997: 160).

E Pêcheux prossegue:

[...] o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc. não existe ‘em si mesmo’ (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (Pêcheux, 1997: 160).

As palavras de Pêcheux nos mostram como o autor logrou estabelecer uma teoria sobre os processos de produção de sentidos (processos discursivos) a partir das teses althusserianas, que questionavam tanto a suposta evidência do sentido (inscrita numa concepção ingênua acerca da transparência da linguagem), quanto o estatuto do sujeito (problematizado a partir da tese do assujeitamento/interpelação ideológica). Se o sentido varia conforma as posições ideológicas dos sujeitos, é lícito concluir que o simbólico (a linguagem) e o político estão imbricados nas produções discursivas.

Assim, Pêcheux, inspirado por teses althusserianas, constrói uma teoria e um dispositivo de análise que, em certo sentido, consubstancializam uma formalização da proposta althusseriana da leitura sintomal, com a devida sistematização e suporte teórico no campo dos estudos linguísticos.

Em Pêcheux, o sentido passa a ser concebido como um efeito, a resultante de um processo de produção, cujas variáveis são a materialidade simbólica (o texto), e as posições-sujeito, inscritas no todo complexo com dominante

das formações ideológicas, que compõem as condições históricas de produção dos discursos.

O efeito de conhecimento e o efeito de sentido

Dissemos que o sentido é concebido na AD pecheuxtiana como um efeito, como a resultante de um processo de produção, sempre submetido a determinadas condições históricas. Essa ideia mostrou-se inovadora no campo dos estudos linguísticos, sobretudo os que se voltavam para as questões semânticas, na medida em que retirava a significação dos planos do signo linguístico, do léxico e do texto. Dessa maneira, o sentido deixava de ser pensado como uma propriedade inerente ao signo (seu significado) e, por extensão, ao léxico de uma língua, ou mesmo como um conteúdo imanente aos textos. A ideia inovadora postulava que o sentido é sempre-já relativamente instável, e ele varia porque, além da opacidade/equivocidade inerente à língua(gem), há na história a divisão de tomadas de posição ideológicas, recortando a sociedade em visões de mundo (e práticas) distintas e conflitantes entre si.

Toda essa construção teórica não seria possível se Pêcheux não tivesse compreendido o discurso como a resultante de um processo de produção: “Propomos designar por meio do termo *processo de produção* o conjunto de mecanismos formais que produzem um discurso de tipo dado em “circunstâncias” dadas” (Pêcheux, 2010: 73). Se o discurso é “efeito de sentidos entre interlocutores”, o processo de produção de sentidos é denominado processo discursivo:

diremos que a “indiferença” da língua em relação à luta de classes caracteriza a *autonomia relativa do sistema lingüístico* e que, *dissimetricamente*, o fato de que as classes não sejam “indiferentes” à língua se traduz pelo fato de que *todo processo discursivo se inscreve numa relação ideológica de classes* (Pêcheux, 1997: 92 – destaques do autor).

Se, por um lado, Pêcheux fala em efeito de sentido e em processo discursivo como processo de produção de discursos, Althusser fala em “efeito de conhecimento”¹ (2008 [1965]: 69) e em “processo de produção do conhecimento”² (2008 [1965]: 41).

¹ Tradução nossa: « *l'effet de connaissance* ».

² Tradução nossa: « *le processus de production de la connaissance* ».

Ambos os autores concebem o efeito, de conhecimento em Althusser e de sentido em Pêcheux, como a resultante de um processo ou de um mecanismo de produção. Althusser, ao “conceber o conhecimento como *produção*”³ (2008 [1965]: 31 – destaque do autor), busca afastar-se da armadilha empirista, a qual concebe o conhecimento como uma propriedade, um conteúdo, uma essência a ser extraída do objeto real. Para Althusser, a prática teórica produz o conhecimento ao se apropriar do objeto real *transformando-o* em objeto de conhecimento:

o problema que nos ocupa: o da apropriação cognitiva do objeto real pelo objeto de conhecimento, que é um caso particular da apropriação do mundo real por diferentes práticas, a teórica, a estética, a religiosa, a ética, a técnica, etc. Cada um desses modos de apropriação coloca o problema do **mecanismo de produção de seu «efeito» específico**, o efeito de conhecimento para a prática teórica, o efeito estético para a prática estética, o efeito ético para a prática ética, etc.⁴ (Althusser, 2008 [1965]: 75 – destaque nosso em negrito).

E poderíamos continuar... o efeito de *sentido* para a prática *discursiva*. Althusser esclarece também que:

É a esse resultado que nós colocamos a questão do mecanismo de produção do efeito de conhecimento, de uma maneira em todos os pontos semelhante à maneira pela qual Marx interroga uma sociedade dada, tomada como *resultado*, para lhe colocar a questão de seu « efeito de sociedade », ou a questão do *mecanismo* que produz sua existência *como sociedade*⁵ (Althusser, 2008 [1965]: 76-77 – destaques do autor).

³ Tradução nossa: « concevoir la connaissance comme *production*. »

⁴ Tradução nossa: « le problème qui nous occupe : celui de l’appropriation cognitive de l’objet réel par l’objet de connaissance, qui est un cas particulier de l’appropriation du monde réel par différentes pratiques, la théorique, l’esthétique, la religieuse, l’éthique, la technique, etc. Chacun de ces modes d’appropriation pose le problème du mécanisme de production de son « effet » *spécifique*, l’effet de connaissance pour la pratique théorique, l’effet esthétique pour la pratique esthétique, l’effet éthique pour la pratique éthique, etc. »

⁵ Tradução nossa: « C’est à ce résultat que nous posons la question du mécanisme de production de l’effet de connaissance, d’une façon en tous points semblable à la façon dont Marx

É dessa forma que Althusser busca desnaturalizar o processo de produção de conhecimentos, defendendo que o conhecimento é um resultado, um efeito, proveniente de um processo ou mecanismo de produção.

De modo semelhante, Pêcheux propõe desnaturalizar o processo interpretativo, na medida em que compreende o sentido como um efeito, um resultado proveniente de um processo de produção, o processo discursivo, afetado e determinado por condições específicas. Essa visão remete os estudos sobre a significação às dimensões social, histórica, política e ideológica.

Sabemos que Pêcheux frequentou os seminários de Althusser na Escola Normal Superior e que, muitas vezes em seus textos, ele cita explicitamente o filósofo da Rua de Ulm como referência para suas construções teóricas. Por essas razões, embora não haja, por parte de Pêcheux, uma menção explícita a Althusser no que se refere à noção de efeito de conhecimento ter-lhe servido como inspiração para propor a noção de efeito de sentido, consideramos lícito concluir que, ainda que inconscientemente, há uma influência do pensamento althusseriano também neste que é um dos conceitos principais elaborados por Pêcheux na teoria discursiva.

O Interdiscurso: todo complexo com dominante das formações discursivas

Outra influência marcadamente althusseriana na AD é a noção de “todo complexo estruturado com dominante”, empregada por Pêcheux para construir a noção de interdiscurso.

Althusser propõe a noção de “todo” para contrapor-la à noção hegeliana de “totalidade”:

eu defendi que Marx não se fazia a mesma ideia que Hegel da natureza de uma formação social, e eu acreditei poder manifestar a diferença entre eles dizendo que Hegel pensa uma sociedade como totalidade, enquanto Marx a pensa como **um todo complexo, estruturado com dominante**. [...] Pode-se deixar a Hegel a categoria de totalidade, e reivindicar para Marx a categoria de todo. Dir-se-á que isso é apenas uma nuance verbal, eu não creio de modo algum. Se eu preferi para Marx a categoria de todo

interroge une société donnée, prise comme *résultat*, pour lui poser la question de son « effet de société », ou la question du *mécanisme* qui produit son existence *comme société* ».

à de totalidade, é porque no coração da totalidade persiste sempre uma dupla tentação: a de considerá-la como uma essência atual que abrange exaustivamente todas suas manifestações, e, o que dá no mesmo, a de descobrir nela, como em um círculo ou uma esfera, cujas metáforas nos remetem a Hegel, um centro que dela é a essência⁶ (Althusser, 1998b: 213 – destaque nosso em negrito).

Pêcheux, por sua vez, elabora a noção de interdiscurso nos seguintes termos: “propomos chamar interdiscurso a esse “todo complexo com dominante” das formações discursivas, esclarecendo que também ele é submetido a lei de desigualdade-contradição-subordinação que, como dissemos, caracteriza o complexo das formações ideológicas” (Pêcheux, 1997: 162). Vemos assim como a noção althusseriana de todo complexo estruturado com dominante serve a Pêcheux para que este autor conceba outro conceito de sua teoria.

Se o interdiscurso é constituído pelas relações complexas que se estabelecem entre as formações discursivas (FDs), estas, por sua vez, são entendidas como parte das formações ideológicas, responsáveis por determinar o que pode e o que deve ser dito por um sujeito inscrito em determinada perspectiva ideológica. Por extensão desse pensamento, podemos dizer que as FDs também determinam o que não pode nem deve ser dito, além do que pode (ou não) ser compreendido, percebido, enxergado.

As FDs, enquanto contraparte linguageira das formações ideológicas, constituem os sujeitos em sua relação com a linguagem, com o sentido e com a realidade, pois medeiam a relação dos sujeitos com o mundo. Uma vez que as FDs correspondem a determinadas formações ideológicas (e não a outras), elas produzem no sujeito não só a interpelação ideológica, como também

⁶ Tradução nossa: “j’ai soutenu que Marx ne se faisait pas la même idée que Hegel de la nature d’une formation sociale, et j’ai cru pouvoir manifester leur différence en disant que Hegel pense une société comme totalité, alors que Marx la pense comme un tout complexe, structuré à dominante. (...) on peut laisser à Hegel la catégorie de totalité, et revendiquer pour Marx la catégorie de tout. On dira que ce n’est qu’une nuance verbale, je ne le crois pas tout à fait. Si j’ai préféré pour Marx la catégorie de tout à celle de totalité, c’est parce que au coeur de la totalité il veille toujours une double tentation: celle de la considérer comme une essence actuelle qui embrasse exhaustivement toutes ses manifestations, et, ce qui revient au même, celle d’y découvrir comme dans un cercle ou une sphère, dont les métaphores nous renvoient à Hegel, un centre qui en est l’essence”.

o efeito de reconhecimento-desconhecimento. Assim, o sujeito identificado com determinada FD é conduzido a enxergar e interpretar a realidade a partir de determinadas lentes, isto é, com uma visão de mundo sempre-já enviesada. Por outro lado, os funcionamentos proibitivos da FD no sujeito (aquilo que não pode nem deve ser dito, pensado, interpretado, etc.) pode fazer com que ele seja relativamente incapaz de perceber, enxergar, compreender determinados elementos da linguagem e/ou da realidade, devido a sua identificação com determinada FD e o assujeitamento a tal ou qual ideologia.

Esse funcionamento é descrito por Pêcheux nos seguintes termos: “o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência de sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso” (Pêcheux, 1997: 162). A FD, portanto, ao constituir determinados sentidos para o sujeito, e apresentá-los como transparentes, evidentes, inequívocos, promove, ao mesmo tempo, o apagamento de outros sentidos, passíveis de ser vistos, interpretados, compreendidos a partir da inscrição em outras FDs (outras perspectivas ideológicas) presentes na materialidade heterogênea e contraditória do interdiscurso.

E Pêcheux continua:

o funcionamento da Ideologia em geral como interpelação dos indivíduos em sujeitos [...] se realiza através do complexo das formações ideológicas (**e, especificamente, através do interdiscurso** intrincado nesse complexo) e **fornece “a cada sujeito” sua “realidade” enquanto sistema de evidências e de significações percebidas – aceitas – experimentadas** (Pêcheux, 1997: 162 – destaque nosso).

Assim, o interdiscurso, enquanto todo complexo das formações discursivas, produz a interpelação ideológica pela via da linguagem, constituindo as identificações, subjetividades e representações imaginárias dos sujeitos, com base nas significações (presumidamente) “evidentes”, dando a impressão ao sujeito de que ele sabe exatamente do que se trata, e que sua interpretação, tanto dos discursos quanto da realidade histórica, corresponde à inequívoca compreensão dos fatos.

A ideologia, portanto, através de seu correspondente no plano da linguagem, as FDs, funciona de modo a constituir *uma* realidade para o sujeito como se ela fosse *a* realidade, a única possível. Consequentemente, a ideo-

logia e as FDs *interditam* ao sujeito a percepção de *outras* realidades, *outros* sentidos, *outras* “verdades”, engendrados desde outras perspectivas ideológicas. Estamos diante de um funcionamento que não está presente apenas na concepção pecheuxiana da FD e do interdiscurso. Tampouco estamos diante apenas da concepção althusseriana da interpelação ideológica. Temos aqui um funcionamento caracterizado por Althusser desde, pelo menos, a publicação de *Ler o Capital*: trata-se do funcionamento simultâneo e inseparável da *vue* e da *bévue*, presente também na noção de problemática teórica.

Ao expor a forma como Marx realiza sua leitura, sintomal, dos economistas clássicos, Althusser propõe a noção de problemática teórica, definida nos seguintes termos: “a ciência só pode colocar um problema sobre o terreno e no horizonte de uma estrutura teórica definida, sua problemática, que constitui a condição de possibilidade definida absoluta, e portanto a determinação absoluta das *formas de posição de todo problema*, em um momento considerado da ciência”⁷ (Althusser, 2008 [1965]: 19).

Para Althusser, a leitura que Marx realiza só lhe é possível porque ele se encontra sobre um novo terreno, interpretando e enunciando a partir de uma nova perspectiva teórica, uma nova problemática. A problemática teórica, então, seriam as condições de possibilidade que determinam as formas de colocar novos problemas em um dado campo do conhecimento. A problemática teórica define o que é possível e, ao mesmo tempo, o que não é possível ver, enxergar, perceber como um problema em um determinado campo do saber: “É o campo da problemática que define e estrutura o invisível como o excluído definido, *excluído* do campo da visibilidade, e *definido* como excluído, pela existência e pela estrutura própria do campo da problemática; como aquilo que proíbe e reprime a reflexão do campo sobre seu objeto”⁸ (Althusser, 2008 [1965]: 20).

Assim, do mesmo modo que a problemática teórica determina as con-

⁷ Tradução nossa : « la science (...) ne peut poser de problème que sur le terrain et dans l'horizon d'une structure théorique définie, sa problématique, qui constitue la condition de possibilité définie absolue, et donc la détermination absolue des *formes de position de tout problème*, à un moment considéré de la science. »

⁸ Tradução nossa : « C'est le champ de la problématique qui définit et structure l'invisible comme l'exclu défini, *exclu* du champ de la visibilité, et *défini* comme exclu, par l'existence et la structure propre du champ de la problématique ; comme ce qui interdit et refoule la réflexion du champ sur son objet »

dições de possibilidade do que pode (ou não) ser visto, percebido, pensado e colocado como um problema epistemológico, as FDs intrincadas nas ideologias constituem também um espaço de reformulação-paráfrase que funcionam como condições de possibilidade do que pode (ou não) ser dito ou interpretado, a partir de uma dada posição/perspectiva enunciativa.

Observamos assim, de que maneira a investigação althusseriana acerca da leitura em Marx, chamada por Althusser de *sintomal*, resulta numa reflexão sobre as condições de possibilidade que determinam o que o sujeito é capaz de ver, enxergar, perceber (e correlativamente o que esse mesmo sujeito *não consegue* ver, enxergar, perceber). A tese de Althusser acerca da indissociabilidade da *vue* e da *bévue* em relação ao funcionamento da problemática teórica pavimentou o caminho para que o filósofo estendesse essa reflexão ao domínio da ideologia, como espaço de constituição das evidências para os sujeitos.

Seguindo a mesma *démarche* de Althusser, Pêcheux estende, a sua maneira, as reflexões althusserianas sobre a problemática teórica e a ideologia ao funcionamento das FDs, as quais constituem o sujeito em sua relação com o sentido, sempre-já “evidente”, e com a linguagem, sempre-já “transparente”, dando a impressão ao sujeito de que não haveria outras formas de interpretar os discursos e de ver o mundo, senão aquela em que o sujeito encontra-se inscrito.

A contradição sobredeterminada e as heterogeneidades enunciativas

Como derradeira analogia que pretendemos estabelecer entre o pensamento de Althusser e a teoria de Pêcheux, abordaremos a noção de contradição sobredeterminada, na medida em que nela vislumbramos aspectos que antecipam a temática da alteridade e da heterogeneidade no campo do discurso.

Althusser postula uma distinção entre a concepção de contradição em Hegel e em Marx. Se em Hegel teríamos a contradição simples, “*a contradição reduzida a seu mais puro esboço* (o do Capital e do Trabalho)”, na leitura althusseriana de Marx, a contradição seria sobredeterminada:

a contradição Capital-Trabalho não é jamais simples, mas ela é sempre especificada pelas formas e as circunstâncias históricas concretas nas quais ela se exerce. Especificada pelas formas da *superestrutura* (o Estado, a ideologia dominante, a religião, os movimentos políticos orga-

nizados, etc.); especificada pela *situação histórica interna e externa*, que a determina, em função do próprio *passado nacional*, por um lado [...] e do *contexto mundial* existente, por outro lado [...] muitos desses fenômenos podendo derivar da ‘lei do desenvolvimento desigual’ no sentido leninista”⁹ (Althusser, 1986 [1962]: 104-105 – destaques do autor).

Com essa concepção, Althusser marcava o caráter de “determinação múltipla” (Gillot, 2009: 60 e 61) da sobredeterminação, entendida como determinação em via de mão dupla: tanto a infraestrutura econômica determina as superestruturas jurídico-ideológicas, quanto as superestruturas, dotadas de certa autonomia relativa, determinam a infraestrutura econômica. Desse modo, um domínio penetra, invade, atravessa o outro, e vice-versa.

A contradição sobredeterminada revela como o antagonismo econômico é atravessado por múltiplas determinações de fatores de outras ordens:

a ‘contradição’ é inseparável da estrutura do corpo social inteiro, no qual ela se exerce, inseparável de suas *condições* formais de existência, e das *instâncias* mesmo que ela governa, ela, portanto, ela mesma, em seu coração, *afetada por elas*, determinante mas também determinada em um único e mesmo movimento, e determinada pelos diversos *níveis* e as diversas *instâncias* da formação social que ela anima: nós poderíamos dizê-la *sobredeterminada em seu princípio*¹⁰ (Althusser, 1996 [1962]: 99-100 – destaques do autor).

⁹ Tradução nossa: “*la contradiction Capital-Travail n’est jamais simple, mais qu’elle est toujours spécifiée par les formes et les circonstances historiques concrètes dans lesquelles elle s’exerce*. Spécifiée par les formes de la *superstructure* (l’État, l’idéologie dominante, la religion, les mouvements politiques organisés, etc.); spécifiée par *la situation historique interne et externe*, qui la détermine, en fonction du *passé national* lui-même d’une part (...) et du *contexte mondial* existant d’autre part (...), nombre de ces phénomènes pouvant relever de la ‘loi du développement inégal’ au sens léniniste”.

¹⁰ Tradução nossa: “la « contradiction » est inséparable de la structure du corps social tout entier, dans lequel elle s’exerce, inséparable de ses *conditions* formelles d’existence, et des *instances* même qu’elle gouverne, qu’elle donc elle-même, en son coeur, *affectée par elles*, déterminante mais aussi déterminée dans un seul et même mouvement, et déterminée par les divers *niveaux* et les diverses *instances* de la formation sociale qu’elle anime : nous pourrions la dire *surdéterminée dans son principe*”.

Nas palavras de Gillot, “A teoria da sobre-determinação [...] é uma teoria da contradição não simples, mas complexa, uma teoria das *múltiplas instâncias*, encavaladas e não homogêneas, ao princípio da contradição, ou das contradições”¹¹ (2009: 52 – destaque da autora).

Nesse sentido, percebemos como a concepção althusseriana da contradição sobre-determinada se afasta de uma visão simplista da contradição: não se trata aí de um antagonismo dicotômico, de um maniqueísmo reducionista, mas sim de uma noção que privilegia a complexidade das relações, considerando o caráter heterogêneo dos elementos envolvidos, pois esses são sempre-já afetados por múltiplas determinações de natureza variada.

Por essas razões, julgamos lícito considerar que, muito antes das discussões sobre as heterogeneidades enunciativas ganharem amplitude no campo do discurso, o pensamento precursor da AD, isto é, a filosofia althusseriana, já se caracterizava por uma reflexão epistemológica que concebia as relações entre sujeitos, classes sociais e ideologias sob o signo da complexidade, da multiplicidade, da alteridade e da heterogeneidade, elementos esses constituintes da noção de contradição sobre-determinada.

Conclusão: atravessamentos do ideológico e do linguageiro pelo econômico

Pelo exposto acima, buscamos indicar de que maneira certas noções da rede conceitual althusseriana forneceram o lastro para a proposição e a construção da teoria discursiva por Michel Pêcheux.

Baseado nas premissas althusserianas de questionamento da evidência do sujeito e do sentido, Pêcheux desenvolve a sua tese maior, segundo a qual o sentido varia conforme as posições ideológicas dos interlocutores, apontando para uma implicação mútua e intrínseca entre simbólico e político.

Para além desses princípios epistemológicos, vimos também como certos conceitos da AD pecheuxtiana (efeito de sentido, processo discursivo, interdiscurso, formação discursiva, formação ideológica) remetem a noções filosóficas de Louis Althusser, tais como: efeito de conhecimento, mecanismo/processo de produção do conhecimento, problemática teórica, *vue* e *bévue*, ideologia...

¹¹ Tradução nossa: “La théorie de la surdétermination (...) est une théorie de la contradiction non pas simple, mais complexe, une théorie des multiples instances, enchevêtrées et non homogènes, au principe de la contradiction, ou des contradictions”

Sendo assim, consideramos imprescindível aprofundar o estudo da obra de Althusser, uma vez que ela continua a reverberar e apontar caminhos para os desenvolvimentos hodiernos da AD de viés pecheuxiano.

Mais do que uma necessidade epistemológica, trata-se, sobretudo, de uma necessidade política, considerando que vivemos tempos que insistem em afirmar o fim da luta de classes, das ideologias e da hipótese comunista.

Se, noutro momento histórico, o pensamento de Althusser foi importante para combater o economismo no interior do próprio marxismo, através de sua reflexão sobre o papel do assujeitamento ideológico na reprodução das relações de produção, hoje, em plena hegemonia do pós-modernismo, a obra de Althusser se faz imprescindível para lutarmos justamente contra o “tabu do economicismo” (Daly, 2006: 24), isto é, a tentativa teórico-política de se negar a pertinência dos conceitos de classe, ideologia e da própria teoria marxista, na busca por apagar os aspectos econômicos que atravessam os mais diferentes tipos de lutas (de mulheres, negros, homossexuais, indígenas, etc.).

Esse é o sentido de nosso retorno a Althusser na AD: defender a indissociabilidade entre os conceitos de discurso e ideologia (que traz em si toda uma rede conceitual que se quer apagar no campo do discurso: classe social, luta de classes, assujeitamento, contradição sobredeterminada, *sobredeterminação* do econômico pelo ideológico e *do ideológico pelo econômico*). Fazer esse retorno é a nossa forma de defender: a indissociabilidade da teoria do discurso com suas raízes althussero-marxistas; e a vocação necessária dessa teoria para intervir entre as práticas políticas de transformação.

Bibliografia mencionada

- Althusser, L. (1962). *Contradiction et surdétermination*. In Althusser, L. *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- Althusser, L. (1975). *Soutenance d’Amiens*. In *Solitude de Machiavel et autres textes* (Edição preparada e comentada por Yves Sintomer) (pp.199-236). Actuel Marx Confrontation, Paris: Presses Universitaires de France.
- Althusser, L. (2003). *Aparelhos Ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal.
- Althusser, L. (2008). *Du “Capital” à la philosophie de Marx*. In Althusser et al. *Lire le Capital*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Daly, G. (2006). *Introdução: arriscando o impossível*. Em Zizek, S. e Daly, G.

- Arriscar o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes.
- Dosse, F. (2007). *História do Estruturalismo: o campo do signo (1945-1966)*, vol. 1 (tradução de Álvaro Cabral). Bauru, SP: Edusc.
- Figueira, L. F. B. (2015). *O althusserianismo em linguística: a teoria do discurso de Michel Pêcheux*. Jundiaí: Paco Editorial.
- Gillot, P. (2009). *Althusser et la Psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pêcheux, M. (1997). *Semântica e Discurso. Uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Pêcheux, M. (2010). Análise automática do discurso (AAD-69). Em Gadet, F. e Hak, T. (orgs.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora da Unicamp.

Macherey y el punto de partida de El Capital

Mauro Castelo Branco de Moura
(Universidade Federal da Bahia)

*Lire le Capital*¹ es, en primer lugar, una exhortación a la lectura de la principal obra de Marx. Pero no a una lectura cualquiera, sino a una lectura muy atenta, una especie de hermenéutica, que buscarse en ella todos sus sentidos, los explícitamente dichos y los apenas balbucidos. Fruto del esfuerzo colectivo de reflexión de un grupo, el libro no pretende (¡ni podría!) tener la sistematicidad de una obra acabada y esto Althusser deja muy claro cuando afirma, con exagerada modestia, que los escritos que la componen son “textos inacabados, los simples comienzos de una lectura” (Althusser, 1974: 18 [3]). Más adelante, sin embargo, no esconde su pretensión de que

[...] algún día habrá que leer *El capital* al pie de la letra. Leer el texto mismo, por entero, los cuatro libros, línea por línea, releer diez veces los primeros capítulos, o los esquemas de la reproducción simple y de la reproducción ampliada, antes de desembocar, de las mesetas áridas y planas del segundo libro, en las tierras prometidas del beneficio, del interés y de la renta (Althusser, 1974, p. 18 [4]).

O sea, en el Libro III de la obra, cuando Marx trata del capitalismo fenoménico, más cercano a la cotidianidad de los individuos en este modo de producción.

¹ Para escapar de las eventuales dificultades de la traducción utilizaré versiones publicadas en español, cotejadas, sin embargo, con el original, cuya referencia de página, entre corchetes, es Althusser, 1996.

Además, Althusser sugiere, enseguida, la lectura en el original alemán, mismo disponiendo en lengua francesa de una versión que no es mera traducción, sino que el propio Marx aconsejó su lectura, aún para aquellos que estuviesen familiarizados con la lengua alemana.² Algunos comentaristas, incluso, la prefieren a las versiones alemanas y Michael Krätke, por ejemplo, llegó a sostener que ella es que debería servir de base para las futuras ediciones del Libro I de *El capital*.³ Aunque se pueda cuestionar, en este aspecto el contenido de su propuesta, la invitación de Althusser a la lectura en alemán tiene, sin embargo, el intachable mérito de la inequívoca invitación al rigor. En un tiempo en que la obra juvenil de Marx aún disfrutaba de un enorme prestigio, sobre todo en los medios filosóficos, hacer hincapié en la lectura paciente y detenida de la obra madura es ciertamente algo de mucho relieve, más aún cuando la invitación parte del líder incontestable de un grupo de investigadores, cuyos trabajos reverberarían en el campo marxista, para adeptos o críticos, en las décadas subsecuentes, como lo demuestra este nuestro Coloquio.

En efecto, el texto de Pierre Macherey cumplió indudablemente con los requerimientos del proyecto encabezado por Althusser, pero no parece haber tenido la resonancia de otros que figuraran en la obra colectiva. Mi propósito aquí será el de destacar un aspecto, apenas, de su importante legado. Su escrito pretendió abordar el “proceso de exposición de ‘El capital’”, pero de hecho se limitó a los capítulos iniciales, lo que no es demérito, en la medida en que el propio Marx confería a estos primeros capítulos un papel muy especial. Si no fuera así, no los hubiera reescrito tantas veces, empezando por la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Después de esta primera versión, que llegó a ser publicada en vida por Marx (hecho raro en el cómputo de su grandioso proyecto, comenzado en 1844 y jamás concluido, cuya mayor parte ha quedado inédita por ocasión de su muerte), publicó la primera edición alemana en 1867, en dónde la temática de la “mercancía y

² “[...] cualesquiera que sean las imperfecciones literarias de esta edición francesa, posee desde luego un valor científico independiente del original y podrá consultarse con provecho incluso por los lectores familiarizados con el alemán” (Marx, 2014: 23-24).

³ Sobre la versión francesa de Joseph Roy y Marx, dijo Krätke: “Marx estimaba mucho esta edición, puesto que había redactado y reescrito un gran número de pasajes y le concedía un valor científico propio. Para él y según sus propias instrucciones la versión francesa debería ser la base de todas las futuras ediciones del Libro I de *El capital*” (Krätke, 2005: 154).

dinero”, objeto de la primera sección (los tres primeros capítulos) de la segunda edición alemana en adelante y de la versión francesa, estaba dispuesta de otra manera. En primer lugar, en esta primera edición, venía el examen de la mercancía (incluso de su fetichismo, pero sin las subdivisiones de las ediciones subsecuentes) y, enseguida, el de la forma de valor, dónde se halla la exposición del despliegue de la mercancía en dinero. Hasta Engels alteró esta parte, después de la muerte de Marx, al mezclar fragmentos de la versión francesa a la segunda edición alemana, produciendo las tercera y cuarta ediciones, la última de las cuales quedó canónica.

Así, la parte de *El capital* objeto de los comentarios de Macherey es seguramente la que demanda una explicación mayor y este hecho quedó evidenciado por el cuidado de su autor en reescribirla sucesivamente. Todavía, el aporte del texto de Macherey, que me parece lo más oportuno y original y al cual pretendo dedicar mi comentario, es su *insight* genial de que el punto de partida de *El capital* no es la mercancía, como suele considerar la inmensa mayoría de los comentaristas, y sí la riqueza. En efecto, en todas las versiones destinadas a la publicación del grandioso proyecto de crítica a la economía política, el comienzo invariable es por la riqueza. Así, en su primera versión, la de 1859, Marx empieza la obra con la siguiente afirmación: “A primera vista, la riqueza burguesa aparece como una descomunal acumulación de mercancías, y la mercancía individual como su existencia elemental” (Marx, 2003: 9).⁴ En las sucesivas versiones de *El capital* que sucederán a ese texto, con las naturales diferencias de traducción, se mantiene inalterada la misma idea y, además, como si buscara demostrar que aquél proyecto anterior, el de 1859, fue abandonado y reemplazado, pero no repudiado, transcribe una citación del mismo.⁵ La fugacidad de la presencia de la “riqueza” en el texto no escapa de la mirada atenta de Macherey. Para poder llegar a la mercancía, su forma elemental, Marx tiene, necesariamente, que empezar por la riqueza. Es ella, en su modalidad burguesa, que configura el objeto de la obra. Por esto Macherey afirma que: “En efecto, el punto de partida de la exposición

⁴ Subrayado mío (MCBM).

⁵ “La riqueza [subrayado mío, MCBM] de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘inmenso cúmulo de mercancías’ [citación del texto de 1859] y cada mercancía como su forma elemental” (Marx, 2014: Libro I, 41).

de Marx es totalmente sorprendente: el primer concepto, del que van a ‘salir’ todos los demás, es el concepto de RIQUEZA” (Macherey, 1971: 167 [215]).⁶

Macherey hace una analogía entre este concepto de riqueza y el de población que figura como ejemplo en la *Introducción* de 1857, parte integrante de los *Grundrisse*. Ahí Marx sostiene que:

[...] si comenzase por la población, me formaría una representación caótica del todo y, por medio de una determinación más precisa llegaría analíticamente, a conceptos más simples; partiendo de lo concreto representado se llegaría a abstracciones cada vez más sutiles, hasta acabar en las determinaciones más simples. Y, arrancando de aquí, tendría que emprenderse de nuevo el viaje hacia atrás, hasta llegar, otra vez, por último, a la población, pero ahora no ya como representación caótica de un todo, sino como la rica totalidad de muchas determinaciones y relaciones (Marx, 1985: Tomo I, 15).

En los escritos posteriores Marx prefirió suprimir esta presentación metodológica general, considerando que no sería deseable la anticipación de resultados que deberían ser naturalmente demostrados (Marx, 2003: 3). Sin embargo, como lo señaló Macherey, los planteamientos en el examen de la riqueza son análogos al ejemplo de la población. De la definición de riqueza burguesa, que no la inventó Marx, sino que era la común y corriente en la economía política de entonces, concebida como una enorme cantidad de mercancías,⁷ él llega a su célula y de ella extrae sus dos atributos constitutivos: el valor de uso y el valor de cambio. Como se trata de una “crítica de la economía política” su vocabulario debe de permanecer en este ámbito. Los términos, pues, son los mismos empleados por Adam Smith (*value in use* y *value in exchange*), aunque con un importante giro semántico que lo acerca de Aristóteles, cuando éste afirmaba que la sandalia servía para calzar y para cambiar. Ya en Smith es el valor el que se desdobra en estos dos momentos.⁸

⁶ El destaque de la “riqueza”, con mayúscula, está en las dos versiones, inclusive en el original francés.

⁷ Además de Adam Smith, cuyo objeto de la principal obra es justamente la “riqueza”, como su título, *Wealth of Nations*, claramente lo indica, Ricardo llega a afirmar que “la riqueza depende siempre de la cantidad de mercancías producidas” (Ricardo, 1982: 192).

⁸ “The word value, it is to be observed, has two different meanings, and sometimes ex-

Bajo la designación de “valor de uso” Marx se refiere al atributo de la “utilidad” y como “valor de cambio” - después, simplemente como “valor” - él nombra al atributo social de la intercambiabilidad, configurando ambos la forma mercancía, que es la unidad tensa, pero, a la vez, insoluble, de ambos. El primer atributo, sin embargo, no es exclusivo de la riqueza burguesa. Todas las sociedades humanas necesitarán y necesitarán de producir objetos prácticos o servicios que se destinen a la satisfacción de las necesidades o apetencias humanas, “el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía, no modifica en nada este hecho” (Marx, 2014: Libro I, 41). La utilidad no ofrece, además, ningún obstáculo a la intelección, puesto que es aprehensible por la sensorialidad. Así, pues, todas las dificultades recaen sobre el segundo atributo, el valor, que es lo que caracteriza a esta modalidad histórica de la riqueza. En efecto, el atributo del valor es, *per se*, enigmático y su problematicidad reside primariamente en que es extrasensorial o, como lo expresa Marx irónicamente:

Hasta ahora, ningún químico ha descubierto el valor de cambio en una perla o diamante. Pero los descubridores económicos de esta sustancia química, mostrando pretensiones de profundidad crítica, pretenden que el valor de uso de las cosas es independiente de sus cualidades materiales, mientras que el valor es inherente a ellas como tales cosas (Marx, 2014: Libro I, 82).

Mientras el atributo de la utilidad (valor de uso) siempre puede ser aprehendido por la sensorialidad humana, el atributo del valor, en virtud de su extrasensorialidad, sólo lo puede por la práctica, una vez que es inaccesible a los sentidos, puesto que esta propiedad es puramente social, sin el más remoto trazo o vestigio material. La aprehensión cognoscitiva del valor es, así, apenas práctica y no sensible. Si la riqueza burguesa es precipuamente valor y no utilidad, una de sus principales características es la extrasensorialidad, lo que suele provocar el desconcierto en tantos estudiosos. Quizá sea por esta razón que Marx, en los pasajes en que abandona el vocabulario de la economía política, objeto de su crítica,

presses the utility of some particular object, and sometimes the power of purchasing others goods with the possession of that object conveys. The one may be called ‘value in use’; the other ‘value in exchange’” (Smith, 1956: 32).

también emplee, en lugar de “valor de uso” y “valor”, las expresiones “riqueza concreta” y “riqueza abstracta”.

La trayectoria de los desdoblamientos de la riqueza abstracta crea dificultades crecientes, de ahí que Marx tenga que apelar al examen de la forma más sencilla como punto de partida. Si quiere explicar la riqueza burguesa (o el modo de producción capitalista), como indica el propio título de la obra, debe comenzar por su manifestación más simple, que es aquella que tiene una cara sensorialmente aprehensible, sin tantos enigmas intelectivos, o sea, por la forma mercancía de los productos del trabajo humano. El problema, sin embargo, reside en la otra cara, la del valor, que se funda empíricamente en la práctica, pero que no se deja aprehender por la sensorialidad. Empero, es el valor que reverbera, a través de las figuras que se desdoblán a partir de la forma mercancía, o sea, las formas dinero y capital, configurando aquello que se podría llamar de *tríada “fetichoide”*. Así, según Marx:

Una de las deficiencias fundamentales de la economía política clásica es que no logró nunca extraer del análisis de la mercancía, y especialmente del valor de ésta, la forma de valor, que es precisamente la que lo constituye como valor de cambio. Precisamente en la persona de sus mejores representantes, A. Smith y Ricardo, trata la forma del valor como algo perfectamente indiferente o exterior a la naturaleza misma de la mercancía. La razón de ello no está solamente en que su atención se ve totalmente absorbida por el análisis de la magnitud de valor. Es más profunda. La forma de valor del producto del trabajo constituye la forma más abstracta pero también la más general del modo de producción burgués; caracteriza a éste como un tipo particular de producción social y, con ello, al mismo tiempo, en su determinación histórica. Por ello, si equivocadamente se ve en ella la forma natural y eterna de la producción social, se pasa también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor y, por tanto, en la forma de la mercancía y en esta forma misma al desarrollarse para llegar a la forma de dinero, a la forma capital, etc. (Marx, 2014: Libro I, 80, nota 32).

Para Smith, por ejemplo, la distinción entre valor de uso y valor de cambio, como ha sido mencionado, son internas al valor y no atributos de la forma mer-

cancía. Marx demuestra detenidamente el tránsito de la mercancía al dinero, cuya génesis está en las mercancías que expresan en sí el atributo del valor de las demás. El dinero es, primariamente, una mercancía cuya utilidad natural es momentáneamente puesta entre paréntesis para que emerja una utilidad acoplada: la de expresar la forma relativa de valor de las demás mercancías. El dinero es, en su origen, una mercancía-dinero (*Geldware*) o figura históricamente consumada del equivalente general. Marx se vanagloriaba de la primacía en haber demostrado que el dinero se origina de la mercancía de la siguiente forma:

Todo el mundo sabe, aunque no sepa otra cosa, que las mercancías poseen una forma común de valor que contrasta muy llamativamente con las abigarradas formas naturales de sus valores de uso: la forma dinero. Pero aquí nos proponemos lo que la economía burguesa ni siquiera ha intentado, a saber: poner de manifiesto la *génesis* de esta forma dinero, de seguir la trayectoria que, partiendo de la expresión del valor contenida en la relación de valor entre las mercancías, va desde su forma más simple y más invisible hasta la llamativa forma dinero. Con lo cual, al mismo tiempo, el enigma del valor se esfuma (Marx, 2014: Libro I, 52).

El dinero es una mercancía cuya utilidad natural se presta para servir de espejo y reflejar el valor de otras mercancías, es decir, su utilidad natural cede espacio a la utilidad acoplada, que sólo puede expresar cantidad. Es como si la mercancía-dinero no contuviera trabajo concreto, sino, apenas, trabajo abstracto. Mientras sea dinero es apenas valor y, como tal, no se deja aprehender por la sensorialidad. De ahí que sus representaciones convencionales, bajo la forma de monedas, puedan desmaterializarse completamente y ser apenas contantes sin ser necesariamente sonantes... Sin la descripción de este movimiento hipostático de la forma valor de los productos del trabajo humano, es decir, sin el desdoblamiento de la forma mercancía en forma dinero, no sería posible presentar la forma capital, cuya fórmula más concisa es dinero-mercancía-dinero incrementado o $D-M-D'$, en dónde $D' = D + \Delta D$.⁹ El problema a ser solucionado aquí es aquél que la economía política no se planteó: ¿cómo es posible el ΔD ? Al problematizar la riqueza burguesa, par-

⁹ La fórmula $D = D'$, de la usura, aunque aparentemente más concisa aún, es un sinsentido que sólo puede ser explicado por el diferimiento de D' , o sea, por el lapso temporal que lo separa de D .

tiendo de su célula, la forma mercancía, Marx llega a la trayectoria, *grosso modo*, o en su versión más simple y concisa, de cómo el valor se valoriza. En última instancia, el capital es la forma precípua de la riqueza burguesa, o sea, aquella que caracteriza al modo de producción capitalista como tal. Sin embargo, el desciframiento de su enigma supone la presencia en el mercado de una mercancía *sui generis*, con la capacidad de que al ser consumida por su utilidad pueda producir un valor más grande que el de su propio valor, o sea, una plusvalía. El ΔD sólo es posible por el consumo de esta mercancía peculiar: la fuerza de trabajo. Se podría concluir, por lo tanto, que la riqueza burguesa, en tanto que valor que se valoriza, es precipuamente una riqueza abstracta. En el Libro III, Sección V, Marx presenta un último desdoblamiento, aún más extravagante y sutil: el capital ficticio, modalidad de la riqueza que es parasitaria del mismo proceso de acumulación, que ya ni necesita de trabajo abstracto, pero que amenaza la humanidad con la posibilidad de una crisis sin cualquier precedente. Es evidente que Marx no podría predecir los acontecimientos del Siglo XXI, pero sus planteamientos aún representan las bases teóricas para que se pueda estudiar lo que hoy acaece.

Althusser ciertamente estaría de acuerdo con mucho de lo que se ha dicho hasta aquí, pero en su artículo al *L'Humanité* de 21 de marzo de 1969, o sea, pocos años después del clásico colectivo que ha motivado la importante efeméride que ahora conmemoramos, además de empezar reconociendo la actualidad de *El capital*, aconseja, de un modo completamente inesperado que, frente a las ingentes y consabidas dificultades encontradas por los iniciantes en la lectura de los primeros capítulos, empiecen a leerlo por el Capítulo IV, o sea, por la transformación del dinero en capital (Althusser, 1977: 57). Esta sugerencia parece contradecir todo lo planteado en *Lire le Capital*, especialmente en el texto de Macherey e incluso la epígrafe de la obra como un todo, en la que se transcribe la carta de Marx a Maurice La Châtre en la que afirma, entre otras cosas, que frente a las dificultades de los primeros capítulos hay que recordarse que: “Los caminos de la ciencia son siempre arduos y sólo quienes no se arredran y temen fatigarse escalando sus escarpadas sendas puedan abrigar la esperanza de llegar a alcanzar la luminosa cima” (Marx, 2014: Libro I, 23). Con lo que, en la opinión de Marx, no hay como edulcorar la lectura de la obra, que debe ser enfrentada con gallardía en la secuencia originalmente propuesta. No obstante, Althusser nunca estuvo

sólo en este consejo supuestamente facilitador de las primeras lecturas. Karl Korsch, por ejemplo, en 1932, ya sugería, que se empezase la lectura de la obra por el inicio de la Tercera Sección - el Capítulo V, de las versiones basadas en la Cuarta Edición alemana – (Korsch, 1979: 63).

No hay espacio aquí para conjeturar con propiedad acerca de las razones por las cuales Althusser haya dado semejante consejo, quizá cierta prisa en llegar más pronto al concepto de plusvalía pueda haberle motivado. Sin embargo, independientemente de las muchas críticas que puedan sufrir ciertos planteamientos de Althusser, sobre todo porque a veces tiende a exagerar en algunas posiciones, no hay duda que, y es esto probablemente lo que torna longeva su aportación, él tuvo un faro especialmente aguzado para tocar en problemas de la mayor relevancia. Independientemente de la justeza o no de las soluciones que propuso, los problemas que planteó han merecido y seguirán mereciendo que las sucesivas generaciones de estudiosos y de militantes del marxismo lo sigan estudiando y, en este contexto, la sugerencia de Macherey en señalar que el primer concepto de *El capital* es el de “riqueza”, del cual todos se derivan, no es una aportación menor.

Bibliografía mencionada

- Althusser, L. (1977). Como ler “O Capital”. Em *Posições* (pp. 53-65). Lisboa: Horizonte.
- Althusser, L. y Balibar, É. (1974). *Para leer El Capital* (Trad. Marta Harnecker). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. et al. (1996). *Lire le Capital*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Korsch, K. (1979). Introducción a El Capital. En *Tres ensayos sobre marxismo* (pp. 49-80). México: Era.
- Krätke, M. (2005). Le dernier Marx et le Capital. *Actuel Marx* (37), pp.145-160. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. et al. (1971). *Lectura de “El Capital”*. Medellín: La Oveja Negra/Zeta.
- Marx, K. (1985). *Grundrisse: lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2003). *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI.

- Marx, K. (2014). *El capital* (4ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricardo, D. (1982). *Principios de Economía e Tributação*. São Paulo: Abril Cultural.
- Smith, A. (1956). *An Inquire Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Nueva York: P. F. Collier & Son Corporation.

Sobre la reproducción

Gisela Catanzaro
(Universidad de Buenos Aires)

Nous sommes obligés de reposer notre vieille question:
qu'est-ce qu'une société?
Sur la Reproduction, Louis Althusser

Introducción

Dados a la tarea de reescribir hoy un célebre pasaje del prefacio a *Lire Le Capital* donde Althusser plantea el problema de la lectura, podríamos sostener que, en la historia de la cultura humana, nuestro tiempo se expone a aparecer un día como obsesionado por una pregunta: la pregunta por lo político, desplegada a veces como una interrogación por cierta lógica propia de la política y, otras, como posibilidad de un pensamiento de lo político en términos menos estratégicos que ontológicos.

Esta interrogación sobre la política, que organiza gran parte de la producción teórica del presente y muchas de las periodizaciones propuestas sobre obras del pasado -incluida la del mismo Althusser-, se prosigue habitualmente en el mundo académico como un rastreo de las emergencias de un pensamiento político a lo largo de la historia, de una vida o de una obra, así como en el señalamiento de las disposiciones que lo tornaron posible o los esquemas por los que se vio frustrado. Pero si a propósito de aquellas periodizaciones abundan los debates y las interpretaciones divergentes de obras y autores, no es difícil observar -en cambio- un cierto consenso epocal a la hora de identificar el origen de las frustraciones: “lo social” aparece

insistentemente como el principal impedimento para la emergencia de un pensamiento de lo político. Asociados a diversas tradiciones de pensamiento -desde posiciones libertarias y ex socialistas a heideggerianos, pasando por el pragmatismo anglosajón¹- los diagnósticos tienden sistemáticamente a converger: el imperio de lo social durante más de un siglo habría significado una declinación de la filosofía política a manos de la sociología y del positivismo en una tendencia que finalmente habría comenzado a revertirse durante las últimas décadas.²

A partir de este “contexto interpretativo” -o bien: a partir de este “campo de la problemática” centrado en la pregunta por la política y lo político “liberado” de su sometimiento a “lo social”- las referencias a la obra de Althusser han estado marcadas en las últimas décadas por lo que no sin algo de ironía podríamos llamar un “espíritu de superación”. Althusser no sólo no habría aportado nada al pensamiento de la política sino que sería -determinismo económico y dogmatismo cientificista mediante- uno de los principales artífices del bloqueo sistemático a la emergencia de un pensamiento de lo político. Incluso allí donde aparece en la misma obra de Althusser, lo político sería en todo caso lo que se da “a pesar” suyo, en los intersticios de su aparato científi-

¹ Al respecto, resulta ilustrativo *Deconstrucción y pragmatismo*, compilado por Chantal Mouffe, donde exponentes de algunas de estas líneas de pensamiento se dan cita.

² Hablamos de consenso epocal porque no deja de sorprender la semejanza, incluso de los términos empleados en el diagnóstico, por parte de autores en otros aspectos muy disímiles entre sí como Ernesto Laclau y Miguel Abensour. A propósito de su trabajo de relectura de Marx más allá del marxismo, este último señala, por ejemplo, que si bien “es posible observar en Marx una tendencia al ocultamiento de lo político bajo la forma de una [...] inserción de lo político en una teoría dialéctica de la totalidad social [...], persiste en Marx una ‘interrogación apasionada por el ser de la política’” (Abensour, 1998: 24). A diferencia de la orientación sociologizante del materialismo, ésta se orientaría a la filosofía y evitaría “poner en relación el universo político y sus formas con las instancias de la totalidad social que permitirían explicar sociológicamente lo político” (Abensour, 1998: 65). Por su parte, refiriéndose a las afinidades entre su teoría de la hegemonía y la deconstrucción, Laclau sugiere el siguiente contraste con el estado de la situación previo: “La visión dominante de lo político en el siglo XIX, prolongada en el siglo XX por varias tendencias sociológicas, hizo de él un ‘subsistema’ o una ‘superestructura’ sometida a las leyes necesarias de la sociedad. Esta visión triunfó con el positivismo y sancionó los resultados acumulativos de más de un siglo de filosofía política” (Laclau, 1998: 98).

co manifiesto, de su teoreticismo y su insistencia en la crítica de la ideología.³

Pero, puesto que Althusser fue uno de esos teóricos a los cuales la pregunta por la política -ya sea como práctica específica o como instancia de la división presente en otras prácticas- acosó durante toda su vida, también es posible rastrear en su pensamiento múltiples ensayos de respuesta y emergencias de lo político. Y en este sentido podría decirse que se orientan muchas de nuestras reinterpretaciones -más tardías y alejadas de su tiempo- de la obra althusseriana. Contra aquel espíritu de superación, defendemos la politicidad de Althusser y afirmamos que, lejos de darse “en los intersticios”, “a pesar” suyo “tardíamente”, la política sería una -si no “la”- cuestión central, omnipresente, en todo su trabajo teórico. Se podría decir que de este modo en cierto sentido *aggiornamos* su pensamiento, destacando los perfiles que interesan a nuestro presente y reivindicando su “actualidad”. Y sin embargo, si indudablemente es posible y legítimo interrogar a Althusser en los términos de nuestro presente de pensamiento, es decir, en el horizonte de la pregunta por lo político y la política, cabe preguntarse si a una tal lectura no tendría que pasar necesariamente desapercibida, o bien sólo podría percibir como un lastre, la “forzada coexistencia”, en el pensamiento de Althusser, de la pregunta ¿qué es la (práctica) política? con el “viejo problema: ¿qué es una sociedad?”

Esta otra pregunta por “lo social” no es menos insistente en los textos de Althusser que su preocupación por la práctica política y por la politicidad de las prácticas. La cuestión de cómo conceptualizar la sociedad resulta legible en *Lire le capital* tras la tesis de que en el marxismo todo depende del modo en que se conceptualice la totalidad. También emerge a veces como unapregunta implícita, como cuando en *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* Althusser “obliga” al pensamiento al rodeo por muchas otras prácticas antes de poder abordar la política. Y finalmente es una pregunta que aparece formulada con todas las letras en un texto hasta hace poco inédito y del cual sólo conocíamos el extracto publicado en *La Pensée* bajo el título de “Idéologie et

³ Aunque en Argentina ya varias generaciones de estudiantes de ciencias sociales nos formamos en él, el “espíritu de la superación” de Althusser -al cual, por más paradójico que sea (y tal como sugieren sus autocríticas) sabemos que el mismo Althusser no fue completamente ajeno- prima sobre todo a mi entender entre aquellos que, si bien bastante más jóvenes, fueron sus contemporáneos, como Jacques Rancière, Chantal Mouffe o Emilio De Ipola, y, desde otra perspectiva, León Rozitchner.

appareills ideologiques d'État": *Sobre la reproducción*. "Tenemos que volver a la vieja cuestión de qué es una sociedad", escribe allí Althusser.⁴

Pues bien, ¿qué hacemos con esta pregunta por la sociedad? ¿Qué pasaría si, en lugar de censurarla, dejáramos hablar a aquella (*soidissant*) "forzada coexistencia" de lo político y lo social *chez* Althusser? Si indudablemente convivimos con el "espíritu de superación" así como con nuestras propias recuperaciones de Althusser en tanto contemporáneo pensador de lo político, al mismo tiempo querríamos poner estas dos alternativas "en suspenso" por un instante -como diría Walter Benjamin-, y ensayar otra lectura de sus textos. Una lectura que ni se satisfaga con dejar a Althusser en el pasado, ni busque reconocerlo en la familiaridad de este presente, sino que se concentre en atender a la posible potencia del anacronismo althusseriano contenido en su insistencia en "lo social", en la complejidad de la sociedad, que Althusser postuló en muchos textos y sobre la que vuelve en *Sur la reproduction*.

Creemos que la presencia "extraña" de esa otra pregunta constituye, efectivamente, un signo de la no-contemporaneidad de Althusser, de su desfase en relación a las preguntas de nuestra época. Pero, precisamente en lo que tiene de anacrónico y desfamiliarizador para nosotros, ese desfase podría constituir también un signo de su potencia, potencia productora de conocimiento y de nuevos conceptos, pero también potencia *crítica* puesto que la insistencia althusseriana en el problema de la totalidad social y en la necesidad de una teoría (en proceso) de la Sociedad, su nunca acabado rodeo por la reproducción al momento de pensar la realidad de una práctica política transformadora, podría habilitar no sólo una lectura sintomática del presente teórico que ponga en relación sus obsesiones con sus olvidos, sino también permitirle a una época que quiere pensar la política "directamente" y "en sus propios términos" lo que con ello podría estar cediendo a lo social predominante.

⁴ ¿O acaso el fragmento en cuestión sería mejor traducido diciendo algo así como "tenemos que *replantear nuestra vieja* pregunta qué es una sociedad"? La diferencia no es menor ¿se trata de volver a una cuestión ya resuelta, de "recordar" al lector una respuesta ya dada a la pregunta por la sociedad? ¿O, más bien, se trata de *replantear* (de volver a hacer) la pregunta cuya respuesta estaba mal dada -y precisamente *porque* estaba mal dada- para producir una respuesta que no existe aún? ¿O bien -tercera posibilidad- se trata de ambas cosas: de volver a una cierta representación de la sociedad y de transformarla -si no cambiando "intranquilizando", tal vez, las relaciones entre sus términos-?

Represión, tecnocratismo, y “perspectiva de la reproducción”

Como ya sabíamos por la sección publicada como “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, Althusser presenta a la reproducción no sólo como un fenómeno que tiene lugar en la sociedad-y en el que los aparatos ideológicos de Estado (AIE) cumplen una función clave-, sino también como un modo de abordaje, como una “perspectiva” o “punto de vista” al margen del cual todos los hechos aparecen deformados (Althusser, 2011: 82).⁵ Sin embargo, y a pesar de los términos en que está enunciada la cuestión, Althusser-que ya en *Leer El capital* había criticado el mito religioso de la visión- no piensa a ese “punto de vista” como el buen lugar desde el que se empezarían a considerar las cosas como si se sencillamente se tratara de abrir los ojos *por primera vez*. Antes que un simple “ver” -reducción empirista en la que el objeto de conocimiento quedaría reducido al objeto real- o una posición primera, radicalmente autónoma de la mirada -que hurtaría lo que el “ojo del espíritu” debe a lo que no es espiritual ni concepto- el “punto de vista” de la reproducción aparece, a la vez, como *repetición* de una vieja pregunta del conocimiento: “¿qué es una sociedad?”, como *producción* de una conceptualidad faltante, y como *crítica*, esto es, *respuesta* a determinadas representaciones de la sociedad estructuradas en función de las “evidencias” de la técnica y la represión.

El texto *Sobre la reproducción* particularmente elocuente respecto a ese carácter de respuesta del pensamiento althusseriano porque, a diferencia del apartado sobre la ideología, donde los interlocutores sólo podían ser aludidos al pasar en el camino conducente hacia la conceptualización de los mecanismos ideológicos en la “teoría general”, aquí Althusser refiere extensamente su propio movimiento de conceptualización de lo social a dos conjuntos de representaciones vigentes que, promediando el libro, son reconocidos como los detonantes de su argumentación. Por una parte, se trata de un tecnocratismo/ economicismo despolitizador (frente al cual Althusser afirma la “primacía de la política”), que pretende encontrar el fundamento de la organización social existente en la supuesta neutralidad de las necesidades técnicas de la producción, pero que está asociado asimismo a todos los discursos (incluidos muchos marxismos) donde se prioriza el desarrollo de la tecnología como

⁵ La traducción de las citas textuales de *Sur la reproduction* que aparecen a continuación es nuestra.

fuente de la superación de los males que aquejan a la sociedad bajo el capitalismo. La segunda serie, que Althusser a veces llama “hiperpoliticante”,⁶ hace por el contrario de la represión el hecho social básico, y tiene como figuras centrales “el mito ‘totalitario’ del Gran Inquisidor” y “el mito anarquista del policía omnipresente” (Althusser, 2011: 210), mitos que obsesionan -respectivamente- a la “ciencia política ficción” liberal y al discurso anarquizante de la rebelión y la revuelta contra el poder.

Pero el caso sí es que, a partir de estos señalamientos, la “perspectiva de la reproducción” queda determinada en dos aspectos claves para nuestra lectura.⁷

a. En primer término, con ella cobra relieve el carácter suscitado de la reflexión de Althusser sobre la sociedad, elaboración conceptual que re-

⁶ A propósito de este “hiperpoliticismo” Althusser despliega una hilarante sátira sobre el ennoblecimiento de lo “político cualitativo” llevado adelante por los que llama “autoproclamados pensadores de la revolución”. Según éstos -sostiene- sólo la política es noble, sólo las reivindicaciones cualitativas son dignas de entrar en la Historia universal, mientras que la reivindicación sindical material es bajamente materialista y no-revolucionaria. Sería preciso entonces decirle-según ellos- a los obreros “que c’ est une honte que de demander ‘des sous’ pour acheter le frigidaire, la télé, et même la voiture dont on sait, en bonne théorie bourgeoise de la ‘société de consommation’, qu’ils sont, par eux-mêmes, ‘aliénants’, y de los cuales “les quelques ‘théoriciens’ ou intellectuels... qui nous font la grâce de la Révolution dont ils ont été gratifiés, se privent eux-mêmes... pour rester les penseurs... ‘purs’ de la Révolution prolétarienne” (Althusser, 2011: 157-158). Resulta notable la proximidad de esta crítica althusseriana a la polémica sostenida por Th. Adorno con los teóricos alemanes de la decadencia cultural que cuestionaban la democracia norteamericana por su falta de espíritu. Por otra parte, cabría preguntarse si ese tono aristocrático de la crítica a la sociedad de masas rechazado tanto por Althusser como por Adorno no viene adosado a la supuesta profundidad fundacional de lo político tanto en K. Schmitt como en muchas teorizaciones contemporáneas orientadas por el espíritu ontológico.

⁷ Un tercer aspecto que sólo dejamos insinuado es que esta discusión en paralelo con el economicismo y el “hiperpoliticismo” permitiría resituar también la crítica althusseriana de las ciencias sociales en función no de una única sino de tres simplificaciones. Por una parte, la del sociologismo, que confunde la ciencia de la sociedad aún pendiente con las ya disponibles técnicas de adaptación social (Althusser, 2011: 53). Por otra, el politicismo opuesto a la sociedad de control, asociado a la ciencia política y a la ciencia ficción burguesa pero también, como veíamos, a las tendencias “anarquizantes” que identifican sin más a la sociedad con un conjunto de hechos de represión y confieren realidad política exclusivamente a los acontecimientos espasmódicos de revuelta. Y finalmente el economicismo/tecnocratismo, que parecería atravesar transversalmente a la economía burguesa y a las posiciones que dentro del marxismo plantean la primacía de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción.

sulta indisociable de una toma de posición respecto a aquello que en una coyuntura precisa funciona como ideología. Aquí, una ideología doble: el tecnocratismo, que -dice Althusser- toma cada vez más el lugar antes ocupado por “la ideología jurídica de la burguesía clásica” (Althusser, 2011: 250), y cierta ilusión respecto a una politicidad pura e inmediata encarnada en el acontecimiento de la rebelión y derivada de una especie de “obnubilación” (Althusser, 2011: 251) con los acontecimientos de Mayo del ‘68.

Donde algunos dirigentes de Mayo ven la *realidad más palpable* de la sociedad clasista, esto es, en los hechos de represión, Althusser lee el efecto de una *abstracción*. Y a ella responde reponiendo la *complejidad* de los aparatos del Estado entendida en el doble sentido de su diversidad (ARE/AIE, ambos en plural) pero también de las incoherencias y desajustes internos *entre* los aparatos ideológicos existentes cuyas junturas “rechinan” (Althusser, 2011: 170 y 233), y que constituyen en sí mismos -a la vez-la cristalización de y uno de los lugares *donde* se desarrolla la lucha de clases.⁸ Anunciar la primacía de tal lucha constituye una clave del “punto de vista de la reproducción, que es el punto de vista de la lucha de clases” (Althusser, 2011: 251). Pero, concebida en su complejidad gracias a la perspectiva de la reproducción, esa lucha de clases no se reduce “a una suma de enfrentamientos puntuales, o limitados a tal o tal otra ‘esfera’ (economía, política, ideología)” sino que puede ser comprendida “como *proceso de conjunto*” y “como *proceso histórico*, y no como episodios de represión o de revuelta inmediatos” (Althusser, 2011: 251).⁹

⁸ Además de otras particularidades fundamentales, a diferencia de los aparatos represivos (ARE) los AIE muchas veces “rechinan”, su unidad no está garantizada por una organización centralizada unificada bajo la dirección de los representantes de las clases en el poder, sino por “la ideología dominante”: al no constituir una unidad con un mismo centro de comando (Althusser, 2011: 172), al “no constituir un cuerpo centralizado con una dirección única y conciente” (Althusser, 2011: 170) son “susceptibles de ofrecer un campo objetivo a las contradicciones que expresan, bajo formas limitadas pero en ciertos casos extremas, los efectos de los choques entre la lucha de clase capitalista y la lucha de clase proletaria, así como sus formas subordinadas (por ejemplo la lucha entre la burguesía y la aristocracia feudal en el primer tercio del siglo XIX, la lucha entre a gran y la pequeña burguesía, etc) (Althusser, 2011: 173-174).

⁹ Antes que una simple negación, en la perspectiva de la reproducción lo político, como lucha de clases se desdoblaría entre ese tipo de acontecimientos y una lucha de clases de “larga du-

Paralelamente, donde el tecnocratismo/economicismo ve una lógica de la producción, primera y desnuda, que sólo con posterioridad se complejizaría en superestructuras simbólicas, sistemas jurídicos y conflictos políticos que eventualmente “reaccionan” sobre la base, Althusser lee otra suerte de mito de los orígenes absolutos que se constituye al disociar ilegítimamente la “existencia” de la “duración”, las condiciones de funcionamiento de las condiciones de reproducción presupuestas en aquel funcionamiento “primero”; una disociación que se prosigue precisamente en el “vocabulario descriptivo de la reacción (*action en retour*) de la superestructura sobre la base (Althusser, 2011:196). A pesar de lo que sugiere esta lógica lineal del antes y el después, de la acción y la reacción, que reemplaza una relación específica entre instancias por una lógica secuencial, la ‘reacción’ de la superestructura -dice Althusser- “no es en absoluto una reacción puesto que la superestructura mantiene con la base la relación específica de reproducir las condiciones de funcionamiento de la infraestructura” (Althusser, 2011: 195).¹⁰

b. En segundo término, y precisamente por el modo en que esta crítica bifronte es formulada, el planteo de Althusser en *Sobre la reproducción* deja en claro que ese mismo concepto de reproducción no se emplaza -él mismo- en los términos de una oposición entre economía y política, entre lo social/lo político/lo económico con el fin de establecer una sustancia última de la sociedad, sino *contra* cierta forma de concebir lo económico y lo político como “centro de centros” de lo social, y como instancias internamente puras, no contaminadas o “afectadas” en su esencia por los otros de sí mismas con los cuales se encuentran enlazados en la especificidad de una cierta relación. Si en el primer aspecto la perspectiva de la reproducción se muestra ante todo como respuesta, y en particular, respuesta crítico-ideológica, en este segundo aspecto, la perspectiva de la reproducción es la perspectiva de la primacía de la relación sobre los elementos, primacía según la cual nunca accedemos a ningún elemento simple.

ración” (Althusser, 2011: 184) que tiene lugar en gran medida en los AIE (Althusser, 2011: 186).

¹⁰ “Relación específica” subrayado por nosotros, “reproducir” destacado en el original.

Frente al hiperpoliticismo que pone como elemento esencial del orden la represión y al economicismo/tecnocrático que habla entre otras cosas de una división “técnica”, neutral del trabajo, no afectada por las relaciones de producción sino dictada por la “cosa misma”, la perspectiva de la reproducción sostiene que lo que hay son relaciones, afectadas a su vez por otras relaciones, que esas mediaciones no son eliminables y, por lo tanto, que los “hechos sociales” básicos sólo llegan a serlo como resultado de una abstracción (y no como instancias originales/fundadoras). Sólo que esta determinación negativa de la sociedad como *algo más* que un edificio montado sobre el supuesto hecho básico y bruto de la producción o la represión no basta, y el problema que surge entonces es el de la necesidad de otra formulación. Pero, en este texto, Althusser no resuelve ese problema apelando a un nuevo concepto, como el de totalidad sobredeterminada - compleja siempre ya-dada. La nueva formulación de la sociedad requerida se da más bien rodeando, promoviendo una suerte de tironeo, de incomodidad, o de zozobra en las mismas imágenes y conceptos de la crítica ya disponibles. O más bien, para apelar a un término que él mismo emplea en su conceptualización de la lucha de clase en los aparatos ideológicos del Estado, la nueva formulación requerida es aludida al dejar que “rechinen” las junturas existentes entre los conceptos y las imágenes que constituyen su propio lenguaje: sociedad, producción, modo de producción, explotación, relación base/superestructura, sociedad sin clases. Por eso, si como venimos de indicar la perspectiva de la reproducción es crítica del centro de centros y eso la aproxima a la lógica de la sobredeterminación, aguzando la interpretación sería preciso decir que la perspectiva de la reproducciones y a la vez no es la sobredeterminación: lo primero porque como el concepto de totalidad sobredeterminada, la perspectiva de la reproducción rechaza la imagen de lo social estructurado a partir de un elemento simple y primero; lo segundo porque ese “rechazo” se produce de otro modo, porque se da más como una persistencia desencajada en el (mismo) lugar, que como un rechazo. Es decir: más como un desplazamiento de los énfasis y un dejar crujir a los mismos términos, que en el trabajo de producción de un lenguaje nuevo.

La reproducción como afirmación rechinante del andamiaje conceptual marxista: ¿Zozobra de los conceptos y persistencia de las imágenes?

En tanto crítica de las pretensiones de inmediatez y primeridad tanto de la represión como de la técnica, la perspectiva de la reproducción requiere de una conceptualización de la totalidad social que permita des-absolutizar a ambos, y es allí donde ingresan al análisis la noción de sociedad, la de formación social, la de explotación, la de modo de Producción y la metáfora tópica de la base y la superestructura. Si el tecnocratismo y el hiperpoliticismo constituyen modelos expresivos en los que simultáneamente se forja un culto de las evidencias inmediatas, el planteo sobre la reproducción responde, en primera instancia, a ambos reponiendo el proceso de conjunto de la explotación bajo el capitalismo, es decir, des-totalizando a aquellos al pensarlos en una totalidad excesiva tanto en relación a la técnica como a la represión. Pero, al mismo tiempo, el concepto de dicha totalidad debe ser lo suficientemente complejo como para evitar tanto el reduccionismo empirista como el expresivismo que se propone criticar, y que laten tras los mismos conceptos invocados para formular la crítica, esto es, tras el concepto de “sociedad”, el de “modo de producción”-al que el texto sobre la reproducción dedica todo el segundo capítulo- y tras la misma idea de un “hecho básico” de la explotación que tendría a todo el sistema de la producción como poco más que un “medio” en el cual expresarse.

Contra el tecnocratismo y el “hiperpoliticismo”, la conceptualización marxista de la producción bajo el capitalismo permite pensar la realidad social de la explotación, pero, para Althusser, tampoco esta “realidad” puede ser asumida como un punto de llegada de la ciencia marxista de la sociedad. Si la represión no es el dato básico y desnudo de lo social, tampoco lo es la explotación, que nunca se da “desnuda”, “antes” de unas relaciones de producción que, bajo la forma de títulos jurídicos, intervendrían solamente más tarde “para justificar y sancionar jurídicamente la detención de medios de producción y productos” (Althusser, 2011: 80). Contra esta imagen de una explotación anterior y desnuda que, al igual que el economicismo y el hiperpoliticismo postula a las mediaciones como redundantes, posteriores, y -en consecuencia- básicamente eliminables, la perspectiva de la reproducción muestra de qué manera aquella, para llegar a ser lo que es, siempre tiene que

pasar por algo que no es directamente explotación, por ejemplo: por el derecho, el Estado y las declaraciones de la igualdad que, a la vez, son ilusorias y no lo son. Si el prejuicio de la igualdad vehiculiza la desigualdad estructural, a la inversa, la desigualdad -efectiva- está investida de la imaginación de la igualdad: habla “en nombre de” una igualdad que, en su lucha, las clases populares deben “prendreaumot” (Althusser, 2011: 147): tomar al pie de la letra/tomandole la palabra a la democracia burguesa” allí donde la revuelta querría -en cambio- omitir ese segundo nivel; quedarse con la inmediatez.¹¹

“La explotación ya es lucha de clases” (Althusser, 2011: 261) (no el hecho básico sobre el cual se montaría la lucha),¹² y más que constituirse en un nuevo centro de centros, en el argumento althusseriano, ella misma parecería tener que ser liberada de su apariencia de simplicidad. Así, la cuestión a plantear desde el punto de vista de la reproducción, sería menos la volver a reconocerla explotación en su evidencia primera que la de conceptualizar su funcionamiento a distintos niveles.

En el texto *Sobre la reproducción* todos los términos de la ciencia materialista de lo social zozobran: la “sociedad” como concepto de la totalidad, pero también la unidad del modo de producción, son incapaces por sí mismos de explicar los conflictos y la complejidad de una formación social, y aquél es descolocado, des-centrado, al ser ésta ubicada como el objeto privilegiado del análisis. Tampoco puede aceptarse la linealidad de la relación entre base y superestructura postulada en la lógica del contenido (la base, y dentro de

¹¹ La cuestión de la igualdad parece abrirse entonces en una suerte de dialéctica en tres tiempos: crítica de la desigualdad estructural, crítica de la igualdad que la borra (es decir, del prejuicio de la igualdad que vehiculiza la desigualdad estructural hablando “en nombre de” la igualdad), y crítica del desconocimiento de la imaginación igualitaria implicado en la “evidencia” de la inmediatez de la explotación.

¹² “Nos haríamos una falsa idea de la lucha de clase considerando que ella sería *el hecho de la revuelta de la clase obrera* contra la injusticia social, la desigualdad, la explotación capitalista, en breve: reduciendo la lucha de clase a la lucha de la clase obrera contra unas condiciones de explotación *dadas*, y a la réplica de la burguesía a esta lucha. Es olvidar que las condiciones de explotación son primeras, que el proceso de constitución de las condiciones de la explotación obrera es la forma fundamental de la lucha de la clase burguesa, por lo tanto que la explotación es ya lucha de clase y que *la lucha de clase burguesa es primera*. Toda la historia de la acumulación primitiva puede ser concebida como la producción de la clase obrera por la clase burguesa, en un proceso de lucha de clase que crea las condiciones de explotación capitalista” (Althusser, 2011: 261).

ellas las fuerzas productivas) expresándose y/o entrando en conflicto con la forma exterior (la superestructura), lógica perpetuada en la idea de “action en retour” de la superestructura sobre la base. Debe producirse -más bien- un cambio de énfasis en los términos del viejo edificio: predominio de las relaciones de producción (y no de las fuerzas productivas); de la ideología (y no de la represión); de la lucha de clases, existente también en las instituciones que constituyen sus efectos; predominio de la reproducción siempre-ya en juego en la (en toda) producción. Por otra parte, si la represión no es el dato básico y desnudo de la sociedad, tampoco lo es la explotación que nunca se da “desnuda”, antes de la constitución de unas relaciones sociales específicas. El Estado no viene después...

Sin embargo, se trata de una paradójica “solicitud descolocante” de conceptos e imágenes cuya presencia *se sigue requiriendo* al mismo tiempo que se la vuelve imposible. A diferencia de otros textos donde se caracteriza por abrir zanjales interiores al marxismo, aquí Althusser realiza una descolocación de su lenguaje más por una suerte de corrupción interna que estableciendo exclusiones o apelando a la confrontación de problemáticas -como sí hacía en la famosa confrontación entre la concepción humanista y la materialista de la ideología en la parte publicada de este mismo texto-. En las secciones de *Sobre la reproducción* no publicadas hasta hace poco, la crítica althusseriana del marxismo no anuncia ninguna distancia interna; antes bien, va arruinando, volviendo difícilmente utilizables ciertas herramientas teóricas y determinados esquemas de inteligibilidad lineal, sin excluir a ninguno y reteniéndolos a todos, al mismo tiempo que no deja de sitiarlos. Así, por ejemplo: el horizonte del “fin” de la historia de la lucha de clases, del Estado y del Derecho no desaparece, y al mismo tiempo la historia que cuenta -la que el mismo Althusser no deja de contar a lo largo de todo el libro- es la que se da más acá, *en* la lucha de clases que tiene lugar -también- al interior del Estado y de sus aparatos, fundamentalmente los ideológicos.

Debido a lo irresuelto de este juego, aquí no se trata de un rebasamiento de las imágenes por nuevos conceptos. Althusser retiene las imágenes hasta el final: la de la explotación, la de la sociedad sin clases y sin Estado, la metáfora tópica del edificio y la determinación en “última instancia por la economía”. El texto termina invocando la Revolución -con mayúscula- (Althusser, 2011: 239) ¿Simple concesión al marxismo? ¿Estrategia “entrística” por la que

se habla el lenguaje del otro para decir otra cosa? Creemos que no. Las imágenes y conceptos semi-arruinados están allí para señalar algo: la del edificio, el carácter desnivelado de lo social, y la eficacia y temporalidad diferencial de las prácticas en cada nivel “relativamente autónomo”; la de la explotación, la falsedad de la armonía, la vigencia de la lucha y la imposibilidad de la reconciliación en las mismas condiciones; la de la sociedad sin clases, el carácter limitado, histórico, devenido y finito de las formas de vida capitalistas. Se trata de “dramas” sociales imbricados en nombres de la política. “Dramas” que dicen más o menos mal¹³ lo que la sociedad es. Nombres de la política que no podrían “estar en el aire”, ni hablar en sus propios términos sin referirse a aquellos, en un planteamiento general que tiende a sonar más “inadecuado” o “incoherente”, más “tironeado” por líneas impropias, que los formulados por Althusser en otros textos, pero que en las imágenes a las que no renuncia podría estar insinuando los déficits de un pensamiento de la política que quisiera darse “en sus propios términos”.

Bibliografía

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*. Buenos Aires: Colihue.
- Adorno, Th. (1972). *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Althusser, L. (1999). *La revolución teórica de Marx*. México D. F.: Siglo XXI.

¹³ Justo al comienzo de su texto *Sobre la reproducción* Althusser alude a esa inadecuación de los modos de hablar de lo social y lo político, al referirse a los problemas de exposición que plantea la “intelección de las ‘sociedades humanas’, la inteligencia de su estructura, de su subsistencia, de su desarrollo, de su estancamiento, de su degeneración y de las transformaciones a las que ellas dan lugar” (Althusser, 2011: 53) Para abordar estas cuestiones, ¿habría que empezar por la lucha de clases o por la reproducción de las relaciones de producción? Por una parte -dice- es imposible hablar de esta última, es decir: del Estado, el Derecho y la ideología, sin hacer intervenir la lucha de clases, pero por otra parte, es igualmente imposible “hablar de las clases y de la lucha de clases sin hablar antes del Estado, el Derecho y la ideología” (Althusser, 2011: 42) Pero es que, en la realidad, “las cosas de las cuales vamos a tratar van juntas [...] y se burlan completamente de las distinciones que estamos obligados a hacer para comprenderlas, y con más razón del orden de exposición que adoptamos para dar una explicación” (Althusser, 2011: 42). Por esa “burla de la realidad” nuestros lenguajes y órdenes expositivos sobre lo social y lo político quedan descolocados, pero a su vez ese descolocamiento, allí donde evita borrarse a sí mismo, insiste en su referencia a una complejidad real que lo excede y des-totaliza como un pensamiento puro.

- Althusser, L. (2011). *Sur la Reproduction*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la Filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Bidet, J. (2011). Introduction: une invitation à relire Althusser. En Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Laclau, E. (1998). Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía. En Mouffe, Ch. (comp.) *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.

Althusser, el maoísmo y la revolución cultural

Adrián Celentano
(Universidad Nacional de La Plata)

La presente intervención propone un análisis de la coyuntura político-intelectual en la que fueron puestas a circular las tesis de “Sur la révolution culturelle”, un artículo elaborado por el filósofo comunista francés Louis Althusser y publicado de forma anónima a fines de 1966 en los *Cahiers Marxistes Leninistes. Organe théorique et politique de l'Union des Jeunesses Communistes (Marxiste-Leniniste)*. De modo marginal, nuestro análisis procura también contribuir a la reconstrucción de la circulación de esas tesis en nuestro medio intelectual.

Entre 1965-1966, el Movimiento Comunista Internacional (MCI) se escindió en dos amplios frentes. La crisis se inició en 1963, cuando los comunistas chinos comenzaron a acusar a los comunistas rusos de defender una teoría y una política marxistas de corte “revisionista”.¹ Las tesis que aquellos defendieron contra los soviéticos y utilizaron para legitimar la rebelión de las masas chinas alentada por Mao desde 1966 y conocida como la “revolución cultural proletaria” (RC) pueden sintetizarse en las siguientes afirmaciones:

¹ La acusación de “revisionismo” fue originalmente empleada por Lenin a comienzos del siglo XX contra los partidos socialdemócratas, especialmente el alemán. Éstos habían “revisado” las tesis marxistas para renunciar a la lucha de clases como vía para la toma del poder y apoyar a sus respectivas burguesías nacionales durante la Primera Guerra Mundial. Para los maoístas, desde inicios de los años sesenta, el Partido Comunista de la Unión Soviética, entonces bajo el liderazgo de Nikita Kruschov, adoptó una línea revisionista, en primer lugar, porque impulsó en el MCI la “coexistencia pacífica” y la “emulación pacífica” con el imperialismo norteamericano y, en segundo lugar, porque priorizó la vía pacífica para la revolución en los países que no habían alcanzado el socialismo, incluidos los países de Asia, África y América Latina.

la lucha de clases es la vía privilegiada para la toma del poder y el carácter violento de esa lucha es esencial; el imperialismo será prontamente derrotado por la alianza entre los llamados pueblos del “tercer mundo” y el proletariado de los países centrales; la lucha de clases persiste luego de la toma del poder por parte del proletariado, al interior tanto del Partido como del Estado, del sistema educativo y de la producción económica; las masas tienen derecho a rebelarse, incluso en los países comunistas.²

Tanto la polémica chino-soviética como la RC generaron importantes debates intelectuales y escisiones en los Partidos Comunistas del mundo. Los intelectuales comunistas no pudieron dejar de ensayar un posicionamiento, pues lo que estaba en discusión era tanto la línea política como la teoría marxista-leninista en la que se sustentaban los estados socialistas, los partidos comunistas y buena parte de los movimientos obreros. Interpelados por la coyuntura política internacional, Althusser y sus discípulos se reunieron durante octubre y noviembre de 1966 para estudiar y discutir la novedosa “revolución cultural proletaria”. De esas reuniones surgieron una serie de artículos que fueron publicados de forma anónima en el número de diciembre de 1966 de una revista parisina de gran tirada: los *Cahiers Marxistes Leninistes* que dirigía el filósofo Dominique Lecourt-Chenot y editaba el sello Maspero.³

El primer número de los *Cahiers Marxistes Leninistes* había aparecido en diciembre de 1964 como el órgano del Círculo de Estudiantes Comunistas

² A pesar del alejamiento de la URSS que establecen estas tesis, el comunismo chino nunca definió claramente la responsabilidad de Stalin en el proceso de restauración del capitalismo en ese país.

³ La revista tuvo una tirada de un millar de ejemplares. De ahí que no sorprenda que varios de esos ejemplares hayan llegado a nuestro continente en los años en que el maoísmo ganaba la simpatía de numerosos discípulos argentinos y latinoamericanos de Althusser. La nueva izquierda intelectual argentina se interesó en el maoísmo desde inicios de los sesenta, especialmente los grupos editores de las revistas *Pasado y Presente*, *Fichas*, *Revistade la Liberación*, *La Rosa Blindada* y *Los Libros*. Varios intelectuales ligados a esas publicaciones viajaron a China interesados en la RC y difundieron en nuestro país sus manifiestos y documentos. Asimismo, desde 1965 el partido maoísta Vanguardia Comunista publicó informes y documentos sobre la revolución cultural y fomentó las posiciones del PC chino entre las nuevas organizaciones de izquierda. En 1967 se fundó el Partido Comunista Revolucionario, en el que se desarrolló una importante corriente althusseriana. Y en 1970 la novedosa editorial Galerna publicó en el país el primer libro dedicado íntegramente a Althusser compilado por Saül Karsz, en el aparecieron textos de Karsz, Jean Pouillon, Alain Badiou, Jacques Rancière y Emilio de Ípola (Celentano, 2013: 151-165).

de la École Normale Supérieure. Siguiendo la consigna leninista “La teoría marxista es todopoderosa, porque es verdadera”, el círculo emprendía una batalla, al interior de las corrientes que integraban el Partido Comunista Francés (PCF), tanto por la definición de la auténtica teoría marxista como por los espacios de decisión de la línea política.

En marzo de 1965, la revista parisinadejó de ser la vocera del círculo estudiantil para serlo de los intelectuales en los que se referenciaba aquél. A su vez, bajo el liderazgo del veinteañero Robert Linhart, el círculo confrontó abiertamente con otra tendencia juvenil del PCF, la que, siguiendo al Partido Comunista Italiano, defendía la transición pacífica al socialismo y el policentrismo del MCI. En enero de 1967, un mes después del número de los *Cahiers Marxistes Leninistes* dedicado a la RC, el grupo de Linhart explicitaba su salida del “revisionista” PCF para fundar un grupo que adhiriera a las posiciones maoístas, la Union des Jeunesses Communistes Marxistes-Léninistes (UJCML). Si bien el referente teórico más importante del grupo era Althusser, éste y su discípulo Etienne Balibar decidieron mantenerse dentro del PCF.⁴

Revisemos brevemente las publicaciones del filósofo en esos años para poder inscribir en la coyuntura su artículo sobre la RC.

⁴ En una reciente conferencia dictada en Buenos Aires, Balibar diferenció tres etapas, sucesivas pero discontinuas, en la relación de Althusser con el maoísmo. La primera habría comenzado en 1952 cuando el PCF divulgó el ensayo de Mao “Sobre la contradicción”. Althusser lo leyó junto a Lucien Seve, otro joven intelectual del PCF, para concluir que Mao era un nuevo Lenin que ofrecía un trabajo filosófico de magnitud. En 1956 los dirigentes del PCF, junto al PC Chino, rechazaron el “Informe” de Kruschev al PC Soviético en el que se denunciaban los crímenes de Stalin, pero pronto los franceses se retractaron para adherir a la línea soviética y señalar a Mao como oposición. La segunda etapa se habría abierto en agosto de 1963, cuando Althusser publicó “Sobre la dialéctica materialista”, artículo que cita a Mao para cuestionar la combinación de economicismo y humanismo con la que se habría iniciado la desviación ideológica del MCI. Dos años después, Althusser reunió éste y otros ensayos en *Pour Marx*, donde la dialéctica de Mao es utilizada para combatir la hegelianización de la dialéctica y especialmente para rechazar la centralidad asignada por el marxismo humanista a la “negación de la negación”, una noción que Althusser consideraba mistificadora, idealista y burguesa. En 1966 comenzaría una última etapa, signada por la relación de Althusser con el círculo que lideraba Linhart. Haciendo a un lado las prácticas terroristas de la RC, el círculo fomentó una entusiasta propaganda de la experiencia china y, según Balibar, sus miembros fueron los que convencieron a Althusser de redactar el texto anónimo que analizamos (Etienne Balibar, “A 50 años de *Para leer El Capital*”, conferencia dictada en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, 24/04/2015).

Los libros, las revistas y los cursos: materiales para la intervención filosófica y política

En 1965 Althusser puso a circular *Pour Marx*, el libro a través del que se presentó como un sólido e innovador filósofo comunista.⁵ Allí agrupó los estudios que definen las bases para el recomienzo del materialismo dialéctico y que abrirían una larga polémica con diversos seguidores.⁶ La filosofía es definida como la “teoría de la práctica teórica”, esto es, como una teoría con una relación específica con la ciencia y la política. Dentro de la amplia gama de problemas a los que en ese libro atiende Althusser, sus ensayos “Sobre la dialéctica marxista” y “Contradicción y sobredeterminación” se ocupan del pensamiento de la instancia política en los procesos revolucionarios.⁷ En ellos es clave la incidencia de la tesis con que Mao en “Sobre la contradicción” (1937) había fundamentado la posibilidad de que instancias no económicas determinaran un proceso histórico.⁸

⁵ Respecto de la filosofía de Althusser, un temprano y sistemático estudio, que no descuida la relación de éste con el maoísmo, lo ofrece Saül Karsz (1974), uno de sus discípulos argentinos. Allí se subraya la importancia de las tesis de Mao en el pensamiento althusseriano sobre la contradicción, se muestra el peso de la RC en las posiciones filosóficas mantenidas por Althusser en 1965 y se cuestionan las interpretaciones izquierdistas propuestas por el maoísmo francés a principios de los setenta. También en 1974 otro discípulo de Althusser, el filósofo parisino Jacques Rancière, editó un estudio sobre Althusser. Rancière asume allí un maoísmo radicalizado desde el que presenta fuertes críticas a su maestro. Por otra parte, una inteligente reflexión tanto sobre la RC como sobre la movilización de las masas y las violencias extremas que se desataron en ese movimiento, puede encontrarse en Alain Badiou (2009). Sobre la historia intelectual de Althusser, ver Gregory Elliot (2006). Para una descripción de la relación entre el althusserianismo y los estudiantes maoístas, ver también Julian Bourg, 2005: 472-490).

⁶ El libro fue traducido al español en 1967 por su discípula chilena Martha Harnecker y publicado en tiradas masivas por Siglo XXI México, bajo el título *La revolución teórica de Marx*. Tres años después, el filósofo argentino José Sazbón tradujo dos trabajos clave de Althusser: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” y “Freud y Lacan”. Ambos integraron el libro *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, varias veces reeditado por el sello porteño Nueva Visión. Entre 1969 y 1970 Sazbón dirigió para esa editorial la prolífica colección “El pensamiento estructuralista”. Un interesante análisis de la relación entre Althusser y los posicionamiento de revistas comunistas francesas respecto del psicoanálisis se encuentra en Vezzetti (2016: 261-263).

⁷ Ambos textos fueron publicados en la revista comunista francesa *La Pensée*, el primero en agosto de 1963 y el segundo en diciembre de 1962. El ensayo “Marxismo y humanismo” había sido publicado en la revista cultural francesa *Cahiers de l'ISEA* en junio de 1964.

⁸ En abril de ese año, Althusser escribió “Théorie, pratique théorique et formation théo-

También en 1965 Althusser publicó *Lire Le Capital*, libro que expone los resultados de las investigaciones que había realizado con sus discípulos. Al extenso estudio inicial preparado por Althusser se sumaron uno redactado por Balibar sobre los conceptos del materialismo histórico, otro de Rancière sobre el concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los *Manuscritos de 1844* hasta *El Capital*, uno de Pierre Macherey sobre el proceso de exposición de *El Capital* y finalmente uno de Roger Establet sobre el plan de elaboración de *El Capital*.⁹

Lire Le Capital aplica las tesis althusserianas a la obra clásica de Marx para lograr tres objetivos: identificar la filosofía marxista en estado práctico, mostrar la existencia de un objeto y un método marxistas, diferentes de la economía política; y fundamentar la incorporación de la historia como un continente ganado para la ciencia. Según Althusser, *El Capital* se propone definir la estructura general del modo de producción y las temporalidades propias de cada instancia, y con ello terminaría mostrando que la temporalidad de las relaciones de producción, la de la política y la de la ciencia se combinan en la estructura general.¹⁰

rique. *Idéologie et lutte idéologique*”, artículo del que el PCF no autorizó su publicación. Althusser lo puso a circular en versión mimeográfica y sus discípulos lo enviaron a la revista cultural cubana *Casa de las Américas*, que lo publicó en febrero de 1966 bajo el título “Práctica teórica y lucha ideológica”. En Argentina, el artículo fue editado en el cuarto número de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, fechado en setiembre de 1968. La “Advertencia” que firma el colectivo editorial, presumiblemente redactada por José Aricó, subraya la oportuna intervención de Althusser en Francia y, citando al *Times*, afirma que todo “estudiante de izquierda que se respeta a sí mismo es maoísta o por lo menos castrista” (Aricó, 1968: 5).

⁹ También Harnecker fue la traductora al español de *Para leer El capital*, que apareció en 1969 por Siglo XXI México. Esta edición solo incluyó los textos de Althusser y Balibar. La exclusión de los otros ensayos motivó la aparición en 1971 de *Lectura de El Capital: lo que se omitió de la edición española de Para leer El Capital*, preparado por la editorial colombiana La Oveja Negra. Es entonces que los libros de Althusser alcanzaron una circulación masiva en el público argentino y latinoamericano, especialmente en los círculos de la nueva izquierda intelectual castrista y maoísta. Y el registro de traductores y traductoras, viajeros, revistas, libros y editoriales que venimos ilumina un intenso proceso de circulación de materiales althusserianos entre Francia, Italia, Cuba y Argentina, así como una fuerte incidencia del maoísmo y el althusserianismo en el debate teórico local (Starckenbaum, 2007, 2014; Celentano, 2014).

¹⁰ El sistema de lectura de la obra marxista que Althusser propone en *El Capital* incorpora desarrollos de los más destacados autores del estructuralismo (Levi-Strauss, Jacques Derrida y Michel Foucault). En el ámbito argentino, es Emilio de Ípola quien enfatiza la relación que, a

Las obras althusserianas repercuten en *Les Temps Modernes*, la principal revista de la izquierda intelectual francesa. En mayo de 1966, la publicación dirigida por Jean Paul Sartre dedica a Althusser su sección principal, "Discussion". La sección se compone de tres artículos: en el primero Nicos Poulantzas valora a *Pour Marx* como aporte para la constitución de una teoría marxista y subraya la incidencia de las tesis de Mao y de Levi-Strauss en la argumentación althusseriana; luego Robert Paris critica fuertemente la obra porque sus tesis conducirían a un alejamiento del marxismo y por último Jean Pouillon retoma parte de esa crítica, pues apunta que si bien Althusser demostró el valor del marxismo como teoría y su importancia para las ciencias sociales, realizó un uso confuso del análisis estructural y desconectó -como lo habría hecho en *Lire Le Capital*- el objeto de conocimiento del objeto concreto.¹¹ Luego de esta sección, *Les Temps Modernes* publica la crítica de Henri Edme a las tesis de Balibar y Régis Debray sobre las guerrillas castristas en América Latina, tesis que habían sido publicadas en el quinto número (junio-julio de 1965) de *Cahiers Marxistes Leninistes*.

En medio de ese debate, se realiza en abril de 1966 en Argenteuil la reunión del Comité Central del PCF que discute cuestiones ideológicas y decide rechazar las tesis que Althusser venía difundiendo. Desde entonces Roger Garaudy sería consagrado como líder filosófico del PCF. Basándose en los Manuscritos de 1844, Garaudy promovía, en las revista partidarias *Cahiers du Communisme* y *Nouvelle Critique*, la lectura humanista de la obra marxiana.¹² En aquella reunión, Pierre Macherey defendió en soledad el mar-

pesar de sus numerosas tomas de distancia, mantuvo Althusser con el estructuralismo, especialmente levistrossiano (de Ípola, 2007).

¹¹ Un año después de la aparición de ese dossier, Hamecker no dudaba en señalarle al lector latinoamericano que "las implicaciones teóricas y la trascendencia de las reflexiones de Althusser lo han situado en el *centro del debate filosófico actual en Francia*. Semanarios como *La Quinzaine* y el *Nouvel Observateur*; revistas como *Esprit* y *Les Temps Modernes* le dedican artículos o números especiales; la *Nouvelle Critique* inicia una polémica a partir de su artículo sobre 'Marxismo y humanismo'; en las cátedras universitarias (Goldmann, Lefebvre, Vilar, etc.), se discuten sus ideas. Pero esta polémica no se sitúa sólo en el interior del campo filosófico sino que se extiende al campo político, al interior del Partido Comunista Francés" (Hamecker, 1967: 2).

¹² Sobre esta reunión pueden consultarse dos análisis divergentes, el de Rancière, *op. cit.* y más recientemente Matheron (2003 y 2004). Un año antes de la disputa, el joven filósofo argentino Oscar Terán publicó una fuerte crítica a Garaudy en *La rosa blindada*. Allí denuncia las

xismo de Althusser, quien ese mes reafirmó su distancia con el humanismo y el historicismo en “Matérialisme historique et matérialisme dialectique”, un artículo aparecido en los *Cahiers Marxistes Leninistes*.

Además de los libros y artículos que repasamos, Althusser expuso sus tesis en el curso sobre Rousseau que dictó entre 1965 y 1966 en la École Normal Supérieure y del que resultó “Sur le Contrat Sociale”, estudio publicado en el número de octubre de 1967 de la revista de filosofía, lógica y teoría del discurso *Cahiers pour l'Analyse*.¹³ En este trabajo Althusser reconstruye la “cadena de desajustes teóricos” que habrían llevado a Rousseau a no poder incorporar la existencia de clases sociales entre los hombres ni de formaciones ideológicas y partidarias. Rousseau propuso el regreso a la pequeña producción artesanal, lo que Althusser identificó como una “imposible reforma económica regresiva”. La solución roussoniana no sería más que una “regresión”, una mera prédica moral o una simple “acción ideológica”. Es que ante el desajuste teórico Rousseau optó por transferir la solución a lo contrario de la teoría: a la excepcional literatura que ofreció en sus *Nueva Eloísa*, *Emilio* y *Confesiones*.

Precisamente, la relación entre arte e ideología es el tema del número de los *Cahiers Marxistes Leninistes* que antecede a la aparición del dedicado a la Revolución Cultural. El número 12/13, fechado en julio-octubre de 1966, lle-

imposturas en las que caería el filósofo comunista francés al promover no sólo la “coexistencia pacífica” del marxismo con filosofías consideradas burguesas, como el catolicismo, la fenomenología y el positivismo, sino además la combinación de un difuso humanismo con elementos del dogmatismo stalinista (Terán, 1965: 3-16).

¹³ Este artículo fue traducido en Argentina por el filósofo marxista Juan Carlos Indart bajo el título “El discurso político. Acerca del ‘Contrato Social’” y apareció en una compilación de trabajos de Claude Levi-Strauss, Louis Althusser titulada *El proceso ideológico*, en 1971. La compilación formó parte de la colección “Análisis y Perspectivas” que dirigía el semiólogo argentino Eliseo Verón, doctorado en Francia y referente del estructuralismo local. Además del texto sobre Rousseau, el libro difunde, bajo la traducción del gramsciano argentino José Aricó, el mencionado “Matérialisme historique et matérialisme dialectique”, artículo que será reeditado en Córdoba en el octavo *Cuaderno de Pasado y Presente* (1969). Bajo el título *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, el Cuaderno difunde ese artículo junto “El (re) comienzo del materialismo dialéctico” de Badiou (traducido por Nora Rosenfeld de Pasternac de la revista francesa *Critique*) y “Discusión sobre el pensamiento de Antonio Gramsci”, texto compuesto por las intervenciones de Althusser y los intelectuales del PCI (traducido por Aricó del semanario italiano *Rinascita*). Entre 1969 y 1974, el Cuaderno fue reeditado cuatro veces, mientras que el volumen de Tiempo Contemporáneo tuvo dos reediciones, una en 1973 y otra en 1976.

vó como título “Art, langue: lutte de classes”. Al igual que en el siguiente, en este número el maoísmo recorre la mayoría de los artículos. Allí se publican el clásico discurso de Mao “Intervenciones en el foro de Yenan sobre arte y literatura”, el ensayo de Lenin sobre Tolstoi y el de Stalin sobre la lingüística. A los que se suman los siguientes cinco textos: “A propos de ‘L’amour de l’art” y “‘Les paysans’ de Balzac: un texte disparate”, ambos de Macherey, “‘Culture’ et idéologie” de Roger Establet, “Marxisme et linguistique” de Balibar, “L’autonomie du processus esthétique” de Badiou. Este último definiendo las posiciones maoístas difundidas por la RC y desde allí polemiza con el primero de los textos de Macherey.

Con esta primera discusión maoísta, los *Cahiers Marxistes Leninistes* preparan a sus lectores para la discusión sobre la RC que, a partir de textos anónimos, proponen los dos números siguientes. Los *Cahiers Marxistes Leninistes* nº 14 comienzan con una “Introducción” que declara que el orden de los artículos responde a la necesidad de precisión en la exposición general de la revista y que “Sur la révolution culturelle”, el texto preparado por Althusser, es el que especifica la novedad de la RC reivindicada por el maoísmo organizado.¹⁴

La Revolución Cultural, el acontecimiento que posibilita la reflexión sobre la política comunista

El aparato conceptual que despliega “Sur la révolution culturelle” valida la RC desde un punto de vista teórico, para el que apela a un marxismo antieconomicista, antihistoricista y antihumanista, ante el que quedan pocas dudas de que su autor sea Althusser. Seguramente, el anonimato le ofrecía la posibilidad de mostrar tanto la validez de ese aparato conceptual que al interior del PCF había sido desplazado por el humanismo de Garaudy como la continuidad entre sus conceptos y el apoyo al curso político de los comunistas chinos que habían comenzado a expresar los *Cahiers Marxistes Leninistes*.

¹⁴ Los otros artículos publicados son: “Oser lutter, savoir lutter, lutter”, pp. 3-4; “Sur la révolution culturelle”, pp. 4-16; “La pensée de Mao Tsé-toung”, pp. 17-39; “La dictature du prolétariat en Chine (contradictions et alliances de classes)”, pp. 40-62; “La base sociale du révisionnisme”, pp. 62-78; y “La pensée de Mao Tsé-toung, force politique: la consolidation de la dictature du prolétariat”, pp. 79-92”. La revolución cultural continuó concitando la atención de la revista que le dedicó el número siguiente.

En ese sentido, el anonimato parece estar decidido no por la intención de Althusser de ocultar su compromiso maoísta sino por la posibilidad de tornar más convincentes los argumentos que le proponía adoptar al grupo editor. En efecto, varios jóvenes que firmaron los artículos del número trece de los también publicaron un estudio en la primera edición de *Lire Le Capital*. Además, la inscripción de los cuadernos en el maoísmo es explícita en sus avisos publicitarios: el retiro de tapa anuncia la colección “Economía y socialismo” (en la que, bajo la dirección del economista althusseriano Charles Bettelheim, se publicaron obras sobre China, recordemos que Bettelheim aparece citado dos veces en *Lire le Capital* y participa activamente del número quince de *Cahiers Marxistes Leninistes*); las páginas finales publicitan las obras de Mao editadas por Maspero; y las páginas interiores invitan a los lectores a suscribirse a las ediciones en francés de las publicaciones oficiales chinas *Pekin Information*, *La Chine en Construction* y *Litterature Chinoise*.

En el texto anónimo la clave para analizar la RC la ofrece el concepto de revolución ideológica de masas, una nueva categoría con la que Althusser parece lograr trascender los límites teóricos que habría encontrado su filosofía, tal como había sido desarrollada hasta 1965. La vía para formular un marxismo que otorgara más peso a la dimensión ideológica ya se insinuaba en “Contradicción y sobredeterminación”, artículo en el que Althusser atendía a la “sobredeterminación” de los procesos históricos para mostrar que la determinación económica operaba sólo “en última instancia”, mientras que las instancias política e ideológica primaban en ciertas coyunturas.¹⁵

En diversos trabajos de 1966 Althusser combinó la definición de la filosofía como “práctica teórica” que había sido central en *Pour Marx y Lire Le Capital* con la definición de la filosofía como “arma de la revolución”. La primera se encargaría de la producción de conocimientos y operaría con conceptos inscritos en una problemática estructurada por el trabajo teórico sobre el objeto de conocimiento. La segunda representaría la lucha de clases

¹⁵ De todos modos, la atención a esas instancias no llevó a Althusser a realizar extensos y profundos análisis de esos procesos históricos a los que le reconocía un estatuto propio más allá de la determinación económica. Y el escaso análisis de los procesos históricos fue una de las objeciones más frecuentes que le formuló la intelectualidad de izquierda, como en el caso de Perry Anderson, quien defendió a Althusser en el terreno del “marxismo occidental”. Por otra parte, mencionemos que Anderson también le cuestionó a aquel sus simpatías maoístas (Anderson, 2013).

en la teoría y operaría en el combate político mediante la crítica de las ideologías.¹⁶ Sin embargo, podría sostenerse que en “Sur la révolution culturelle” ya es la segunda definición la que caracteriza la intervención althusseriana. Según Badiou, más que una combinación de dos definiciones, un texto como el que nos ocupa muestra que la irrupción del maoísmo decidió a Althusser a desplazar a la ciencia del lugar del saber desde el que emerge su filosofía para colocar en ese lugar a la política.¹⁷

El texto althusseriano caracteriza a la RC como una “tercera revolución”, distintiva por su carácter ideológico. La primera revolución sería de carácter político, y consistiría en la toma del poder por parte del proletariado y su partido, mientras que la segunda revolución sería económica, en ella se socializarían los medios de producción. Siguiendo la caracterización general de la filosofía althusseriana que realiza Badiou, podemos señalar en el texto una “torsión” compleja constituida por tres elementos a los que se recurre para el análisis de la RC.

El texto analiza la disyuntiva planteada dentro de todos los países socialistas: ¿se debe seguir la vía revolucionaria en la construcción del socialismo o detenerse y seguir la otra vía que implica regresar al capitalismo? Esta disyuntiva es la cuestión esencial para Althusser y podría entenderse como el primer elemento de una “torsión”. Denomina “regresión” a la segunda vía, concepto que utilizó en el análisis de la filosofía política de Rousseau. Al tratar la RC china, la “regresión” aparece como el resultado del mantenimiento formal de las relaciones políticas y económicas socialistas, mientras se introducen mecanismos económicos, políticos e ideológicos que restauran el capitalismo en dicho país. Es notable que en 1966 Althusser emplee los conceptos maoístas de restauración y regresión al capitalismo en lugar del concepto de supervivencia que utilizó el año anterior en “Contradicción y so-

¹⁶ En 1968 se elige esta segunda definición para titular el reportaje a Althusser de María A. Machiocchi, aparecido en el semanario del PC Italiano *L'Unità*. Al año siguiente, el reportaje es publicado en la citada primera edición en español de *Para leer El capital*.

¹⁷ Valiéndose de su concepto de sutura como un enlace de la filosofía con sus “condiciones” (ciencia, política, arte y amor) que termina por obturar a aquella, sostiene Badiou en un texto de 1992: “En un tiempo extremadamente corto, y en la potencia de un pensamiento completamente reunido en torno de sus axiomas, Althusser pasó de una sutura de la filosofía a la ciencia (textos de 1965) a una sutura de la filosofía a la política, esta última bajo el efecto del maoísmo (‘poner la política en el puesto de comando’) y de la crisis concomitante del partido comunista francés” (Badiou, 2015: 219).

bredeterminación” para caracterizar los problemas del comunismo soviético. Supervivencia fue el concepto con el que explicó que en una nueva sociedad salida de la revolución se puede, en ciertas circunstancias, provocar la reactivación de elementos ideológicos antiguos.¹⁸

El segundo elemento de la “torsión” es la especificidad que caracteriza a la RC como un hecho político protagonizado por la acción de las masas. Este hecho sería parte, a la vez, de la historia del comunismo chino y de las enseñanzas del comunismo en general. Como anticipamos, Althusser caracteriza el proceso con un nuevo concepto: la “revolución ideológica de masas”. Con ello la instancia ideológica adquiere un carácter esencial. Esa revolución procura no sólo cuestionar a los dirigentes que siguen la “vía capitalista”, sino también evitar que la ideología burguesa ocupe el “vacío” ideológico que aparece espontáneamente bajo la forma del positivismo, el empirismo y el tecnicismo “apolítico” de los científicos y otros especialistas.

El tercer elemento de la “torsión” está dado por el reconocimiento de la juventud urbana estudiantil como vanguardia entre una multitud de “organizaciones propias” de las masas movilizadas. Althusser les asigna un rol fundamental al conjunto de esas organizaciones, de ellas afirmar: “El medio más original, la innovación propia de la RC consiste en la aparición de *organizaciones propias* de la RC, organizaciones distintas de otras organizaciones de la lucha de clases (sindicato y partido). Las organizaciones propias de la RC son las organizaciones de la *lucha de clases ideológica*” (Althusser, 1966: 8-9) Recordando que en los años veinte Lenin había propuesto la implementación de una oficina de control obrero-campesina para el Estado Soviético, Althusser destaca en 1966 que:

La RC aporta una solución totalmente nueva al problema planteado por Lenin. La tercera organización, responsable de la tercera revolución, debe ser *distinta* del Partido (en su existencia, y en su forma de organización) para obligar al Partido a *distinguirse* del Estado, en un período en que se ve al Partido en una parcial pero inevitable *confusión* con el Estado (Althusser, 1966: 16).

¹⁸ Althusser, 2004: 94-96. Además, Althusser culmina su extensa intervención en *Para leer El Capital* con un decidido planteo sobre la necesidad de una teoría de la transición del modo de producción capitalista al socialista, una teoría clave también para la construcción del socialismo (Althusser, 1969: 213-214).

La “torsión” althusseriana se completa con el reconocimiento de la necesidad de distinguir el Partido del Estado (recordemos que ambos eran legitimados por la teoría marxista-leninista). Esto también lleva a Althusser a admitir que la confusión del Partido con el Estado, vigente desde el stalinismo, desintegraba la vía política revolucionaria imprescindible para construir la sociedad socialista. Esta vía revolucionaria necesitaría de la movilización de las masas para la lucha en el decisivo plano ideológico. Una movilización que, en lugar de depender del Partido y del Estado (como la teoría), dependía ahora de dos precarias apoyaturas: el “pensamiento de Mao” y las “organizaciones propias” de las masas. La RC forzó a Althusser a reconocer el límite del movimiento real de la política comunista, pues desde esa experiencia china fue puesta en cuestión la fusión estatal partidaria así como la función de los intelectuales comunistas subordinados a las instituciones fusionadas. En ese sentido, la RC profundizaba la crisis del MCI pero también se presentaba como el acontecimiento que abría la *posibilidad* filosófica de reflexionar sobre el conjunto del proceso político comunista.¹⁹

A cincuenta años de su publicación, el trabajo althusseriano revela la fuerza analítica del filósofo comunista. La lectura del texto permite comprender los posicionamientos de algunos de los más destacados intelectuales europeos sobre el proceso que llevó a la crisis general de la experiencia comunista y, desde fines de los años setenta, a la instauración del capitalismo en China. Pero además ese texto anticipa la confusión entre el Partido y el Estado que la crisis del movimiento comunista venía a visibilizar y poner en cuestión, así como la profunda dependencia de la capacidad de la intervención política e ideológica de los movimientos de masas, especialmente cuando las organizaciones revolucionarias ya detentan el poder.

Bibliografía

Althusser, L. (1966). Sur la révolution culturelle. *Cahiers Marxistes*

¹⁹ En otro texto, Badiou señala sobre la filosofía althusseriana: “Se puede, en consecuencia, tratar a la filosofía, en el interior de ella misma, como una suerte de aparato registrador de su condición política. En particular, una *posibilidad* filosófica nueva se puede dejar descifrar, es cierto que al precio de una ‘torsión’ compleja, como el índice intra filosófico de un movimiento real de la condición política. Althusser espera que una nueva actividad filosófica va a prestar testimonio de lo que está en tren de devenir pensable en la política después de Stalin” (Badiou, 1996: 11-20).

- Leninistas*, 14, 5-16. Hay traducción al español: Althusser, L. Sobre la revolución cultural. En *Políticas de la Memoria. Anuario de investigación e información del CeDInCI*, 16, 227-234.
- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1968). *La filosofía como arma de la revolución*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Althusser, L. (1969). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1969). *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (1971). El discurso político. Acerca del 'Contrato Social'. En Levi-Strauss, C., Althusser, L. et al. *El proceso ideológico*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Anderson, P. (2013). *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Aricó, J. (1968). Advertencia. En Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Badiou, A. (1996). ¿Cómo pensar la empresa de Louis Althusser? *Acontecimiento*, 12, 11-20.
- Badiou, A. (2009). La revolución cultural proletaria. ¿La última revolución? Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/201335629/Badiou-Alain-La-revolucion-cultural-2003-pdf#scribd>
- Badiou, A. (2015). *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourg, J. (2005). The Red Guards of Paris: French student Maoism of the 1960s. *History of European Ideas*, 31(4), 472-490.
- Celentano, A. (2013). El maoísmo argentino entre 1963 y 1976. Libros, revistas y periódicos para una práctica política. *Políticas de la Memoria. Anuario de investigación e información del CeDInCI*, 14, 151-165.
- Celentano, A. (2014). El maoísmo en las iniciativas político-editoriales del grupo pasado presentista (1963-1976). *Prismas*, 18(2), 193-198.
- De Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Elliot, G. (2006). *The Detour of Theory*. Leyden: Brill.
- Fornillo, B. y Lezama, A. (2002). *Relectura de Althusser*. Buenos Aires: Parusía.

- Harnecker, M. (1967). Introducción. En Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Karsz, S. (1974). *Theorie et politique: Louis Althusser*. París: Fayard.
- Karsz, S. et al. (1970). *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- Matheron, F. (2003). *Louis Althusser. The Humanist controversy and other writings*. London: Verso.
- Matheron, F. (2004). Louis Althusser et Argenteuil: de la croisée des chemins au chemin de croix. Recuperado de <http://www.caute.lautre.net/spip.php?article769>
- Popovich, A. (2009). *In the shadow of Althusser: Culture and politics in late-twentieth century Argentina*. New York: Columbia University.
- Rancière, J. (1974). *La leçon d'Althusser*. París: Gallimard. Hay traducción al español: Rancière, J. (1974). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- Rancière, J., Establet, R., Macherey, P. (1971). *Lectura de El Capital: lo que se omitió de la edición española de Para leer El Capital*. Medellín: La Oveja Negra.
- Starcenbaum, M. (2007). Tras las huellas de los althusserianos argentinos. Tolerancia intelectual e intolerancia política en la recepción de Althusser en Argentina. Actas de las XI Jornadas Interescuelas de Historia, Tucumán, Argentina.
- Starcenbaum, M. (2014). Más allá del principio de exclusión: Gramsci y Althusser en *Pasado y Presente*. *Prismas*, 18(2), 199-203.
- Terán, O. (1965). Garaudy en el tiempo de los hombres dobles. *La Rosa Blindada*, 7, 3-16.
- Vezzetti, H. (2016). *Psiquiatría, psicoanálisis y cultura comunista. Batallas ideológicas en la guerra fría*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Spinoza en el marxismo francés

Gonzalo Ricci Cernadas
(Universidad de Buenos Aires)

Introducción

Ciertamente, el pensamiento de Baruj Spinoza no ha sido ajeno a la tradición marxista. El propio Karl Marx, en su juventud, habría sido un atento lector del *Tratado teológico-político* y de su epistolario¹ hacia 1841, siendo su principal interés la relación entre filosofía y religión, la democracia y el fin del Estado, para luego, tres años más tarde, en *La sagrada familia* –escrita junto a Friedrich Engels–, referirse a Spinoza como uno de los grandes metafísicos (Marx & Engels, 1971: 146); Engels, en su *Anti-Dühring*, alude al filósofo como uno de los “brillantes representantes de la dialéctica” (Engels, 2010: 26); para Georg Lukács, Spinoza se trataba de un exponente del racionalismo dogmático (Lukács, 2013: 258); mientras, en la lectura de Theodor Adorno, el nacido en Ámsterdam es un fiel representante –y aún más, uno hiperbólico– de los sistemas racionalistas (Adorno, 2011: 32). Pero de entre ellos, sobresale el estudio de Yuri Plejanov en su *Cuestiones fundamentales del marxismo*: allí: Spinoza se ubicaría al comienzo de una tríada, que luego avanzaría a Ludwig Feuerbach y terminaría en el mismísimo Marx, lo que le permitiría afirmar que “el spinozismo de Marx y Engels representaba precisamente el materialismo más moderno” (Plejanov, 1978: 20). La reposición que hace Plejanov del filósofo es sumamente innovadora, principalmente por dos motivos: primero, antes de identificarlo con el idealismo, Spinoza vendría a

¹ La lectura que Marx realiza de esta obra de Spinoza ha quedado registrado en su célebre *Heft*, que expone la metodología empleada para el estudio de los pensadores clásicos, en donde quedan transcritos pequeños y aislados fragmentos que dan cuenta de su lectura. Cfr. Marx, 2012.

ser un adalid del materialismo que establece la unidad del ser y del pensar;² y segundo, se establecería que el filósofo es el precursor de una línea de pensamiento materialista que deriva en el humanismo de Feuerbach, que se despoja del apéndice teológico spinoziano, para concluir en el socialismo científico de Marx: Spinoza, indirectamente, podría ser postulado como un antecesor a Marx, en clara disrupción con mentadas afirmaciones que postulan al filósofo de Tréveris como un heredero de G. W. F. Hegel.

Si decíamos recién que la teorización de Plejanov resultaba innovadora, esto es principalmente a la luz del movimiento realizado por otro filósofo, pero 60 años más tarde, y en Francia: nos referimos a Louis Althusser. En efecto, una de las principales apuestas teóricas del franco-argelino fue la de postular que lo necesario de dar un *detour* por Spinoza para entender mejor la filosofía de Marx: un rodeo sobre un rodeo: un rodeo por Spinoza para vislumbrar mejor el rodeo de Marx por Hegel. Esto, en cierta manera, afirma algo que encontrábamos también en el ruso: ahora más bien, antes que Hegel, parecería ser el clásico holandés la alfaguara de Marx, pero con la principal diferencia de que Spinoza no es aprehendido por Althusser bajo términos humanistas.

Lo que proponemos realizar en el trabajo es entonces lo siguiente: dar cuenta de la utilización por parte de Althusser de Spinoza, arrancándolo de cualquier interpretación hegeliana imperante [1], para luego reponer lo esencial de su teoría de la ideología [2], y de la totalidad [3], tópicos plenamente deudores a cercanías spinozistas.

1. Crisis y Spinoza: una crítica a la lectura hegeliana

Nos manifestamos en completo acuerdo con una afirmación de Moreau, a saber: “el spinozismo reaparecerá a intervalos regulares en la historia del marxismo, especialmente en los momentos de crisis, en los que servirá, como es habitual, a modo de elemento de reevaluación de los conflictos entre las diferentes tendencias” (Moreau, 2012: 158-159). Una crisis, precisamente, es la que contemplaba Althusser dentro del marxismo a fines de 1970, una crisis

² Al postularse como discípulo del materialismo spinoziano, argumenta Pierre-François Moreau (2012: 159), podía Plejanov no sólo afirmar el rigor de las leyes objetivas que gobiernan la naturaleza y la sociedad, sino que también oponerse, así, a un “revisionista” Eduard Bernstein que se valía de Kant para reconducir el socialismo a una actitud moral (Cfr. “¿Es posible el socialismo científico”, en Bernstein, 1990: 27-74).

concerniente a las dificultades y contradicciones del movimiento obrero a escala mundial, pero una crisis también agravada por los vicios de la URSS, y sellada por un silencio estalinista. Pero una crisis que no debe ser temida, sino que recibida, casi a modo de *Schandenfreude*, con brazos abiertos: “¡Por fin la crisis del marxismo!” (Althusser, 2008: 283-298). Sólo de esta forma es posible que la crisis devenga en crítica, derivando en un verdadero cambio de posición, asunción de una nueva perspectiva (De Gainza, 2012: 84-95). Para ello sería necesario convocar a la intervención a un autor que habría permanecido perennemente mudo, un llamado no *ex nihilo*, sino inmanente, pues una certera lectura sintomática arrojaría que su discurso ya podría encontrarse allí, sepultado, soterrado por mor de una violencia que siempre ya está ocurriendo. Pero inmanente también por la propia estrategia implementada por Althusser que consistía en la apertura de espacios de libertad “que por sus efectos quiere abrir en el seno del espacio de las tesis ya afirmadas por los filósofos existentes en una coyuntura teórica dada” (Althusser, 2007: 134. *Cur-sivas del original*), sin oponer discursos en completa alteridad y exterioridad.

Si tal autor afásico habría sido Spinoza, lo que Althusser buscaba al realizar “un rodeo por Spinoza para ver un poco más claro en el rodeo de Marx por Hegel” (Althusser, 2008: 195). Pero ello nos plantea, antes, la tarea de describir la diferencia que el propio Spinoza le plantea a Hegel, diferencia que habría sido percibida, a ojos de Althusser, por un “Marx maduro”. Hay que restituir, entonces, muy brevemente la lectura que Hegel hace del holandés y esbozar una propedéutica para su refutación.

Ya en el Prólogo de su *Fenomenología del espíritu*, Hegel se refería a Spinoza como aquel que había

concebi[do] a Dios como la sustancia una[, lo que] indignó a una época en que esta determinación fue expresada, [pues] la razón de ello estribaba, en parte, en el instinto de que dicha concepción de la conciencia de sí desaparecía en vez de mantenerse (Hegel, 2012: 15).

La misma reseña aparecería dos décadas más tarde en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Destácase allí el paralelismo trazado entre la causa de la defunción del filósofo y su propio pensamiento:

Spinoza murió el 21 de febrero de 1677, a los cuarenta y cuatro años,

víctima de la tuberculosis que desde hacía mucho tiempo venía minando su organismo; fue una muerte muy a tono con su sistema, en el que *todo lo individual y todo lo particular desaparece en la sustancia una* (Hegel, 1997: 282. *Cursivas nuestras*).

En el sistema ontológico spinozista Hegel ve un sentido unívoco y descendente que atraviesa sus tres conceptos: parte de la sustancia (lo general), para pasar por los atributos (lo particular), y terminar en los modos (lo individual). Pero para el padre del idealismo alemán lo clave descansa en que Spinoza nunca considera el modo como lo esencial, no detentaría el estatuto de esencial dentro de la esencia misma: todo queda subsumido bajo la sustancia, inmóvil, rígida, en el que no cabe lugar alguno para la conciencia;³ en la individuación el sistema spinozista revela su falla: “La individuación, lo uno, es una simple *unión*; es lo contrario del Yo o de la ‘mismidad’ de Böhme, ya que en Spinoza sólo nos encontramos con la generalidad, el pensamiento, y no la conciencia de sí” (Hegel, 1997: 297. *Cursivas del original*).

Con ello Hegel no intenta recusar *in toto* el legado spinoziano, más bien algo bien distinto. El nacido en Stuttgart afirmaba solemnemente “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía” (Hegel, 1997: 285), esto es así porque:

Para Hegel, Spinoza ocupa entonces la posición de un precursor: con él comienza algo. Pero justamente, no es más que un precursor, lo que comienza con él no concluye, a la manera de un pensamiento fijado que cercena la posibilidad de alcanzar una meta indicada, sin embargo, por él (Macherey, 2014: 31).

Spinoza, en efecto, habría dado el puntapié inicial para pensar lo absoluto, el punto de vista objetivo de la sustancia absoluta. Pero el problema está en los términos restrictivos de esta formulación: un pensamiento abstracto y sin movimiento. Aquí Hegel agrega que, para subsanar este defecto, es menester tener en cuenta y nunca olvidarse de lo siguiente: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la

³ Para una disquisición similar, pero suscitada a partir del tópico del infinito, presente en la epístola XII de Spinoza, cfr. De Gainza, 2011a: 13-21.

misma medida como *sujeto*. [...] Y lo absoluto es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad” (Hegel, 2012: 16-17. Cursivas del original).

Si verdaderamente leemos al pie de la letra el discurso hegeliano, y la apropiación intentada por él de toda la tradición filosófica precedente, podría encontrarse en esta voz amedrentada pero no perimida de Spinoza el índice para plantear las objeciones a la lectura de Hegel. A este respecto, dice Althusser:

Spinoza anticipaba a Hegel, pero él iba más lejos. Porque Hegel, quien ha criticado todas las tesis de subjetividad, no ha dejado de acomodar al Sujeto, no solamente dentro del “devenir-Sujeto de la Sustancia” (por lo que “reprocha” a Spinoza el “error” de permanecer dentro de la Sustancia), sino dentro de la *interioridad* de un *Telos* de un proceso sin sujeto, que realiza, por virtud de la negación de la negación, los designios y el destino de la idea. A través de ello, Spinoza nos descubría, entre el Sujeto y el Fin, la alianza secreta que “mistifica” la dialéctica hegeliana (Althusser, 1974: 73-74).

Así se resume el movimiento delineado por Althusser: en este uso que Hegel hizo de Spinoza, él creyó ver, oculta, una filosofía con efectos propios que pudieran resultar de utilidad al materialismo. El mismo Spinoza prohibía el uso de todo fin, permitiendo dar el mentís a la dialéctica hegeliana mistificada. Pero también aportaría otro elemento invaluable: “Que el primero que haya planteado el problema de *leer*, y por consecuencia de *escribir*, Spinoza, haya sido también el primero en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato” (Althusser, 2014a: 8. Cursivas del original); esto es, el reconocimiento de una necesaria opacidad entre “la inmediatez de lo objetivo y su lectura subjetiva” (De Gainza, 2011b: 252), aquello inaudible e ilegible de una realidad cuyos efectos radican en una causa ausente. Lo invaluable de Spinoza habría sido, entonces, su aporte en lo que teoría del conocimiento refiere: conocimiento como producción, sin ninguna certeza dada de antemano, conocimiento “que raciocinia sobre el *derecho* de conocer, bajo la dependencia del *hecho* del conocimiento detenido” (Althusser, 2008: 232. Cursivas del original), que recusa toda noción de “sujeto”, “origen”, o “fin”, y que ya avizora una distinción que sería posteriormente reconocida por el propio Marx, entre lo real (u objeto real) y el discurso de su conocimiento (u objeto de pensamiento): “Nos encontrábamos

evidentemente una vez más con Spinoza, cuyas palabras golpean la memoria: la idea de un círculo no es un círculo, el concepto de perro no babea, en resumen, no hay que confundir lo real y su concepto” (Althusser, 2008: 236).

Este mismo índice que proporciona Spinoza para refutar los forzamientos hegelianos también resulta proficuo para repasar lo innovador hacia la propia tradición materialista. Lo novedoso e innovador de la teoría del conocimiento spinoziana se actualiza en una reinterpretación de la teorización tanto de la ideología como de la totalidad hacia dentro del marxismo. En el próximo apartado, entonces, procederemos a explayarnos sobre la primera.

2. Ideología, imaginación

Al describir el proceso de la práctica teórica, Althusser describía que la ciencia nunca trabajaba sobre un dato puro o dado, sino que más bien sobre un universal previo y abstracto. Lo que hay no son hechos incontestables y concretos, antes bien “‘*hechos*’ *ideológicos* anteriores elaborados por la práctica teórica ideológica anterior” (Althusser, 2011b: 151. Cursivas del original). Este es el tipo de generalidad denominado Generalidad I, la materia prima sobre el cual una Generalidad II (un medio de producción, como ser, una teoría) para producir así otra generalidad, esta vez concreta, un concepto específico, una Generalidad III, es decir, un conocimiento. El disparador que llevó a Althusser fue, como él mismo admite en *Éléments d'autocritique*, los tres géneros de conocimientos de Spinoza, respectivamente: la imaginación, la razón, y la ciencia intuitiva (Spinoza, 2000: 108).⁴

La apuesta de Althusser residía así en su comparación entre su Generalidad I y el primer género imaginario de conocimiento, relación sostenida en una admiración profunda hacia Spinoza por haber inaugurado lo que el franco-argelino denominó como “materialismo de lo imaginario”. ¿Cómo se cifraba esta admiración? Un verdadero *Lebenswelt*, el mundo de vida en su inmediatez; permítaseme citar *in extenso*:

⁴ Debe aquí mencionarse una enmienda que el propio Althusser realiza en “La única tradición materialista” a esta obra de 1974 que es *Éléments d'autocritique*: no es exacto comparar el tercer género de conocimiento con la Generalidad III, en tanto el primero no refiere a una generalidad, sino a una singularidad universal.

[Y]o sostenía que el primer género de conocimiento no es de ningún modo un conocimiento (la imaginación no es un conocimiento) sino el mundo inmediato tal como nosotros lo percibimos, es decir, vivimos (siendo la percepción misma un elemento abstracto de la vida) bajo el dominio de la imaginación; es decir, no verdaderamente bajo la imaginación sino hasta tal punto penetrado por ella que, propiamente, es indisociable e inseparable de la misma, constituyendo la imaginación su esencia misma, el vínculo interno de todas sus determinaciones (Althusser, 2007: 135).

En líneas similares, Pierre Macherey, discípulo y colaborador de Althusser, además de un reconocido comentarista de Spinoza, parecería coincidir con las apreciaciones de su maestro:

La filosofía de Spinoza, si puede atribuírsele un tema privilegiado, sería con todo una filosofía de la imaginación, en tanto esta última constituye la actividad principal, y puede decirse que también la actividad dominante del alma humana en tanto que ella es idea de un cuerpo (Macherey, 1997: 184).

En efecto, hay que tener precaución a la hora de referirse a la imaginación tal como Spinoza la conceptualiza, a fin de evitar cualquier interpretación de la misma bajo términos eminentemente negativos. Pues si nos fijamos en el Apéndice a la parte primera de la *Ética*, veremos que se describe que los hombres creen comportarse en forma incondicionada respecto del mundo, bien porque ellos creen que el deseo surge espontáneamente, bien porque es producto de su libre arbitrio. Estos hombres, en verdad sumidos en la *experientia vaga*, desconocen el origen de las causas de las cosas y de su apetito. Creen así que las cosas son meros medios para satisfacer sus necesidades, pero ¿quién las dispuso a tales efectos? Admitir que las cosas de la Naturaleza portan ellas mismas su propio fin les resulta inconcebible: surgen así los Rectores de la Naturaleza, o dioses antropomorfizados que todo lo dirigen en pos del beneficio y de la utilidad de los hombres. La imaginación parecería, de esta manera, retratada a modo de un vicio, una excesiva confianza de las personas en el conocimiento espontáneo, ignorando tanto la naturaleza real de las cosas como el conocimiento de sus causas.

No hay que olvidar que “las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar, sino tan sólo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes” (Spinoza, 2000: 95), esto es, la imaginación no es una potencia de error: no se trata de una crítica de la imaginación, sino en todo caso del uso que se da de sus producciones. Aún más, la imaginación, como bien remarca Martial Gueroult, aparece como una virtud, porque expresa la potencia de Dios, porque sin ella el alma no podría conocer las cosas existentes en la duración, y porque permite un comercio con las cosas existentes para conservar el ser (Gueroult, 1974: 216-229).

Ahora ya podemos retomar a Althusser: si él equipara la spinoziana imaginación con la ideología, y si en este apartado hemos comenzado refiriéndonos a la ideología a partir de las postulaciones del autor respecto de sus apuntes método-epistemológicas, pero el filósofo no quiere quedar encerrado en disquisiciones sobre la ciencia, pues la ideología hace manifiesta su existencia y sus efectos en el terreno de la sociedad entera.

Las *representaciones* de la ideología se refieren al mundo mismo en el cual viven los hombres, la naturaleza y la sociedad, y a la vida de los hombres, a sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad, el orden social, con los otros hombres y con sus propias actividades, incluso a la práctica económica y la práctica política. Sin embargo, estas representaciones no son *conocimientos verdaderos* del mundo que representan. Pueden contener *elementos de conocimientos*, pero siempre integrados y sometidos al *sistema* de conjuntos de estas representaciones, que es, en principio, un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una *falsa concepción* del mundo, o del dominio de los objetos considerados (Althusser, 2011a: 49. *Cursivas del original*).

Repetición entonces del viejo motivo spinoziano: ya lo hemos dicho, la imaginación no se equivoca (pues, en todo caso, el error es imputable al entendimiento), pero el conocimiento que ella brinda es necesariamente inadecuado, esto es, oscuro y confuso, son “consecuencias sin premisas” (Spinoza, 2000: 101), un conocimiento; pero, y precisamente, el alma no puede conocer de otra manera.

Pero para Althusser, Spinoza va aún más lejos, pues su anticartesianismo resuelto le permitía llevar a cabo una crítica radical del sujeto, de la ideología de la noción jurídica de sujeto. No un empirismo del sujeto, esto es, la atestiguación de sujetos como datos absolutos, sino un anti-humanismo teórico que es la “condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica[, pues] sólo se puede conocer algo de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico de (teórico) del hombre” (Althusser, 2011b: 190).

Con Spinoza, entonces, el marxismo se encontraba renovado no sólo en términos epistemológicos, al concebir el conocimiento como producción y al separarse del tándem empirismo-idealismo, sino que también por incorporar una teoría de la ideología que la interpretara no en términos negativos, como un plus descartable (tal como lo era el estatuto del sueño en el período anterior a Freud) sino otorgándole carta de ciudadanía al reconocerla como sistema de representaciones, dotados de una existencia material y de un papel histórico en una sociedad dada.

A la sustancia que Hegel pretendía hacer sujeto, esto es, un devenir que sólo es al final, Spinoza permite recusar la pareja Sujeto/Fin, pues se trata de oponerse tanto al sujeto con una prerrogativa de libre arbitrio y a las casusas finales, pero con ello se cierne al marxismo el peligro de “girar en el vacío del idealismo” (Althusser, 2008: 198). Para ello, resulta necesario plantear el problema de la tópica marxista, esto es, el problema de la noción de totalidad.

3. Totalidad, sistema ontológico

La postulación de Althusser de una totalidad compleja, siempre ya dada es desarrollada a partir de la crítica del concepto de tiempo histórico: para el filósofo franco-argelino ello es fundamental porque “las características esenciales del tiempo histórico van a remitirnos, como otros índices, a *la estructura propia de la totalidad social*” (Althusser, 2014b: 276). Así, se detectarían dos características esenciales del tiempo histórico hegeliano: por una parte, entendido diacrónicamente, una es la continuidad homogénea del tiempo, la reflexión en la existencia de la continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea, y por otra, ahora considerado sincrónicamente, la continuidad del tiempo, o la categoría del presente histórico, por la que los elementos de la estructura del tiempo histórico conviven y son contemporáneos en el

mismo tiempo: un tiempo continuo-homogéneo. Habría, en Hegel, una presencia absoluta y homogénea de todas las determinaciones, y si se hiciera un corte de esencia transversal lo que se encontraría es que todos los elementos del tiempo histórico se encuentran en relación inmediata unos con otros. Y ello, por supuesto, tiene consecuencias directas en la praxis pues el presente se convierte en el horizonte absoluto de todo saber en el cual la filosofía no puede jamás trascender sus límites. Así, jocosamente, Althusser afirmará que por más que el búho de Minerva parta al atardecer, todavía no puede escapar a su propio día, por ello “en sentido estricto, no hay *política hegeliana* posible y, de hecho, jamás se ha conocido hombre político *hegeliano*” (Althusser, 2014b: 278. Cursivas del original).

Lo que debe emprenderse a esta conceptualización hegeliana es una crítica a modo de lectura sintomática, al pie de la letra y sin fondo, que descubre, en un mismo texto, en un mismo discurso, otro texto, presente en su ausencia necesaria. Pero se trata de impugnar también aquello que Althusser llama en “Du «Capital» à la philosophie de Marx”: la solución ideológica, impuesta de antemano a una pregunta por mor de los intereses prácticos, religiosos, morales o políticos, que aquí se hace notoria en la relación que el todo social tiene con el tiempo histórico.⁵ Si perseveramos en continuar sin ningún tipo de interpelación la tradición que postula a Marx como sucesor directo de Hegel, sólo hallaríamos una tópica de cabeza, que empieza por lo material en lugar de por lo ideal, sin ningún tipo de interrogación de si allí precisamente, en ese cambio, en ese desplazamiento, en efecto no habrá habido cortes, disrupciones, que hacen mella en cualquier identidad plena que intente presentarse como tal.

Así, podría verse, en efecto, que la totalidad marxista se diferencia de la hegeliana totalidad *expresiva*, por la cual cada una de las partes expresa la esencia misma de la totalidad. ¿Cuál sería entonces la propia totalidad marxista? Una totalidad, no simple, sino compleja, en la que la unidad del todo estructurado, sobredeterminado en su principio, implica una diversidad de instancias con autonomía relativa y determinadas en última instancia por

⁵ “Ideológica, porque es claro que esta concepción del tiempo histórico no es más que la reflexión de la concepción que Hegel se hacía de la unidad que constituye la relación entre todos los elementos económicos, políticos, religiosos, estéticos, filosóficos, etc., del todo social” (Althusser, 2014b: 279).

el nivel de la economía. No hay entonces la primacía de una instancia por sobre las otras, sino que hay una dominancia de una estructura que no puede reducirse a un centro: cada instancia tiene un índice de eficacia, sobredeterminándose entre sí, y donde las instancia no económicas se encuentran en última instancia determinadas por la económica, hecho que permite salvar a la postulación de desplazamientos arbitrarios en los niveles, puesto que ellos manifiestan dependencia respecto al todo.

Pero Marx, dice Althusser, constantemente, mediante distintos conceptos, como ser el del *Darstellung*, alude a algo muy particular, que es “a la vez ausencia y presencia, es decir, *la existencia de una estructura en sus efectos*” (Althusser, 2014b: 405. Cursivas del original). Este punto viene a cuentas de lo siguiente: Spinoza –otra vez– habría sido el único filósofo que se habría empeñado en dilucidar una problemática de importancia capital:

Se propone pensar las determinaciones de los elementos de un todo por la estructura del todo, ese era plantearse un problema absolutamente nuevo dentro de la mayor confusión teórica, porque no se disponía de ningún concepto filosófico elaborado para resolverlo (Althusser, 2014b: 403).

Este “problema”, entonces, concernía al todo como estructurado, y lo que se intentaba evitar era que éste último fuera reductible a una esencia interior que hacía de sus elementos meras expresiones fenomenales.

Ya se estableció recién en qué modo se diferenciaba la totalidad compleja y siempre ya dada marxista de la totalidad expresiva hegeliana. Aquí se juega el valor de Spinoza, porque, efectivamente, ¿cómo concebir entonces la causalidad de los elementos de este todo descentrado que dista de ser un “círculo de círculos”?

La ausencia de la causa en la ‘causalidad metonímica’ de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es al contrario la forma misma de la interioridad de la estructura, como estructura, en sus efectos. Ello implica entonces que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean exteriores a un objeto, o un elemento, o un espacio preexistente sobre los cuales la estructura vendría a *imprimir su marca*: al contrario, ello implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en

el sentido spinozista del término, que *toda la existencia de la estructura consiste en sus efectos*, en una palabra, que la estructura que no es más que una combinación específica de sus propios elementos, no sea nada más allá de sus efectos (Althusser, 2014b: 405. Cursivas del original).

¿De qué manera habría sido Spinoza un *avant la lettre* en este respecto? Para dilucidar esto no hace falta más que ver su sistema ontológico: tomemos a Dios como analogía de la estructura: en la *Ética*, precisamente se define a Dios como causa necesaria, primera, eficiente, universal e inmanente (Spinoza, 2000: 52-55). Así, hay una relación de producción de la naturaleza de Dios de la que se siguen infinitos modos (afecciones de la Sustancia). Estos dos términos de la relación Spinoza los identifica bajo los nombres de Naturaleza naturante y Naturaleza naturada: con la primera se refiere a la Sustancia (aquello que es en sí y se concibe por sí) y a los atributos de ella (de carácter eternos e infinitos), mientras que por la segunda denota lo que se desprende de la naturaleza de Dios, esto es, los modos de los atributos de Dios (que no son ni son concebidos sin Dios) (Spinoza, 2000: 61-62). Pero retomemos: esta relación de producción presentaría dos características principales: es inmanente, pues no hay otro ámbito ontológico por fuera, sino que está todo en el mismo plano;⁶ es necesaria, puesto que no hay contingencia o posibilidad, todo tiene una causa y puede ser explicada por ella. A guisa de consecuencia tenemos que, en los modos, su ser en otro los vincula ontológica y gnoseológicamente a la sustancia.

Conclusión

Hemos repasado en el presente trabajo un itinerario de un pensamiento: el de uno para nada aséptico, sino que con una intención bien clara: la de enfrentarse a una tradición de pensamiento a la que le resultaba demasiado fácil separar a Marx de Hegel invirtiendo la tópica marxista. Lo que ellos no sabían, a ojos de Althusser, era que su Marx seguía estando hegelianamente mistificado todavía. El filósofo franco-argelino iba más lejos, él creía encontrar en la filosofía de Marx ciertos ecos de una voz que parecía haber sido llamada por toda una tradición: la de Spinoza. En sus postulaciones que

⁶ Gilles Deleuze añadirá otra palabra a este “plano”, que busca expresar la inmanencia del sistema spinoziano: para él se trata entonces de un “plano fijo” (cfr. Deleuze, 2008: 21-31).

referentes a lo imaginario y a la totalidad, Marx parecía asombrosa y sintomáticamente cercano. Así, la apuesta de Althusser se revela sumamente innovadora y novedosa.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. (1986). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Althusser, L. (1974). *Éléments d'autocritique*. París: Hachette.
- Althusser, L. (2007). La única tradición materialista. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4, 132-154.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2011a). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2011b). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014a). Du « Capital » à la philosophie de Marx. En Althusser, L. et al. *Lire Le Capital* (pp. 1-79). París: Presses Universitaires de France.
- Althusser, L. (2014b). L'objet du «Capital». En Althusser, L. et al. *Lire Le Capital* (pp. 245-418). París: Presses Universitaires de France.
- Bernstein, E. (1990). ¿Es posible el socialismo científico? En *Socialismo democrático* (pp.27-74). Madrid: Tecnos.
- De Gainza, M. (2011a). El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza. Tatián, D. (comp.). *Spinoza: VII coloquio* (pp.13-21). Córdoba (Argentina): Brujas.
- De Gainza, M. (2011b). La actualidad de la lectura sintomática. Caletti, S. & Romé, N. (comps.). *La intervención de Althusser* (pp. 241-257). Buenos Aires: Prometeo.
- De Gainza, M. (2012). La política en la filosofía: la potencia de la distinción. En *Memorias de las II Jornadas Espectros de Althusser: diálogos y debates en torno a un campo problemático*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Deleuze, G. (2008). Clase I. Dios y la filosofía. Causalidad inmanente y plano fijo. En *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Engels, F. (2010). *Anti-Dühring*. Córdoba (Argentina): Jorge Sarmiento.
- Gueroult, M. (1974). *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*. París: Aubier-Montagne.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Hegel, G. W. F. (2012). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, G. (2013). *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: RyR.
- Macherey, P. (1997). *Introduction à l'Étique de Spinoza: La seconde partie – La réalité mentale*. París: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (2014). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Marx, K. (2012). *Cuaderno Spinoza*. Madrid: Montesinos.
- Marx, K. & Engels, F. (2013). *La sagrada familia*. Madrid: Akal.
- Moreau, P. F. (2012). *Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Plejanov, Y. (1978). *Cuestiones fundamentales del marxismo*. México: Premia.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.

Ler Bourdieu a partir de Althusser: o caso da determinação em última instância.

Juliana Closel Miraldi
(Universidade Estadual de Campinas)

A proposta teórica aqui apresentada coloca-nos, antes de tudo, a necessidade de refletir sobre o ato de ler, compreendendo-o como uma prática histórica e socialmente determinada e, deste modo, como uma prática singular que se modifica conjunturalmente. Assim, ler Bourdieu no século XXI é, primeiramente, atender às exigências da conjuntura que se impõe numa imersão inescapável donde se lê, se escreve e se pensa; é, com isso, indagar-se sobre e pelas determinações que atravessam cada prática no campo intelectual, seu atual estado das coisas, seu *savoir-faire* e a singular historicidade de quem as pratica. É, em outras palavras, encerrar-se na atualidade das disputas de poder e de universalização do que vem a ser uma leitura ou exegese legítima da obra e dos problemas fundamentais que nos trazem os escritos de Bourdieu. Trabalhar com ele hoje é, sobretudo, trabalhar através dele: dar vida aos seus conceitos e pô-los em movimento.

O encontro entre Bourdieu e Althusser insere-se nesta concepção de teoria da leitura que tem o trabalho filosófico do segundo como referência. Em outras palavras, a prática de leitura aqui empregada para ler Bourdieu é inspirada na operação que Althusser aplica às obras de Marx em “Sur le jeune Marx” (1965), a fim de identificar seus traços de hegelianismo; traços estes que possivelmente o próprio Marx não se deu conta, mas que ao serem trazidos a tona tornam possível distinguir, através de problemáticas, o jovem do velho Marx. É um trabalho de “voltar as coisas como elas são” como diria Marx, de re-colocar o autor na conjuntura material e ideológica na qual ele produz suas obras

para não tomar sua obra acabada por sua obra primeira e, assim, viver antes dele.¹ Procura-se, com esta leitura, perceber as incertezas, as hesitações, as faltas, ir além do autor, ir até sua problemática, ou seja, a unidade estruturante que constitui o seu pensamento e que o singulariza (Althusser, 1965).

Responder a pergunta de “como ler” é importante, pois é comum observar que quando dois autores são mobilizados numa investigação (sociológica, no caso) isso é feito pelo método da aproximação e do distanciamento, ou seja, objetiva-se elencar as similitudes e diferenças entre ambos, podendo, ainda, recair em certo reducionismo quando o pesquisador intenciona demonstrar as origens de um pensamento por um percurso teleológico que objetive desvelar as condições de possibilidade do segundo autor pelo primeiro – como se houvesse um único locus emanador das ideias a partir do qual este ou aquele autor é possível. Por isso, o que procuramos aqui não é dizer que Bourdieu só é possível (ou compreensível) a partir de Althusser e menos ainda criar uma lista de pontos de convergência e divergências entre ambos, mas sim demonstrar que ler Bourdieu através da teoria althusseriana é uma ferramenta profícua para fazer emergir os principais sintomas teóricos da praxeologia ou, em outras palavras, que o entrecruzamento de textos produz, como efeito, uma maneira distinta de perceber e investigar os problemas latentes da sociologia bourdieusiana e, assim, trazê-los a tona dando-lhes novos contornos.²

¹ “Nós sabemos certamente que o jovem Marx se tornará Marx, mas nós não queremos viver mais rápido que ele, viver em seu lugar, romper por ele ou descobrir por ele” (Althusser, 2015: 54).

² Ainda sobre a relação entre Bourdieu e Althusser, saltam aos olhos as afinidades epistemológicas entre ambos, porém, mais notório que isto é a ausência de investigações que assumam essa perspectiva. Muitos são os autores, é verdade, que procuram aproximar Bourdieu de Marx, a fim de estabelecer correlações conceituais ou de problemática, mas nos parece que o encontro de Bourdieu com Althusser – salvo algumas exceções como, por exemplo, os trabalhos de Jacques Bidet (1996, 2001) e de Slavoj Zizek (1994) que apontam para a teoria de Bourdieu como uma análise sociológica das dinâmicas de grupos sociais que deve ser submetida ao materialismo histórico, isto é, que tomam a praxeologia como uma análise micro ou regional na teoria da história inaugurada por Marx e desenvolvida por Althusser – permanece obliterada. Este argumento ganha maiores proporções quando abrimos o livro *O marxismo encontra Bourdieu* (2010) de Michael Burawoy; nele o autor propõe uma espécie de diálogo imaginário entre Bourdieu, Marx e alguns marxistas (Gramsci, Fanon, Beauvoir, Wright Mills e o próprio Burawoy). O nome de Althusser permanece abscondido, espécie de blasfeme que se proclamada risca fazer surgir (ou ressurgir) os monstros do passado. Dentre as razões desse obscurecimento estão também as muitas declarações de Bourdieu a respeito do teorismo do grupo de *Lire le Capital*, que ocu-

Althusser nos responde a pergunta “o que é ler um autor?” e, assim, nos dá condições de pensar Bourdieu para além de Bourdieu – sobretudo, para além da ideológica leitura imanente –, atualizando sua teoria de acordo com a conjuntura atual. Mesmo que a teoria da leitura empregada neste trabalho seja althusseriana ela encontra-se acordada com a epistemologia bourdieusiana, pois, ainda que não sistematizada, é certo que a metodologia proposta por Bourdieu nos permite elaborar uma teoria da leitura estritamente vinculada, senão absolutamente necessária, ao fazer sociológico, de modo que ela coloque em perspectiva as próprias condições sociais da produção e da reprodução de enunciados, que tenha o alcance de precisar *donde se fala* e de rastrear as funções do discurso em seus usos sociais, em que as metáforas, os eufemismos, as metonímias etc. A tríade conceitual basilar de Bourdieu – campo, *habitus* e prática – é também todo um esforço para denunciar o mecanismo de produção do discurso específico de cada posicionamento dos indivíduos. Desse modo, todo o conhecimento científico – inclusive este trabalho – é sempre o efeito das múltiplas relações, mais precisamente, é o efeito da relação entre o estado atual do campo no qual ele é produzido e da posição que o agente ocupa neste campo em acordo com sua trajetória individual. É assim que, no encontro entre o campo (com seu *espaço de possíveis*) e o *habitus* (com sua *lógica de possíveis*), é efetivo, nesta combinatória, um conjunto de problemas e temas mais ou menos homogêneos sob certa e determinada conjuntura histórico-social, entretanto, diferenciando-se *cum grano salis* pelas mãos singulares de cada indivíduo.

É por isso que ler Bourdieu hoje não é jamais repeti-lo ou retornar ao mesmo. Lê-lo é uma prática socialmente determinada alinhada a conjuntura em que se lê, ou melhor, são sempre as lentes de um sujeito

pavam, segundo o sociólogo, uma posição privilegiada no campo intelectual francês e dos quais ele procurou se demarcar. Seria desnecessário nos delongarmos para argumentar que a posição de demarcação de Bourdieu em relação a teoria althusseriana (e a seus representantes) é uma estratégia de distinção, basta ficarmos com Chantal Jaquet que em sua obra *Les transclasses ou la non-reproduction* (2014), afirma que “ainda que a reflexão sobre a reprodução ou sobre a herança tenha sido conduzida por mãos de mestre por Bourdieu e Passeron, ela não é, entretanto, monopólio da sociologia como testemunham, por exemplo, os trabalhos filosóficos de Althusser sobre este assunto. Mais ainda, se Bourdieu reivindica uma ruptura com certa tradição filosófica, ele lhe empresta também seus conceitos e os trabalha em outro campo” (Jaquet, 2014: 16. Trad. nossa).

posicionado e datado que percorrem o texto perpassadas por diversas outras, desde aqueles que se dedicam e dedicaram à praxeologia até aqueles que compõe o campo das ciências humanas e da filosofia. A leitura, investigação e escrituração é, nesse sentido, sempre um *aggiornamento* diferenciando-se em sua repetição.

Problemática: a relação entre os campos

Em *Razões Práticas* Bourdieu afirma que o processo de diferenciação característico do desenvolvimento capitalista, faz com que o *espaço social* divida-se em campos relativamente autônomos, portadores, por sua vez, de determinadas leis e regras próprias que especificam a disputa interna entre os agentes envolvidos num determinado campo em relação as disputas específicas travadas em outros campos. Assim, cada campo possui um determinado *nomos*, isto é, uma lógica interna singularizada nas práticas dos agentes. Observamos, que Bourdieu logra construir claramente, através de ferramentas conceituais eficazes, a lógica interna dos campos sociais por ele analisados, contudo, se nos é claro o funcionamento dos campos em si mesmos, o mesmo não pode ser dito a respeito da lógica que rege os campos entre eles, afinal, os campos sociais são definidos pelo autor como relativamente autônomos, de modo que salta aos olhos a pergunta: relativos a que?

Pierre Macherey em *Histoires de Dinosaur* (1999) evidencia esse problema conceitual, questionando a teoria bourdieusiana a respeito da homologia estrutural entre os campos. Para tanto, Macherey salienta que a aversão ao economicismo que percorre a construção teórica de Bourdieu levou-o a eliminar a possibilidade de uma determinação em última instância que funcionaria, segundo o autor, como uma determinação imanente, ou seja, como uma ponte de comunicação entre os campos sociais, assegurando, por isso, a homologia estrutural. Na leitura de Macherey, a sociologia de Bourdieu ao eliminar a determinação imanente recai sobre um problema lógico, pois como a praxeologia pode garantir que os diferentes campos sociais – religioso, artístico, acadêmico, empresarial – articulem-se internamente de maneira análoga e homóloga sendo que cada um deles possui regras de jogo diferentes que acabam por privilegiar a posse de capitais distintos assegurando, assim, a posição de dominância segundo lógicas também distintas?

Aí é sem dúvida o ponto fraco da abordagem de P. Bourdieu que, mais fiel talvez sobre esse ponto que ele não acredita, ou não gostaria de fazer-se acreditar, à suas origens filosóficas, parece não ter renunciado à esperança de constituir sua sociologia num tipo de saber absoluto. Sobretudo, a dinâmica diferencial dos campos, se ela permite compreender como se distinguem posições no interior do campo onde elas se põe opondo-se, permanece cega ao problema da diferença entre campos que ela se contenta em justapor, sem poder fazê-los comunicar-se entre si. Qual lógica liga entre elas os diferentes campos sociais, uma vez eliminada a tese de uma relação de determinação em última instância, condenada porque parece dever privilegiar um entre eles subordinando-o univocamente à todos os outros? Como o campo filosófico, que define os limites no interior dos quais se desenvolve os trabalhos filosóficos, situa-se em relação aos outros estratos da atividade coletiva, campo político, campo estético, campo de produção de conhecimentos científicos ou tecnológicos, campo de crenças religiosas etc., a fim de manter-se na ordem do que Marx chamava de superestruturas (Macherey, 1999: 302-303. Trad. minha).

Ao aplicar a leitura sintomal à praxeologia, Macherey expõe abertamente o elemento que falha na teoria de Bourdieu. Porém, ele não foi o único a perceber esta falta; Loïc Wacquant³ (1992) e Terry Eagleton⁴ (1995) identifi-

³ No livro *Réponses* (1992) Wacquant questiona Bourdieu sobre como os diferentes campos articulam-se uns em relação aos outros, já que todos eles possuem características invariantes (regras do jogo, interesse, lutas simbólicas) e variantes (disputas específicas, capitais específicos com maior ou menor peso relativo). Bourdieu responde que apenas a análise empírica, em cada caso particular, em cada campo específico, possibilitaria a apreensão da relação que cada campo estabelece com outro; recusa, assim, uma lei trans-histórica das relações entre os campos. No entanto, em seguida, ele observa que “evidentemente, é difícil não admitir que, nas sociedades industriais, o campo econômico exerce efeitos especialmente potentes” (Bourdieu; Wacquant, 1992: 85. Trad. minha). Em todo caso, a evidência da potência do campo econômico nas sociedades capitalistas não é suficiente, segundo Bourdieu, para afirmar a determinação universal da última instância pela economia, que é, para o autor, um ponto complicado, mas que ele não chega a refutar completamente. “Mas é preciso admitir, para tanto, o postulado da determinação (universal) “em última instância” pela economia?” (Bourdieu; Wacquant, 1992: 85. Trad. minha).

⁴ Alguns anos mais tarde, numa entrevista concedida à Terry Eagleton, publicada em *Mapping Ideology* (1995), Bourdieu é questionado sobre sua enfática reação ao economicismo, deveras vigente na época de sua produção teórica. Em particular, Eagleton pergunta à Bourdieu

caram e dirigiram questões semelhante diretamente à Bourdieu, do qual tanto um quanto o outro obtiveram respostas oblíquas. No entanto, observamos que estas inquirições possuem como lugar-comum a problematização da relação que Bourdieu estabelece entre o econômico e o simbólico e levantam como hipótese o econômico como a condição de possibilidade da homologia estrutural. Tal relação quando apreendida a partir de uma causalidade linear, na qual $A \rightarrow B$, obscurece e reduz a empresa bourdieusiana a uma perspectiva dicotômica da produção social, perspectiva esta que Bourdieu refuta na sua epistemologia, sendo tal refutação a base fundamental da produção do seu sistema teórico – o que torna absurda a hipótese.⁵ Contudo, tomando – mesmo que apressadamente – que para Bourdieu toda produção social é sempre já o resultado de um complexo de relações que envolve tanto a dimensão simbólica quanto a econômica simultaneamente, nós deslocamos a questão colocada pelos autores anteriormente citados e passamos a nos preocupar não mais com qual das duas dimensões é a dominante, mas sim sobre como, sabendo que nenhum dos elementos conceituais da economia econômica pode fazer o papel de homologia estrutural, os campos sociais relacionam-se entre si e se modificam. Bourdieu substitui – sem creditar, como é seu hábito – a

se ele não concebera o econômico na esfera cultural, no lugar de “registrar o peso do material e do econômico na cultura” e Bourdieu assim responde: “Talvez você tenha razão. Tendo a forçar demais a mão, como dizia Mao Ze-dong, na tentativa de corrigir a tendência anterior. Nesse campo, a visão crítica dominante corre o risco de pender para o economicismo. Quanto a mim, tendo a insistir nos outros aspectos, mas talvez esteja errado. Mesmo que, em minha cabeça eu tenha um equilíbrio melhor, tendo a insistir, na exposição de minhas ideias, no aspecto menos provável e menos visível – de modo que talvez você tenha razão” (Bourdieu; Eagleton, 1996: 276-277).

⁵ Na teoria de Bourdieu a relação entre a economia econômica e a economia simbólica encontra-se imbricada na prática dos agentes de modo complexo, sem que seja possível, portanto, a sobreposição de uma sobre a outra, sendo estas distintas apenas na ordem das razões. Considerando a maneira pela qual Bourdieu elabora sua teoria – a partir de um princípio relacional – parece-nos inconsistente a comparação do campo econômico com o conceito de “estrutura” em Marx (entendido como a relação entre forças produtivas e relações de produção), do mesmo modo que não podemos alocar todos os outros campos sociais como pertencentes a superestrutura. Ademais, se considerarmos a anfibia da palavra “econômico” na praxeologia, a associação imediata com os conceitos do autor de *O Capital* torna-se ainda mais frágil. Por isso, este caminho argumentativo que associa o conceito de um sistema teórico como conceito de outro sistema teórico, apesar de mais fácil enquanto “ginástica” intelectual, é certamente o menos adequado e não será por ele que desenvolveremos nosso argumento.

causalidade linear pela causalidade estrutural na qual, como diria Althusser, A (um agente, um campo, uma instituição, uma prática, etc.) sempre já imerso num campo de relações, causa B num outro complexo de relações. Se assumirmos esta lógica como própria à praxeologia poderemos apresentar soluções teóricas ao problema levantado por Macherey.

Causalidade transitiva: campos e *habitus*

Em resposta a questão de como os campos se relacionam entre si podemos, a partir do texto *Sur la genèse* (1966), conceber uma forma de determinação que denominamos causalidade transitiva. Este movimento implica que um campo, por exemplo, o campo artístico, sofre constantemente as influências de outros campos, como do campo acadêmico, econômico, político, etc., ou seja, os campos causam-se mutuamente e são, ao mesmo tempo, relativamente autônomos entre si. Este movimento transitivo pode ser observado de dois modos: (i) como decorrente do trânsito entre *habitus* ou (ii) como consequência das transformações estruturais dos campos.

No primeiro caso, os agentes sociais não vivenciam apenas um campo, mas, ao longo da sua trajetória social, percorrem e são tomados por diferentes campos, ou seja, por diversas relações de *illusio* que formam princípios cognitivos singulares. Deste modo, o *habitus* de cada agente é constituído por essa jornada individual que intersecciona, na mesma pessoa, maneiras diversas – acordadas com os campos diversos nos quais o agente teve contato – de ver perceber e estar no mundo. Em outras palavras, a maneira pela qual a estrutura é incorporada depende de diferentes fatores que incidem sobre uma mesma individualidade biológica ao longo de sua trajetória social, a saber (i) de como o agente entra em contato com esta estrutura, (ii) da posição relativa que ele ocupa no campo, (iii) da trajetória social que ele percorreu até então, isto é, de quais campos já o estruturaram e, também (iv) da sua origem social. Deste modo, as tomadas de posição são sempre correlativas a essa trajetória social fazendo com que as estruturas dos campos pelos quais o agente passou determinem, num complexo estruturado e singularizado no *habitus*, a visão de mundo do agente. Essa relação causal que leva em conta a estrutura organizada em sistema e a disposição marcada pela história de vida faz com que os agentes mantenham sua singularidade (isto é, que um agente jamais seja igual ao outro), mas, ao mesmo tempo, que seja possível a homogeneização

dos *habitus*. A partir dessa apreensão da formação do indivíduo socializado, ou transindividualizado é possível compreender que agentes de um mesmo grupo ou classe tenham práticas acordadas, homogeneizadas, mas também que esses agentes, dada a particularidade de sua trajetória, tenham tomadas de posições relativamente distintas que possam alterar – sempre de acordo com as condições objetivas das relações de poder e da posição que o agente ocupa nessas relações – a estrutura atual dos campos.

Observamos, assim, que os *habitus* dos agentes não podem ser correspondentes a apenas um campo, pois carregam consigo, nas disposições feitas corpo, a interiorização de regras de jogo alinhadas a cada campo no qual eles passaram e que fazem parte da sua *trajetória social*. As estruturas estruturantes dos campos que atuam (ou atuaram) em um agente são, portanto, sistematizadas e reordenadas em possibilidades práticas de ação que torna possível, por um lado, a reestruturação do campo e, por outro, a não-reprodução social (Jaquet, 2014). Deste modo, os campos, mesmo que mantendo sua autonomia relativa são sempre espaços de disputas sujeitos às determinações estruturais intervindas de outros campos, provenientes, por sua vez, de agentes que percorreram estes outros campos e que produzem práticas alinhadas às regras do jogo do campo no qual se encontram, mas também *sobredeterminadas* (Althusser, 1965: 100) pelos diversos campos que estruturam sua visão de mundo.⁶

O segundo modo pelo qual a causalidade transitiva se expressa é através do movimento dos campos. Estes, dada sua autonomia relativa, possuem um limite estrutural que corresponde ao limite do seu campo de forças, ou seja,

⁶ O conceito de *sobredeterminação* de origem althusseriana é fundamental para compreendermos o que Macherey chamou de *dinâmica diferencial dos campos*. Em “*Contradição e *sobredeterminação*” Althusser analisa o caso da Revolução Russa argumentando que a *contradição fundamental* (forças produtivas e relações de produção) não é suficiente para resultar, sozinha, numa “*situação revolucionária*” e, mais ainda, no “*triunfo da revolução*”. Assim, seria precisamente o acúmulo de *contradições em várias instâncias e níveis* que *sobredeterminadas*– tendo a *contradição fundamental* como ativa em todas elas – se sintetizam numa unidade de ruptura. Não chegamos ainda ao ponto da argumentação no qual demonstramos na teoria de Bourdieu a presença da *contradição fundamental* que cumpre o papel de última instância, mas podemos já iniciar o uso do conceito a fim de percebermos como as diversas determinações que constituem uma formação social são incorporadas pelos agentes e repetidas de maneira diferenciada, isto é, são reproduzidas, nas práticas sociais.*

o limite no qual as regras e as disputas entorno das quais ele subsiste são aderidas e efetivadas, mais ainda, eficazes. Esse limite não é um círculo bem riscado no espaço geográfico que coloca uns fora e outros dentro, mas um espaço simbólico no qual o efeito de *illusio* que o campo põe e impõe se realiza nas práticas dos agentes. O alcance do efeito de *illusio* refere-se a determinado grau de autonomia do campo que corresponde ao poder de refração do campo, ou seja, ao poder de impedir ou transformar as intervenções de outros campos e instituições (como, por exemplo, o Estado) fazendo valer as suas próprias leis. Quanto menos autônomo é um campo, mais a concorrência é imperfeita, o que torna lícito que agentes e instituições ou mesmo que as transformações em outros campos intervenham na disputa e nas regras desse campo.⁷

Observamos assim que os campos – e agentes – encontram-se no espaço social relacionados e posicionados uns em relação aos outros. Através do conceito autonomia relativa aferimos que os campos estabelecem entre eles relações complexas e não lineares de modo que o efeito de um campo noutro campo dependerá sempre do grau de autonomia referente ao campo e também ao estado atual das disputas internas. Contudo, a causalidade transitiva, ainda que responda em parte a pergunta sobre a lógica de funcionamento dos campos –apresentando-os como espaços de repetição diferenciada que se sobredeterminam nos *habitus* dos agentes– não é suficiente para satisfazer o problema da homologia estrutural, sendo necessário, como bem notou Macherey, um elemento que atravesse todos os campos em última instância.

Causalidade imanente: a política da luta de classes

A causalidade imanente é o elemento estruturante da teoria bourdieusiana, no entanto, seu efeito apenas pode ser observado mediante o grau de refração imposto pelo limite estrutural dos campos. Em *Os usos sociais da ciência* Bourdieu demonstra que o campo científico além de sofrer as influências de outros campos encontra-se enraizado na distribuição desigual

⁷ Um campo, ao reorganizar sua estrutura interna, pode interferir na dinâmica interna de outros campos por diversos fatores, dos quais podemos citar: as intervenções do Estado que impõem uma nova “lei” a um campo específico, o que altera sua dinâmica interna; a reorganização da relação entre dominantes e dominados, que pode alterar as regras do jogo no interior do campo; ou ainda, uma descoberta científica e tecnológica que potencialmente reorganiza a hierarquia interna ao campo.

de poder político e institucional que controla os meios de produção e de reprodução do mundo social, de modo que as determinações externas que afetam o campo são também apreendidas como externas aos próprios campos, inerentes, portanto, a distribuição desigual das posições sociais e aos recursos que essa distribuição desigual fornece aos agentes nas suas lutas históricas. O efeito que a causalidade imanente exerce sobre os agentes é transformado pelo efeito de *illusio* dos campos sociais particulares, por isso o efeito de dominação (econômico e simbólico), como diz Bourdieu em

Razões Práticas, não é direto ou exercido por um conjunto de agentes (conscientes) que chamaríamos de “classe dominante”, “mas o efeito indireto de um conjunto complexo de ações que se engendram na rede cruzada de limitações que cada um dos dominantes, dominado assim pela estrutura do campo através da qual se exerce a dominação, sofre de parte de todos os outros” (Bourdieu, 1994: 52). Nesse sentido, a luta de classes aparece nos campos sociais na forma eufemizada de luta específica, isto é, *denegada* enquanto tal.

As determinações externas, invocadas pelos marxistas – por exemplo, o efeito das crises econômicas, das transformações técnicas ou das revoluções políticas – só podem exercer-se pela intermediação das transformações da estrutura do campo resultante delas. O campo exerce um *efeito de refração (como um prisma)*: portanto apenas conhecendo as leis específicas de seu funcionamento (seu “coeficiente de refração”, isto é, seu *grau de autonomia*) é que se pode compreender as mudanças nas relações entre escritores, entre defensores dos diferentes gêneros [...] ou entre diferentes concepções artísticas [...] que aparecem, por exemplo, por ocasião de uma mudança de regime político ou de uma crise econômica (Bourdieu, 1994: 61).

É notório, que nenhum destes efeitos encontram-se, evidentemente, num campo em particular, pois são, como coloca Bourdieu externos a eles. Contudo, longe de negá-los, Bourdieu os submete a um prospecto mais amplo, mostrando que as determinações externas aos campos só encontram condição de realização mediante o efeito de refração exercido pela mediação da autonomia relativa dos campos. A metáfora ótica do prisma é valiosa para que possamos compreender como se dá a relação de causalidade imanente: tudo se passa como se a luta de classes em geral quando posta tal como um

raio de luz sob um prisma, apresentasse diferentes cores, i.e., campos nos quais as relações de dominação se diferenciam em lutas internas regidas sob certas regras de jogo que, em última instância, seriam, no nosso modo de produção, as regras capitalistas – um só e mesmo feixe de luz –, assim como os dominantes e seus discursos seriam, em última instância, os capitalistas e o discurso capitalista. A autonomia relativa dos campos determina o “coeficiente de refração” ou de desvio que a determinação externa sofre ao atuar sobre os campos, quanto maior o grau de autonomia maior a capacidade do campo de privilegiar suas próprias regras em detrimento da determinação externa, mas da qual não escapa.

É precisamente a política da luta de classes que nos permite responder ao problema colocado por Macherey. Se, por um lado, ela parece indicar alguma exterioridade que funcione como uma garantia, por outro, na medida em que a luta de classes ocupa o papel de última instância e, ainda, que ela se resolve numa causalidade imanente, ou seja, numa causalidade que não é exterior aos campos, mas simultânea e interior a eles através do efeito metafórico do prisma, então não há em Bourdieu um princípio de garantia, nos moldes clássicos da epistemologia, o qual envolveria uma exterioridade, i.e., um elemento absoluto de autoafirmação que permitisse que os campos funcionem com mecanismos homólogos. É a modificação mesma da luta de classes na diversidade de campos que confirma sua presença seja sob a relação real nas disputas internas nos campos em sua especificidade, seja sob a forma discursiva da *denegação* no nível constitutivo das *illusiones*. Portanto, a determinação em última instância, que Macherey mostra ser inexistente, parece, ao contrário, atestar sua presença na teoria bourdieusiana, o que implica que ela é, como demonstramos, não o econômico (campo econômico, etc.), mas fundamentalmente a política entendida como luta de classes.

Portanto, a unidade que buscamos que permite a relação mais ou menos autônoma dos campos sempre preservando tanto o que lhes é comum quanto ao seu mecanismo de funcionamento, a política, como luta de classes, é causa imanente, isto é, simultânea e complexa em conjunção com a causalidade transitiva. Isto tem como consequência reafirmar o nominalismo radical de Bourdieu, a realidade última como sendo a dos agentes, tratados sob o conceito de *habitus*, e a interação que é determinada por uma causalidade transi-

tiva que, por sua vez, é sempre já determinada por uma causalidade imanente, ou seja, é sobredeterminada. Essas distinções que operamos na ordem das razões são, de fato, uma só e mesma coisa que consiste na realidade última das múltiplas relações entre os *habitus*, entretanto, que estão numa cinética constante, do ponto de vista da formação social em questão, na luta de classes que opõe fundamentalmente os detentores de meios de produção aos que não possuem senão seus corpos.

Os campos, assim, jamais escapam a imposição imanente do macrosociedade político da divisão de classes, mas tais pressões só se exercem na condição de serem, ao mesmo tempo, refratadas pelo grau de autonomia de cada campo. Deste modo, os campos de produção econômicos e simbólicos são, certamente, o espaço de manutenção e reprodução da ordem, pois distribuem posições e bens no espaço social de modo legítimo, i.e., determinado pelas instituições e instâncias historicamente constituídas. Diante deste dado, somos levados a questionar Bourdieu sobre qual é o papel da política da luta de classes na transformação da estrutura atual de distribuição de poder? Segundo o autor, dada a eficácia das relações de *illusiones* dos campos, os acontecimentos políticos e as transformações nas relações de produção econômicas, isto é, as ações políticas coletivas, efeito da luta de classe, são o resultado de uma conjuntura, ou melhor, de uma conjunção entre as condições objetivas e as disposições subjetivas. A ação determinante da última instância aparece para Bourdieu como possível quando a relação dialética entre as disposições dos agentes e aos acontecimentos objetivos tornam-se capazes de produzir (em todos os campos) práticas coordenadas, isto é, como um efeito de ressonância que consoa a mesma harmonia o que nos lembra diretamente a concepção althusseriana de unidade de ruptura. Ocorre que, como vimos, a coordenação das práticas é o resultado de séries causais caracterizadas por durações diferentes – que assegura a regularidade da ordem social – sendo necessário que se conjuguem numa sincronia para produzir um efeito de conjuntura que transforme as estruturas objetivas da formação social considerada (Bourdieu, 2000: 277 – 278).

O que deve ser absolutamente claro é que a causalidade transitiva e a causalidade imanente são realmente uma só e mesma coisa, distinguidas apenas na ordem das razões, ou seja, na operação efetiva do conhecer enquanto processo em certa historicidade estrutural e conjuntural.

Bibliografia

- Althusser, L. (1965). Sur la genèse. *Décalages*, 1(2).
- Althusser, L. (2015). *Por Marx*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Bidet, J. (1996). L'universel comme fin et comme commencement. *Actuel Marx*, 20, 135-147.
- Bidet, J. (1996). (2001). *Dictionnaire Marx Contemporain*. Paris: PUF.
- Althusser, L. (cord), Balibar, É., Establet, R., Macherey, P., Rancière, J. (1965). *Lire Le Capital*. Paris: Maspero.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz.
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques*. Paris: Seuil
- Bourdieu, P. & Eagleton, T. (1996). A doxa e a vida cotidiana: uma entrevista. In *Um mapa da ideologia*. Žižek, S. (org). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. D. (2000). *Réponses*. Paris: Seuil.
- Burawoy, M. (2010). *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Chantal, J. (2013). *Les transclasses ou la non reproduction*. Paris: PUF.
- Macherey, P. (1999). *Histoires de dinosaure: faire de la philosophie 1965-1997*. Paris: PUF.
- Žižek, S. (1996). Ideologia e suas vicitudes no marxismo ocidental. In S. Žižek (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Hacia un encuentro materialista, el problema del tiempo en Althusser y Derrida

Fernando Cocimano
(Universidad de Buenos Aires)

El tiempo histórico hegeliano

Tal vez podamos afirmar que la intervención de Althusser en la tradición marxista tiene por objetivo hacer estallar los presupuestos de la *continuidad*. Una continuidad que no aludiría solamente a la continuidad como cualidad distintiva de la temporalidad metafísica, sino una continuidad que opera también en los modos de leer a Marx y de pensar su relación con Hegel y la economía clásica. La continuidad como presupuesto de la lectura es la que afirma que la novedad de Marx estribaría o bien en “historizar” las categorías eternitarias de la economía clásica, o bien en colocarle al devenir histórico su verdadero fundamento: las relaciones de producción. Es esa continuidad la que anima la tentación “economicista” e “historicista” que es necesario deconstruir. Dicha lectura vulgar, dice Althusser, no refleja en lo más mínimo la profundidad real de la crítica marxiana. No refleja en absoluto la relación del marxismo con la historia. Simplemente se limita a tomar un concepto de historia (del historicismo idealista) y se lo aplica a la economía. Es decir, “hegelianizar” o “dialectizar” a David Ricardo, aplicándole un método (dialéctico o histórico) a una teoría que carece de ese método. Aplicar un método en sí verdadero a un objeto al que no se le aplicaba (la economía). Lo mismo pasa si hacemos el camino inverso: si lo que mostramos es que en realidad en el fundamento de la historia no está el despliegue de las ideas sino que está el desarrollo de las fuerzas productivas. Es decir, economizar la dialéctica. Agregarle una base material de la que carecía la dialéctica histórica, poniendo

a la economía como el fundamento de lo que antes eran las ideas en el historicismo idealista. En ambos casos de lo que se trata es de asumir acriticamente le concepto de historia. Para salir del marxismo vulgar lo que hay que hacer es no presuponer como evidente el concepto de historia, sino preguntar “cuál debe ser el contenido del concepto de historia que exige e impone la problemática teórica de Marx” (Althusser, 2010: 103).

Ese concepto está desplegado en sus intervenciones teóricas, y el mismo no coincide con todos los conceptos de historia que tenemos a la mano. A la mano en tanto conceptos evidentes que no son puestos en cuestión, y que constituyen nuestra propia experiencia del tiempo y de la historia. Esto es lo que para Althusser no sirve. Pensar a Marx bajo los presupuestos de la continuidad significa dejar inalterada la definición del objeto de la obra de Marx. Y la apuesta de Althusser es que la obra de Marx es revolucionaria por la novedad radical del objeto que forja. El objeto de Marx es irreductible a la economía clásica y al historicismo. O mejor: el objeto de Marx es una *destrucción* del objeto de la economía clásica y del historicismo.

Por lo tanto, lo que hay que hacer con todos esos conceptos de historia que tenemos a la mano es deconstruirlos, solo así llegaremos al objeto de Marx. Y Althusser va a proponer un tipo de lectura que consiste en utilizar a Hegel como una especie de síntesis de todas las evidencias sobre el tiempo y la historia (Althusser, 2010: 106). El concepto de tiempo histórico de Hegel –tal como está desarrollado en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*– reúne dos categorías centrales de su filosofía: la categoría de esencia que se despliega en la historia y la categoría de esencia de la totalidad social. En términos althusserianos, esas dos esencias se traducen en la continuidad homogénea del tiempo y la contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico. De estas dos, la más importante, dice Althusser, es la segunda, aquella que nos va a entregar “el pensamiento más profundo de Hegel”.

Esa característica del tiempo histórico hegeliano permite algo que para Althusser es el instrumento maestro de Hegel, que es lo que él llama hacer, en cualquier momento y lugar, un “corte de esencia” (Althusser, 2010: 104). Un corte de esencia, un corte esencial, cuyo efecto es la *coexistencia* de las dimensiones o prácticas que conforman una totalidad social. Es decir, a cada corte en el tiempo le va a corresponder un tiempo de la técnica, un tiempo de las leyes, un tiempo de la política, un tiempo de la filosofía, un tiempo del

arte. Y es un efecto estructural de esta teoría que presupone que se pueden hacer estos cortes de esencia, el que se hagan coexistir a estas dimensiones bajo el concepto de *contemporaneidad*, que es la clave de la filosofía de la historia de Hegel.

El corte de esencia lo que hace es presuponer la *copresencia* de las distintas temporalidades de las prácticas que configuran una totalidad social. Copresencia que indica que hay un mismo presente que comparten la filosofía, la política, las leyes, el arte. Por eso la filosofía de la historia de Hegel trabaja con un concepto de tiempo histórico donde la dominante es el presente. En Hegel hay una predominancia estructural del presente, que pone de relieve esta capacidad de hacer coexistir bajo una misma unidad temporal a múltiples dimensiones, donde lo que se sustrae es la dimensión del pasado y del futuro. La continuidad homogénea del tiempo se funda, precisamente, en la sucesión continua de esos horizontes contemporáneos a sí, donde el pasado no es más que “la memoria de sí” de este presente, y el futuro no es más que la proyección de sí del presente absoluto. Todo pasado –escribe Althusser– es digerible porque ya ha sido digerido de antemano (Althusser, 1968: 95). El pasado, bajo este esquema, no es sino la “memoria de sí” de este presente. Es decir, su “antesala”, la anticipación de sí del presente, y algo que se continúa en el presente. Por eso es digerible, porque estructuralmente estaba pensado de un modo que no podía plantear ningún obstáculo al presente. Por ello es que puede postular al presente como pleno y contemporáneo a sí. Dentro de esta esencia hegeliana, donde lo que domina es el presente, para Althusser lo que va a primar es una concepción de la totalidad social “expresiva” (Althusser, 1968: 168).

La totalidad social hegeliana está organizada en torno a un cierto principio, entendido como un principio no-complejo, simple y espiritual, que se manifiesta como la verdad de una multiplicidad de fenómenos singulares. Esa esencia espiritual no-compleja se expresa en una multiplicidad de hechos aparentemente diversos. Sin duda, dice Althusser, hay muchas diferencias concretas en la totalidad hegeliana: la familia, la sociedad civil, el Estado, etc. Pero estas diferencias son negadas ni bien han sido afirmadas, puesto que se las comprende como manifestaciones de una misma esencia o como expresiones de un principio interno simple que se anuncia en ellas y las dota de sentido. Esas diferencias son negadas en tanto son susceptibles de ser re-

conducidas a un mismo principio simple que las explicaría. La diferencia, lo múltiple, solo aparecen como fenómeno de la esencia simple, originaria. Motivo por el cual la totalidad hegeliana solo puede tener una complejidad aparente y derivada, que funciona reduciendo las diferencias a fenómenos de una esencia simple. Un ejemplo de lo que Althusser llama la presencia en cada una de las dimensiones de la totalidad social de un mismo principio interno simple es la idea de “persona abstracta”. El principio de persona abstracta para Hegel comienza en la historia de Roma. De algún modo, señala Althusser, podríamos reducir toda la historia de Roma al devenir de la idea de persona abstracta. Dicho principio, –y este es el elemento central de la totalidad social hegeliana– se expresa en cada una de estas dimensiones. Es decir, el principio de la persona abstracta se manifiesta teóricamente en la filosofía romana, en el derecho romano, en la moralidad romana, etc. Ese principio se va expresando en todas las dimensiones de la totalidad social, y es esa expresividad del principio la que permite la homogeneidad y la contemporaneidad entre la dimensiones.

Ahora bien, para Hegel ningún principio es idéntico a sí mismo. Es esa contradicción en el principio la que para Hegel es el auténtico motor de la historia. Hay historia porque los principios que organizan a las sociedades se han mostrado como contradictorios. Entonces, por supuesto que Hegel es el filósofo de la contradicción, pero Althusser agrega: de la “contradicción simple” (Althusser, 1968: 82). Simple, puesto que este principio alude al origen como lo simple, a la simplicidad del origen. La dialéctica hegeliana es, pese a su aparente complejidad –dice Althusser–, el desarrollo enajenado de una unidad simple. El principio, la esencia, se expresa dividiéndose, a partir de múltiples oposiciones, de infinitos desgarramientos y escisiones, que es lo que Hegel llamó el “trabajo de lo negativo”. Pero esa esencia es, pese a todo ello, siempre la misma, nunca es verdaderamente afectada por algo distinto de ella. Y allí reside el escamoteo de las diferencias que el texto hegeliano no deja de proclamar. Como si dijéramos, esta esencia que se despliega de formas siempre diferentes y atraviesa las más diversas peripecias, desgarramientos y divisiones, siempre puede –y este es el presupuesto radical de la dialéctica hegeliana– reconducir todo ese movimiento a la interioridad del sujeto, al restablecimiento de la identidad originaria. Por lo tanto, esas diferencias son escamoteadas al mismo tiempo que son anunciadas, puesto que

no son más que la expresión o manifestación de una misma esencia que las contiene. Y es lo que permite la reducción de la diversidad y multiplicidad de una sociedad histórica al principio de la contradicción simple.

Sobredeterminación y coyuntura

Frente a la totalidad expresiva hegeliana, lo que Marx viene a mostrar es que ninguna sociedad puede ser pensada como ordenada en torno a un principio simple. Ninguna sociedad coincide consigo misma, pero esa no coincidencia no se da exclusivamente por la lógica de la contradicción simple sino por lo que Althusser va a llamar la lógica de la “sobredeterminación”, de la “complejidad estructural” (Althusser, 2010). Es decir, ninguna sociedad coincide consigo misma porque la complejidad interna de sus prácticas es la que impide, imposibilita, ese principio de organización. No existe, en Marx, una *copresencia* de las prácticas de una totalidad social: “El presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado” (Althusser, 2010: 115).

Es por eso que el presente no coincide consigo mismo, he allí su no contemporaneidad. No porque el presente tenga un principio y ese principio pueda ser autocontradictorio, sino porque el presente en tanto tal está “siempre-ya” surcado por múltiples temporalidades irreductibles, que vuelven imposible su *presencia a sí*.

Althusser sostiene que esa es la revolución teórica de Marx. El concepto de sobredeterminación es aquel que da cuenta de la singularidad de la concepción marxiana de la historia. Y es lo que abrirá la posibilidad de pensar la “coyuntura” (Althusser, 2010: 117). Lo que Marx viene a señalar –en la línea de Maquiavelo–, es que la única “esencia” que se despliega en la historia es el concepto de coyuntura, es decir, la *destrucción* de cualquier “esencialidad” histórica. La coyuntura no es otra cosa que esa juntura contingente de temporalidades diferenciales, de prácticas relativamente autónomas en su ritmo y su especificidad. La idea de coyuntura supone una deconstrucción de la concepción teleológica del tiempo histórico hegeliano. En Hegel, como vimos, el presente constituye el horizonte absoluto de toda práctica, ya que toda práctica no es sino una *expresión* del principio interior del todo. Volviendo imposible, de ese modo, cualquier tipo de reflexión en torno a la eficacia *específica*

de la práctica política, puesto que allí, la política no es más que un “eco” de la esencia histórica. De ahí el carácter político de la crítica de Althusser, y la necesidad de una teoría de la coyuntura que permita conceptualizar los diversos modos de la práctica política en su relativa autonomía.

La idea de coyuntura y de sobredeterminación, nos obligan a tener en cuenta la multiplicidad de diferencias que pululan en una coyuntura en su consistencia específica. Es decir, nos permite comprender lo que algunos años más tarde –pero que ya podemos ver funcionar aquí– Althusser llamará el “carácter aleatorio de todo encuentro” (Althusser, 2002: 60). Justamente lo que viene a poner de relieve la idea de sobredeterminación es que en una coyuntura nos las vemos con elementos que no tienen el mismo sentido, que no provienen del mismo lugar, y que no apuntan en una misma dirección. Esos elementos pueden eventualmente “fusionarse”, “encontrarse” y constituir –tal es la lectura de Lenin de la Revolución Rusa– una “unidad de ruptura”. Pero nada garantiza ese encuentro, es decir, no hay teleología que los predisponga a encontrarse.

De este modo, el concepto de sobredeterminación es el punto de partida para un pensamiento de la coyuntura como “conjunción”, encuentro aleatorio, concepto que Althusser desarrollará en todas sus aristas mediante un rodeo por el pensamiento de Maquiavelo. En el florentino, nos dirá el filósofo francés, encontramos una teoría filosófica del encuentro. A diferencia de Hegel, Maquiavelo razona no bajo la *necesidad* del hecho consumado, sino en la *contingencia* del hecho por consumir. Consumar ese hecho, en este caso la unidad nacional italiana, es la tarea de la práctica política. La política, tal como es pensada por Maquiavelo, es esa práctica que se arroja sin garantías en la producción de encuentros, sabiendo que no hay nada inscrito en ellos que tienda a una misma dirección. En otras palabras, la coyuntura abre la posibilidad de un encuentro, en el caso de Maquiavelo, la posibilidad del encuentro entre la “virtud” del príncipe y los vientos de la “fortuna”, pero nada garantiza ese encuentro, y sobre todo, nada garantiza que ese encuentro, que el hecho consumado, vaya a durar, (Althusser, 2002: 37). Así, todo hecho consumado, toda realidad socio-histórica, es producto de un encuentro aleatorio que podría no haber sucedido y que podría no ser más. Es decir, esta teoría contingente del encuentro afirma la fragilidad constitutiva de toda formación hegemónica. Toda sociedad, dirá Althusser siguiendo a Rousseau,

reposa sobre un abismo (2002: 62), está constantemente asediada por una inestabilidad radical. Resumiendo, diríamos: así como podría no haber tenido lugar, podrían no tener lugar por más tiempo.

Es a partir de esta problematización althusseriana del tiempo histórico que quisiéramos pensar un cruce con Derrida.

Derrida y la herencia de Marx

Como sabemos a partir de una serie de entrevistas, Derrida conocía en detalle la teorización althusseriana respecto al tiempo histórico marxista, su especificidad diferencial respecto al concepto de historia de Hegel. Más aún, en *Posiciones* nos encontramos con que

Toda la crítica tan necesaria que Althusser ha propuesto del concepto “hegeliano” de historia y de la noción de totalidad expresiva, etc., está encaminada a mostrar que no hay una sola historia, una historia general, sino historias diferentes en su tipo, su ritmo, su modo de inscripción, historias desplazadas, diferenciadas, etc. (Derrida, 1977: 76).

A eso, concluye, “me he suscrito siempre”.

En su diálogo con Élisabeth Roudinesco, Derrida señala que *Espectros* puede ser leído como una especie de homenaje a Louis Althusser (Derrida, 2009: 116). Y en efecto, son visibles y notorias las marcas de la escritura althusseriana en *Espectros de Marx* (2012), sobre todo a propósito de uno de los temas centrales que Derrida tematiza allí, a saber: la cuestión del tiempo, la importancia de la temporalidad para pensar las cuestiones de la política y la justicia, entendida como emancipación. Allí, el nombre de Marx aparecerá como la posibilidad de producir un concepto de tiempo histórico ajeno a las categorías de sucesión y simultaneidad, de presencia y ausencia. La problematización de ese dualismo no es nuevo sino que atraviesa toda la aventura de la deconstrucción. La deconstrucción ha comenzado por poner en crisis el concepto teleológico de la historia, que circula de Hegel a Heidegger, pasando por Marx. No para oponerle otra temporalidad, sino para demostrar que esa teleología bloquea, obstruye, la historicidad y, finalmente, la política. Se trata de pensar un concepto de tiempo histórico abierto a los avatares de la práctica política, entendida ésta como “promesa emancipatoria”. Detengámonos primero en ese concepto de tiempo histórico.

El tiempo como “out of joint”

No hay algo así como un tiempo histórico general, decía Derrida en *Posiciones*, sino tiempos diferenciales, múltiples y específicos. En *Espectros*, esa intuición será pensada mediante la figura del tiempo como “out of joint”, la cual alude al *descentramiento* de la unidad temporal. Esta inadecuación del tiempo consigo mismo toma la forma, en la lectura hamletiana de Marx desplegada por Derrida, de una teoría de la temporalidad en la que la pluralidad de tiempos es irreductible a un principio ontológico. Este pensamiento que Derrida llama “fantología”, pensamiento de la espectralidad, que alude a esta concepción desajustada, compleja, del tiempo histórico, es irreductible a toda ontología. Ontología es aquí el nombre de la neutralización idealista de la lógica fantasmática, en tanto sueña con la posibilidad de un presente pleno, contemporáneo en todas sus dimensiones. Un presente sin pasado y sin porvenir. Esta fantasía de una sociedad plenamente reconciliada consigo mismo, en la que se empeñan las democracias liberales occidentales, es lo que viene a desmentir el pensamiento espectral. No existe presente sin fantasmas, es decir, un presente que no esté fuera de quicio. Por lo tanto, si el fantasma habita todo presente, no es posible un “fin de la historia” ni un “fin de la ideología”. No es posible, en otras palabras, la reconciliación plena, ontológica, de la sociedad consigo misma, puesto que el tiempo está constitutivamente fuera de quicio. El tiempo está dislocado quiere decir que no hay Origen ni Fin de la historia. Las categorías de Origen y Fin son ajenas, por teleológicas, a este concepto de tiempo. La historia es un proceso abierto y complejo que no refleja ninguna realidad ni ningún principio subyacente. Y en ello radica, como veremos, la posibilidad de la política emancipatoria.

Mesianismo como promesa

Este presente habitado por espectros, este presente desajustado, nos dice Derrida, es el terreno de la política, entendida a partir de cierta noción de “promesa mesiánica”. Lo mesiánico aparece como aquello que no deberíamos borrar de la herencia de Marx. Escribe Derrida

Si hay un espíritu del marxismo al que yo no estaría nunca dispuesto a renunciar [...] Es más bien cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dog-

mática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo mesianismo. Y una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no limitarse sólo a ser “espiritual” o “abstracta”, sino producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización, etc. (Derrida, 2012: 103).

Que la promesa no se reduzca a ser “espiritual” o “abstracta”, sugiere el alejamiento de toda idea clásica de utopía. En tal sentido,

La mesianicidad (a la que considero una estructura universal de la experiencia y que no se reduce a ningún mesianismo religioso) es todo menos utópica: es, en todo aquí ahora, la referencia a la venida del acontecimiento más concreto y más real, es decir, a la alteridad más irreductiblemente heterogénea.[...] Esta experiencia vuelta hacia el acontecimiento es a la vez una espera sin expectativas (preparación activa, anticipación sobre el fondo de un horizonte, pero también exposición sin horizonte, y por lo tanto, composición irreductible de deseo y de angustia, de afirmación y de temor, de promesa y de amenaza). Pese a que haya aquí una espera, un límite aparentemente pasivo de la anticipación (yo no puedo calcular, prever y programar todo de lo que viene, el futuro en general, etc., y este límite de la calculabilidad o del saber es también, para un ser finito, la condición de la praxis, de la decisión, de la acción, de la responsabilidad), esta exposición al acontecimiento que puede o no llegar (condición de la alteridad absoluta) es inseparable de una promesa y de una inyunción que obligan a comprometerse sin esperar y que, en verdad, prohíben abstenerse (Derrida, 2002: 289).

Este pasaje y el anterior concentran todo lo que nos interesa desarrollar aquí. Comencemos por la promesa y su estructura temporal.

Lo mesiánico, nos dice Derrida allí, está ligado a la idea de “promesa”. Es decir, debemos pensar la emancipación como “promesa”. Y la idea de “promesa” es ajena a todo principio teleológico (Derrida, 2012: 89). Es por ello que esta escatología mesiánica debe ser distinguida de toda teleología. Esta idea de mesianismo deconstruye toda teleología, no hay *telos* preestablecido. No hay casualidad lineal o principio esencial que confiera sentido a la historia. La promesa alude a una estructura *expuesta* a lo imprevisible, a lo otro.

Ahora bien, esa dimensión de apertura, de inadecuación, decíamos, es

lo que hace posible toda decisión, toda política de justicia. Sin embargo, al mismo tiempo, esa estructura abierta de la promesa mesiánica trae consigo la posibilidad que aquella puede no ocurrir. Más aún, supone la posibilidad que la justicia troque en injusticia. Y esta no llegada o inversión no es un accidente externo, sino que forma parte de la estructura misma de la promesa. Es decir, en la medida en que es promesa, debe estar abierta a su contrario. De algún modo, el tiempo fuera de quicio, el tiempo de la promesa mesiánica, alude a una ocasión que trae consigo la posibilidad de la emancipación como su frustración. La posibilidad del porvenir incluye siempre la posibilidad de que no haya porvenir. Las posibilidades que abre la iteración incluyen siempre la posibilidad de que esta no sea una transformación, sino una repetición rígida de lo mismo. La precariedad de la promesa y su estructura, y de toda práctica emancipatoria no radica solo en que pueda ser “traicionada”, sino en que pueda no ser. Sin esta ausencia de garantías no hay promesa. Hay promesa, entonces, porque existe la posibilidad de que ella misma no sea.

Cuando Derrida señala que piensa al “mesianismo” como una “estructura general de la experiencia”, se está refiriendo a la fragilidad contingente que la habita. La promesa mesiánica no supone ningún mesías ni la posibilidad de garantía alguna, solo enuncia una posibilidad, el “quizá”, de una vida justa. No obstante, pese a que no haya nada en el signo de los tiempos que garantice su realización, pese a que no contemos con regla alguna que nos permita anticipar el por-venir, la promesa emancipatoria exige que nos empeñemos en ella, que nos comprometamos performativamente. Es decir, ordena hacer que advenga aquello mismo que no se presentará jamás en la forma de una presencia plena.

Como señala Warren Montag (2015), ese es el sentido fuerte de la política como intervención en una coyuntura: provocar aquello que anuncia como cercano. Sabiendo que esa intervención es el espacio de una *exposición* radical, es decir, irreductible a todo horizonte y garantía. Después de todo, eso hizo Marx en el *Manifiesto*. Allí, el porvenir no es descrito, no es previsto de modo constatativo; es anunciado, prometido, llamado de modo performativo (Derrida, 2012: 119). Marx anuncia una urgencia, una inminencia mesiánica. Su promesa, su acto performativo postula aquello que todavía no está presente y que no tal vez nunca lo esté. En este lenguaje de la promesa emancipatoria pone en crisis toda idea de un sujeto soberano o constituyente.

Si el lenguaje es promesa, siempre es el *otro* el que habla. El lenguaje de la emancipación nunca tiene su principio en sí mismo, sino que siempre es suscitado por lo otro de él. De allí que esta intervención debe ser capaz, para ser potente, de leer, de acoger las múltiples peticiones de justicia que vienen del pasado y del por-venir. La coyuntura es esa constelación habitada por una densidad de tiempos y memorias, de espíritus y cuerpos, a los cuales hay que responder.

A modo de (in)conclusión

De este modo, podemos comprender la insistencia de Derrida en distinguir su idea de escatología de toda teleología. La retención de la imagen arcaica de la redención no es un fin en el sentido teleológico, sino que alude a una *tarea*. Se trata de una exhortación a prácticas de transformación, prácticas que hagan justicia al imperativo de Marx, ese que dice que es necesario interrumpir todas las relaciones en las que el hombre es humillado, sojuzgado y despreciado. Al mismo tiempo, se trata de aceptar la finitud, es decir, la fragilidad de toda práctica política inscrita en la historia, asumiendo que no hay nada que garantice realización. Y nos parece que aquí, en esta concepción abierta de la historia es que se puede pensar un cruce con Althusser.

En ambos encontramos la asunción del carácter finito de toda política inscrita en la historia, asunción que alude a una práctica sin garantías que se empeña en realizar lo imposible de la situación dada, es decir, que se empeña en aquello que carece de toda garantía, en aquello que bien puede ser o no, y que incluso puede ser pero no durar. En ambos encontramos, en otras palabras, una teoría de la historia *expuesta* a sus avatares imprevisibles, a la irrupción de lo no esperado, lo que Althusser llamaría un pensamiento de la coyuntura. Un pensamiento *spectral* que asume, diríamos con Derrida, la precariedad de toda formación hegemónica, la imposibilidad de su totalización plena. En tal sentido, la historia es la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa de antemano de dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación (Althusser, 2002: 39). Y es al interior de esta conceptualización de la historia donde la herencia marxiana puede ser aun audible, donde sus llamados y exhortaciones a la justicia pueden ser aun acogidos. A eso se refiere Derrida con la idea de “promesa”, a la exigencia de pensar la emancipación

en un horizonte sin garantías, es decir, en un tiempo surcado por lo aleatorio del encuentro y la necesidad de su realización.

Bibliografía

- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser, L. & Balibar, E. (2010). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (2002). Marx e hijos. En Sprinkler, M. (Ed.). *Demarcaciones Espectrales*. Madrid: Akal.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. & Roudinesco, E. (2009). *Y mañana qué*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Montag, W. (2015). Althusser y el problema de la escatología. *Demarcaciones*, 3(3). Recuperado de <http://revistademarcaciones.cl/numero-3/>.

Educación y Reproducción: el lugar del sujeto en la filosofía althusseriana.

Cecilia Cortés Rojas
(Universidad Viña del Mar)

Este trabajo busca discutir la propuesta teórica que realiza Althusser acerca del lugar del sujeto y sus implicancias en la educación. Pare efectos de este ensayo, nos detendremos a establecer sólo las discusiones que se han suscitado en el campo educativo, en relación al papel que juega el sujeto y a las críticas y sostenimientos de la obra de Althusser considerando las lecturas realizadas a éste.

De este modo, nos referiremos al trabajo/opúsculo de Louis Althusser *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (en adelante IAIE) el cual ha suscitado variadas interpretaciones en el campo educativo que han permeado paradigmas diferentes, y por tanto, caminos distintos. Entre estos cabe mencionar el paradigma de “la reproducción” y el “crítico”, éste último con una serie de juicios relevantes al primero, que culpan e indican al paradigma “de la reproducción” de no considerar al sujeto como agente en el proceso educativo.

La preocupación por el sujeto y su agencia en la filosofía no es una cuestión nueva. Muy por el contrario, se enmarca en una tradición de la modernidad que posee detractores y seguidores. En este sentido y desde al ámbito educativo, el sujeto siempre es visto como el eje por el que pasan los cambios sociales y políticos. Es aquel que aprende, y por tanto su agencia es relevante en el sentido de que este es activo en su forma de aprender. Las teorías cognitivas apoyaron esta idea y hoy ya es una cuestión que se encuentra extendida. La consideración además está generalizada en términos de que en

la educación los cambios sociales pueden realizarse. Observar las políticas prometidas de los gobiernos en América latina es solo una ilustración de este elemento, ya que desde la década del noventa, la preocupación por la educación ha sido un eje central.

En este sentido, las críticas a Althusser se han centrado en solo una parte de su obra, y más aún, en un solo escrito: IAIE. Así, la obra de Althusser es reducida a sólo este trabajo y por tanto la interpretación que pueda surgir de su obra esta sesgada por este elemento. Hay que agregar también que Althusser posee la pretensión de trabajar “metódicamente” el análisis, a través de un examen que simplifique la exposición, tal como lo afirma al comienzo del texto. No hay en este opúsculo una pretensión de cerrar una discusión, sino por el contrario, dar un debate acerca de la posibilidad de pensar en el funcionamiento del Estado, de sus formas que vayan más allá de lo relacionado con el poder y su consideración represiva. Otra cuestión fundamental, y que es la que nos preocupa particularmente para este trabajo, es la lectura inscrita en estas críticas, que consideran a este opúsculo como base para perder toda agencia posible del sujeto. Se sostiene así que Althusser considera sólo los aspectos de reproducción de las relaciones de producción, dejando a un lado toda acción de los sujetos; en una relación determinista de la acción “El punto aquí es que hay algunas deficiencias serias en las teorías de la reproducción existentes, la más importante de ellas es el rechazo de proponer una forma de crítica que demuestre la importancia teórica y práctica de las luchas contra-hegemonicas” (Giroux, 1983: 105).

La crítica en este sentido pasa por relacionar la obra de Althusser con una lógica determinista de la sociedad y de la acción del sujeto, más aún considerando que en este opúsculo el papel de la escuela juega un rol fundamental.

De esta forma, el paradigma crítico en educación ha fijado sus miradas hacia esta obra de Althusser que se considera la inauguradora del paradigma de la reproducción, sosteniendo que estas teorías “proponen modelos de dominación que parecen tan completos que hasta las referencias a la resistencia o al cambio social suenan como expresiones inscritas en la locura” (Giroux, 1983: 106). En este sentido, culpan de reducir la discusión a una lógica de estructuras y superestructuras que dominan la vida de los sujetos, y que por tanto, cualquier atisbo de contrahegemonía no es posible. Esta visión mitológica de la obra de Althusser es la que esperamos poder contrarrestar, estableciendo

una lectura de este opúsculo que abra una posibilidad de pensar que el sujeto posee agencia y que por tanto, puede modificar sus condiciones de existencia. En este sentido, el texto a trabajar puede darnos miradas acerca del cómo la escuela se desenvuelve como aparato ideológico de Estado, desde una perspectiva que vaya más allá de la mera idea instalada de la escuela como una simple reproductora de las relaciones de producción.

Althusser y los demás representantes de esta corriente (Bourdieu, Passeron, Baudelot, Establet, Boudon, Bowles, Gintis) reducen a esa dinámica reproductorista todo lo que ocurre en la educación [] Este análisis reproductorista se basa en el estructuralismo, que contempla la realidad como producto de las estructuras sociales y niega el papel activo de los sujetos y la transformación social (Ayuste, Flecha, & López Palma, 2008).

En este sentido, la crítica mitológica a la lectura althusseriana se sostiene desde la idea de que ésta reduce la posibilidad de otorgarle acción a los sujetos, fuera de los marcos permitidos por la ideología y sus aparatos represivos. Para estos autores, críticos de Althusser, estas lecturas no permitirían pensar la transformación social y por tanto, el rol de la educación y su expresión material- la escuela- quedaría reducida a la simple reproducción de la cultura dominante: “Althusser sostuvo que la función propia de la escuela capitalista consistiría en la reproducción de la sociedad y que toda acción pedagógica sería una imposición arbitraria de la cultura de las clases dominantes” (Gadotti, 2008: 199).

En este sentido, y siguiendo lo expuesto por Althusser en IAIE no existe en el opúsculo una pretensión de imposición arbitraria, sino que más bien está centrado en el cómo desentrañar aquellos que la teoría marxista del Estado solo había observado en términos de su consideración represiva “Por esto pensamos que para desarrollar esta teoría descriptiva en teoría a secas, es decir, para comprender mejor los mecanismos del Estado en su funcionamiento, es indispensable agregar algo a la definición clásica del Estado como aparato de Estado” (Althusser, 2008: 125) Esto que se agrega es la noción de Aparato Ideológico de Estado, como realidad manifiesta de aquello que es el poder del Estado y el aparato de Estado.

La metáfora del edificio y el lugar del sujeto

Siguiendo el argumento cabría preguntarse por el lugar del sujeto en

la obra de Althusser antes citada retomando la mirada estructural del “edificio” propuesta por Marx y expuesta metafóricamente en el Prologo a la *Contribución de la crítica de la economía política*. Para esto se retomará la distinción entre aparato represivo de Estado y Aparato ideológico de Estado propuesta por Althusser en el opúsculo, los que son definidos como *objeto y lugar* de la lucha de clases, otorgando así materialidad a la discusión acerca de la ideología.

De este modo, el *índice de eficacia respectivo* (Althusser, 2008) expuesto por Althusser nos hace adentrarnos en la forma posible en que podemos entender esta metáfora del edificio o *tópica*, es decir, una metáfora espacial que nos hace leer observando una estructura en forma de edificio “A partir de este índice de eficacia “en última instancia”, los “pisos” de la superestructura se hallan evidentemente afectados por diferentes índices de eficacia ¿Qué clase de índices? (Althusser, 2008: 120). Este índice de eficacia, es el que define cual es el grado de determinación sostendrá Althusser, que poseería la superestructura para la base. Para esto propone dos formas de observar esta tópica y que además poseen materialidad concreta en los círculos marxistas en el siglo XX. Por una parte, la posibilidad de pensar la autonomía relativa de la superestructura respecto a la base; por otra parte, que existiría una “reacción” de la superestructura sobre la base, es decir, un reflejo de la superestructura en las formas jurídicas, políticas e ideológicas de la base. De esta forma, la pregunta acerca del carácter determinista y de la capacidad del sujeto para “moverse” en el mundo, estará determinada en términos filosóficos, en relación al cómo entendemos el índice de eficacia “El mayor inconveniente de esta representación de la estructura de toda sociedad con la metáfora espacial del edificio radica evidentemente en ser metafórica: es decir, permanecer en el plano de lo *descriptivo*” (Althusser, 2008: 121) Así Althusser descansará en la tesis de que sólo es posible dar lectura a este problema a través de la reproducción. Y en este sentido, es que la materialidad de la ideología cobra relevancia, ya que es en ésta que los hombres se desenvuelven y van dando realidad a su existencia. Es por esto (y no por otro afán) que Althusser busca dar materialidad a la ideología a través de la distinción entre aparato represivo de Estado y aparato ideológico de Estado. En este sentido presenta una novedad, que el Estado sea representado en términos de elementos materiales, que además contienen ideología y que por tanto, pueden representar en la práctica, la reproducción de la ideología

Ya hemos tocado esta tesis al decir que las “ideas” o “representaciones”, etc. de las que parece compuesta la ideología, no tienen existencia ideal, idealista, espiritual, sino material. Hemos sugerido incluso que la existencia ideal, idealista, espiritual de las “ideas” deriva exclusivamente de una ideología de la “idea” y de la ideología y, agreguemos, de una ideología de lo que parece “fundar” esta concepción desde la aparición de las ciencias [...] (Althusser, 2008: 141).

Pero, ¿Cuáles serían estas demostraciones en la práctica del índice de eficacia para entender la tónica del edificio? Para efectos de nuestro trabajo, el cómo desde la educación se ha leído este texto nos hace pensar que existe una preponderancia de observar que el índice de eficacia pasaría por la idea de la existencia de una “reacción” de la superestructura sobre la base” (Althusser, 2008: 121). En este sentido, encontramos que la lectura en educación que se le da a Althusser y sus “seguidores” en términos del estructuralismo está condicionada por esta forma de ver el índice de eficacia. Esta situación se puede explicar por el cómo se entendió esta discusión en el siglo XX. El problema expuesto por Marx en el Prologo a la *Contribución a la Crítica de la economía política* tuvo efectos relevantes en todos los ámbitos de las ciencias humanas y más aún en términos políticos. Así, surgió una visión mecanicista de esta lectura, que es la que expone Althusser para referirse a la lógica de la “reacción”.

Esta versión mecanizada de la agencia del sujeto ante lo cual todo aquello realizado por estos es sólo parte de la dominación de lo económico, responde a la idea del “edificio” y a su lectura posterior marxista. Esta idea fue además la predominante en la mitad del siglo XX, debido a la abundancia de las concepciones mecanicistas apoyadas por una lectura de Marx que se reducía a la mera relación entre la base y la superestructura:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social () Al considerar esta clase de trastrocamientos, siempre es menester distinguir entre

el trastrocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen (Marx, 2003/1859: 5).

Esta lectura, (la mecanicista) entendía que el elemento económico era el predominante, y por tanto el modo de producción era el que determinaba todas las otras formas o superestructuras (la escuela, lo cultural, lo ideológico, el sistema legal, etc.).

La necesidad de condicionar la esfera material ha dado pie a interpretaciones que reducen al “factor económico” la compleja vida social. Estas interpretaciones tuvieron amplia cabida en los círculos de izquierda alimentados por la concepción mecanicista de la III Internacional, la cual trajo consecuencias especialmente para las explicaciones que incluían el análisis de la vida y de los fenómenos que no pudieran reducirse a un mero análisis económico. Engels, preocupado por los estragos que esta tendencia podía causar, intento en varias cartas responder, explicar y ampliar el sentido de este texto, a primera vista, hermético. En nuestra interpretación, para Marx, los medios de producción como esfera, son producto de los seres humanos, por lo tanto, el mundo de la escuela como ámbito de producción, es un aspecto más en el que los seres humanos aportan. Los hombres van “haciéndose a sí mismos” a través de la producción de sus propios medios de vida.

Al mencionar que los hombres “dirimen” en las formas ideológicas, tomando conciencia del conflicto, Marx da una salida al problema de la transformación y al estudio de las problemáticas que surgen en la educación. Por tanto, siguiendo esta explicación que propone Marx, la producción de significados, saberes y conocimientos, no puede entenderse como un absoluto, sino más bien, guarda relación con la manera cómo entendemos históricamente los problemas, y realizamos un análisis que permita dar cuenta de esta historicidad. En oposición al marxismo (como lecturas de Marx) no son la “base” y la “superestructura” las que necesitan ser estudiadas, sino los procesos específicos e indisolubles dentro de los cuales, consideramos avanzar entendiendo la realidad llena de matices y con una complejidad que requiere de la mayor cantidad de elementos posibles para su análisis.

Según Marx, las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, etc, son formas ideológicas, que están mediadas por una situación ontológica de base, en tanto los hombres se representan lo real de manera opaca, e incluso invertida; pero que es, por otra parte, la única manera que tienen de representarse, sobre todo en una sociedad Capitalista. Hay superestructuras más opacas e indirectas que otras, pero todas ellas están atenuadas a una misma forma de representación. Lo interesante está en que en estas formas ideológicas los hombres se dan cuenta del conflicto y pugnan/ dirimen por resolverlo.

Si nos centramos en IAIE, su estudio se presenta principalmente como un análisis de la ideología y el problema de la “autonomía relativa” de la superestructura, es decir, de las formas ideológicas en donde los hombres adquieren conciencia del conflicto y luchan por resolverlo. Autonomía relativa que no quiere decir que la base deje de determinar la superestructura que se eleva sobre él, sino que esta superestructura, las formas de la ideología, tienen implicancia, así como una forma de efecto, sobre la base económica. Ante esto, Althusser señalaría dos “momentos”: la reproducción, que es desde donde él se sitúa al momento de hacer el análisis, argumentando que desde ahí es posible comenzar la argumentación; y el otro momento es, como mencionará Althusser más adelante en su obra, “una ideología progresista”.

Lugar del sujeto en Althusser

Para buscar respuesta a la lectura de la agencia en la obra de Althusser y centrándonos en IAIE, vale la pena traer al debate la respuesta que otorga Althusser a John Lewis. Esta respuesta al filósofo inglés, nos da aún más miradas acerca del lugar del sujeto en su obra. La producción de esta respuesta a John Lewis, filósofo inglés, marxista-humanista, se explica ya que unos meses antes éste publicó en la revista inglesa “Marxist Today” un ensayo titulado “El caso Althusser”. A lo largo de la crítica, Lewis acusaría a Althusser de desconocer la filosofía marxista. Dentro de su crítica, a la cual Althusser responde, éste último resume la obra del inglés en tres tesis: 1- el hombre hace la historia / 2- el hombre hace la historia trascendiendo la historia / 3- el hombre sólo conoce lo que hace.

En la respuesta, Althusser sostendrá:

Que los individuos humanos, es decir sociales, sean activos en la historia

—como agentes de las diferentes prácticas sociales del proceso histórico de producción y reproducción—, es un hecho. Pero, considerados como agentes, los individuos humanos no son sujetos “libres” y “constituyentes”, en el sentido filosófico de esos términos. Ellos actúan en y bajo las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción (proceso de trabajo, división y organización del trabajo, proceso de producción y de reproducción, lucha de clase, etc.). Pero es necesario ir más lejos. Estos agentes sólo pueden ser agentes si son sujetos. Creo haberlo mostrado (“*Idéologie et Appareils idéologiques d’État*”, *La Pensée*, junio de 1970). Todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si reviste la forma de sujeto. La “forma-sujeto” es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales: puesto que las relaciones sociales de producción y reproducción comprenden necesariamente, como parte integrante, lo que Lenin llama “las relaciones sociales [jurídico-] ideológicas” que, para “funcionar”, imponen a todo individuo-agente la forma de sujeto. Los individuos agentes actúan por lo tanto siempre en la forma de sujetos, en tanto sujetos. Pero que ellos sean necesariamente sujetos, no hace a los agentes de las prácticas sociales-históricas él, ni los sujeto(s) de la historia (en el sentido filosófico del término: sujeto de.). Los agentes- sujetos sólo son activos en la historia bajo la determinación de las relaciones de producción y reproducción, y en sus formas (Althusser, 1974: 76).

Si leemos atentamente esta cita, podemos dar cuenta que existe una crítica importante a el humanismo que concibe la Historia como una realidad ajena a este mismo, con una libertad humana que escapa a las posibilidades de su contexto. En este sentido, los sujetos poseen capacidad de acción incluso dentro de las estructuras en donde están definidos, y más aún considerando los aparatos ideológicos de estado como aseguradores “en gran parte” de las relaciones de producción. Las críticas realizadas por los autores antes citados a la obra de Althusser se fundamentan en que

la ideología se convierte en un medio de opresión institucional que parece funcionar tan eficientemente que el estado y sus aparatos ideológicos son presentados como parte de una fantasía estática y administrativa [...]

Finalmente, Althusser ha desarrollado una noción de poder que parece eliminar la intervención humana (Giroux, 1983: 114).

En este sentido, es necesario plantear que la posibilidad de intervención humana, desde la base que Althusser se sostiene en la lectura metafórica del edificio, es posible y más aún, es parte constitutiva de la propuesta expuesta. La ideología opera así en una lógica de relación de materialidad que permita dar cuenta de cómo las relaciones de producción se reproducen. Así, la agencia del sujeto se encuentra en cómo este va elaborando desde los diferentes aparatos ideológicos de Estado significados dentro de su historicidad, en términos de la ideología y su representación:

Toda ideología, en su formación necesariamente imaginaria no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven (Althusser, 2008: 141).

La ideología así define el horizonte de los sujetos, en una relación imaginaria, ya que estos se representan en términos de su relación con la realidad. Lo falseado de la ideología no pasa así porque esta ideología “muestre” la realidad de modo invertido (como Marx sostuvo en *La ideología Alemana*), si no que más bien, los sujetos se “representan” ideológicamente en términos de sus condiciones de existencia. La ideología así se constituye como el vínculo de los sujetos con su existencia y esta cuestión de forma evidente guarda relación tanto con las prácticas de estos como con la forma en que en estas prácticas luchan por resolver sus condiciones.

Las lecturas mitológicas concedidas a este opúsculo obvian además la lectura del *post scriptum* desarrollado por Althusser, ya que ahí sostiene que la forma de exposición con la que operó guarda relación con una manera esquemática y que se mueven en el ámbito de la abstracción. Así, los AIE se presentan como un espacio en el cual los sujetos pueden resolver y luchar enfrentándose a sus condiciones de existencia, siempre desde el ámbito de la ideología. Cabría preguntarse entonces, el cómo pensamos la escuela en

una lógica que considere a la ideología como un espacio en que los sujetos se mueven y entran al conflicto en la lucha de clases.

Bibliografía

- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1988). *Filosofía y marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). Ideología y aparatos ideológicos de Estado. En Zizeck, S. *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 115-155). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ayuste, A., Flecha, R. & López Palma, F. (2008). *Planteamientos de la pedagogía crítica*. Barcelona: Graó.
- Gadotti, M. (2008). *Historia de las ideas pedagógicas*. México D.F.: Siglo XXI.
- Giroux, H. (1983). *Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición*. México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (2003). *Contribución a la crítica de la economía política*. México D.F.: Siglo XXI.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

La desesperación materialista. Las estrategias de Louis Althusser frente a la crisis del marxismo¹

Martín Cortés
(*Universidad de Buenos Aires*)

Las izquierdas de los años setenta, especialmente en Italia y Francia –y, a su modo, también en América Latina–, estuvieron marcadas por la llamada “crisis del marxismo”. Un nombre demasiado amplio en el que entraban muchas cosas, pero que ciertamente remitía a una condición de fatiga y debilitamiento de muchas certezas que habían acompañado el desarrollo de aquello que se llamó “marxismo”, al menos desde el ocaso del siglo XIX. Demasiadas cosas –muchas de ellas trágicas– habían sucedido en su nombre a lo largo de un siglo y, finalmente, “algo se quebró”, tal como dijo Louis Althusser.

Acaso el disparador para la explosión de textos en torno de la crisis fueran las provocaciones que lanzara Norberto Bobbio en 1975 a los comunistas italianos que aspiraban a hacerse electoralmente con el poder. Bobbio les decía que el marxismo no tenía una teoría política, menos aún una teoría del Estado capaz de dar cuenta de las complejidades de la gestión de una comu-

¹ El presente texto es una primera presentación preliminar de un trabajo de más largo alcance en torno de las posiciones de Louis Althusser en los debates de la llamada “crisis del marxismo”, hacia finales de la década del setenta. El trabajo se realiza sobre la base de los materiales editados en la época (tanto por el propio Althusser como por otras figuras que participaron de las discusiones sobre el tema), así como sobre documentos consultados en el Fondo Althusser del Institut Mémoires de l’edition contemporaine (IMEC). En el caso de las citas de estos textos, en todos los casos la traducción es nuestra.

nidad política en el capitalismo tardío. Apenas tenían indicaciones teóricas sobre la “extinción” del Estado como efecto de la revolución, y, mucho peor, desgracias históricas en las dictaduras que regían en el Este europeo. Por ello, concluía con simpleza Bobbio, por más profesión de fe democrática que hiciera el Partido Comunista, no tenía otra cosa que ofrecerle a los italianos que una dictadura que más temprano que tarde tomaría la vía del estalinismo soviético. No nos interesa aquí señalar las debilidades de los argumentos de Bobbio, en parte contestadas en la infinidad de respuestas que llenaron las revistas italianas de la época. Lo que resulta curioso, y sí nos interesa, es el hecho de que a partir de allí, de argumentos de crítica al comunismo que no tenían nada de nuevo –ni siquiera en Bobbio, que ya los venía esgrimiendo al menos desde los años cincuenta-, se suscitara un debate tan extenso y tan importante en materia teórica y política. Quizá porque lo incisivo de Bobbio no era su crítica específica al PCI, sino la agudeza de situar en el plano de la política las insuficiencias, lagunas o atoladeros en los que se encontraba la tradición marxista.²

La crisis estalla por la acumulación de problemas políticos frente a los cuales las respuestas no abundaban. El texto de Althusser que consagra y celebra la crisis, “Por fin la crisis del marxismo!”, es parte del coloquio de Venecia que, organizado en 1977, aborda nada menos que la situación de los intelectuales perseguidos en Europa del Este. El autoritarismo político de los “socialismos reales” era cada vez menos tolerable para una tradición que se suponía organizada por la cuestión de la emancipación. Althusser acepta entonces la noción de “crisis del marxismo”, y acepta también, en su literalidad, la tesis de Bobbio: al marxismo le falta una teoría política. Sin embargo, lo que le interesa es cambiarle el signo a la crisis: pasar de la *carencia* que ella supone a primera vista, a la potencia que podría entrañar la construcción de otro modo de pensar a Marx y al marxismo.

Lo cual parte, en primer lugar, de aceptar con el nombre de crisis la existencia de “dificultades, contradicciones y puntos muertos” en los que se encuentran inmersas las organizaciones revolucionarias. Que son el nombre

² Los primeros textos del debate son publicados por Bobbio en 1975 en la revista *Mondoperaio*. Recibe numerosas respuestas, tanto en esa misma publicación como en otras. En castellano, los textos de Bobbio, “¿Existe una doctrina marxista del Estado?” y “¿Qué socialismo?” pueden encontrarse en Bobbio (1986), mientras que una gran cantidad de textos del debate en italiano fueron reunidos en un volumen especial por la revista *Mondoperaio* (VVAA, 1976).

también de huecos y lagunas en una teoría que debe dejar de exigir a sus padres fundadores respuestas para todos los problemas (aun cuando pueda exigirles su presencia para garantizar la “unidad ideológica” del partido), pues ellos no nos han dado “una totalidad unificada y acabada, sino una obra que incluye principios teóricos y análisis sólidos junto a dificultades, contradicciones y lagunas”. Esa teoría no es, entonces, ni pura ni completa, y allí formula Althusser la pregunta clave de su interpretación de la crisis: “¿qué puede querer decir para un materialista ‘una teoría completa’?” (Althusser, 2008a: 293). En el materialismo se cifran las claves de la operación althusseriana sobre la crisis. Se trata de una operación que enlaza el núcleo político de la crisis con una profunda pregunta filosófica. Hay aquí una suerte de continuidad con sus trabajos clásicos de los años sesenta: la tesis de que hay una filosofía –la filosofía de la historia de raíz hegeliana- que explica los grandes problemas teóricos y políticos en los que el marxismo se encontraba atrapado. De modo que operar sobre esa filosofía, proponiendo otras filiaciones posibles para Marx –o, mejor, la sustitución de la filiación (con Hegel) por el encuentro (con Spinoza)- podía ser una vía de salida de aquellos atolladeros. Aquí, veremos, la estrategia se radicaliza, el materialismo ya no será el nombre de una filosofía alternativa, sino la marca que establece el límite de toda filosofía, una suerte de anti filosofía que celebra la política como aquello que una y otra vez ataca los deslizamientos de la filosofía hacia el Ser y la Verdad. Volveremos sobre ello

Digamos algo más sobre la crisis. Un texto inédito de Althusser, llamado “Du bon usage des payssocialistes”,³ redactado entre 1976 y 1977, enuncia un propósito fundamental de su autor: hay que hablar de la crisis. Hablar de la crisis de los países socialistas para conjurarla, porque es preciso salir del silencio, de la falta de explicación marxista de la crisis del marxismo: “Se decía que en los países socialistas era la clase obrera la que detentaba el poder. Hemos devenido mucho más discretos en este punto, porque resulta difícil concebir que ésta avance sin ‘las libertades’. Quién podría negar que hay una estrecha relación entre este repliegue ideológico y la crisis del marxismo”. El problema del disenso, de las libertades, del Estado y del derecho, estallando

³ Consultado en el IMEC. En el catálogo del fondo, forma parte de “Textes divers sur la crise du marxisme. 1976-1978”

políticamente en los países del Este, es una de las grandes coordenadas de la crisis del marxismo. Sin embargo, previene Althusser, estos dilemas del “socialismo real” no deben servir para callar los dilemas de los partidos comunistas occidentales. El callejón sin salida en que se encuentran, especialmente, el partido francés y el italiano, hacen parte también de las urgencias de la crisis. Sobran y son conocidas las intervenciones de Althusser en los debates estratégicos de su organización en esos mismos años, que desembocarían en su incendiario “Lo que no puede durar en el Partido Comunista” (Althusser, 1978), rechazado por *L’Humanité*, periódico oficial del PCF, y publicado entonces en *Le Monde* (lo que haría más incendiario aun al acontecimiento).

Las intervenciones críticas de Althusser para con el PCF enlazan de modo muy preciso política y teoría: se denuncia la falta de libertad y debate al interior de la organización, al tiempo que se sostiene la necesidad teórica de no abandonar el concepto de dictadura del proletariado. Althusser critica el “sacrificio simbólico” de la dictadura del proletariado que su partido lleva adelante en aras de adaptarse mejor a la estrategia eurocomunista y a la lógica de incorporación al sistema político tradicional. Así señala los gestos erráticos del partido, que entrañan la paradoja de presentarse frente a la sociedad como curado de sus males antidemocráticos mientras el disenso interno es acallado. En cualquier caso, lo que le interesa subrayar a Althusser es la profunda confusión conceptual sobre la que descansa la estrategia de abandono de la dictadura del proletariado: se puede sacrificar el concepto, pero con ello no se eluden los problemas teóricos que allí anidan, que van desde la caracterización del Estado capitalista a la pregunta por aquello con lo que se lo sustituye en un proceso de transición, pasando fundamentalmente por el señalamiento del carácter violento de la dominación, y de los diversos aspectos (económicos, políticos, ideológicos) en que ella se despliega, tanto cuando la detenta la burguesía como cuando el proletariado se haga de ella (Althusser, 1976a y 2004).

De modo que no enfrentar, en su densidad y complejidad, la cuestión del Estado y la política, supone para el marxismo la irrupción de la crisis. Y esto nos lleva a otro elemento central de la crisis, quizá más dramático. Nos dice Althusser, en algunas notas en torno de los mencionados debates italianos:

Hay algo de profundamente sano en la brusca detención de la ‘teoría marxista del Estado’. Es el rechazo de toda reflexión idealista, y la llamada al orden de la singularidad de cada ‘tipo de Estado’. Pero al mismo tiempo hay una tentación: bajo el pretexto de que la ‘teoría marxista del Estado’ no está desarrollada, surge la tentación de liquidar sus indicaciones y pasar a un análisis que se pretende concreto.⁴

Desglosemos este párrafo: resuena en su primer parte, en la virtud de la “detención”, la tesis que de algún modo fundamentará el ensayo althusseriano por responder a la crisis que él mismo ha celebrado: la *finitud*. El marxismo como crítica del presente, de sus tendencias contradictorias y no como sistema filosófico, acepta y celebra su carácter incompleto, admite que “es todo lo contrario a una filosofía de la historia que ‘englobaría’, pensándolo efectivamente, todo el devenir de la humanidad y que sería, pues, capaz de definir por anticipado el fin de éste: el comunismo, de manera *positiva*” (Althusser, 2008: 304). De esta manera, y aquí se observa con claridad la distancia entre Althusser y la posición de Bobbio, el carácter “incompleto” de la teoría marxista del Estado no es efecto de pereza, distracción o mala formulación de prioridades, sino una característica sustancial de la teoría de Marx: sólo bajo el prisma de la filosofía burguesa una crítica del Estado capitalista supone la construcción de una teoría acabada y positiva del Estado socialista, del mismo modo que la economía política burguesa sería sustituida por la marxista, y la filosofía burguesa por la filosofía, una vez más, marxista. Pero nada de eso cabe en la tesis de la *finitud*, dispuesta a lidiar con el carácter inacabado del marxismo, y de hacer de él una virtud.

Ahora bien, la segunda parte del mentado párrafo (acerca de la tentación) señala la vocación de Althusser de sostener la dimensión específica de la práctica teórica. No dar por concluida la teoría de Marx no implica abandonarse al empirismo, en este caso al análisis de “cada Estado”, que se pretende *concreto*, pero sólo por adherirse a las apariencias sin mediar la siempre necesaria crítica de la ideología. No hay posibilidad de conocimiento sin herramientas teóricas. Siempre es preciso, como lo llama Althusser en su defensa de Amiens de 1975, un “mínimo de generalidad” (Althusser, 2008c: 236).

⁴ * Projet d'article dans *Rinascita* sur Gramsci et l'Etat », que finalmente no fue realizado. Consultado en el IMEC.

Bajo el modelo de la distinción de Lenin entre verdades absolutas y relativas (extraída nada menos que de *Materialismo y empirio criticismo*, en la clásica estrategia althusseriana de hablar heterodoxias en idioma ortodoxo), se nos recuerda que la diferencia entre ambas es lo suficientemente vaga como para no dogmatizar la ciencia, y lo suficientemente clara como para distinguirnos de las diversas formas de idealismo filosófico. En esa tensión parece jugarse la posibilidad de revitalizar la potencia crítica del legado de Marx: ni aceptación de las apariencias como hechos consumados, ni religión secular que se arroga la capacidad de explicar pasado, presente y futuro.⁵

En la conferencia dictada en Granada en 1976, que llevaba por título “La transformación de la filosofía”, Althusser construye una curiosa definición homóloga de Estado y de filosofía. Podemos encontrar allí una pista acerca de la estrategia que enlaza la pregunta por el Estado con la pregunta por la filosofía que puede poner al marxismo a la altura de su crisis.

Tanto el Estado como la filosofía aparecen concebidos como formas de unidad de la dominación. El primero como institución organizadora de las relaciones de dominio, la segunda como forma de unificación de la ideología dominante. “Ambas le parecían [a Marx] profundamente ligadas entre sí, en tanto que comprometidas en el mismo mecanismo de dominación de la clase burguesa” (Althusser, 1976b: 17). A lo largo de toda la conferencia, la filosofía es asociada con la pretensión de ver el “todo”, es decir, de establecer un dominio sobre el conjunto de las prácticas sociales, bajo la idea de que no existe ningún “espacio exterior” a ella. La tarea de la filosofía está asociada, en un llamativo lenguaje gramsciano, a la “cuestión central de la hegemonía”, esto es, a la constitución de la ideología dominante. Esa tarea se despliega

⁵ Hasta aquí hemos mencionado los problemas de la crisis del marxismo vinculados a la cuestión del Estado y la política, tanto en los países del socialismo real como en Europa occidental. Para completar un poco más el cuadro, habría que incorporar la presencia, en la época, de los llamados “nuevos filósofos”, que gozaron de una gran difusión, mucho más allá del ámbito universitario. No alcanzamos a desarrollar esto aquí, pero se trata de un elemento posiblemente importante en las reflexiones de Althusser de la época: muchos de los “nuevos filósofos”, que realizaban fuertes críticas al marxismo como una suerte de metafísica totalitaria, habían estudiado con Althusser, que fue ciertamente también un crítico radical de las derivas metafísicas del marxismo, aunque ciertamente de un modo muy diverso. En lo que hace a los temas que venimos exponiendo, uno de los textos clave de estos “nuevos filósofos”, sea quizá “Marx est mort”, de 1970.

bajo la forma de la reorganización de prácticas e ideas dentro de una unidad que funciona como una Verdad. Esa Verdad, que parece ocurrir en la abstracción filosófica, lejos de la política, contribuye a la unificación de la ideología dominante, poniendo la diversidad de lo real bajo su signo.

Aunque necesite suponerlo, la filosofía no está fuera del mundo. Nos dice Althusser: “En su forma concentrada, la más abstracta, la de las obras de los grandes filósofos, es algo que está al lado de las ideologías, como una especie de laboratorio ideológico donde experimentalmente se pone a punto, en la abstracción, el problema fundamentalmente político de la hegemonía ideológica, es decir, de la constitución de la ideología dominante” (1976: 14). Para ello, la operación privilegiada de la filosofía es la invención de objetos filosóficos: la Verdad, el Uno, el Todo, el Sentido, el Origen, el Sujeto. Categorías, afirma nuestro autor, que no existen más que en la filosofía. A través de esos conceptos, la filosofía produce la ilusión de someter todo lo que le es exterior.

Es por este modo de proceder que, según Althusser, no hay en Marx un intento por fundar una filosofía propia. Porque ello supondría “entrar en el juego del adversario; incluso bajo la forma de oposición, era entrar en el juego de la cuestión hegemónica y contribuir, indirectamente, a reforzar a la ideología burguesa, dando por válida su forma de expresión filosófica”. El problema está, entonces, en esa forma de expresión, que consiste en la totalización bajo el signo de la Verdad de todo aquello que excede a la filosofía. Por eso lo central para Marx no es poner un signo diverso a la Verdad, sino producir otra forma de práctica filosófica, acaso la forma del *rodeo* o la *demarcación*, tal cual Althusser dice en la mencionada tesis de Amiens. La imitación, entonces, implicaría comprometer la ideología proletaria, exigiéndole someterse a las formas exigidas por la hegemonía ideológica burguesa. Y con ello se arriesga a “caer, en filosofía, en el partido del Estado”.

Marx, nos dice Althusser, tenía una profunda desconfianza, tanto por la filosofía como por el Estado. El paralelo tiene sus consecuencias: “Si esto es verdad, Marx ha legado a los marxistas (cruelmente instruidos por la contraexperiencia de la ontología staliniana) una tarea especialmente difícil. Ya que, del mismo modo que legó al movimiento obrero la tarea de encontrar nuevas formas de comunidad que convertirían al Estado en algo superfluo, igualmente Marx ha legado a los filósofos marxistas la tarea de inventar nuevas formas de intervención filosófica que aceleren el fin de la hegemonía

ideológica burguesa. En suma: la tarea de inventar una nueva práctica de la filosofía” (Althusser, 1976b: 18).

En esta formulación se cifra la estrategia althusseriana, y también los peligros contra los que ella cobra sentido. Así como el Estado no puede ser transformado sólo cambiándole el signo (ello supondría una teoría marxista positiva del Estado), tampoco la filosofía marxista puede ser un sistema que descanse en su propia concepción del Sentido y la Verdad. La tarea de construcción de un No-Estado (una forma política no asociada a la dominación) es también, entonces, la tarea de construcción de una suerte de no-filosofía, llamada también *nueva práctica de la filosofía*. Esa nueva práctica no es ya la producción de la Verdad para una filosofía inmutable, sino aquello que hace tambalear a la filosofía. Es el testimonio de la existencia de un exceso constitutivo de la política respecto de la filosofía. La forma de esa nueva práctica se opone entonces a la “contraexperiencia” de la ontología estaliniana, pues ella explica el sentido último del “marxismo” que entra en crisis: para Althusser el estalinismo es el nombre de la ontologización del marxismo, de su conversión en una filosofía positiva, y también en una concepción positiva del Estado.

Por eso la celebración de la crisis en Althusser: por el quiebre de las garantías y certezas que no habían hecho más que daño. Y, con ellos, la oportunidad de repensar la filosofía del marxismo capaz de devolverle su potencia política. Marx, Lenin y Gramsci son las figuras que se resisten a hacer una filosofía positiva, y que en su lugar construyen una “no-filosofía”, una práctica que se distingue de la tendencia ontologizante de la filosofía. Contra ellos, Stalin (y también, mencionado al pasar y con algo de crueldad, Lukacs) pone al marxismo en el espejo de los sistemas filosóficos burgueses, y al Estado soviético en el espejo del Estado burgués.

Es en el marco de esa tarea que se puede leer la tesis de la curvatura del bastón y, con ella, la cuestión de la verdad y el error en el marxismo. Este no es una Filosofía porque, nos dice Althusser en “Historia terminada, historia interminable”, de 1976, la lucha de clases no se efectúa nunca en la transparencia ni sabiendo de los fines de la historia: sólo en la lucha se define la línea de combate, y sólo bajo la lógica del bastón que se curva hacia uno y otro lado en virtud del *error*. Y el error, sin filosofía de la historia, está inscripto en la opacidad de la lucha: “Incluso si el error ha sido anunciado de antemano

por una minoría, desautorizada o derrotada, siempre se reconoce y denuncia como tal *una vez acontecido* (si es el caso!) [...] Y como esta lucha, incluso para aquellos que han visto claro de antemano, se desenvuelve sin ninguna instancia que juzgue y dirima desde lo alto, es precio hablar aquí, paradójicamente, de *error sin verdad* y de *desviación sin norma*. Simplemente, este alejamiento no dominado, esta transgresión, esta aberración, esta derrota o esta crisis que lenta o repentinamente se manifiesta en lo real, sin verdad ni norma: he aquí el error y la desviación” (Althusser, 2008d: 253)

A esto llama Althusser “materialismo radical político”, según el cual nunca en Marx el conocimiento del proceso toma el lugar del proceso, pues el conocimiento no sustituye al objeto. En todo caso, se le añade. Pero el conocimiento tiene efectos políticos en virtud de su encuentro con la coyuntura política, y no en virtud de ser verdadero. “Los efectos producidos por el conocimiento, por las ideas, como existencia social y como formación ideológica, no ‘prenden’ por su sola virtud de ser ‘verdaderas’, sino por el encuentro en la ‘coyuntura’ de lucha”.⁶

A modo de cierre preliminar, a modo de hipótesis, que hay un gesto desesperado y desesperante de Althusser para intentar dar respuesta a la crisis. Por un lado, sigue considerando que la consolidación de una filosofía marxista ontologizada explica en parte los dramas políticos de la época. Lo cual conlleva a la necesidad de su revisión. Por el otro, nos recuerda con este materialismo radical que un replanteamiento de la filosofía de Marx (o de su anti-filosofía, o de la nueva práctica de la filosofía), por más virtuoso que sea, no nos garantiza consecuencias efectivas sobre los dramas de la lucha política. En este caso, este recorrido por el Marx que rechaza la Filosofía al tiempo que rechaza al Estado no nos lleva necesariamente a responder a los desafíos políticos que lanzara Bobbio, aunque sí a salir de algunas trampas teóricas que ellos entrañan.

Por su parte, Althusser intenta insistir en aquellas indicaciones fundamentales de Marx sobre el Estado, en *Marx dentro de sus límites*: el carácter de aparato, la separación, la violencia, etcétera. Quizá estas no sean, en principio, respuestas a la altura de las grandes preguntas sobre el Estado de

⁶ Cita tomada de un conjunto de notas agrupadas bajo el título “Que faire?”, de 1978, consultado en el IMEC.

la época, sobre todo si se compara, por caso, con los textos contemporáneos de Poulantzas.⁷ Pero la pregunta de fondo que surge allí es como el gesto althusseriano supone toda una estrategia filosófica frente a la crisis del marxismo, que habrá que pensar en qué medida ofrece una salida para ella y qué supondría. Y allí sí estaría su singularidad, su modo muy particular de leer a Marx: un “marxismo” alejado de toda pretensión de filosofía de la historia, que desarma la tentación de proveerse de un Fin y un Sentido, pero que no abandona las grandes preguntas por la emancipación y, sobre todo, por la lucha de clases.

Refiriéndose a Maquiavelo, Althusser se detenía en su *soledad*: la de ocupar un lugar precario *entre* la larga tradición religiosa e idealista que lo precedía, y la nueva tradición del derecho natural que entonces comenzaba a consolidarse. En medio, su materialismo político, la pregunta por los modos de construir un Estado sin garantías para ello. Algo similar sucedía con Marx: su soledad era la de la gran ruptura con las filosofías burguesas, del Sujeto y de la Historia. Y era también la de la resistencia a ser atrapado en las categorías del así llamado “marxismo”, que volvía a introducir esas categorías en su horizonte filosófico. Quizá habría que pensar la posición de Althusser en la crisis como su propia soledad: la de quien dedica sus denodados esfuerzos a desarmar esa filosofía marxista de la historia, pero que se resiste a la vez a desembocar con ello en una renuncia a pensar las grandes coordenadas de la lucha de clases: su “entre” está limitado por el marxismo de un lado, y de las distintas vías del pensamiento posfundacional o posmoderno del otro, que serán hegemónico en los años ochenta. Porque la crisis del marxismo, para Althusser, debía ser celebrada, por fin estalló y llegó el momento de revisarlo en toda su espesura. Pero, nos prevenía, esto debe hacerse siempre y cuando no se ceda ante la tentación de renuncia que auspician, ante cada crisis, nuestros adversarios.

Bibliografía

Althusser, L. (1976a). Sobre la crisis del marxismo y la dictadura del proletariado. Conferencia de Cataluña. Recuperado de <http://>

⁷ Esta afirmación, hipotética, ciertamente requeriría ser profundizada. Nos referimos en particular a *Estado, poder y socialismo*, publicado por Poulantzas en 1978, texto fundamental de la teoría política de las últimas décadas. Puesto en perspectiva con textos de Althusser como *Marx dentro de sus límites*, parece más fructífero para dar cuenta de las complejidades de los aparatos estatales y sus relaciones con la lucha de clases.

artilleriainmanente.blogspot.it/2012/04/sobre-la-crisis-del-marxismo-y-la.html

- Althusser, L. (1976b). La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada. Recuperado de http://laberinto.uma.es/index.php?option=com_content&view=article&id=529:louis-althusser&catid=110:clasicos-de-actualidad&Itemid=68
- Althusser, L. (1978). *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008a). Por fin la crisis del marxismo!. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008b). El marxismo como teoría finita. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008c). Defensa de tesis en la Universidad de Amiens. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008d). Historia terminada, historia interminable. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Bobbio, N. (1986). ¿Qué socialismo? Discusión de una alternativa. Madrid: Plaza y Janés.
- Bobbio, N. et al. (1976). *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*. Roma: Quaderni di Mondoperaio.

Tiempo y Política. En torno al «Bosquejo del concepto de tiempo histórico»

Esteban Domínguez¹
(Universidad Nacional de Rosario)

Toda lectura que se interroga por la actualidad de Louis Althusser se verá asediada por dos tentaciones entre las que deberá moverse. En un extremo, pretender toparse con una teoría finalmente encontrada en un Althusser tardío condensado en textos póstumos. En el otro extremo, la actitud inversa que consistiría en afirmar que lo esencial del autorya estaba en los orígenes, en sus clásicos textos como *Pour Marx* o *Lire le capital*. Este coloquio nos invita a malvivir estas dos tentaciones, colocando en el centro un evento fundacional del althusserianismo: la lectura colectiva de *El Capital* y la posterior publicación de esa experiencia. En estas páginas propongo una lectura que, asediada por aquellas dos tentaciones, esboce lo que podría excederlas. Aquí trabajaremos con dos textos y un tema que llevan la firma de Althusser. Por un lado «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht (notas acerca de un teatro materialista)» de 1962; por otro lado, el «Bosquejo del concepto de tiempo histórico» de 1964-1965 (en adelante «El “Piccolo”...» y el «Bosquejo...»). Finalmente, un tema que los sobre-determina, la lectura que de Maquiavelo realizara el filósofo comunista; quien será evocado casi al pasar para no dejar nuestras disquisiciones libradas a su

¹ Este trabajo es un producto parcial de un artículo más extenso “Política, tiempo y sujeto en una mise en scène althusseriana”, publicado en mayo de 2015 en la revista *Anacronismo e Irrupción*. Agradezco a los/as evaluadores del artículo y de la presente ponencia por los comentarios realizados, así como también a los/as compañeros/as que durante tres días de octubre nos reunimos para pensar la actualidad de un filósofo comunista.

propia dispersión reuniéndolas en una interrogación insistente por la política.

Mediante el análisis althusseriano del teatro podemos reconocer la distinción de dos estructuras temporales que coexisten sin relación aparente, aunque siguen siendo necesarias la una a la otra. Esta ausencia de relación es la que paradójicamente nos permite reconocer una dinámica propia –la *dialéctica à la cantonade*– que imposibilita el cierre delanoción de tiempo sobre sí misma habilitando la expansión de su horizonte de sentido. Así, intentaré argumentar que el centro irreductible de la noción de *tiempo* sigue siendo la política; aquella que está ya desde siempre, paradójicamente, en el margen desde (y hacia) donde todo texto es excedido. Por eso, aquello que se juega en «El “Piccolo”...» -antes que un problema de disposición teatral- es un cuestionamiento al pensamiento hegemónico que ha encorsetado a la política dentro de una teoría cerrada ya de antemano en su pensamiento y en su curso histórico.

Es en este punto que las consideraciones de «Bosquejo...» vienen a inscribirse. Pero, antes de embarcarnos en una interrogación sobre *la recomposición del concepto de tiempo histórico ahora desde el marxismo*, como esgrime Althusser hacia el final de aquel texto, me interesará detenerme en ese paso previo de deconstrucción de la categoría de tiempo hegeliano y de su consecuente resemantización. Finalmente, el reconocimiento de aquella estructura temporal disociada es lo que nos permitirá indicar el modo en el que esta interrogación viene a inscribirse en un debate sobre del tiempo, la política y la historia, entre contingencia y necesidad, entre -también- inmanencia y trascendencia.²

El tiempo está disociado

Bajo la interrogación por las condiciones que permitirían formular el

² No soy el primero que señala la relación pasible de ser entablada entre las notas sobre el teatro y la mencionada sección de *Lire le capital*. Quien lo ha hecho de manera sumamente indicativa es Vittorio Morfino en su “Escatología à la cantonade: Althusser oltre de Derrida” (2013). El presente trabajo no debe ser leído ni como una suscripción plena a la letra del autor ni como mero rechazo a modo de reflejo. Antes bien, se trata de operar una lectura próxima que indique en el momento preciso, y en estrechos caminos de la letra althusseriana, la posibilidad de apertura de consecuencias teórico-políticas disímiles. Simplificando, si Morfino busca señalar la especificidad del pensamiento althusseriano frente a Derrida, en mi conclusión intentaré pensar la intersección entre ambos.

concepto de *tiempo histórico* desde el marxismo, el problema de la temporalidad fue trabado con insistencia dentro del círculo más próximo a Althusser durante los sesenta. La posibilidad de pensar y actuar en un tiempo por definición desajustado dependía de la capacidad que tengamos para dar cuenta del desarrollo complejo y desigual: deshaciéndonos de la pregunta por el Origen y el Fin de la historia, y consecutivamente introduciéndonos en la re-pregunta por el origen y el sentido *en* la historia. Junto a la categoría de *sobredeterminación* nuestro autor descubría a la excepción como la regla, barriéndose con una historia lineal del desarrollo continuo, que en su continuidad operaba como la historia de la manifestación o de la progresiva toma de conciencia. Dicha constatación nos obligaba a renunciar a toda teleología de la razón. En este marco el marxismo debía formularse en abierto rechazo a toda filosofía de la historia, esto es, a toda teoría cerrada y escrita de antemano; precisamente porque dentro de esa historia no había lugar para la política.

El «Bosquejo...» es un capítulo central de *L'objet du Capital*, precisamente porque encontramos condensado en unas veinte páginas los problemas que acabo de anticipar. Sin embargo, creo que es en «El “Piccolo”...» donde encontramos algunas claves que permiten *abrir* el propio «Bosquejo...». Sin exagerar, hay elementos en el análisis althusseriano de Strehler y Brecht que exceden sin retorno aquello que él mismo cristalizaría unos años después. Por eso sería oportuno introducir algunas ideas fuerza del «Bosquejo...» en las notas sobre un teatro materialista, y no a la inversa.

¿En qué consistía específicamente *El nost Milan*? (aquella pieza que motivó la escritura de «El “Piccolo”...») Según la puesta en escena de Strehler la pieza se componía de tres actos con muchos personajes, aunque a nosotros espectadores/lectores deberían interesarnos sólo tres. Aquellos que aparecían hacia el final de cada acto: el Padre, Nina (la joven hija) y Togasso (quien persigue a Nina). La obra busca representar, dice Althusser, dos formas de temporalidad alternadas de escena a escena y entre parte y parte de la misma escena. Lo extraño es que entre ellas no hay, al parecer, ninguna relación de causalidad. Esos tres actos presentan una “disociación interna”, disponen de “la misma estructura y casi el mismo contenido: la coexistencia de un tiempo vacío, largo y lento de vivir, y de un tiempo pleno, breve como un relámpago” (Althusser, 1983: 110). Cada uno es conectado con el otro

sólo por un tenue evento que se desembrolla mediante espasmos breves y secos: la historia de Nina, de su sujeción a [...] Togasso exponente de la mala vida milanese, y del asesinato de Togasso de parte del padre de aquella (Strehler, 1955. Traducción propia).

Entre los actos no hay relación de causalidad, no hay en general ninguna relación explícita: “los personajes del tiempo parecen extraños a los personajes del relámpago” (Althusser, 1983: 110). Unos les dejan el lugar a los otros como si la tormenta del drama los expulsara del escenario, para retornar en el siguiente acto con otros rostros, una vez disipado aquel instante.

Sabemos que, en la pieza dispuesta por Strehler (y en las grandes obras de Brecht) Althusser destaca dos formas de temporalidad que señalan una disociación interna imposible de sintetizar. Por un lado, la *estructura temporal de la crónica* en la que desfilan personajes anónimos, tipificados e intercambiables, sugiere “un tiempo detenido, donde nada ocurre que se parezca a la Historia, un tiempo vacío y sentido como vacío” (Althusser, 1983: 111). Un tiempo que a medida que transcurre tiende al silencio y la inmovilidad. Fijado en la repetición, sin continuación ni efecto, sin esperanzarse porvenir. Pero esa estructura le sigue, por otro lado, la *estructura temporal del drama*. Se trata de “un tiempo en el que no puede dejar de pasar algo de historia. Un tiempo movido desde dentro por una fuerza irresistible y que produce él mismo su contenido. Es un tiempo dialéctico por excelencia” (Althusser, 1983: 112-113).

La propia disociación sin síntesis era la que le daba a la pieza de Strehler su profundidad. De un lado, un tiempo no dialéctico que transcurre sin una necesidad interna, que corre siempre indiferente a su otro lado. De ese otro lado, un tiempo dialéctico empujado por una contradicción interna que provoca su evolución y su resultado. La paradoja de *El nost Milan* es que

la dialéctica se juega, por así decirlo, lateralmente, entre bastidores [à la *cantonade*], en alguna parte, en un rincón del escenario y al final de los actos: esta dialéctica [...], la esperamos en vano: los personajes se burlan de ella. Toma su tiempo y no llega nunca antes del fin [...]. Esta dialéctica llega siempre cuando todo el mundo ha partido (Althusser, 1983: 112-113).

Es evidente que esta dialéctica no es otra que la hegeliana, siendo por

eso que esas páginas se encuentran en relación con la sección de *L'objet du Capital* donde Althusser se proponía realizar un *bosquejo del concepto de tiempo histórico* demarcándolo en un mismo movimiento de la economía clásica y de la filosofía hegeliana. Siguiendo aquellas páginas podemos aislar dos características co-pertenecientes del tiempo hegeliano: la continuidad homogénea y su contemporaneidad, constituidas ambas por las cualidades de la *sucesión* y de la *simultaneidad*. Esta concepción habilita lo que Althusser llamó un *corte de esencia*: una operación intelectual por la cual se opera un corte vertical del presente en el que todos los elementos revelados están entre ellos en una relación inmediata que expresa su esencia interna estructurada por un *presenterector*. De modo que

el presente constituye el *horizonte absoluto* de todo saber [...]. La filosofía, por más lejos que vaya, jamás franquea los límites de este horizonte absoluto: aunque emprenda su vuelo en la *tarde*, pertenece todavía al día, al día de hoy; sólo es el presente reflexionando sobre sí, reflexionando sobre la presencia del concepto a sí mismo, el mañana le es prohibido por esencia (Althusser, 2004: 105).

Es en este sentido que propongo considerar el análisis que Althusser realiza del cuestionamiento de Marx a la *economía clásica* en el «Bosquejo...» y del cuestionamiento de Brecht al *teatro clásico* en «El Piccolo...», como un índice de una reflexión más general acerca de las formas del pensamiento hegemónico sobre la política y de su pretendido rechazo a todo tipo de *fundacionalismo*. Es decir, un rechazo a cualquier teoría que tiene como supuesto que la sociedad y la política están basadas en principios que son incuestionables, trascendentes e inmunes a revisión.³

Althusser nos explica (1983: 118) que Brecht transformó la práctica teatral “cuando renunció a tematizar bajo la forma de una conciencia de sí el

³ Digo ‘un rechazo *pretendido*’ porque cabe dudar del éxito de esta búsqueda. Puesto que éste iba necesariamente en contra del marxismo y, por encadenamiento -aunque no sólo por ello-, en contra de Althusser mismo. Así, el filósofo se habría expuesto a un esfuerzo obsesivo e inconcluso por tornar pensable y posible la política por fuera de las modalidades de la causalidad lineal *transitiva* o *expresiva* de las que pretendía huir. Lejos de un territorio alcanzado descubriríamos que ese esfuerzo, y su eventual fracaso, nos exige continuar con una investigación en la actualidad.

sentido y las implicancias de una pieza”. Por su parte, *el teatro clásico* es el que “nos da el drama, sus condiciones y su dialéctica enteramente reflejados en la conciencia especular de [...] un ser humano que al hablar, actuar, meditar, evolucionar, constituye para nosotros el drama mismo” (1983: 118). Mediante su rechazo Brecht excluía toda pretensión de tomar y representar a uno mismo (o a otro) bajo la forma exhaustiva de *la conciencia de sí*.

Del mismo modo, Althusser indica al comenzar el «Bosquejo...» (2004: 102) que el “reproche de fondo” que Marx dirige hacia la economía clásica es el de “tener una concepción *ahistórica*, eternista, fijista y abstracta de las categorías económicas”. Para nuestro autor, estaríamos aquí, frente a uno de los puntos estratégicos del pensamiento de Marx, el de “la relación teórica del marxismo con la historia” (2004: 102). Pero el adversario mediante el cual Althusser señalaría esta inflexión no serán los representantes de la economía clásica, sino el mismo Hegel. Aquí interesa señalar que la revisión de los supuestos de la economía clásica realizado mediante un cuestionamiento a Hegel es, ‘simplemente’, el cuestionamiento a la “categoría ontológica del presente”, el cual “constituye el *horizonte absoluto* de todo saber” (2004: 102).

Es en este sentido que la figura metafísica que resumiría el proyecto, por un lado, del teatro clásico; por otro lado, de la economía clásica y; finalmente, y más en general, del hegelianismo, sería la de *presencia*. Si seguimos a Marx, si nos tomamos en serio las disposiciones de Brecht, confirmaremos que no hay posibilidad de proyecto *crítico* dentro de la figura exhaustiva de la presencia. Lo que está en cuestión en este punto es la cualidad primera (y última) de toda categoría de la metafísica occidental: la unicidad de sentido y su consecuente linealidad. De ahí que Althusser afirmara provocativamente que “en sentido estricto, no hay política hegeliana posible” (2004: 106).

Aquella composición de un tiempo continuo y contemporáneo a sí mismo –de la que hablamos cuando presentamos la pieza teatral-, no es otra cosa que la concepción ideológica del tiempo constituido como tal en su linealidad por la unicidad de una conciencia. Esa es la dialéctica del drama de *El nost Milan*, la cual “da vueltas en el vacío, ya que no es más que la dialéctica del vacío, separada para siempre del mundo real” (Althusser, 1983: 115). Esta conciencia, no puede salir de sí por sus propios medios: “necesita una ruptura, y el reconocimiento de este vacío: el descubrimiento de la no-dialecticidad

de esta dialéctica” (1983: 115). Althusser nos dirá que esa dialéctica no tiene derecho en el centro del escenario sino a uno de sus extremos, no tiene derecho a ser *la* historia sino a recorrer su camino lateral sin ser capaz jamás de invadirla ni mucho menos dominarla. Esta *disociación* interna que descoyunta la dialéctica del drama es denominada por nuestro autor como “estructura latente asimétrica-crítica” o “estructura de la dialéctica entre bastidores” (1983: 117). Disociación entre formas de temporalidad “que no llegan a integrarse una en la otra, que no tienen relación la una con la otra, que coexisten, se entrecruzan, pero no se encuentran, por así decirlo, jamás” (1983: 117).

Aunque no se trata sólo de coexistencia, cada una es a su vez la condición de posibilidad para que la otra pueda salir de sí misma. Este desequilibrio interno es el que da a la pieza su dinámica. Desequilibrio de la presencia y de la conciencia de sí que *abre* propiamente la historia: un tiempo esta vez sin presente rector, un tiempo que ya no se mide de la misma manera, precisamente por constituirse como tal lejos de toda medida. Se trata de piezas disociadas, que se niegan a hacer de la conciencia de sí del drama el centro que estructure su origen, su desarrollo y su final. El centro, si es que esa palabra aún tiene algún sentido, está en las piezas “siempre al lado” (Althusser, 1983: 119).⁴ El centro no es sino ese hiato, ese espacio que al separar las dos formas de temporalidad, las pone en relación constituyéndolas como tales. En el núcleo de la pieza ocurre ese desplazamiento del ir siempre más allá de la conciencia de sí, plena y acabada al *sin sentido* de una realidad, nuestra única realidad. Estamos frente a una compleja relación entre el sentido y su abismo, derribando el mito ideológico del origen y del final, al tiempo que lo precisa; pretendiendo tachar la necesidad histórica, al tiempo que reconoce la imposibilidad de su borradura definitiva.

⁴ Sería bueno disponer los términos de un debate entre esta problematización y la que llevará adelante Derrida unos tres años después en *La Estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. Entre tantas apuestas contenidas allí, nos interesa recordar la siguiente: “se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse bajo la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar” (1989: 385). Abordarlo aquí exigiría un protocolo de lectura. Sólo quisiera dejar mencionado que si un debate se impone entre Derrida y Althusser, el mismo podría comenzar por el espacio abierto en el *pendant* de estos dos textos.

Es el momento de evocar la figura de Maquiavelo⁵ para reunir estos fragmentos dispersos. Pues, la estructura interna de *El Príncipe* también está constituida por la disociación de la que hablábamos. Ésta se revela de manera sintomática cuando pasamos del capítulo 24 al 25 y finalmente al 26 en su *Exhortación a ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros*. La Italia de la que nos habla Maquiavelo no es la de nuestros mitos, así como tampoco lo era la Italia de la que hablaba *El nost Milán*. Tampoco el pueblo es en absoluto mítico, un populacho que “no tiene más historia en la vida que en sus sueños” (Althusser, 1983: 108), como ese pueblo fiorentino nunca definido de manera precisa. Sin embargo con y contra esa materia disponible, hacia el “fin del acto” -hacia el final de *El Príncipe*- “aparece, en un breve relámpago, el bosquejo de una ‘historia’, la figura de un destino” (1983: 108): un acto histórico en negativo que señala *una Italia por construir y unos bárbaros por expulsar*. Lo que esta disociación refleja es un lugar vacío e inasignable, una estructura que al diferir el presente de sí mismo posibilita su enlazamiento. Esa estructura nos sugiere la pregunta que constituye el núcleo desde el cual volver a la lectura althusseriana de Maquiavelo: ¿cómo encadenar aquello que sólo puede aparecer bajo la forma de un distanciamiento, de un desencadenamiento por su eslabón más débil?

Es por eso que Althusser insistirá en que es preciso hablar de una estructura latente en las piezas dispuestas por Brecht y Strehler. Porque cada pieza no se reduce a sus actores ni a las relaciones que éstos expresan sino a la *relación* entre dos formas de temporalidad que discurren paralelas sin encuentro entre lo pleno del sentido del tiempo del drama y el sin sentido de un tiempo vacío “que ninguna Historia mueve” (1983: 124). Cada uno de ellos por separado señalan el rostro del otro: *su impotencia*. La de una dialéctica

⁵ No es casual que la noción de *tiempo* aparezca tempranamente problematizada en las lecciones de althusserianas sobre Maquiavelo de 1962. Es allí donde nuestro autor se pregunta si su pensamiento se encuentra *fundado* en una teoría de la historia tal como sostienen las interpretaciones del comentarismo clásico sobre Maquiavelo: “¿No hay como fundamento del pensamiento de Maquiavelo [...] una teoría de la historia?” (2007: 227). La respuesta es negativa, porque el proceso infinito de los ciclos y de la repetición histórica descrito en los *Discorsi* “contiene siempre una lucha que interrumpe el ciclo y *abre* propiamente la historia” (2007: 234). Althusser concluye que el pensamiento de Maquiavelo se nos revela incapaz de fundarse en una teoría cíclica de la historia, apareciendo su pensamiento sobre el fondo de una contingencia fundacional sin encontrar nada que prefigure una consonancia final.

hegeliana que al moverse por ella misma nada mueve. La de un mundo sin sentido aparente a través del cual transcurrimos de manera tipificada, sin origen y sin final. La estructura de la dialéctica a la cantonade deja a la vista que la contingencia y la necesidad no agotan el mapa de lo posible, y habilita la posibilidad del encuentro contingente entre ambas estructuras temporales para provocar un cambio de terreno desde una temporalidad simple (sea de la crónica o del drama) hacia su impensada temporalidad plural y compleja.

Es aquí donde, las indicaciones de «El Piccolo...» convergen con las pretensiones y conclusiones explícitas del «Bosquejo...». Para construir el *concepto marxista de tiempo histórico* debíamos tomar distancia de la concepción hegeliana mediante dos movimientos: primero, la afirmación de un tiempo plural irreductible al desarrollo de una conciencia. Segundo, ante la necesidad de pensar las diferencias de ritmos y las cadencias propias de esa multiplicidad de tiempos, era necesario afirmarlas en un fundamento (por más precario y contingente que éste sea). De modo que -como ha sintetizado Morfino- en el proyecto althusseriano

no estamos sólo frente a la afirmación de un tiempo plural [...] sino también frente a la teoría de la articulación de estos tiempos y el intento por redefinir radicalmente todo el sistema de implicaciones del concepto de historia [...] a través de esta articulación (2013: 11. Traducción propia).

De ahí, es evidente, la importancia de avanzar en una teoría de la articulación de los tiempos. Ahora bien, esta conclusión explícita en el «Bosquejo...» debe ser puesta en relación, es decir, en distancia y tensión con una conclusión algo diferente (no necesariamente opuesta), formulable luego de este recorrido.

Antes del final

Leyendo a Maquiavelo, Althusser tomaba nota de una precisa *elección de inmanencia*. En el mapa dispuesto por el fiorentino, se dibujaba un espacio en el que la figura del príncipe aparecía como un lugar a ocupar: *un lugar vacío y a la vez completamente lleno*. Lleno de una materia existente que debería adquirir la forma que ese Príncipe Nuevo le diese. Maquiavelo piensa la concreción de la unidad nacional “con los hombres tales como son, con la

materia italiana tal como es, a partir de su realidad y de su diversidad caótica misma”. Por eso, no se trataba de “la proyección de una utopía sobre una materia, sino [de] la búsqueda de la inserción del plan político en la materia misma, en las mismas estructuras políticas existentes” (Althusser, 2007: 201). Como cabe deducir, aquí no había *teleología* posible ni en términos de potencia aristotélica, ni de desenvolvimiento hegeliano; imposibilitando que se asigne por adelantado a la necesidad de este proceso su punto de aplicación. Su comienzo era así anónimo e innombrable.

Pero, ¿qué buscaba explicar el italiano?, ¿qué hacía con esa descripción agobiante? Maquiavelo -dice Althusser- “explica *entre bastidores* que es preciso contar con las propias fuerzas, es decir, en el caso en liza, *que no se puede contar con nada*, [...] sino con lo imposible inexistente: un príncipe nuevo en un Principado nuevo” (2008: 218). La descripción de esta escena es el relato de una espera obstinada e impaciente. Tal como la de esa treintena de personajes de *El nost Milan* “que van y vienen en ese espacio vacío, esperando un no sé qué, que algo comience sin dudas. [...] que algo comience, en general, en sus vidas, donde no ocurre nada” (Althusser, 1983: 108). Un estado de impotencia generalizada, espera impotente de un pueblo-al decir de Strehler- de su eterna posibilidad imposible de ser otra cosa.

“No se sabe -ha dicho Derrida en *Espectros de Marx*- si la espera prepara la venida del por-venir o si recuerda la repetición de lo mismo” (1998: 50). Abriendo con ello un debate inconcluso: “en su venida insistente, apremiante, siempre inminentemente escatológica, en la extremidad del extremo hoy se anunciaría así el porvenir de lo que viene”. Pero, nos pregunta ¿cómo, con esto, no concluir de antemano?, ¿cómo no reducir por adelantado “tanto el porvenir como su oportunidad”?, ¿cómo no totalizar de antemano? (1998: 50). Esbozando una precaria consideración que se juega en lo que estamos pensando con Althusser: “debemos distinguir aquí entre la escatología y la teleología, incluso si la apuesta por semejante diferencia corre constantemente el riesgo de borrarse en la más frágil o más ligera inconsistencia” (1998: 50).⁶ Por eso -volviendo al hilo de la lectura althusseriana sobre el fiorentino-*como*

⁶ Remito a un debate sobre el por-venir del marxismo -*whitemarxism?*-, condensado en las páginas 49, 50 y 51 de *Espectros de Marx*; y a *Sobre un tono apocalíptico en filosofía* (1994) de comienzo a fin.

lo que se aguarda es lo imposible mismo, a esa espera sin horizonte, luego de un punto y seguido le corresponde una infinita distancia, un contrapunto del que emerge sin relación lógica aparente una posible *lección de trascendencia*: la materia italiana al ser “puro vacío de forma, pura espera informe de forma”, al ser “una potencia vacía”, “espera que *de afuera* se le traiga y se le imponga una forma” (Althusser, 2007: 202).

Hacia el final del «Bosquejo...» Althusser nos pedía que permanezcamos atentos frente a todo aquello que podía resultar un “pretexto para facilitar un parloteo que puede servir para enmascarar designios apoloéticos” (Althusser, 2004: 129). Puesto que “un dios, cualquiera sea su marca, está siempre haciendo su nido en las plumas de la superabundancia, es decir, de la ‘trascendencia’” (2004: 129). ¿Qué sería, entonces, ese *afuera* desde el cual debería imponerse una forma? ¿Estamos frente a una recaída teleológica?, ¿es esto el aferramiento final a un Fin(al)?, ¿es el refugio en un Dios que había permanecido oculto en su nido aunque igualmente trascendente en su latencia? Si la cuestión de cualquier dios es insistentemente tachada en la intervención de nuestro autor, su reaparición espectral debería servirnos no tanto para imputarle cierta teleología finalmente encontrada sino más bien para pensar lo que viene *luego* del reconocimiento de que no hay teleología propiamente dicha, de que no hay conclusión prefijada, ni totalización prescrita, aunque sí cierto llamado escatológico, cierto llamado *desde la extremidad del extremo*. Por eso, la intervención althusseriana no permitiría responder afirmativamente a aquellos interrogantes. Pero sí es, cabe reconocer -a falta de una mejor terminología-, la apelación a *cierta* trascendencia. Apelación obstinada a un imposible que tiene sus propios efectos. Esa será entonces, ahora, una *doble* lección de inmanencia; la que en un lenguaje típicamente althusseriano podría reconocerse como *existente en sus efectos*. *Cierta trascendencia* indispensable a toda obra teatral, a toda filosofía y a toda política.

Bibliografía

- Althusser, L. (1983). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004). El objeto de El capital. En Althusser, L. y Balibar, É. *Para leer El Capital* (pp. 79-215). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2007). Maquiavelo. En *Política e historia* (pp. 187-240). Buenos Aires: Katz.

- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos.
- Derrida, J. (1994). *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx.El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*.Madrid: Trotta.
- Morfino, V. (2013). Escatología à la cantonade: Althusser oltre de Derrida. *Décalages*, 1(1). Disponible en <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/6/>
- Strehler, G. (1955). *Appunti di regia dello spettacolo El nost Milan, Prima Edizione*.Recuperado de <http://archivio.piccoloteatro.org/eurolab/?tipo=6&ID=30&imm=1&contatore=0&real=0>

¿Qué hace la filosofía? Sistemática, simultaneidad, recursividad y composibilidad en el pensamiento de Althusser, Badiou y Foucault

Roque Farrán
(Universidad Nacional de Córdoba)

En una carta a su amiga Franca Madonia, Louis Althusser se refiere a la posibilidad de reescribir la tópica marxista en términos de nudos. Dada la singularidad y riqueza de este planteo metodológico, a la luz de elaboraciones filosóficas posteriores, quisiera exponer el fragmento en su debida extensión:

Tú sabes, un día (un día...) yo hablaré de la tópica, del hecho de que Marx (como Freud) presenta la realidad de la que habla disponiéndola en lugares (topoi), en lugares inconfundibles: aquí no es lo mismo que allá. Manera de marcar la diferencia (como lo hace nuestro amigo Derrida bautizándola *differance*) como dispersión, como “diseminación” (noción que tomó de Mallarmé) pero como distinción de las instancias, es decir, los lugares ocupados por poderes, poderes en el sentido fuerte de la palabra, es decir, de las realidades que ejercen una influencia, una eficacia, un poder (diferencias nodales activas, eficientes). Lenin leyendo a Hegel se detiene (como un verdadero perro de caza olfateando a la presa) ante una expresión de Hegel: la red y el núcleo. Allí está todo: en el tejido [tela, trama,] universal (que Derrida y sus amigos pasan la vida en des-tejer y re-tejer, a de- y a re-componer la textura), lo que interesa a Lenin (después de Marx), igual que a Freud, son los núcleos, los puntos cruciales

en que los hilos, en lugar de contentarse con jugar el juego de la trama y de la cadena (=tela o = texto, puesto que nuestros amigos amorosos de la diferencia escriben: texto = tela), los puntos cruciales en que los hilos se anudan en nudos, en ciertos lugares inconfundibles que están constituidos por esos nudos (no hay al comienzo la tela indiferenciada en su eterna diferencia, luego, en tal lugar de la tela, un nudo como un accidente, un subproducto del tejido, un nudo que se encuentra en tal lugar del tejido, el nudo no es un efecto del lugar, un accidente del lugar, un azar del lugar: al contrario, es el nudo el que hace del lugar que él ocupa un lugar, su lugar, a partir del cual él actúa sobre los otros lugares). No sé si me doy a comprender: primero, lo que te confío aquí es “top secret”, no lo digo a nadie, son mis armas de reserva para un día... te pido que lo guardes para ti.

Retornaré a Althusser luego de un breve rodeo por Foucault y Badiou, más específicamente por una elucidación de cómo conciben ellos mismos el modo de trabajo filosófico. La idea general de esta presentación es vincular la lectura sintomática (método), la sistematicidad (teoría) y la sobredeterminación (ontología política) formuladas por Althusser, en su mutua imbricación, con las concepciones de la práctica filosófica que sostienen Foucault y Badiou y permiten arrojar una nueva luz sobre la pertinencia y actualidad de aquéllas.

Para leer *Para leer El capital* primero hay que leer su imprescindible “Prefacio” y para ello, en tanto hay que entender en qué consiste la singular materialidad de tal lectura, me sirvo del nudo borromeo. Como Newton y luego Lacan, *hypotheses non fingo*: entro allí con el nudo. Así, por ejemplo, pienso que la tensión entre necesidad y contingencia que atraviesa la obra de Althusser (desde la etapa clásica hasta la última sobre el materialismo aleatorio) encuentra cierta legibilidad si se piensa la tópica marxista en términos de nudos. Entre la férrea necesidad estructural y la libre caída de átomos en el vacío el anudamiento muestra que la estructura es más bien flexible. La “estructura de estructuras” no es una metaestructura trascendental ni una infraestructura subyacente sino que se sitúa y capta en el “entre”, esto es, “junto a” los distintos procedimientos demostrativos (entre diacronía y sincronía). Se esclarece también la posición del filósofo materialista: posición heterotópica por definición que se desenvuelve *junto a* las

demás prácticas aunque sin confundirse con ellas, ni superior ni inferior, ni anterior ni posterior. Recurrir aquí a Foucault y a Badiou para mostrar cómo conciben ellos la práctica de la filosofía en el presente, también a partir del anudamiento de *condiciones* o *conjuntos prácticos*, esclarece retrospectivamente la práctica filosófica althusseriana, más acá de sus diferencias puntuales y excediendo la temática estrictamente marxista hacia un materialismo filosófico mucho más amplio. Se trata de asumir la fragilidad y precariedad de las formulaciones conceptuales que sostienen la práctica filosófica sin renunciar a las tesis y posicionamientos afirmativos: pensar la tópica y el tiempo.

¿Qué hace la filosofía?, ¿cómo procede?, ¿en qué consiste su *praxis*? Como el camino (el método) se recorre andando y se hace camino al andar, al decir del poeta, no se trata de dar definiciones a priori (ideales) sino de hitos y huellas materiales que nos marcan (en) la travesía misma. Esos hitos y huellas son significantes-de-más (suplementarios), dirá Badiou, que no conectan necesariamente con significados fijos o conocidos y, por ende, tampoco responden a los lenguajes establecidos. La pregunta por el método, decía en otra parte, es *filosófica*, y su respuesta es por esencia *política* (Farrán, 2014a: 174). Pero no quiero dar con ello la idea de un reparto claro de funciones, división del trabajo mediante, en tanto una como la otra se implican mutuamente, y así, la filosofía también toma decisiones de pensamiento, traza líneas de demarcación y se posiciona ante los acontecimientos y coyunturas; se esboza en ello una dimensión suplementaria que califico de *transpolítica* (es la Idea): atraviesa diversidad de prácticas y dispositivos, los excede y *al tiempo* composita (Farrán, 2015: 203-238).

En breve, hay cuatro nociones que permiten pensar la tarea transpolítica de la filosofía a partir de Badiou y así luego, junto a Foucault, volver a leer *cómo leía* Althusser; son las nociones mutuamente anudadas de simultaneidad, sistematicidad, recursividad y compositabilidad. Escribe Badiou:

Si entendemos por ‘sistematicidad’, como se debe hacer, el requisito de una configuración completa de las cuatro condiciones genéricas de la filosofía (lo que, repito, no exige en absoluto que los *resultados* de estas condiciones sean exhibidos o incluso mencionados), según una exposición que expone también su regla de exposición, entonces pertenece a la

esencia de la filosofía el ser sistemática, y ningún filósofo lo ha dudado jamás de Platón a Hegel (Badiou, 2007: 40-41).

La praxis filosófica consiste entonces en pensar al mismo tiempo (*simultaneidad*) la configuración completa de los cuatro procedimientos de verdad que la condicionan (*sistematicidad*), exponiendo así en acto su regla de exposición (*recursividad*), esto es, de-saturación a una -dos o tres- de sus condiciones históricas y *composibilidad* (*compossibilit *) conjunta de las cuatro: arte, ciencia, política y amor. La filosofía circula libremente *entre* sus condiciones, sin privilegiar a ninguna de ellas en la inteligibilidad del conjunto, produciendo de este modo cruces y transferencias a través de múltiples operadores conceptuales (matemas, poemas, declaraciones, tesis). Los conceptos habilitan estos pasajes y también son el producto de los enlaces entre procedimientos heterog neos que los desarrollan, afinan y complejizan; así se traza el *círculo productivo* de la composibilidad conceptual.

En términos más generales, no interesan aquí tanto los sistemas de pensamiento ni su historia acabada,¹ como la *sistematicidad* inmanente a dichos sistemas; sistematicidad que es posible captar en ciertas torsiones e inflexiones sintomáticas que, a su vez, pueden ser reflexivas o no. La sistematicidad, por supuesto, está vinculada a la simultaneidad y recursividad mencionadas *junto a* la implicación subjetiva y material del caso (la cuestión que interroga); consiste en la exposición de un punto nodal u organizador que distribuye estas nociones y, a veces, se expresa en una duplicación significativa insensata (*i.e.*, deseo de deseo, idea de la idea, estructura de estructuras, etc.) (Farrán, 2014a: 188). La sistematicidad, entonces, se capta en movimientos diagona-

¹ Por ejemplo, como aparece en la perspectiva historicista de Gramsci: “Debemos explicar, pues, por qué en todo momento coexisten muchos sistemas y corrientes de filosofía, cómo nacen, cómo se difunden, por qué en la difusión siguen ciertas líneas de fractura y ciertas direcciones, etc. Esto demuestra hasta qué punto es necesario sistematizar crítica y coherentemente las propias intuiciones del mundo y de la vida, fijando con exactitud lo que debe entenderse por «sistema», para que no se entienda en el sentido pedante y profesoral de la palabra. Pero esta elaboración debe hacerse -y sólo puede hacerse- en el marco de la historia de la filosofía, que demuestra la elaboración de que ha sido objeto el pensamiento en el curso de los siglos y el esfuerzo colectivo que ha costado nuestro actual modo de pensar, el cual resume y compendia toda esta historia pasada, incluso en sus errores y delirios. Por lo demás, que en el pasado se hayan cometido y se hayan corregido estos errores y delirios no quiere decir que no se vuelvan a reproducir en el presente y que no sea necesario corregirlos otra vez” (1970: 8).

les, transversales, *entre* diferentes dispositivos y sistemas de pensamiento. A partir de esa mínima captación o inteligibilidad común se hace posible la producción de conceptos. Al método que atiende a dicha sistematicidad compleja, en términos de *nodalidad* y no de totalidad, lo denomino pues: *sistemática* o, más adecuadamente, *nodaléctica*.

En el caso de Foucault, la sistematicidad alude a la interrogación recíproca y simultánea entre el polo discursivo de las relaciones de poder, el polo de las relaciones de saber y el polo de las relaciones de cuidado.²

Esos conjuntos prácticos dependen de tres grandes órdenes: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones con uno mismo. Esto no quiere decir que existen tres órdenes completamente extraños unos de otros. Es bien sabido que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones con uno mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes cuya especificidad y cuya intrincación hace falta analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética. En otros términos, la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de preguntas, tiene que ver con un número no definido de investigaciones que se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero que responderán siempre a la sistematización siguiente: *cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones* (Foucault, 1996: 107-8, cursivas mías).

En Althusser, en cambio, la sistematicidad aparece ligada más bien a la idea de una *estructura de estructuras* que hace legible la originalidad de la obra de Marx, no como una suerte de metaestructura trascendental ni tampoco como una estructura subyacente, sino como el *método de producción conceptual* que empleaba el mismo Marx sin explicitarlo: *entre* sus exposiciones y demostraciones de índole económico-políticas se muestra fugaz e intermitentemente la *sistematicidad del sistema*, que responde a una combi-

² La relación entre Foucault y Badiou para pensar la praxis filosófica ha sido abordada más minuciosamente en otro trabajo (Farrán, 2014b).

nación singular de procedimientos (matemáticos, físicos, astronómicos, económicos, políticos, etc.); esa es la filosofía marxista (materialista) en *estado práctico* que es necesario extraer de la obra de Marx, según Althusser, para que no sea confundida con la dialéctica hegeliana. En lugar de la metáfora del carozo y la almendra -tan cara al pensamiento marxiano- de la cual se extraería el núcleo dialéctico racional, creo que habría que pensar más bien en la urdimbre y la trama de un tejido. A la *urdimbre* la conforman los hilos que bajan verticalmente y se alinean en sucesión (lógica argumental); la *trama*, en cambio, es el hilo que zigzagueando transversalmente entre ellos los anuda (composición o producción). Si el tejido se encuentra bien apretado, algunos hilos quedan invisibilizados. Así, se entiende, la composición compleja sólo se muestra al aflojar un poco los hilos que tensan la urdimbre. Por otra parte, en cuanto a la temporalidad, la sistematicidad no remite simplemente a la carencia de tiempo, la *sincronía* estructural opuesta a la *diacronía* del discurso, sino a la simultaneidad en el uso de procedimientos dispares (múltiples temporalidades) que permite captar la materialidad *in situ* del pensamiento. La lectura sintomática no consiste pues, simplemente, en reponer lo no dicho en lo dicho, lo invisible en lo visible o lo latente en lo manifiesto, sino en captar esa doblez irreductible entre ambos planos (la urdimbre y la trama). Por eso mismo el método de lectura resulta inescindible de la sistematicidad teórica que repone conceptos ausentes (o más bien los produce) sobre el fondo de una ontología política de la *sobredeterminación* (o contaminación) de las prácticas e instancias. Estas tres dimensiones se encuentran mutuamente intrincadas.

No he propuesto otra cosa que la *lectura 'sintomática'* de las obras de Marx y del marxismo las unas por las otras, es decir, la producción sistemática progresiva de esa reflexión de la problemática sobre sus objetos que los hace *visibles*, la revelación, la producción de la problemática más profunda que permite *ver* aquello que aún no pueda tener más que una existencia *alusiva* o *práctica*. Es en función de esa exigencia que he pretendido poder *leer*, en su existencia directamente política (y de política activa: la del dirigente revolucionario Lenin sumergido en la revolución), la forma teórica específica de la dialéctica marxista; es en función de ese principio que he podido pretender analizar el texto de

Mao Tse-Tung de 1937 sobre la contradicción como la descripción de las estructuras de la dialéctica marxista que se reflejan en la práctica política (Althusser, 2006: 37-38).

A diferencia de mi maestro Foucault, entonces, considero junto a Althusser que no importa tanto hacer la “historia de los sistemas de pensamiento” (o la “teoría de la historia de la práctica teórica”) como captar transversalmente la *sistematicidad* inherente a los mismos, su efectividad actual, o sea el *método de producción conceptual* (la “forma teórica específica” o el “efecto de conocimiento”). El método no siempre aparece expuesto de manera explícita, o bien lo que se dice al respecto no es acorde a lo que se hace efectivamente; de allí que se lo pueda encontrar en estado práctico. En la vía abierta por Althusser, sigo pensando lo mismo pero recorro en cambio distintos sistemas, autores y tradiciones, porque he caído en la cuenta de que sólo en el entrecruzamiento aparece *sintomáticamente* la materialidad de la idea en su infinitud acotada. Pues una filosofía materialista no responde a estrictos problemas geográficos (centro o periferia), ni se contenta con universalidades abstractas (historia de las ideas), halla su anclaje real en las torsiones, inflexiones y síntomas de las prácticas efectivas, y allí se aplica rigurosamente. La sistematicidad es el modo de responder a una historicidad radical: el ser múltiple de múltiples y la necesidad contingente de pensamiento conjunto. Tanto en el caso de Badiou, como en Althusser y Foucault, se trata de una interrogación por el tiempo que nos toca, el presente o lo actual, en una captación instantánea de su configuración compleja (*Gliederung, Verbindung*, composibilidad, ontología crítica del presente, etc.); gesto que caracteriza a la filosofía desde su inicio griego pero que quizás se hace más notable a partir de la Ilustración, según la lectura de Kant realizada por Foucault (1996) para remarcar el *ethos* crítico filosófico.

Lo real del tiempo no constituye entonces un horizonte regulativo trascendental sino que se juega en material inmanencia. Una vez localizados ambos polos de un campo antagónico, por ejemplo, no se trata de optar por uno o por otro, ni de ubicarse a una distancia neutral para evaluarlos trascendentalmente, ni de efectuar su síntesis dialéctica (tampoco de “patear el tablero”: nada más estúpido, pues hablamos de un *campo irreductible* y no de un tablero); se trata, en fin, de captar la *paralaje* entre ambos (Zizek, 2006): lo

real en juego que se desplaza de uno a otro descompletándolos y anudándolos inexorablemente. Hallar el punto de aplicación, de quiebre, de implicación: desvanecimiento, causa y anudamiento. Lo más difícil de todo es sostener la irreductibilidad del pensamiento sin claudicar ante los pros y los contras que se nos ofrecen.

En cierto punto me convence más la estructura implicativa y sistemática mencionada a la que arriba Foucault sobre el final de su vida (*i.e.*, ¿Qué es la ilustración?, El coraje de la verdad, etc.) que aquella otra que propone Badiou en su *Manifiesto por la filosofía*. Sean cuales sean las investigaciones genealógicas, arqueológicas u otras que se emprendan, decía Foucault, siempre se tratará de interrogarse acerca de cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones. Este nudo temporal de implicación subjetiva, que se constituye en una interrogación recíproca y simultánea de sus dimensiones epistémicas, políticas y éticas, resulta más práctico que el nudo de cuatro procedimientos (arte, ciencia, política y amor) propuesto por Badiou. Sin embargo ambos no son excluyentes. Con Althusser vemos cómo se juega esta implicación sistemática y material en su lectura de *El capital*.

Podemos captar el lugar infinitesimal en que se localiza la práctica filosófica althusseriana en el acotado juego “entre” diacronía y sincronía que busca situar el “efecto de conocimiento”, y asimismo en la duplicidad que entraña la *sistematicidad* del sistema de conceptos desplegados:

El efecto de conocimiento, producido a nivel de las formas del discurso de la demostración, y después al nivel de un concepto aislado, es posible, pues, con la condición de la *sistematicidad del sistema*, que es el fundamento de los conceptos y de su orden de aparición en el discurso científico. El efecto de conocimiento se juega en la dualidad o duplicidad de *la existencia del sistema*, por un lado –del cual se dice que ‘se desarrolla’ en el discurso científico–, y de *la existencia de las formas de orden* del discurso, por el otro; precisamente en el ‘juego’ (en el sentido mecánico del término) que constituye *la unidad de desajuste* del sistema y del discurso. El efecto de conocimiento es producido como efecto del discurso científico, que no existe sino como discurso *del sistema*,

es decir, del objeto tomado en la estructura de su constitución compleja (Althusser, 2006: 76).

La sistematicidad del sistema no es exactamente el sistema conceptual desplegado por Marx, sino el *juego de dislocación* que permite captar el “efecto de conocimiento” de manera suplementaria al “efecto de sociedad” que expone *El capital*. Por eso el efecto de conocimiento no es objeto del discurso científico (materialismo histórico) sino del discurso filosófico (materialismo dialéctico), aunque ambos se encuentran intrincados (mas no identificados) en la “estructura de su constitución compleja”.

La recursividad, por otra parte, había sido definida antes en relación a la circularidad productiva que supone extraer la filosofía de Marx del mismo lugar donde se la aplica:

una lectura filosófica de *El capital* sólo es posible mediante la aplicación de lo que es el objeto mismo de nuestra investigación; la filosofía de Marx. Este círculo sólo es posible epistemológicamente gracias a la existencia de la filosofía de Marx en las obras del marxismo. Se trata pues, de producir, en el sentido estricto de la palabra, lo que parece significar: hacer manifiesto lo que está latente; pero esto quiere decir transformar (para dar a una materia prima preexistente la forma de un objeto adaptado a un fin) aquello que en cierto sentido *existe ya*. Esta producción, en el doble sentido que da a la operación de producción la forma necesaria de un círculo, es la *producción de un conocimiento*. Concebir en su especificidad la filosofía de Marx es, pues, concebir la esencia del movimiento mismo mediante el cual se produce su conocimiento o concebir el conocimiento como *producción* (Althusser, 2006: 39-40).

En definitiva, como decía anteriormente, al movimiento hay que hacerlo, el conocimiento se produce andando, sobre la marcha, y allí lo único dado es el material en juego.

Además, sobre la simultaneidad, dice Althusser: “¿Cómo podría la mera fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo, explicar el cuerpo de la sociedad, en el cual todas las relaciones coexisten simultáneamente [*gleichzeitig*] y se sostienen entre sí?” Varias veces repite esta cita de Marx para situar la especificidad de su pregunta-concepto: el “efecto de conoci-

miento” correlativo al “efecto de sociedad”. Eso real del objeto por el cual nos seguimos interrogando, cuerpo sustraído -o en constitución, diría Badiou- cuya fórmula abrupta es negativa: “la sociedad no existe”, como ha afirmado Laclau, pero que más sutil y rigurosamente se escribe así: “la sociedad es no-toda” (como la mujer, la verdad, en fin...).

La filosofía que no se limita a interpretar el mundo sino que apunta a transformarlo -la filosofía materialista- opera, sostengo, combinando métodos y procedimientos dispares, a los cuales trata de composibilitar. Así lo expresaba Althusser:

Marx nos advierte, a menudo, por sus referencias constantes a otras formas de demostración además de las formas del discurso filosófico, que él recurre también a formas de demostración tomadas de las matemáticas, de la física, de la química, de la astronomía, etc. Por lo tanto, el propio Marx nos advierte constantemente acerca del carácter complejo y original del orden de demostración que instaura en la economía política (Althusser, 2006: 56).

En definitiva, la filosofía no puede decir qué hacer en toda circunstancia porque, en primer lugar, es un hacer como cualquier otro: una *práctica*, dirá Althusser (2015); por tanto no da órdenes ni prescribe desde lugar de preeminencia alguno. En todo caso, lo que se trata de mostrar es que la filosofía en su singular *modo de hacer* puede devenir paradigma, ejemplo-ejemplar al decir de Agamben (2009), en tanto se recorta a sí misma de la serie de prácticas humanas, demasiado humanas, que nos ocupan cotidianamente y así, quizás, nos brinda la oportunidad única de hacernos inteligibles a nosotros mismos. Función crítica o composibilitante que sólo emerge de la diferencia irreductible entre modos y procedimientos del hacer.

Parafraseando a Althusser y a Badiou, conjuntamente, diría: Práctica de prácticas, la filosofía no tiene sino un método, que es el único que la determina: necesitaría realizar prácticas que tuvieran otro método que el de ella, prácticas descentradas para que pudiera ser afectada en su método por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellas. La filosofía es así una escritura múltiple de lo múltiple de prácticas y procedimientos artísticos, políticos, científicos, amorosos. La tensión más fuerte se suscita entre dos: el matema y el poema, que actualiza la histórica división entre lógica y

existencia, vida y concepto. El modo en que se resuelva dicha tensión y anude a los otros dos constituye el estilo filosófico y sobredetermina un sujeto suplementario a las demás prácticas.

Por último, en cuanto a la *situacionalidad* de la filosofía: decir que por un lado hay tradiciones, teorías y autores, y por otro lado está la realidad concreta es, cuanto menos, bastante torpe y limitado. Lo real se encuentra más bien *sobredeterminado* por prácticas de diversa índole y efectuar un verdadero movimiento crítico sobre esa trama compleja que nos constituye es lo único que puede poner en cuestión nuestra limitación y padecimiento actuales, sea donde sea que nos situemos geográficamente. El pensar siempre es *situado*, ponerle un nombre a esa situación y dar así la idea de una identidad que se opone a otras claramente definidas no tiene nada que ver con el pensar, obedece más bien a un sentimiento de impotencia que no ha sabido o no ha querido hallar su imposibilidad: lo real, otra vez.

Un filósofo sostiene el concepto, así, aunque le vaya la vida en eso. Y esa posición no tiene nada de heroica, es sólo un modo de ser, o mejor: de interrogar el ser y sus modos de acontecer. Su escritura, a diferencia de otras más inclinadas hacia la poesía o hacia la lógica, se las ve con las fuerzas y tensiones que se suscitan entre diversos dispositivos y prácticas. Allí, entre ellos, *problemáticamente* habita un filósofo.

Bibliografía

- Agamben, G. (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Althusser, L. (1998). Carta a Franca Madonia del 16 de febrero de 1971. *Lettres à Franca (1961-1973)*. París: Stock/Imec. [Traducción Marcelo Rodríguez Arriagada]. Recuperado de <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2015/11/Carta-de-Althusser-a-Franca-2-1971.pdf>
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Althusser, L. & Balibar, E. (2006). *Para leer El capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Badiou, A. (2007). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Farrán, R. (2014a). Aproximación al método filosófico y la creación conceptual. *Astrolabio. Nueva Época*, 13, 169-194.

- Farrán, R. (2014b). Verdad y praxis filosófica en Foucault y Badiou. *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, 2(2), 144-161.
- Farrán, R. (2015). Sujeto y nudo. En Biset, E., Chávez Solca, F., Farrán, R., García Romanutti, H., Groisman, D., Juaneda, C.,... Vargas, M. *Sujeto. Una categoría en disputa*. Buenos Aires: La cebra.
- Foucault, M. (1996). ¿Qué es la Ilustración? Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2010) *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: FCE.
- Gramsci, A. (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península.
- Zizek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: FCE.

O que quer dizer escutar, falar, calar e ler? A leitura sintomal na obra de Michel Pêcheux

Leonardo Paiva Fernandes
(*Universidade Estadual de Campinas*)

Tyara Veriato Chaves
(*Universidade Estadual de Campinas*)

Enfim, sonhamos fazer por decreto da Mente algumas coisas que não ousamos na vigília, e por isso eu bem gostaria de saber se na Mente dão-se dois gênero de decretos, os Fantásticos e os Livres. Porque se não queremos enlouquecer a este ponto, cumpre necessariamente conceder que este decreto da Mente tido por livre não se distingue da própria imaginação, ou seja, da memória, e não é nada além daquela afirmação que a ideia, enquanto é ideia, necessariamente envolve [...]. E, por conseguinte, estes decretos da Mente se originam nela com a mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato. Por isso aqueles que creem que falam, ou calam, ou fazem o que quer que seja, por livre decreto da Mente, sonham de olhos abertos (Espinosa, 2015: 247).

Aprendemos com Freud que, antes de tudo, é preciso se colocar à escuta. E isso implica ouvir o sentido inconsciente dos sintomas e a sua relação inseparável com o inconsciente – dado que os sintomas só existem por serem inconscientes. Colocar-se à escuta não faz com que o analista (aquele que escuta) se torne uma estátua fria e intransponível. Quem escuta também é convocado a falar. É na relação entre a fala e a escuta que vemos nascer a interpretação.

Para exemplificarmos tal relação, recordemos a narrativa de Freud a respeito do caso Dora:

Si comenzara por presentar un historial clínico sin lagunas y completo, de antemano pondría al lector en condiciones enteramente diversas a las habituales para el observador médico. Lo que los parientes del enfermo informan —en este caso, el padre de la muchacha de 18 años— ofrece, casi siempre, un cuadro muy desfigurado del curso de la enfermedad. Es cierto que yo inicio después el tratamiento pidiendo que se me cuente toda la biografía y la historia de la enfermedad, pero lo que me dicen ni siquiera me alcanza para orientarme. Este primer relato es comparable a un curso de agua atajado en parte por masas rocosas, y en parte interrumpido por bancos de arena que le quitan profundidad (Freud, 2007a: 16).

A partir do caso Dora e de outros trabalhos, como *A interpretação dos sonhos* e *O chiste e sua relação com o inconsciente*, percebe-se que o método elaborado por Freud (atenção flutuante e associação livre) supõe que os sintomas estão estruturados como uma linguagem, sendo, portanto, passíveis de leitura, mas não uma leitura no sentido da semiologia médica e sim uma leitura-decifração que implica o falante naquilo o que ele diz. O analista escuta o sujeito cujo corpo é tomado pelo sintoma e interpreta, tomando apoio nas palavras, o *isso fala* do sintoma. Para interpretar, o analista precisa se contentar apenas com as formações do inconsciente, sonho, lapso, chiste etc. (Freud, 2007b).

A chamada *ferida narcísica* aberta pelo inconsciente freudiano teve importância relevante na reflexão teórica de muitos autores ao longo do século XX. Althusser e Pêcheux, filósofos de formação, trabalharam a questão do inconsciente ao questionar a problemática do sujeito e da leitura em suas obras, propondo um campo de investigações cuja questão frontal é o *descentramento do sujeito como origem*, integrando-o no funcionamento dos enunciados tanto produzidos quanto calados.¹

¹ No Brasil, esta questão deu origem a uma reflexão importante. Destacamos a obra *As formas do silêncio* de Eni Orlandi, em que a autora pensa a dimensão do silêncio como *fundante*, ligada à incompletude da linguagem: “todo dizer é uma relação fundamental com o não-dizer” (Orlandi, 2007a: 12).

É deste ponto que nascem as nossas indagações a respeito da problemática da leitura na relação de Pêcheux com a obra de Althusser. Neste trabalho, objetivamos discutir como Pêcheux, particularmente em textos posteriores ao livro *Semântica e Discurso* (Pêcheux, 2014a), compreende a *leitura sintomal* tal como proposta por Althusser em “De ‘O Capital’ à filosofia de Marx” (Althusser, 1979) e passa da compreensão à tomada de posição relativa à interpretação como intervenção teórico-política. Para tanto, recortamos, no conjunto das publicações disponíveis de Pêcheux, as formulações que textualizam seu posicionamento teórico referente à obra *Ler O Capital*. Tal recorte nos permite compreender de que maneira a questão da interpretação foi (re)elaborada entre o final dos anos 1970 e início da década de 80,² tomando como foco a principal problemática teórica de Pêcheux: *afinal, o que é ler?*

Marx, Freud e a leitura sintomal

Em “De ‘O Capital’ à filosofia de Marx”, Althusser se refere à publicação de *Ler O Capital* como uma obra de *textos inacabados, simples início de uma leitura*, e adianta a necessidade de se ler *O Capital* não só pela lente daqueles que já o leram, seja sob o título de um campo de saber ou de uma prática política, como ados economistas, dos filósofos e dos sindicalistas, seja pela mediação interpretativa de nomes próprios como Engels, Lênin, Luxemburgo, Stálin, Gramsci, dentre outros. Althusser defende, sobretudo, a necessidade de ler *O Capital* no *sentido literal* “para que o leitor encontre nela, em estado nascente, a própria experiência de uma leitura; e que o rastro dessa primeira leitura o arraste por sua vez a uma segunda, que nos levará mais adiante” (Althusser, 1979: 12). No entanto, ao mesmo tempo em que Althusser propõe uma leitura literal de Marx, ele a situa fora da inocente busca de um conteúdo inerente ao próprio texto. Assim, Althusser lê Marx de um lugar: *o lugar do filósofo*.

A partir da leitura filosófica, Althusser propõe um olhar renovado, uma mudança de terreno, uma leitura sintomal da obra de Marx. Essa leitura é

² Não tratamos da problemática da leitura nos escritos anteriores a 1975. O leitor poderá encontrar no trabalho produzido neste colóquio, “Michel Pêcheux, leitor de *Lire ‘Le Capital’*”, de Thales de Medeiros Ribeiro e Karine de Medeiros Ribeiro, uma discussão sobre a leitura nos textos de Pêcheux publicados na segunda metade dos anos 60.

possibilitada graças à ferida narcísica aberta por Freud, a partir de onde começamos a suspeitar³ o

que quer *dizer* o escutar, e portanto o falar (e o calar); e que o “*quer-dizer*” do falar e do escutar revela, sob a inocência do falar e do escutar, a profundidade de uma fala *inteiramente diversa*, a fala do inconsciente. Eu ousaria afirmar que, desde Marx, deveríamos começar a suspeitar do que, pelo menos em teoria, *ler* e portanto escrever *querem dizer*. (Althusser, 1979: 14, grifo do autor).

Althusser afirma que devemos voltar a Marx para observar que podemos justamente apreender nele “a própria passagem de uma primeira ideia e prática da leitura a uma nova prática da leitura e a uma teoria da história capaz de nos fornecer uma nova teoria do *ler*” (Althusser, 1979: 16, grifo do autor). Ler como filósofo implica, necessariamente, interrogar *O Capital* não quanto ao seu conteúdo histórico ou econômico, mas quanto ao seu objeto, isto é, quanto à relação discurso-objeto, questionando “o objeto específico de um discurso específico, e a relação específica desse discurso com seu objeto” (Althusser, 1979: 13). Por outro lado, ler *O Capital* afetado pelas elaborações de Freud permite construir um dispositivo de leitura que trabalha nas lacunas, nas presenças e ausências, nos silêncios, nos equívocos do texto como rastros daquilo que *quer-dizer*. Vale ressaltar que Freud escrevia sobre uma escuta que se voltava para *uma fala inteiramente diversa, a fala do inconsciente*, e que se dava em um lugar (a clínica) e em uma relação específica (a do analista e do analisando). Embora Althusser lesse Freud, o seu olhar recaía sobre outra questão específica, a do discurso científico, a da produção de objetos de

³ Podemos acrescentar que a leitura filosófica de Marx advém de uma longa tradição dentro da própria filosofia. Não é sem motivos que Althusser, logo após afirmar a sua posição quanto a suspeita aberta pela fala do inconsciente freudiano, assume que Espinosa, “o primeiro em todos os tempos a suscitar o problema do *ler*, e por conseguinte do *escrever*, tenha sido também o primeiro no mundo a propor simultaneamente uma teoria da história e uma filosofia da opacidade do imediato: que nele pela primeira vez no mundo um homem tenha ligado a essência do *ler* e a essência da história numa teoria da diferença entre o imaginário e o verdadeiro – eis o que nos faz compreender por que é por uma razão necessária que Marx só pôde tornar-se Marx fundando uma teoria da história e uma filosofia da distinção histórica entre a ideologia e a ciência, e que em última análise essa fundação se tenha consumado na dissipação do mito religioso da *leitura*” (Althusser, 1979: 15, grifo do autor).

conhecimento implicados a processos de leitura e escritura; logo, a influência freudiana aparece deslocada e de modo explícito em algumas passagens de *Ler O Capital* e de outras obras, como em “Marx e Freud” (Althusser, 1985).

A partir dessa relação com os textos de Freud e Marx, Althusser faz uma crítica às concepções dominantes de leitura, como as historicistas e as hermenêuticas, cujo olhar recaía sobre um suposto conteúdo evidente ou oculto do texto. Em *Ler O Capital*, Althusser parece propor uma leitura de Marx muito semelhante àquela escuta que Freud praticava em sua clínica: uma escuta *ao pé da letra*.

Os pormenores da proposta de uma nova teoria de leitura de Marx se iniciam em *Ler O Capital* em dois níveis. O primeiro é o da leitura teórica, em que o texto de Marx é confrontado, por exemplo, com o de Smith. Assim, considera-se que “o que Smith não conseguiu ver e compreender aparece apenas como falta radical” (Althusser, 1979: 17). Essa leitura se trata de uma questão de visão e de um objeto que se reduz à condição do dado. A segunda leitura, realizada sem paralelo nenhum com a primeira, recusa o mito especular da visão e busca conceber o conhecimento como produção, ou seja, os problemas formulados por uma ciência se situam em um horizonte teórico determinado e que vêm acrescentar algo teoricamente demarcado em uma conjuntura histórica, posto que a visão já não é um atributo individual, mas uma questão estrutural: “a visão perde então seus privilégios religiosos da leitura sagrada: ela nada mais é que a reflexão da necessidade imanente que liga o objeto ou problema às suas condições de existência, que tem a ver com as condições de sua produção” (Althusser, 1979: 25). Segundo Mariani, este modo de ler proposto por Althusser recusa a tese central do idealismo humanista na medida em que descentra o indivíduo como ponto de origem do dizer, integrando leitor e autor em uma condição de produção determinada:

a recusa da posição idealista se inscreve em duas vias: nem o sujeito leitor nem o sujeito que produz o texto se encontram na origem de seus enunciados. Ao contrário, leitor e autor estão integrados nas condições de produção de tais enunciados. (Mariani, 2010: 118).

Em um texto sobre a fundação da Análise do Discurso, Henry (1997: 31) afirma que a leitura de Marx empreendida por Althusser (a leitura sintomal) é “uma leitura centralizada sobre as descontinuidades, os saltos, os pontos de embaraço, as reformulações que aparecem nos textos de Marx”. Com esse

método de leitura, Althusser confronta os textos de Marx, afastando, assim, as concepções religiosas de leitura, que tomam *O Capital* como vulgata, pois Althusser não o lê de forma dogmática, mas, sobretudo, abre o marxismo para novas elaborações teóricas que colocam em mira a questão do sujeito como substância, essência ou coisa em si, vindo na ideologia o elemento universal da existência histórica: em outras palavras, “o sujeito em Althusser é o sujeito da ideologia e não há outro sujeito senão este da ideologia” (Henry, 1997: 32, grifo nosso).

Para fazer isso, [Pêcheux] só tinha a sua disposição a indicação formulada por Althusser sobre o paralelo entre a evidência da transparência da linguagem e o “efeito ideológico elementar”, a evidência segundo a qual somos sujeitos. Althusser estabeleceu o paralelo sem definir uma ligação. E foi para expressar essa ligação que Pêcheux introduziu aquilo que ele chama *discurso*, tentando desenvolver uma teoria do discurso e um dispositivo operacional de análise do discurso (Henry, 1997: 34, grifo do autor).

Em outros termos, as questões que tomavam Althusser não eram centralizadas em problemáticas específicas da linguística.⁴ É nesse ponto em que Pêcheux se insere: no ponto de contato entre o sujeito da linguagem e o sujeito da ideologia, ligação que o fez articular⁵ de forma concreta o materialismo histórico, a linguística e a teoria do discurso no quadro teórico e analítico da Análise do Discurso (Pêcheux & Fuchs, 1997).

⁴ Assim como a noção de efeito ideológico elementar, tal como apresentado em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado Notas para uma pesquisa* (Althusser, 1970), o conceito de sobre-determinação também se refere à problemática da linguagem (Althusser, 2015) e é, ainda hoje, de grande relevância no quadro teórico da Análise do Discurso filiada a Pêcheux.

⁵ Sobre esse ponto, Henry se refere às questões propostas por Pêcheux acerca da articulação em favor de uma teoria do discurso, fato que será retificado em “Só há causa daquilo que falta”: “Intervir no Marxismo sobre a questão da ideologia, levantando questões sobre sua relação com a Psicanálise e com a Linguística, é *ipso facto*, mexer com uma espécie de ‘Tríplice Aliança’ teórica que, na França ao menos, se configurou sob os nomes de Althusser, Lacan e Saussure no decorrer dos anos 60. Como se sabe, o destino dessa Tríplice Aliança é, hoje, mais do que nunca, extremamente problemático, e até mesmo as partes do pacto são objeto de um verdadeiro bate-boca teórico e político em que tudo se abre novamente a questionamentos” (Pêcheux, 2014b: 269, grifo do autor).

Análise do Discurso e leitura

A elaboração teórica empreendida por Pêcheux articulava teoricamente o materialismo histórico e a psicanálise, campos que, cada um a seu modo, criticavam a ideia de um sujeito psicológico, responsável e consciente de si, ao mesmo tempo em que propunha diálogos e formulava críticas a determinadas abordagens linguísticas que deixavam de fora o sujeito e a situação, elidindo a historicidade. Assim, os fundamentos de uma *teoria materialista do discurso*, empreendida em textos publicados até 1975,⁶ se delineavam na articulação dos conceitos de ideologia, sujeito e língua. A leitura tomava, então, o viés da interpretação (a partir de uma posição ideológica e não pela vontade de um sujeito). Segundo Gadet e Pêcheux, a problemática da leitura era recorrente no começo dos anos 60, e o estruturalismo filosófico, através de nomes como Foucault, Barthes, Derrida, Lacan, Althusser, Lévi-Strauss, representava uma espécie de *dispositivo polêmico* para certas ideias que circulavam de maneira dominante, mencionadas pelos autores como integrante de três conjuntos:

Primeiramente, havia os resquícios ainda intactos de um espiritualismo filosófico associado a uma concepção religiosa de *leitura*. Esses resquícios se estenderam da hermenêutica literária – [...] – a projeção do significado em material verbal por meio do poder constitutivo do sujeito-leitor. Em segundo lugar havia as formas mais cotidianas, secularizadas dessa *leitura* teológica, inscritas nas figuras do emissor/receptor, que estavam se tornando proeminentes nas ciências humanas e sociais nas mais diversas formas de “análise de conteúdo” da comunicação. Por fim, havia o objetivismo “científico”, que [...] procurou tratar os textos “objetivamente” como se eles fossem uma população de palavras, sobre os quais poder-se-ia realizar uma espécie de demografia estatística quantitativa. (Gadet & Pêcheux, 2011: 93-94, grifo dos autores).

Essas críticas aparecem em diversos momentos do trabalho de Pêcheux. Em “Análise de Discurso e informática”, texto de 1981, Pêcheux afirma que

⁶ Quando fazemos tal afirmação, não desconsideramos que Pêcheux, em textos posteriores, trabalhe essa relação. O que o autor afirma é que, a partir de tal articulação, uma fantasia teórica unificadora tende ao teorismo, que liquidaria os campos problemáticos advindos da história, da linguística e da psicanálise. Cf. essas questões em Pêcheux (1981, 2014b).

a condição de produção da Análise do Discurso francesa se dava em uma conjuntura que ia contra as formas espontâneas ou científica de evidência empírica da leitura (Pêcheux, 2011). O apoio estratégico no estruturalismo linguístico propiciava a Pêcheux abrir a questão “de saber o que é falar, escutar e ler, através [de conceitos como os da] ‘leitura sintomática’ e do ‘efeito de discurso’, e das palavras de ordem teórica como aquela da ‘retomada da eficácia de uma estrutura sobre seus efeitos, através de seus efeitos’” (Pêcheux, 2011: 277). Parafraseando Althusser, Pêcheux carrega as palavras enunciadas em *Ler O Capital* para a problemática da linguagem que tanto o instigava:

É desde Freud, escrevia Louis Althusser no início de *Ler O Capital*, que nós começamos a suspeitar o que escutar, portanto o que falar (e se calar) quer dizer; que o ‘quer dizer’ do falar e do escutar descobre, sob a inocência da fala e da escuta, a profundidade assinalável de um duplo-fundo, o ‘quer dizer’ do discurso do inconsciente – este duplo fundo de que a linguística moderna, nos mecanismos da linguagem, pensa os efeitos e condições formais”. Assim o apoio estratégico sobre o estruturalismo linguístico estava claramente reivindicado: se era o caso de analisar o “discurso inconsciente” das ideologias, a linguística estrutural, ciência moderna da época, aparecia como o meio científico privilegiado de uma mudança de terreno (Pêcheux, 2011: 277, grifo do autor).

Em *O discurso: estrutura ou acontecimento?*, Pêcheux (2012) considerou o movimento “estruturalista”, especialmente o desdobramento daquilo o que foi designado como *estruturalismo político francês*, isto é, a retomada althusseriana na teoria marxista, como uma tentativa antipositivista de apreender o real próprio às disciplinas de interpretação, avesso à univocidade lógica do sentido único e inquestionável.⁷ Nessa orientação, as novas

⁷ Em “Sobre a (des-)construção das teorias linguísticas”, Pêcheux afirma que tomar partido pela questão da leitura advinda de *Ler O Capital* é uma questão política: “No contexto político da França dos anos 60, o efeito subversivo estruturalista ultrapassou rapidamente o quadro universitário da ‘produção teórica’ e o das revistas literárias especializadas; a teoria e a literatura tornavam-se lugares de intervenção ideológica, suscetíveis de afetar, em contrapartida, o conjunto do campo sócio-político: quarenta anos depois do engajamento dos formalistas russos no movimento revolucionário de Outubro, a mesma questão ressurgia (com novas formas) de um

práticas de leitura (sintomáticas e arqueológicas, por exemplo) voltadas aos monumentos textuais e aos Grandes Textos, surgiram desse movimento sob o efeito subversivo da (re)leitura de Marx-Freud-Saussure:

o princípio dessas leituras consiste, como se sabe, em multiplicar as relações entre o que é dito aqui (em tal lugar), e dito assim e não de outro jeito, com o que é dito em outro lugar e de outro modo, a fim de se colocar em posição de “entender” a presença de não ditos no interior do que é dito (Pêcheux, 2012: 44).

A rede de filiação em torno dos nomes de Marx, Freud e Saussure formou uma nova base teórica politicamente muito heterogênea que pretendia combater no campo das ciências da linguagem, diante do efeito subversivo advindo da promessa de uma revolução cultural, as evidências da ordem humana como fato de natureza estritamente biossocial, abrindo uma falha no bloco compacto das pedagogias, tecnologias e no humanismo moralizante/religioso (Pêcheux, 2012).

Essas iniciativas boicotavam o narcisismo da consciência humana, mas acabaram por produzir outro problema: *o narcisismo da estrutura*, em que a teoria funciona como uma sobre-interpretação. Frente a isso, Pêcheux toma partido por um procedimento analítico que se volta para os gestos de descrição levando em conta o real da língua, isto é: “nem linguagem, nem fala, nem discurso, nem texto, nem interação conversacional, mas aquilo que é colocado pelos lingüistas como condição de existência (de princípio), sob a forma da existência do simbólico, no sentido de Jakobson e Lacan” (Pêcheux, 2012: 50). Pêcheux ainda acrescenta que essa posição demanda à pesquisa linguística estar às voltas com procedimentos “capazes de abordar o fato linguístico do equívoco como fato estrutural implicado pela ordem do simbólico” (Pêcheux, 2012: 51). Essa posição é central quanto à questão da leitura, dado que ela leva em conta que todo enunciado, toda a sequência linguística, está suscetível ao equívoco, à possibilidade de deriva, a um sentido-outro, que marca a própria condição da interpretação.

Em “Ler o arquivo hoje”, artigo publicado em 1981, Pêcheux (2010)

trabalho do significante no registro político, visando a uma outra maneira de ouvir a política” (Pêcheux, 1998: 17-18, grifo do autor).

retoma a questão da leitura explicitando a preocupação pelos problemas de tratamento de textos marcados pelo divórcio entre culturas designadas pelo autor como “científica” e “literária”. A primeira é marcada pelos aspectos matemáticos e informáticos aliados às pesquisas em linguística formal a serviço de fins estatais ou comerciais com forte referência à cientificidade e que apaga o sujeito-leitor. Tal leitura desemboca em uma espécie de visão discursiva atrelada ao quantitativo dos “bancos de dados textuais”. A outra vertente é a que lê o arquivo se atrelando a processos de interpretação marcados por uma espécie de cultura literária que compreende os que praticam uma leitura particular (historiadores, filósofos, literatos), que, segundo o autor, é regulada em um ímpeto por nomes próprios, grupos e até “igrejinhas”, e neste ponto ele insere uma citação da historiadora Robin, ao dizer que o discurso aí não se apresenta como objeto, posto que para tais leitores

[os] textos de arquivo são fontes que permitem, por uma organização apropriada, o conhecimento do referente, das estruturas sociais. Nenhuma teoria do texto, da leitura. Sua decodificação repousa sobre o postulado da evidência, da transparência do sentido. O sentido já está lá. (Robin, 1979: 78 apud Pêcheux, 2010: 50).

A respeito dessa crítica, destacamos que a linguística é uma disciplina de entremeio, capaz de se situar entre a leitura *científica* e a *literária* sem aderir completamente a nenhum dos dois campos, tomando partido de forma concreta por um trabalho de questionamento das evidências práticas que organizam gestos de leitura-escritura do arquivo, de modo a se constituir “uma descrição do trabalho do arquivo com ele mesmo, em uma série de conjunturas, trabalho da memória histórica em perpétuo confronto consigo mesma” (Pêcheux, 2010: 51).

A questão da língua aparece, mais uma vez, ligada fortemente ao gesto de leitura, levando em conta a materialidade em sua relação com o sujeito. A consequência teórica dessa visada é a produção de um novo modo de ler que trabalha *a língua pela sua possibilidade intrínseca de jogo e a discursividade enquanto inscrição de efeitos linguísticos materiais na história*.

A questão da interpretação, ao contrário de outras correntes que a negam em nome da “pura” descrição, é levada por Pêcheux (2010: 59, grifo do autor) ao limite, no sentido de que “a pluralidade dos *gestos de leitura* possam

ser marcados e reconhecidos no espaço polêmico das maneiras de ler”. Nesse sentido, a Análise do Discurso aparece não mais como uma prótese de leitura do(s) discurso(s), mas sim como uma provocação à leitura (Pêcheux, 1981).

Leitura e tomada de posição

Essa passagem pelos textos de Althusser e de Pêcheux nos leva a movimentos de retomada e de deslocamentos sobre a questão da leitura e sua relação com as concepções de ideologia, língua e sujeito em elaborações que tocam o Materialismo Histórico, a Psicanálise e a Linguística.

Segundo Courtine (2006), a empreitada althusseriana da releitura de *Ler O Capital* abriu uma via para a Análise do Discurso na medida em que buscou romper com o mito religioso da leitura que anula a posição do leitor na partilha entre o legível e o ilegível, o visível e o ausente. A partir dessa tomada de posição, a Análise do Discurso inseriu o discurso em uma problemática maior: a da produção dos conhecimentos como um jogo teórico e político, para, enfim, interrogar-se sobre as suas condições de legibilidade que se ligam à sua materialidade, ou seja, a estrutura como texto. Sendo assim, para Courtine, a leitura sintomal proposta por Althusser em *Ler O Capital* é digna desse nome na medida em que se pode falar da constituição desse sintoma, que é

Hipertrofia das condições de produção do texto, apagamento correlativo de um dos polos da relação especular – o leitor – em proveito de um redobramento infinito do campo especular no interior da estrutura, narcisismo da estrutura, quarto de espelhos. Mas quem lê, então, *O Capital*? Não Althusser, mas a própria estrutura do *Capital*. Essa estrutura leva um nome: Marx, Marx que lê por nós. Marx que lê Marx que lê Marx, que lê... (Courtine, 2006: 10).

Ainda segundo Courtine (2006), a Análise do Discurso é o lugar de encontros e desvios entre a linguística e política, de modo que ela não só é uma prática de leitura de textos políticos, mas também é *uma política da leitura* que “vem a sanar uma deficiência ou uma incapacidade dos leitores de discursos políticos; ela supõe a leitura ou a compreensão de uma falta” (Courtine, 2006: 14). Sendo assim, a Análise do Discurso não se resume à uma aparelhagem técnica puramente descritiva, mas a um modo de interven-

ção política, uma escritura que opera sobre outra escritura, produzindo *um efeito de leitura*.

É neste ponto que voltamos a Pêcheux em sua preocupação constante sobre os gestos de leitura, especificamente no que toca a posição do analista no processo de construção e análise de um *corpus* e nos efeitos sócio-históricos da sua escritura. Preocupação que o faz encarar *momentos de interpretação como tomadas de posição*, face às leituras em que o analista se coloca *como um ponto absoluto, sem outro nem real* (Pêcheux, 1997), ainda segundo o autor assumir posições, inclusive assumir efeitos de identificação, é uma questão de ética e de responsabilidade (Pêcheux, 2012). Nesse embalo, trazemos também perguntas inquietantes feitas em um trabalho de revisão teórica, a saber, o texto *A análise de discurso três épocas* (1997), em que o autor se lança em uma empreitada de interrogação-negação-desconstrução das noções postas em jogo na Análise do Discurso e assim trazemos alguns desses questionamentos à tona:

Se a análise de discurso se quer uma (nova) maneira de “ler” as materialidades escritas e orais, que relação nova ela deve construir entre a leitura, a interlocução, a memória e o pensamento? [...] Como conceber o processo de uma AD [Análise de Discurso] de tal maneira que esse processo seja uma interação “em espiral” combinando entrecruzamentos, reuniões e dissociações de séries textuais (orais e escritas), de construções de questões, de estruturações em redes de memórias e de produções da escrita? Como a escrita vem a escandir tal processo, só produzindo *efeito de interpretação*? Como o sujeito-leitor emerge nessa escanção? O que é *interrupção* nesse processo? Em que condições uma interpretação pode (ou não) fazer intervenção? (Pêcheux, 1997: 317-318, grifo do autor).

Antes de buscar respostas para essas questões inquietantes (se é que as há), acreditamos que a potência das perguntas ressoa em seus efeitos, que têm levado analistas de discurso no Brasil a lidar com uma série de incômodos: a ligação constitutiva entre linguagem e exterioridade, a noção de sujeito dividido e, sobretudo, a questão do político e do ideológico que colocam problemas para a própria teoria, testando seus limites, questionando seus procedimentos, impondo reformulações teóricas. Incômodos que, aliás, perpassam diversas instâncias, a começar no âmbito da produção de conhecimentos e

sua institucionalização na universidade. Nesta conjuntura, a Análise do Discurso não partilha da interdisciplinaridade, de onde se tem a ideia de acréscimos, aplicação, auxílios entre disciplinas, onde tudo poderia ser resolvido como uma espécie de “casadinha” entre a linguística e as ciências sociais, em que a Análise do Discurso funcionaria como uma interdisciplina beneficiada pela acumulação de conhecimentos entre campos distintos. Neste sentido, partilhamos da postura de Eni Orlandi, uma das precursoras da Análise do Discurso no Brasil, quando afirma que a Análise do Discurso está no entre-meu, justamente porque questiona seus pressupostos continuamente e antes de se configurar como uma disciplina, ela é, sobretudo, uma *desdisciplina*, que coloca questões para os campos com os quais dialoga – a linguística e as ciências sociais – e para si mesma:

levando a sua crítica até o limite de mostrar que o recorte de constituição dessas disciplinas que constituem essa separação necessária e se constituem nela é o recorte que nega a existência desse outro objeto, o discurso, e que coloca como base a noção de *materialidade*, seja linguística seja histórica, fazendo aparecer uma outra noção de ideologia possível de explicitação a partir da noção mesma de discurso e que não separa linguagem e sociedade na história. (Orlandi, 2007b: 25, grifo da autora).

Como disse Althusser, *não existe leitura inocente, confessemos daquilo o que nos sentimos culpados*: lemos Althusser e Pêcheux a partir de um lugar, da Análise do Discurso no Brasil, de onde produzimos uma questão: quais os efeitos dessa leitura na nossa escritura?

Referências bibliográficas

- Althusser, L. (1979). De “O Capital” à Filosofia de Marx. Em Althusser, L., Racière, J., Macherey, P. (Org.). *Ler “O Capital”* (pp. 11-74). Rio de Janeiro: Zahar.
- Althusser, L. (1985). *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica*. Rio de Janeiro: Graal.
- Courtine, J.-J. (2006). *Metamorfoses do discurso político: as derivas da fala pública*. São Carlos: Claraluz.
- Freud, S. (2007a). *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras, 1901-1905*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007b). *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)*,

- 1916-1917. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fuchs, C. & Pêcheux, M. (2010). A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas (1975). Em Gadet, F. & Hak, T. (Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux* (pp. 163-252). Campinas: Unicamp.
- Gadet, F. & Pêcheux, M. (2011). A língua inatingível. Em E. Orlandi (Org.) *Análise de discurso: Michel Pêcheux* (pp. 93-105). Campinas: Pontes.
- Henry, P. (1997). Os fundamentos teóricos da “Análise automática do discurso” de Michel Pêcheux (1969). Em Gadet, F. & Hak, T.(Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux* (pp. 13-38). Campinas: Unicamp.
- Mariani, B. (2010). Textos e conceitos fundadores de Michel Pêcheux: uma retomada em Althusser e Lacan. *Alfa*, 1, 113-127.
- Orlandi, E. (2007a). *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Unicamp.
- Orlandi, E. (2007b). *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Campinas: Pontes.
- Pêcheux, M. (1981). Ouverture du Colloque. Em Conein, B., Courtine, J.-J., Gadet, F., Marandin, J.-M., Pêcheux, M. (Org.). *Matérialités Discursives* (pp. 15-18). Lille: PUL.
- Pêcheux, M. (1983). A análise de discurso: três épocas. Em Gadet, F. & Hak, T.(Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux* (pp. 311-319). Campinas: Unicamp.
- Pêcheux, M. (1998). Sobre a (des-)construção das teorias linguísticas. *Língua e instrumentos linguísticos*, 1, 7-32.
- Pêcheux, M. (2010). Ler o arquivo hoje. Em Orlandi, E. (Org.). *Gestos de leitura: da história no discurso* (pp. 49-60). Campinas: Unicamp.
- Pêcheux, M. (2011). Análise de discurso e informática. Em Orlandi, E. (Org.) *Análise de discurso: Michel Pêcheux* (pp. 275-282). Campinas: Pontes.
- Pêcheux, M. (2012). *O discurso: estrutura ou acontecimento?* Campinas: Pontes.
- Pêcheux, M. (2014a). *Semântica e discurso*. Campinas: Unicamp.
- Pêcheux, M. (2014b). Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. Em Pêcheux, M. *Semântica e discurso* (pp. 269-281). Campinas: Unicamp.

La antropología filosófica anti-humanista de Althusser

Julián Ferreyra

(Universidad de Buenos Aires-CONICET)

Quisiera comenzar por celebrar la realización de este coloquio. *Leer el Capital* es un libro imprescindible y -sin perjuicio de su significación en otros campos disciplinares- una de las grandes obras de la historia de la *filosofía*. Se trata de una obra fundamental para comprender el estatus ontológico de los conceptos que la filosofía se dedica a crear y, más específicamente, para la tarea impostergable de repensar la teoría del valor en los parámetros que nuestra contemporaneidad exige. Es, por otra parte, una gran muestra de la productividad del trabajo en colaboración, el paradigma de la potencia implícita en un *seminario*, la muestra clara de cómo, de esos seminarios que cursamos y dictamos ordinariamente, puede surgir un fruto extraordinario. Del verdadero *dream-team* que integra así esta obra, voy a concentrarme hoy en Althusser. Yo le dedico a Althusser dos clases por cuatrimestre todos los años en mi práctico de Antropología Filosófica, y suelen ser las más despopuladas. Mi insistencia respecto a la importancia de pasar por “Marxismo y humanismo” para pensar, hoy, el problema de lo humano cae en saco roto una y otra vez. Yo también supe padecer ese gran prejuicio contra Althusser y el estructuralismo que existe en la carrera de filosofía de la UBA. Le debo haber tomado conciencia de su importancia a las charlas que tuve la suerte de tener con Georges Labica -otro gigante del marxismo francés, aunque no tan conocido, pero cuya pasión y defensa constante de la actitud *práctica* ante la filosofía no tienen parangón. Georges, quien fuera amigo de Althusser, con

quien compartiera la estima recíproca y acaloradas discusiones que iban “al fondo de las cosas”, volvía una y otra vez sobre la importancia del libro cuyos cincuenta años celebramos aquí en estos días.

Quisiera detenerme hoy en el motivo principal por el cual Althusser me resulta un autor ineludible en la currícula de antropología filosófica, que aparece en “Marxismo y humanismo” pero que es imposible de comprender sin el basamento conceptual que, como veremos, debe buscarse en *Leer el Capital*.

La doble pinza de la concepción empirista-idealista del mundo

La antropología filosófica, como gran parte de la filosofía, parece encontrar su encrucijada en la opción entre el idealismo y el empirismo. En efecto, desde la famosa *Escuela de Atenas*, donde Rafael simplifica el contrapunto entre Platón y Aristóteles haciendo que el primero señale hacia arriba mientras el segundo apunte hacia la tierra, esta parece ser la grieta de la filosofía. En el caso de la antropología filosófica, se trataría de optar entre indagar la “esencia” del hombre o construirlo a partir de la consideración empírica de los “hombres concretos que hacen la historia”. Althusser denuncia la falsedad de la alternativa, y la codependencia de ambas perspectivas, a partir de un análisis de la sexta de las *Tesis sobre Feuerbach* “esos resplandores enneguecedores, donde la noche de la antropología filosófica se desgarran en la instantánea fugitiva de otro mundo (percibido en la imagen retiniana del primero)” (Althusser, 1996: 26):

[Existen] dos postulados complementarios [...]: 1) Que existe una esencia universal del hombre. 2) Que esta esencia es el atributo de los “individuos considerados aisladamente”, quienes son sus sujetos reales. Estos dos postulados son complementarios e indisolubles. Ahora bien, su existencia y su unidad presuponen toda una concepción empirista-idealista del mundo. Para que la esencia del hombre sea atributo universal es necesario, en efecto, que *sujetos concretos* existan como datos absolutos; ello implica un *empirismo del sujeto*. Para que estos individuos concretos sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana, si no de hecho, por lo menos de derecho; ello implica un *idealismo de la esencia*. El empirismo del sujeto implica, pues, el idealismo de la esencia y viceversa. Esta relación puede invertirse en

su “contraria”: empirismo del concepto – idealismo del sujeto. Esta inversión respeta la estructura fundamental de esta problemática, que permanece fija (Althusser, 1967: 188).

No hay, entonces, ninguna contraposición entre una visión idealista del mundo y otra empirista, sino que ambos forman una *misma y única concepción del mundo*, que es empirista-idealista. Es una doble pinza: el sujeto empírico necesita “cargar” (*porter*) la esencia humana para *ser hombre* (sino, ¿cómo sé que se trata de un hombre y no, por ejemplo, de un androide muy bien hecho?) y, *del otro lado*, una esencia no puede ser “atributo universal” si no es atributo de algo, es decir, individuos concretos, existentes, *empíricos*: lo ideal no hace más que *copiar, hipostesear* los casos concretos que haría posible.

Hasta aquí, nada demasiado novedoso, son cosas que Marx escribió mil veces, muy famosas, muy explícitas. El *idealismo alemán* no hace más que poner las cosas patas para arriba, plantea como el fundamento ideal del mundo aquello que no es más que un concepto extraído por abstracción de la realidad empírica a la cual, de esa manera, justifica. El Estado hegeliano no es más que una proyección del Estado prusiano, y su justificación, etc.

Pero la cuestión se pone, a mi entender, realmente interesante cuando Althusser añade, casi al pasar, casi con inocencia: “Esta relación puede invertirse en su «contraria»: empirismo del concepto – idealismo del sujeto. Esta inversión respeta la estructura fundamental de esta problemática, que permanece fija”. La idea aparece también en *Leer El Capital*: al idealismo del sujeto le corresponde un *empirismo del concepto, la esencia o “empirismo racionalista”* (Althusser, 1996: 32). El gesto es claro: invertir algo no lo modifica realmente, la mesa patas para arriba y la mesa patas para abajo son una y la misma mesa. Pero el *resultado* de la inversión puntual, en esta problemática que permanece fija, dista de ser cosa evidente.

Althusser ofrece una indicación, por cierto vaga, en lo que respecta al *idealismo del sujeto*: “el sujeto puede pasar del empirismo al idealismo (como lo vemos de Locke a Kant)” (Althusser, 1967: 189). El punto de partida, el empirismo del sujeto, como dijimos más arriba, no genera grandes dudas. Se entiende bien la referencia a Locke: existe en él un empirismo del sujeto, en tanto postula como piedra fundante de la sociedad al individuo aislado. Su

dependencia con el *idealismo del concepto* también es clara, en tanto *supone* una concepción de lo humano liberal, que no es “puesta por la naturaleza” sino producto de la historia, de un determinado grado de desarrollo de las relaciones sociales. Porque, es bien sabido:

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazado o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII” (Marx, 1968: 39).

Lo de Locke queda, en suma, claro. No tan claro es el pasaje de este empirismo del sujeto en Locke al idealismo del sujeto en Kant, que Althusser señala. No sabemos en qué está pensando exactamente Althusser. ¿Será en el sujeto trascendental, el Yo que acompaña todas las representaciones? ¿O será la idealidad “por derecho” del sujeto como “ciudadano del mundo” que el hombre puede y debe hacer de sí mismo, aunque en la práctica sea segregado, marginal y miserable? En todo caso lo ideal son los individuos. Marx, Althusser, ustedes, yo, no somos nada concreto, sino idealidades, fantasmas, portadores de funciones, las relaciones sociales y su grado de desarrollo (Althusser, 1977: 169). El hombre, el yo, el sujeto, un *efecto* de las estructuras sociales que, estamos tentados a decir entonces, sería lo único real *en última instancia*.

Pero, ¡cuidado! Afirmar que lo real *en última instancia* son las relaciones sociales y los sujetos no son más que portadores de funciones, no es otra cosa que sostener la relación “empirismo del concepto – idealismo del sujeto” que respeta la estructura fundamental de la relación “empirismo del sujeto – idealismo de la esencia” y mantiene fija su problemática. Es decir, si afirmamos la *realidad* del concepto de relaciones de producción retornarían, como conejos saliendo de la galera, el sujeto empírico e ideal, y, sobre todo, el temidísimo idealismo. El materialismo *mal entendido* es un idealismo, el peor de los idealismos, disfrazado, camuflado, traicionero.

Del empirismo del concepto a lo “concreto-del-pensamiento”

El empirismo del concepto es el más peligroso, en tanto es el más cercano a la propuesta de Althusser y su manera de leer *El Capital*. De lo que

se trata entonces no es de sostener la realidad de los conceptos *científicos* de Marx, como lo es eminentemente de acuerdo a Althusser el de relaciones de producción, sino de desmontar la doble pinza, y deshacernos del empirismo y el idealismo en todas sus formas. Veamos en detalle cómo propone llevar este proceso de desmontaje Althusser.

Como dijimos, Althusser desarrolla la doble pinza del idealismo y el empirismo a partir de la sexta *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Allí, Marx criticaba a Feuerbach por considerar que la esencia humana, a través de la cual intentaba diluir la esencia religiosa, era “algo abstracto inherente a cada individuo singular” (Marx, 1987: 18). Marx atribuía éste desliz a una doble restricción: 1) hacer abstracción del curso de la historia, y 2) pensar la “esencia humana” como algo que liga naturalmente a los individuos. La solución implícita es invertir la cuestión y *no* hacer abstracción del curso de la historia para *no* pensar a la esencia humana como algo “natural” que “liga” a los individuos singulares, empíricos. Pero, como indica Althusser, en las *Tesis* algo de la “noche la antropología filosófica” permanece (son un texto de bisagra, el día comenzará recién, propiamente, con *El Capital* y su anti-humanismo teórico). ¿En qué sentido? En tanto dice que la “[la esencia humana es] en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1987: 18).

Marx sigue teniendo como referencia “la esencia humana”, igual que Feuerbach. En ese sentido, la noche de la antropología filosófica permanece. Pero intenta hacerlo como algo concreto (*Wirkliches*), como “esencia real”, en tanto “conjunto de las relaciones sociales”. En ese sentido, el conjunto de las relaciones sociales sería un concepto *empírico*, un dato *duro* de la realidad (y no, como en Feuerbach, algo ideal, “natural”, con su correspondencia necesaria con el empirismo del sujeto). Es decir, se trata de no concebir a la esencia humana como una esencia “ideal”, sino “empírica”. Es presa así de un *empirismo del concepto*. De esta manera, la noche de la antropología filosófica arroja sus tinieblas sobre el concepto de “relaciones sociales”. Se trata indudablemente de tener bien en cuenta el curso de la historia, para poder comprender que los individuos humanos no están aislados sino tomados en relaciones sociales, pero el *concepto de historia* no puede ser empírico.

Sabemos que esta “historia empírica” no es más que el rostro desnudo de la ideología empirista de la historia. Contra esta tentación empirista de

la historia, cuyo peso es inmenso, y sin embargo el común de los hombres e incluso los historiadores no lo sienten, como tampoco sienten los hombres de este planeta el peso enorme de la capa de aire que los aplasta, tenemos que ver y comprender claramente, y sin ningún equívoco, que el *concepto de historia* no puede ser empírico, es decir *histórico* en el sentido vulgar, de la misma manera que, como decía ya Spinoza, *el concepto de perro no puede ladrar* (Althusser, 1996: 292).

Un concepto no puede ser empírico. Las relaciones sociales no pueden ladrar. La tarea propuesta por Althusser queda, me parece, ahora clara: para sacar provecho del resplandor de las tesis sobre Feuerbach, se trata de pensar “el conjunto de las relaciones sociales”, pero no en tanto la *realidad* de la *esencia humana*. ¿Cómo es esto posible? Considerando a las relaciones no como un objeto *real* sino un objeto de *conocimiento* (Althusser, 1996: 330). Sólo así este concepto no tendrá ninguna deuda con la ideología empirista, y tampoco con el idealismo. No puede ser hallado. Ni en la experiencia empírica ni en la Idea (como el concepto hegeliano, “lo único que posee *realidad*, pues se la da a sí mismo” [Hegel, 1999: 65]).

El concepto como concreto-de-pensamiento no puede ser hallado. Debe ser, por el contrario, *construido*: “el conocimiento de un objeto real no pasa por el contacto inmediato con lo «concreto» sino por la producción del *concepto* de ese objeto” (Althusser, 1996: 399). Ahora, la cuestión es cómo construirlo, si no se puede partir de lo real-concreto, so pena de caer en un empirismo. Se debe partir de abstracciones iniciales (trabajo, dinero, valor) y desarrollarlo hasta el “concreto-del-pensamiento” (Althusser, 1996: 267-268). En el caso de Marx, el punto de llegada son las relaciones de producción, que no son entonces un “objeto real”, sino una concretización de pensamientos abstractos. Las “relaciones de producción”, son lo *determinante*, la infraestructura, lo que hace que los individuos humanos no sean fantasmas sino algo *concreto* en tanto “soporte” de esas relaciones:

Marx muestra que aquello que en última instancia determina una formación social y lo que permite conocerla no es el fantasma de una esencia o naturaleza humana, no es el hombre, ni tampoco “los hombres”, sino una *relación*, la relación de producción, que se identifica con la Base,

con la infraestructura [...] Esas relaciones también tratan a los individuos humanos concretos como “portadores” de relaciones, “soportes” de funciones, en las cuales los hombres sólo participan la medida en que se encuentran cogidos por las mismas (Althusser, 1977: 166-169).

No voy a retomar aquí las conocidas cuestiones en torno a la base y la superestructura. Una relación de producción (la relación “capital libre” y “trabajo libre”) constituye lo determinante de nuestro sistema social capitalista. En ese sentido *esa relación* es lo que se trata de combatir para que desmontar esta maquinaria productora, a gran escala, de hambre, miseria, individualismo, codicia, nihilismo, etc. Cuestiones terribles, dramáticas, no sólo en el cerebro sino también en el estómago, pero “superestructurales” en tanto no se causan a sí mismas, sino que son causadas por la base, la relación de producción capitalista. No voy a detenerme en ello. Pero quisiera subrayar que la consideración de esa relación de producción, de esa base, como algo *dado*, *empírico*, no pertenece ella misma a la base sino a la superestructura, es ideología (ideología empirista). Las relaciones sociales no pueden por tanto ser el “punto de partida”, si queremos que sean lo concreto (en tanto “concreto-depensamiento”). Por más que lo diga Marx, por más que tenga razón, por más que esa estructura condicione efectivamente nuestras vidas más allá de nuestras voluntades individuales en tanto hombres, porque estamos cogidos, bien literalmente, en ellas; por más que las complejicemos, que las actualicemos, que pensemos el capital financiero en toda su dimensión, que reformulemos la teoría del valor para ajustarla al desarrollo maquínico, etc. *haremos ideología si la tomamos como un objeto real*, si la tomamos como punto de partida, y encontraremos, a su lado, un *sujeto ideal*, que no sólo es ideal en tanto fantasma, falsedad, ilusión, sino que también es ideal en tanto eterno, inmodificable, etc. No hay duda de que las relaciones sociales capitalista son *eficaces*. Pero la *eficacia* no le otorga realidad empírica, sino que, por el contrario, la ideología empirista del conocimiento contribuye a su eficacia.

El concepto de relaciones sociales en el Siglo XXI

Para concluir, señalaré los dos problemas actuales que este enfoque permite abordar. Por una parte, el problema de la inadecuación creciente entre la forma en que Marx concibió el modo de producción capitalista y el fun-

cionamiento del sistema capitalista actual. Ese concreto-del-pensamiento no da cuenta de la *eficacia* de este sistema en el siglo XXI, como lo hacía en el siglo XIX. Los diagnósticos de la crisis y el funcionamiento del *socius* global aparecen así reiteradamente inadecuados. Por otra parte, aquellos que tenemos pruritos respecto al hambre, la miseria, la explotación, el nihilismo, etc. no podemos sino coincidir con Althusser cuando señala que el problema que ocupa el “primer plano de la investigación marxista” es el de la *transición de un modo de producción a otro* (Althusser, 1996: 416).

Ambas cuestiones tienen una relación muy compleja con la empiria de la cual Althusser tanto desconfía y hace incómodo darle la razón a secas. Pero independientemente de ello, ambas cuestiones encuentran también elementos indispensables de análisis en las nociones que venimos de exponer. En ambos casos se trata de concebir un objeto-de-pensamiento que sea, en un caso, adecuado al curso actual de la historia -para explicar el mundo-, y en el otro, compatible con el modo de producción hacia el cual debemos transitar, o aspirar a transitar -para transformarlo-. Si no son “dados” o “hallados”, tales “*objetos-de-pensamiento*” deben construirse. Y, si el camino indicado por Althusser es hacerlo a partir de “abstracciones iniciales”, es sobre estas abstracciones iniciales donde hay que trabajar.

Bajo las abstracciones iniciales de Marx (trabajo, dinero, valor), Althusser denuncia “una ideología empirista de la abstracción” (Althusser, 1996: 269) y señala que el autor de *El Capital* “no pone en cuestión la naturaleza de las abstracciones iniciales” (Althusser, 1996: 269) o al menos guarda silencio: “¿Con qué derecho acepta Marx, en éstas abstracciones iniciales, y sin criticarlas, las categorías de las que parten Smith y Ricardo, haciendo pensar así que piensa en la continuidad de su objeto, y que por tanto entre ellos no hay ningún corte de objeto?” (Althusser, 1996: 268). Marx no responde explícitamente, pero sí metodológicamente. No se *queda* en las abstracciones iniciales sino que realiza un *proceso de conocimiento* que las transforma en algo radicalmente diferente, en algo *concreto* en tanto conocimiento, objetos de conocimiento que tienen aquello de lo cual las abstracciones iniciales carecen: eficacia y capacidad de crítica de la realidad empírica.

Se abren así dos caminos metodológicos: 1) *continuar el proceso de conocimiento*, manteniendo las abstracciones iniciales, pero yendo más allá. Es decir, no considerar a las “relaciones sociales” tal como las presenta Marx, e

incluso el equipo de *Leer El Capital* como suficientemente concretas. O, más radicalmente, 2) tomar otras abstracciones iniciales. Trabajo, dinero, valor, deben ser puestas en cuestión. Esta metodología es perfectamente legítima desde esta base teórica, ya que no son “en sí” el punto de partida, no son las abstracciones iniciales. La crisis del valor-trabajo es tan profunda que ha perdido toda utilidad, incluso en un rol tan precario como el de las abstracciones iniciales. ¿Existe una crisis del capitalismo actual merced al retroceso del valor-trabajo en el proceso de producción, o *creemos* que hay una crisis del capitalismo actual porque *creemos* que este modo de producción necesita para *existir* de las abstracciones iniciales que Marx utilizó para pensarlo? ¿Cuál es el valor, el sentido, a partir del cual debe desarrollarse la *base* -como concreto-del-pensamiento- del modo de producción al cual aspiramos transitar?

Estas son para mí las preguntas urgentes. Y en la vía de formularlas adecuadamente, la metodología que Althusser encuentra *leyendo El Capital* es una de las herramientas más importantes a nuestra disposición. No importa cuáles sean las abstracciones iniciales, tenemos que ser plenamente conscientes de que son abstracciones, y que son iniciales. Que no hay ninguna “relación de correspondencia” entre esas abstracciones “lo real su intuición y su representación” (Althusser, 1996: 268). Necesariamente, en el inicio el movimiento del pensar, estaremos cargados de empirismo. Para bien o para mal. Pero el énfasis tiene que ser puesto en el proceso, en el trabajo del conocimiento, en la colosal tarea de construir un objeto-del-pensamiento con una eficacia remotamente comparable a la de las relaciones de producción que Marx desarrolla en *El Capital*.

Bibliografía mencionada

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. Trad. Martha Harnecker. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1977). Defensa de tesis en Amiens. En *Posiciones*. Trad. Ricardo Pochtar. Barcelona: Anagrama.
- Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., Macherey, P. y Rancière, L. (1996). *Lire le Capital*. Paris: PUF.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. J. L. Vermal. Barcelona: Edhasa.

- Marx, K. (1968). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Córdoba: Pasado y Presente.
- Althusser, L. (1987). Ad Feuerbach. En Labica, G. *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*. Paris: PUF.

El teatro de la inmanencia: estructura, ideología y sujeto en el estructuralismo spinozista de Althusser¹

Giorgos Fourtounis
(Panteion University, Athens, Greece)

Incluso las más interesantes y agudas críticas dirigidas al “estructuralismo” althusseriano de mediados de los 60’ tienden a sucumbir a una reconstrucción estereotipada, según la cual, en primer lugar, estructura equivale a un principio abstracto de orden, a un sistema virtual de relaciones lógicas, diferencias y oposiciones, trascendente a la realidad social que ella gobierna; y, en segundo lugar, ideología equivale a una ilusión funcional, a una representación *imaginaria* (significando aquí meramente distorsionada o falsa) de la realidad social, basada en la categoría falaz de sujeto, a través de la cual los individuos son interpelados con el objeto de que asuman el rol de “soportes” de la estructura y, de esta manera, la actualicen. En semejante estructuralismo, según indican estas críticas [*criticism*], la ideología debería siempre y necesariamente *tener éxito* en actualizar la estructura, en producir y reproducir la realidad social acorde, precisamente porque el sujeto *no es más que una ilusión*, porque en la “realidad” no hay sujetos sino sólo dóciles soportes de la estructura, los cuales no pueden modificar su rol. El problema fatal con el estructuralismo de Althusser, de acuerdo a esta crítica, sería su incapacidad insuperable para pensar la lucha de clases y la historia, y particularmente la política, la práctica política, junto con el concepto de subjetividad requerido.

¹ Traducción al castellano por Felipe Pereyra Rozas y Andrés Oliva.

Yo sostengo que dichas lecturas han sido condicionadas por un soslayamiento o subestimación de la referencia central a la *inmanencia* spinozista concerniente tanto a la ideología como a la estructura, la cual es constitutiva del estructuralismo peculiar de Althusser, un *estructuralismo spinozista*: por un lado, de acuerdo con algunas famosas pero vagas líneas en *Reading Capital* (Althusser – Balibar, 1979: 188-89), la estructura es una causa *inmanente* en sus efectos, la realidad efectiva de las prácticas sociales, y, por otro lado, no tan evidente por cierto, la ideología, mientras que en un sentido distorsiona la realidad de las relaciones sociales mediante la categoría imaginaria de sujeto es sin embargo *inmanente* a esa misma realidad. Demorémonos en este punto por un momento.

Un estructuralismo spinozista

Según entiendo, el concepto althusseriano de *práctica* (en tanto el concepto irreductible de la realidad social) se opone a la noción más general de *praxis*, la cual presupone *sujetos* (y objetos) auto-subsistentes, idénticos a sí mismos, independientemente determinados y previamente dados, en confrontación externa. El elemento crucial de esta oposición es la *estructura* de la práctica, de la cual los sujetos (y objetos) propiamente dichos son elementos, siempre-ya determinados en su interior, y por tanto *efectos* de ella. En este sentido, el concepto de estructura implica una crítica al sujeto originario.

La diferencia crucial del estructuralismo spinozista de Althusser es que la causalidad específica de la estructura, la *causalidad estructural*, por medio de la cual ella determina la realidad social, es concebida al modo de la *causalidad inmanente spinozista*: la estructura no tiene ninguna existencia previa, detrás, sobre, más allá, o en una palabra *trascendente* a sus efectos – esto es, la práctica que ella determina. No hay ninguna distancia óptica u ontológica entre la causa y sus efectos, entre la estructura y la realidad social. La estructura no es el equivalente de una esencia interna, cuyo fenómeno externo sería la realidad social empírica; tampoco se trata de un sistema de “contradicciones” fundamentales subyacente a una superficie epifenomenal de antítesis sociales, la cual resolvería por su propia dialéctica.

La inmanencia spinozista rompe con la lógica (y los dilemas relevantes) de la posibilidad y la existencia, de lo virtual y lo actual, de lo abstracto y lo concreto. En tanto causa inmanente, la estructura no puede ser pensada como determinada y fijada independientemente de sus actualizaciones:

la estructura existe sólo en, y a través de, sus actualizaciones; la estructura está *siempre-ya actualizada*. Por lo tanto, no es indiferente a sus propias actualizaciones, que equivalen [*amounts*] a sus modificaciones. De esta manera, la *historicidad* misma de la estructura se plantea de forma efectiva, contra la oposición comúnmente supuesta entre estructura e historia. De allí la definición del propio Althusser de hecho histórico (opuesto no obstante a “otros fenómenos que poseen una existencia histórica”) como aquello que, aun cuando se encuentre determinado por la estructura, “*causa una mutación en las relaciones estructurales existentes*” (Althusser & Balibar, 1979: 102).

Por otro lado, si Althusser utiliza el término “imaginario” como una categoría esencial en lo concerniente a la ideología, lo hace primariamente en una vena spinozista (y secundariamente con una referencia amplia lacaniana) (Montag, 2013). En primer lugar, lo imaginario refiere al primer género del conocimiento en Spinoza: la ideología es una (re)presentación² de la realidad social en un orden invertido, de manera que los individuos se *imaginan*, se reconocen o se representan a ellos mismos como siendo causa de sus relaciones sociales, al modo en que los sujetos se relacionan “causalmente” con sus actos, y no como efectos de esas relaciones; en este sentido, la (re)presentación ideológica imaginaria puede ser subsumida bajo la categoría de desconocimiento, de representación falsa o inadecuada, de ilusión. Pero, en otro sentido, esta (re)presentación, centrada en la categoría de sujeto, es *inmanente* a la realidad social que (re)presenta, tal como en Spinoza una idea es inmanente a su objeto y la mente (la idea del cuerpo) es inmanente al cuerpo humano (*Ibíd.*: 151-155). Una vez más, no existe una distancia óptica u ontológica entre la realidad social y su (re)presentación imaginaria, entre práctica e ideología; más bien, la (re)presentación ideológica se encuentra irreductiblemente involucrada en la realidad social de la práctica (re)presentada y, en este sentido, es *constitutiva* de esta última. Brevemente, el carácter imaginario de la ideología equivale a la *materialidad de la ideología*: la ideología es inmanente a la materialidad misma de las prácticas, a la materia misma de la realidad social.

El punto básico del “mecanismo” por el cual la (re)presentación imagina-

² Espero que en lo sucesivo esta reproducción *provisional* de la palabra, (re)presentación, se verá justificada.

ria de la ideología deviene constitutiva de la realidad social que (re)presenta es *la constitución del sujeto*: la “interpelación” ideológica, por la cual un “individuo” se reconoce a sí mismo como sujeto, y por tanto deviene sujeto. De allí la ambigüedad de la famosa frase de Althusser: “la ideología interpela a los individuos como/en sujetos” (Althusser, 1971: 170): el auto-reconocimiento o la auto-representación *como* sujetos transforma a los individuos *en* sujetos, mientras que este auto-reconocimiento es un *desconocimiento*. Desconocerse a uno mismo como sujeto, en el elemento de lo imaginario, tiene el *efecto* de ser sujeto; el sujeto es el efecto de esta auto-representación (distorsionada) como sujeto, donde el término “efecto” condensa dos significados aparentemente contradictorios: tanto una existencia real (el efecto de una causa, donde algo es constituido en la realidad) como una ilusión (donde algo es (re)presentado como algo diferente, como en los *efectos teatrales*). Volveremos sobre este punto.

En consecuencia, la ideología no es “ideal” (como opuesto a “material”), no consiste en “ideas” re-presentando, en una distancia óptica y/u ontológica, la cosa representada. Por lo tanto, no cae *simplemente* dentro del dilema entre lo verdadero y lo falso. La (re)-presentación ideológica no puede ser considerada *sólo* una ilusión. En particular, *el sujeto*, en tanto categoría ideológica “constitutiva de toda ideología” (Althusser, 1971: 171), no es *sólo* una auto-representación falsa o inadecuada: “ser un sujeto” no puede considerarse *simplemente* una falacia (tener la idea falsa de ser un sujeto). No existe una “realidad” separada del individuo (el soporte de la estructura), afuera o antes de la ideología, con prioridad ontológica o epistemológica sobre su representación ideal; la interpelación ideológica de los individuos como/en sujetos indica una relación inmanente: “los individuos son siempre-ya sujetos” (Althusser, 1971: 175-176).³ Lo imaginario no puede ser subsumido bajo el dilema y la dicotomía metafísica tradicional entre ser y apariencia, entre esencia y fenómeno.

³ La temporalidad del “siempre-ya”, que caracteriza la interpelación ideológica y la producción de su “efecto”, el sujeto, indica que la efectividad involucrada aquí tiene claramente las características de la causalidad estructural. El problema de la circularidad esencial del proceso de interpelación es correlativo con aquello, en el sentido de que el reconocimiento de sí mismo del individuo como sujeto ya es una facultad del sujeto. No puedo desarrollar estos problemas aquí. Véase Balibar, 2015; Fourtounis, 2005 y 2013.

Así, lo imaginario, aún más, la ideología tienen que ver no con una *representación*, ni siquiera con una (re)presentación, sino con una *presentación*. La realidad social de las prácticas implica constitutivamente (coextensiva con ella misma, *inmanente* a ella misma) una *presentación* de sí misma y para ella misma: el ser de la realidad social implica su ser *presentada*; la realidad social, por su propia existencia, se exhibe a sí misma imaginariamente, se muestra y se observa a sí misma constitutivamente.

La tensión de la inmanencia

Pero la conceptualización tanto de la estructura como de la ideología en términos de la inmanencia spinozista tienen necesariamente un segundo aspecto, *según sostengo*, en virtud de una tensión esencial o una antinomia constitutiva de este concepto crítico (Fourtounis, 2015). En ambos casos la inmanencia spinozista es invocada para deponer a un dualismo que pertenece al pensamiento de la trascendencia. Así, es precisamente porque rechaza el dualismo entre Dios o la Sustancia y el mundo de modos finitos, entre la *natura naturans* y la *natura naturata*, entre una idea y su objeto material, entre la mente y el cuerpo humano que es su idea, etc., que la inmanencia spinozista es traída hasta aquí para subvertir el dualismo entre una supuesta estructura lógica, abstracta, y “su” práctica, entre la representación ideológica y la realidad estructurada que ella representa. *Pero* (y argumentaré que este “pero” es esencial para la inmanencia, aunque no puedo sustentar del todo mi afirmación aquí),⁴ existe otro aspecto necesario para el inmanentismo de Spinoza: la inmanencia denota una *relación*, donde algo es, precisamente, inmanente *en* algo “más”, lo que implica que la dualidad entre sus *relata* nunca puede suprimirse del todo. Esta dualidad es el límite más allá del cual la inmanencia cesa de ser lo que es. Este hecho lleva su marca en este “in” el cual es incorporado en la etimología misma de la palabra, el *in-* de *inmanencia*, la marca indeleble de una dualidad insuperable.

En cierto sentido, esto parece socavar el potencial propiamente crítico y subversivo de la inmanencia, precisamente la revocación de todo dualismo trascendente; en esta dirección Deleuze y Guattari han declarado célebremente que, “cada vez que la inmanencia es interpretada como inmanente a [o

⁴ Véase Fourtounis 2005, 2013 and 2015

en] Algo, podemos estar seguros de que este Algo reintroduce lo trascendente” (Deleuze & Guattari, 1994: 45). Es en este punto donde presuntamente Deleuze ha encontrado una suerte de trascendencia residual en la inmanencia de Spinoza, una suerte de persistencia del dualismo de la trascendencia,⁵ y desde donde se dice que él se ha apartado de Spinoza para plantear la demanda de una “absolutización del principio de la inmanencia” (Agamben, 1999: 227), el cual sería satisfecho en la “inmanencia pura” o “inmanencia absoluta” de Deleuze, donde “la inmanencia es inmanente sólo a [o en] ella misma” (Deleuze & Guattari, 1994: 45); “la inmanencia absoluta es inmanente en ella misma: no está en algo” (Deleuze, 2001: 26). De acuerdo con un eminente estudioso de Deleuze, este proyecto equivaldría a “un tipo de Spinozismo *minus* sustancia”, el cual daría cuenta de un “universo puramente modal” (Smith, 2012: 37).

Pero, sugiero, mientras que la inmanencia spinozista *efectivamente* desafía la diferencia entre la sustancia y el universo de los modos, la reducción radical de esa diferencia y la eliminación de la sustancia transpondría esa misma sustancia al nivel de los modos, en la forma de *modos sustanciales*, dando por resultado un “espacio plano” (Althusser & Balibar, 1979) de meras actualidades, entidades auto-subsistentes y auto-idénticas, “cosas” dadas y mutuamente externas. La causalidad “horizontal” entre esos modos dominaría así la escena, a expensas de la causalidad “vertical” entre la sustancia y los modos. La causalidad inmanente se vería de este modo trivializada y disminuida a una mera versión de la causalidad *transitiva*, comprometiendo completamente el proyecto de la inmanencia, el cual sería así re-absorbido dentro del sistema de la trascendencia. Si “pura inmanencia” significa sólo *natura naturata*, sin *natura naturans*, entonces el materialismo y el naturalismo involucrados en la inmanencia de Spinoza recaerá en una suerte de *fisicalismo*, una forma trunca de dualismo trascendente, el cual construye la naturaleza como una materialidad constitutivamente privada de todos los poderes vitales, cognitivos, productivos y organizacionales con los cuales la trascendencia dota a su otro dominante, idealidad en alguna de sus formas.

Así, el “in” de inmanencia no es en principio un residuo eliminable de la

⁵ Tal como parece sugerirlo un pasaje célebre: “Sin embargo, aún permanece una diferencia entre la sustancia y los modos: la sustancia de Spinoza aparece como independiente de los modos, mientras que los modos son dependientes de la sustancia, pero como si de algo diferente de ellos mismos” (Deleuze, 1994: 40).

trascendencia, un compromiso con la trascendencia o una atenuación del impulso anti-trascendental de Spinoza; más bien, representa la necesaria y constitutiva tensión de aquel concepto disidente de inmanencia, el cual, a los efectos de tener significado y contenido, esto es, a los efectos de conservar su eficacia crítica o subversiva, *depende exactamente de aquello a lo que se opone y destruye*: la inmanencia, a los fines de ser el concepto que es, debe afirmar aquello que niega, es decir, el “entre” entre sus términos. Inmanencia, en *oposición* a trascendencia, es el concepto de una dualidad aniquilada pero no-eliminable.

Entonces, si la inmanencia desea ser un concepto que desafía la trascendencia, debe comprometer ambas instancias (de allí lo que creo que es *el “pero” esencial de la inmanencia*): por un lado, como Deleuze certeramente plantea, siempre que la inmanencia es inmanente *en* algo, no hay inmanencia; *pero*, por el otro, siempre que hay inmanencia, hay invariablemente algo inmanente en algo (“otro”), de lo contrario nuevamente no hay inmanencia.⁶

La tensión de la realidad social

Aplicando los argumentos arriba desarrollados al spinozismo estructuralista de Althusser:

Primero, el hecho mismo de que la estructura es la causa inmanente de “su” práctica nos prohíbe simplemente omitir la estructura o simplemente identificarla con la práctica –no podemos volver a la *estructura* un término redundante, perdiendo toda base para la demarcación entre práctica y praxis. Si la estructura y la realidad social que ella estructura no son “dos”, tampoco son “una”. De este modo, la conceptualización de la estructura como una causa inmanente le confiere una “ontología” peculiar: en la medida en que la causalidad estructural rompe con la lógica del dilema metafísico de lo virtual y lo actual, de la esencia y la existencia, etc., ella representa una “tercera” alternativa, una dualidad evanescente entre estructura y práctica, siempre negada pero nunca completamente eliminada (Fourtounis, 2004): no podemos evitar transcribir esta “dualidad” irreductible como *estructura/práctica*. De esta manera, un elemento de no-presencia es introducido en la concepción estructuralista de la realidad social como estructura/práctica: la realidad social nunca es presente y contemporánea a ella misma.

⁶ Para una exposición más extendida de este argumento, véase Fourtounis, 2015.

Segundo, la inmanencia de la ideología a la práctica no implica su identidad estricta –lo cual haría redundante ahora la noción de *ideología*. Aunque la realidad social se muestra a sí misma y se observa a sí misma, nunca es transparente a sí misma. Una vez más, si práctica e ideología no son “dos” (una relación entre la representación y lo representado), no son tampoco “una”, la simple presencia de la “realidad”: la *presentación* ideológica no puede ser entendida en términos de la metafísica de la *presencia*. La realidad social, presentándose imaginariamente a sí misma, se encuentra en constante tensión consigo misma; ella implica un desajuste interno (*décalage*) en relación con ella misma: el ser social nunca es idéntico a sí mismo. Así, existe también una dualidad evanescente entre la práctica y su ideología: ideología/práctica.

De esta manera, en la presentación ideológica inmanente de la realidad social existe, por un lado, un elemento de inadecuación o desconocimiento, el cual se encuentra en el corazón de la tensión y del desplazamiento de la realidad social en relación con ella misma; *pero*, por otro lado, este elemento no corresponde a un orden representacional; es real y material, una presentación de la realidad material de la práctica, completamente coextensiva e incluso incongruente con ella. De allí la paradoja esencial de su ontología: la realidad social tiene, en el núcleo de su *verdadero* ser, una “ilusión” acerca de sí misma que niega lo que es, que oblitera tanto estructura como ideología; a través de su presentación imaginaria, la realidad social *realiza* [*realizes*](en el doble sentido de *hacer real* y *entenderse* a sí misma de acuerdo con ello) una ilusión acerca de sí misma como consistiendo de actos no-estructurados y no ideológicos de sujetos originarios. Volveremos sobre esto.

El teatro del *Darstellung*

Ahora, a la luz de la inmanencia spinozista, el papel necesario de la ideología en la actualización de la estructura cambia su significado y toma la forma de un solapamiento o, mejor, una *relación inmanente de esas dos relaciones inmanentes*: entre estructura y práctica, por un lado, y entre ideología y práctica, por el otro, lo cual sugiere una sinéresis de “estructura/práctica” e “ideología/práctica” en la fórmula estructura/ideología/práctica, como el desarrollo completo del concepto de práctica.

Podríamos tratar de iluminar esto discutiendo la manera en que Althusser interpreta y utiliza la categoría marxiana de *Darstellung*, la cual, de acuerdo

con él, tenía el objetivo preciso de posibilitar el pensamiento acerca de la causalidad estructural, “la eficacia de la estructura”. Para caracterizar el potencial conceptual distintivo de ese concepto, Althusser (en un pasaje que ha sido retirado de la primera edición de *Para leer El Capital*, y que ha reaparecido en el apéndice de la última, de 1996)⁷ opone *Darstellung* a *Vorstellung*:

Con *Vorstellung* hay una posición, pero una que es precisamente anterior, lo cual implica, por tanto, algo que ha sido retenido detrás de esta pre-posición, algo que es *representado* pero que es retenido delante de ésta, por su emisario: la *Vorstellung*. En el caso de la *Darstellung*, en contraste, no hay nada detrás: la cosa misma está allí, “da”, expuesta en una posición de presencia (Althusser, et al., 1996: 646).

En primer lugar, entonces, la *Darstellung* representa la causalidad estructural-inmanente, en uno de sus aspectos esenciales: el hecho de que la estructura no tiene existencia separada de sus efectos, la realidad actual de la práctica. Pero, en el mismo pasaje omitido, Althusser agrega un segundo sentido de ese concepto (que permanecerá en el texto y que permeará sus párrafos finales), el de una *metáfora teatral*: tal como él lo hace notar,

En alemán, “*Darstellung*” significa entre otras cosas *representación teatral*, pero la figura de la representación teatral está *inmediatamente* conectada con el sentido de la palabra que significa “presentación”, “exposición” y su más profunda raíz “posición de presencia”, presencia expuesta y visible (Althusser, et al., 1996: 646).

Ahora, a la luz de este significado adicional, la relación de la estructura con la realidad social se vuelve análoga a aquella entre el guión u obra con su ejecución [*performance*] en el escenario; pero también, esta misma metáfora de la actualización de la estructura como una *mise en scène*, se superpone con una segunda que es a la vez doble: primero, una metáfora de la ideología como la *presentación* inescapable de la realidad social, la cual se presenta a sí misma, se hace a sí misma visible, precisamente por ser una realidad social *estructurada*; y, segundo, una metáfora del *sujeto*, el cual “soporta” el

⁷ Warren Montag (2013: 87-90) proporciona la crónica y una aguda interpretación de esta supresión. Utilizo la traducción de Montag de este pasaje cada vez que me refiero a él.

estar-en-el-escenario de la realidad social, una metáfora del agente, el sujeto *actuante*, en términos del *actor* (teatral).

Es a la luz de esta metáfora laminar teatral que *Darstellung* puede significar la inmanencia de ambas relaciones de inmanencia, a través del imaginario de “un teatro que es *a la vez* su propio escenario, su propio libreto, sus propios actores [...]” (Althusser & Balibar, 1979: 193, énfasis añadido). El punto focal de esta metáfora es el “escenario”, que representa *tanto* la realidad social estructurada (como la producción de un drama [*play*]) *como* el hecho que sea exhibida y observada; es el lugar en el que la “estructuralidad” de la realidad social se vuelve inseparable de su “visibilidad” ideológica, donde la actualización de la estructura-libreto es *ipso facto* la presentación de la actualidad de la realidad estructurada. El hecho de que la ideología es *Darstellung*, una *presentación* imaginaria inmanente a la realidad social que es “presentada”, es la condición para que la estructura sea, también, *Darstellung* en su relación con aquella realidad social “presentada”: en un mismo y único movimiento, “el texto entero de una obra teatral se encuentra por ello expuesto en la presencia de una representación (*Darstellung*)” (Althusser et al., 1996:646). Es en virtud de esta inmanencia “dual” de la *Darstellung* que no existe una estructura escondida detrás de la realidad empírica, que no hay un libreto escrito con anterioridad y luego representado: es una *mise en scène* que es siempre-ya inherente al libreto, y un libreto que es siempre-ya representado, un libreto que existe sólo en y a través de su propia producción.

Pero esta “presencia” exhaustiva de la *Darstellung* no es una simple presencia, es la presencia de la *inmanencia*, la presencia de una causa “ausente”: se trata de una causa que no se encuentra “completamente presente” en sus efectos, “está sólo presente allí, como estructura, en su ausencia *determinada*” (Althusser & Balibar, 1979: 181). Althusser insiste en que, con *Darstellung*, Marx llegó al punto más cercano a pensar adecuadamente “a la vez presencia y ausencia, i.e., *la existencia de la estructura en sus efectos*” (Althusser & Balibar, 1979: 188). Encontramos aquí nuevamente el *pero* esencial de la inmanencia, su traza más distintiva, sin la cual la peculiar “presencia” en la misma podría ser reducida a la presencia metafísica: “el texto entero de una obra teatral se encuentra por ello expuesto en la presencia de una representación (*Darstellung*) *pero* [énfasis añadido] la presencia de la obra en su

totalidad no se agota en la inmediatez de los gestos o las líneas de ningún personaje” (Althusser, et al., 1996: 646). O también, en un orden inverso,

“Darstellung” es el concepto de la eficacia de una ausencia... entendido como el concepto de la eficacia de una causa ausente, este concepto es particularmente adecuado para designar la ausencia tangible de la estructura en los efectos ... *pero* [énfasis añadido] es necesario insistir en el otro aspecto del fenómeno, que es la presencia, la inmanencia de la causa en sus efectos, también conocida como la existencia de la estructura en sus efectos” (Althusser, et al., 1996: 646).⁸

Esta “existencia” peculiar de la estructura/libreto, a la vez presencia y ausencia, en lo que sucede en el escenario, en la realidad social empírica, es obviamente correlativa al hecho de que la propia realidad social se presenta imaginariamente a sí misma, haciéndose exhaustivamente visible, y por la misma razón *oculta* lo que “realmente” es, en su “esencia” como práctica: oculta su carácter estructurado e ideológico, presentándose a sí misma como actos entre sujetos –que debido a ello *llegan a ser* y actúan como sujetos. Podríamos referirnos con cierta libertad a Ernesto Laclau y decodificar esta paradoja ontológica de la presentación imaginaria, de la *Darstellung*, a través de la tensión obvia de la frase “distorsión constitutiva” (Laclau, 1997). Como hemos indicado, el proceso o mecanismo por medio del cual la distorsión de una realidad se vuelve constitutiva de esa misma realidad se centra en los actores de la presentación-*Darstellung*: los sujetos, advenidos a la realidad social por el proceso de interpelación, son los *efectos* de su desconocimiento como sujetos; en consecuencia, la totalidad del espectáculo estructurado, compuesto exhaustivamente por los “gestos o líneas” de esos sujetos (y no hay nada en la realidad social fuera de tales acciones y palabras: “there is nothing behind”) es también el *efecto* imaginario de esa distorsión fundamental. Permítaseme recordar aquí que “efecto” no sólo tiene el sentido de la causalidad *real*, la producción de efectos *reales* (en el sentido más total de

⁸ Montag señala el uso frecuente de Althusser de “la conjunción oposicional “pero”” (Montag, 2013: 88), y lo interpreta como uno (de muchos) síntomas de las antinomias concernientes al tratamiento inmanentista de la estructura en el argumento de Althusser. Obviamente, mi interpretación es más “positiva”, al sugerir la necesidad de la repetición de este “pero”.

realidad: la producción de la propia *realidad social*) sino también, y de forma indisoluble, el sentido de una impostura o engaño, la producción de una “ilusión” específica referente a la realidad presentada, inherente a esta presentación; es en este segundo sentido que podemos hablar de *efectos teatrales*.

Concediéndonos algo de libertad interpretativa, podemos leer bajo esta luz el uso que Althusser hace del término “efecto”, en dispositivos conceptuales como “efecto de conocimiento” o “efecto de sociedad”, en su extenso *Prefacio a Leer el Capital* (Althusser & Balibar, 1979: 64-69). Allí, “efecto de sociedad” indica un enfoque de la sociedad misma como *efecto* de su estructura, como efecto de la *causalidad estructural*, en contraste con la teorización de la misma como *resultado* histórico o como el resultado de una génesis. Esto plantea a Althusser la pregunta por el *mecanismo* de producción de ese efecto específico (Althusser & Balibar, 1979: 65). Y especifica inmediatamente que

el mecanismo de la producción de este “efecto de sociedad” sólo logra su plena realización cuando se exponen todos los efectos del mecanismo, hasta el punto en el que ellos se producen como los efectos mismos que constituyen la relación concreta, consciente o inconsciente, de los individuos con la sociedad en tanto que sociedad, es decir, hasta los efectos del fetichismo de la ideología... con las que los hombre viven, consciente o inconscientemente, sus ideas, sus proyectos, sus acciones, sus comportamientos y sus funciones, como *sociales* (Althusser & Balibar, 1979: 66).

De acuerdo a mi lectura, el “efecto de sociedad”, esto es, lo que una sociedad es *en tanto* sociedad, debe incluir constitutivamente lo que esta sociedad desconoce que es, su (re)presentación ideológica como lo que *noes*, que por otro lado está implicado en su totalidad y sin residuo en lo que realmente *es*.

La realidad efectiva de la sociedad, entonces, consiste en tales efectos, y es ella misma un efecto de esa índole; sostengo que para entender la relación entre estructura e ideología en el estructuralismo spinozista de Althusser debemos retener ambos sentidos de “efecto”, debemos insistir en la antinomia necesaria de la “distorsión constitutiva”. En particular, sugiero que si pensamos el sujeto como un efecto de este tipo, el “efecto de sujeto”, podemos escapar al dilema que nos presentan dos nociones que son a la vez complementarias y co-implicadas: primero, la noción del sujeto como una

mera *falacia* de los actores sociales que consecuentemente asumen un rol prescrito, “autómatas” peculiares que sufren la ilusión de ser sujetos cuando “en realidad” sólo están actualizando y sirviendo de soportes a una estructura poderosa e infalible, una *estructura sin sujeto*; y segundo, la de la categoría de sujeto como la *verdad* de los actores sociales, que serían “verdaderos” sujetos o *sujetos sin estructura* en una realidad social concebida como un “espacio plano” desestructurado (Althusser & Balibar, 1979: 182), el cual sería transparente a su mirada, sin ningún tipo de opacidad estructural.

Un estructuralismo para la política y la historia

A modo de introducción para mis observaciones finales, permítaseme citar *in extenso* el pasaje crucial de la metáfora teatral, en las páginas finales de la contribución de Althusser a *Leer el Capital*: allí, luego de indicar que el propio Marx frecuentemente describe el sistema capitalista en palabras que aluden sin lugar a dudas a la producción de efectos teatrales, como “maquinaria” [*machinerie*] o “*montage*”, propone que:

Ahora podemos recordar este término altamente sintomático de la *Darstellung*, acercarlo a esta “maquinaria”, y tomarlo al pie de la letra, como la existencia misma de esta maquinaria en sus efectos: el modo de existencia de esta *mise en scene*, de este teatro que es a la vez su propio escenario, su propio texto, sus propios actores; este teatro cuyos espectadores no pueden ser espectadores, sino porque son ante todo actores obligados, sujetos a las restricciones de un texto y de papeles de los cuales no pueden ser los autores, ya que es, por esencia, un teatro sin autor (Althusser & Balibar, 1979: 192-193).

Debemos insistir en estas líneas, y en particular en ese “teatro sin autor” [*autor less theatre*], en el cual se condensa la necesaria antinomia entre inmanencia y *Darstellung*. En primer lugar, parece referirse sólo a un aspecto del estructuralismo, obviamente inescapable: los actores no son los autores de sus papeles, ya que de lo contrario no habría “papeles” propiamente hablando, ni tampoco libreto/estructura, sino pura improvisación en el escenario. *Hay, entonces, un libreto*; pero “teatro sin autor” también significa que no hay un autor *del libreto* (o de su equivalente) que hubiera escrito los papeles para los actores, y esto se debe precisamente al concepto inmanentista de

Darstellung: la obra no goza de existencia antes o después de su producción, no se encuentra escrita con anterioridad y puesta subsecuentemente en escena. No hay una trama predeterminada guiando el desarrollo de todo el espectáculo de acuerdo a su necesidad irresistible. En otras palabras, la paradoja de un “teatro sin autor” no sólo implica que no hay sujetos originarios en el marco de la historia, sino que tampoco existe un “sujeto de la historia”, un autor de todo el drama, que sería la contracara inevitable de un libreto abstracto y fijado, independiente de su *mise en scène*, que determine cada escena y su sucesión en el escenario.

Podríamos relacionar este “teatro sin autor” con algunas de las tesis más famosas, pero también más tergiversadas, de Althusser: la historia es un proceso sin sujeto (o autor) pero con una fuerza motriz, el antagonismo social o, en términos del marxismo clásico, la “lucha de clases”. Entonces, lo que hace de la historia un teatro sin autor es el elemento del conflicto social, el antagonismo o la lucha. Llegamos así a la cuestión de la relación entre la estructura, por un lado, y la realidad de los conflictos sociales y la historicidad, por el otro. En el inmanentismo estructuralista de Althusser, el elemento del conflicto no es el fenómeno superficial de una estructura organizativa latente, no se encuentra regulado racionalmente, no representa un aparente desorden controlado por un principio de orden trascendente; por el contrario, el conflicto “contamina” la estructura misma (que, propiamente hablando, sólo existe en sus instanciaciones), permea la estructura a lo largo y a lo ancho, representa el elemento de su “estructuralidad” misma. O, inversamente, si la estructura no es meramente una organización racional, o un principio “dialéctico” de un proceso, es porque está constituido en todos sus aspectos por antagonismos; lo que sostiene a los elementos de la estructura como un todo no es su complementariedad lógica, su cooperación o su funcionalidad mutua en la racionalidad de relaciones estructurales, sino el carácter *conflictivo* de esas mismas relaciones: los papeles no tienen autor *porque* la obra no tiene autor, porque constituyen perspectivas discordantes y no funciones distribuidas de un texto organizado, de una síntesis teleológica, de una razón. En palabras de Warren Montag,

estructura nombra la posibilidad de pensar la peculiar conjunción de elementos contradictorios como un individuo en el sentido de Spinoza, o como la coyuntura en Lenin. Lejos de reducir el antagonismo y la incom-

patibilidad de estos elementos, el objetivo de la teoría debe ser captar la estructura que forman en su “síntesis disyuntiva”, tomando prestada una frase de Deleuze. *Es su propio antagonismo el que constituye la estructura que forman...* (Montag, 2013: 95, énfasis añadido).

En consecuencia, los conflictos de la realidad social efectiva son conflictos genuinos y no expresiones de un “ardid de la razón” de cualquier clase, que haría surgir un *telos* predeterminado: “Entonces, en la teoría marxista, decir que la contradicción es una fuerza motriz es decir que implica *una lucha real, una confrontación real, precisamente ubicada en el marco de la estructura del todo complejo*” (Althusser, 1977: 215). En otras palabras, no sólo debemos vérnoslas con la estructura *de* un conflicto, sino, mucho más que eso, con una estructura conflictiva o una estructura de conflictos.

Bajo esta luz, la idea de un “teatro sin autor” puede ser puesta en relación con una alusión apenas anterior aunque mucho menos llamativa en *Pour Marx*, en donde Althusser estaba pensando en esta estructura de conflictos (de “contradicciones”) siempre efectiva y actual, existente sólo como una *coyuntura*, en términos del concepto de *sobredeterminación*, de la estructura sobredeterminada, de una manera que ya prefiguraba la conceptualización spinozista de la estructura como una causa inmanente que no tiene otra existencia que la de sus propias actualizaciones: ya entonces, de forma explícita y enfática, *sobredeterminación* significaba que la estructura existía sólo en sus actualizaciones históricas específicas, esto es, siempre en forma de coyunturas únicas, singulares y “excepcionales” (“¿no nos encontramos acaso siempre en situaciones excepcionales?” [Althusser, 1977: 104]). Por otro lado, la coyuntura siempre efectiva y actual era caracterizada como el objeto específico de la política, de la *práctica política*, que trabaja sobre coyunturas históricas y produce coyunturas históricas: en consecuencia, diríamos, el objeto de la práctica política es la historia. En ese contexto, Althusser (1977: 179-180) adelantaba una pequeña frase que usualmente pasa inadvertida, tal vez porque a primera vista da la impresión de ser una pura trivialidad: Althusser argumenta que la diferencia específica de la práctica política, y de la práctica *revolucionaria* en particular, se encuentra condensada (significativamente) en su diferencia con la rama *teórica* de la práctica que parece compartir con la práctica política su objeto, esto es, la *teoría de la historia*, la

historiografía, o incluso la filosofía de la historia –en particular, cualquier versión de las teorizaciones dominantes de la necesidad histórica. Este tema atraviesa la totalidad de la empresa de Althusser, ya que su antipatía permanente hacia cualquier noción de necesidad en la historia es correlativa con su rechazo de cualquier isomorfismo esencial entre la historia (el objeto y el producto de la práctica política) y la *teoría de la historia*. Por lo tanto, la diferencia crucial de la práctica política del revolucionario⁹ en contraste con la práctica teórica de un historiador tradicional, es que “los errores y aciertos [del primero] no sólo aparecen entre las cubiertas de una 8va “historia” [nótese las comillas] *escrita* [énfasis de Althusser] en la *Bibliothèque Nationale*” (Althusser, 1977: 179). Para el historiador, entonces, quien “necesariamente refleja la *fait accompli* de la necesidad” (Althusser, 1977: 179), la historia (consumada) es una narrativa cerrada, fijada y almacenada, en una palabra: *escrita*; en contraste, podemos inferir que, justamente porque su objeto es la presente coyuntura en su singularidad, la estructura social en su sola y actual existencia, la práctica política tiene que ver con una historia esencialmente *no escrita*. Esto no debería ser leído como una perogrullada: no sólo significa que el porvenir no está *todavía* escrito, sino que indica algo esencial acerca de la historia, acerca de la historicidad como tal. Esta historia *no escrita* es el correlato del “teatro sin autor”; lo que carece de autor y no está escrito es el libreto (la obra o el drama) de la historia.

La paradoja de un teatro anónimo o no escrito, por lo tanto, es estrictamente correlativa con la paradoja de una estructura sobredeterminada o, en su reformulación estructuralista, de una estructura inmanente, una estructura inmanente a los conflictos de los cuales es la estructura, una estructura conflictiva. Una estructura conflictiva representa una paradoja en la medida en que impugna un dilema, análogo al que encontramos antes respecto del sujeto: el dilema entre postular *sólo conflicto*, *un conflicto sin estructura*, una noción obviamente compatible con la noción de un sujeto sin estructura, pero también *sólo estructura*, *una estructura sin conflicto*, por así decirlo, en la

⁹ Es interesante notar un desplazamiento en l retórica de este pasaje, en tanto Althusser, al hablar de Lenin, no se refiere a la “práctica revolucionaria”, sino a la “práctica del revolucionario”, en términos que indiscutiblemente hacen referencia a una cierta noción de la subjetividad.

que las antítesis empíricas o epifenoménicas serían expresiones o funciones de una estructura subyacente, lógica y armoniosa.

Y esta paradoja tiene un nombre: *política*. La estructura sobredeterminada por “contradicciones”, o la estructura inmanente de conflictos, fueron producidas en el afán de alcanzar una dialéctica materialista que, en contraste con la hegeliana (sea de pie o de cabeza) hiciera de la política algo posible y pensable. Es el elemento político, entonces, como correlato de la estructura, el que hace que la lucha de clases sea lo que es: ni la simple confrontación de fuerzas cuasi-naturales con un resultado predeterminado y legalizado, ni una batalla libre entre subjetividades, cuyo resultado dependería de la voluntad, la determinación, la inventiva y el valor de las subjetividades involucradas, pero tampoco una pluralidad de antítesis diferenciadas, que extraerían su significado de una unidad oculta o una “contradicción fundamental” que debería ser superada por su propia lógica. La política es también lo que hace toda la diferencia en lo concerniente a la *historicidad* de la estructura, lo que hace que la historia sea irreductible a cualquier transformación basada en leyes o “dialéctica”, y por lo tanto radicalmente heterogénea a cualquier teoría o “filosofía de la historia” –más aún, esa misma irreductibilidad es la historia, es la determinación más esencial del concepto de historia en el marco de este recomienzo estructuralista del Materialismo *Histórico*. Es así que la historia, la producción estructural presente de un futuro estructural, es en esencia “anónima” y “no escrita”, sin el autor o autores que la escribirán o que ya la están escribiendo.

Por lo tanto, el concepto de una causalidad estructural inmanente, y el mismo spinozismo althusseriano, no sólo es compatible con la política, sino que es un esfuerzo por captar precisamente lo que hace posible a la política; el estructuralismo de Althusser es el pensamiento sobre las “condiciones de posibilidad” de la política y la historia.

Bibliografía mencionada

- Agamben, G. (1999). *Potentialities*. Stanford: Stanford University Press.
- Althusser, L. (1971). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Books.
- Althusser, L. (1977). *For Marx*. London: Verso.
- Althusser, L. & Balibar, E. (1979). *Reading Capital*. London: Verso.

- Althusser, L. *et al.* (1996). *Lire le Capital*. Paris: PUF.
- Balibar, E. (2015). Althusser' dramaturgy and the critique of ideology. In Weed, E. &Rooney, E. (Eds.). *Balibar on Althusser and Ideology's Dramaturgy*.Durham: Duke University Press (forthcoming).
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2001). *Pure Immanence: A Life*. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *What Is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Fourtounis, G. (2005). On Althusser's immanentist structuralism: reading Montag, reading Althusser, reading Spinoza. *Rethinking Marxism*, 17(1), 101–118.
- Fourtounis, G. (2013). 'An immense aspiration to being': the causality and temporality of the aleatory. In K.Diefenbach, K.*et al.* (Eds.)*Encountering Althusser: politics and materialism in contemporary radical thought*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Fourtounis, G. (2015). *Deleuze, Derrida and the question of "pure immanence": is it still immanence?* Paper delivered at the Conference "Gilles Deleuze & Felix Guattari: Refrains of Freedom", Panteion University, Athens.
- Laclau, E. (1997). The Death and Resurrection of the Theory of Ideology. *MIn*, 112(3), 297-321.
- Montag, W. (2013). *Althusser and His Contemporaries*. Durham: Duke University Press.
- Smith, D. W. (2012). *Essays on Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Coyunturas críticas

Mariana de Gainza
(Universidad de Buenos Aires)

1-

La *filosofía* a veces muestra el vicio de dejarse orientar por esquemas abstractos, inmovibles frente a cualquier experiencia situada que permita poner en juego o cuestionar la consistencia de las lógicas conceptuales que elabora. Pero en otros casos, ella no sólo acepta la conmoción como condición interna de su propio movimiento, sino que se dirige además a pensar los cambios reales que afectan al mundo. No debe sorprendernos, entonces, el hecho de que a lo largo de los últimos años una cantidad de conocidos “nombres” de la filosofía contemporánea hayan comparecido en nuestra escena argentina y latinoamericana, mezclándose y contaminándose con las urgencias de la interpretación coyuntural (o con la necesidad de comprender el presente en función de ciertos deseos políticos de transformación en un sentido emancipatorio). De hecho, es como si en determinadas circunstancias se produjeran convergencias felices entre la *teoría* y la *fisonomía de una actualidad*, de manera que ciertas experiencias históricas parecen ser la “base real” que le da fuerza a alguna perspectiva filosófica preexistente. Así, el 2001 argentino pareció actualizar de manera elocuente la teoría spinozista de Negri sobre la multitud (en el rastro de un autonomismo que en América Latina había ganado preeminencia en los años '90 por el influjo de la rebelión zapatista); nuestra experiencia a partir de 2003 pareció confirmar la justeza teórica de los trabajos de Mouffe y Laclau, esto es, la pertinencia de una perspectiva agonista de la política y de una teoría del populismo, fundadas en una relectura de la teoría de la hegemonía de Gramsci. Y también: la última década

latinoamericana, en general, se prestó a una reactualización de la teoría nealthusseriana del Estado de Poulantzas, particularmente en el pensamiento sobre una democracia plebeya de García Linera.

En todos estos casos, hablamos de perspectivas *teóricas*, es decir, de configuraciones de pensamiento que se pautan según la temporalidad relativamente autónoma del “orden de las ideas” y que, sin embargo, han sido diversamente esgrimidas para tratar de aprehender algo del escurridizo “orden de las cosas”, en el esfuerzo por despejar el espacio para una pregunta por la práctica política requerida por el presente. Y es el propio choque entre la realidad y los textos el que explica que las teorías, en tanto siempre se reactualizan en condiciones de estricta ajenedad frente a la primera intuición que pudo haberlas suscitado (hecho al cual se refiere, esencialmente, el término “descentramiento” que solemos reivindicar), se identifiquen con las mismas “deformaciones coherentes” que ellas *padecen*, o mejor, que ellas *son* (si concedemos que el “ser teórico” de esas teorías es, en definitiva, su propia “razón de existir”).

En momentos críticos como el actual notamos, asimismo, cierta función de *garantía ideológica* que llegan a asumir las teorías cuando ceden a un impulso —con el que siempre tienen que lidiar— que las empuja hacia una estabilización o cristalización estereotípica. Porque son justamente los momentos críticos aquellos en los que se percibe que ninguna concepción disponible resulta apta para expresar la verdad de una situación. Una coyuntura crítica, entonces, es también la que habilita una mirada retrospectiva relativamente melancólica, que contempla con cierta distancia las *certezas* que descansaron no sólo en las vivencias que señalaron como únicos a determinados sucesos históricos, sino también en ciertos modos de pensarlos (entre ellos, los modos filosóficos). Así, desde cierto porvenir —que en parte le pertenecía a un presente y en parte no le pertenecía— pudo comprobarse que las multitudes no sólo podían ser destituyentes en sentidos democráticos, sino también en sentidos anti-democráticos; o que la puesta en equivalencia de las demandas sociales podían articular frentes eficaces a la hora de luchar, ya no por la institución de derechos, sino por la restauración de privilegios; o que la fuerza de la representación reconquistada gracias a un reencuentro entre la palabra pública y los hechos políticos rápidamente se pierde o entra en una nueva metamorfosis; o que las líneas imaginarias que diseñan los mapas de un mundo dividido según diversas vitalidades políticas, apenas son trazadas, revelan que sólo son una frágil proyección en la que se lee

el deseo de que esa línea, amenazada por la caducidad, realmente exista.

Y sin embargo, gracias a esos balances se recupera asimismo otra certeza que atañe a la necesidad de persistir en el esfuerzo conceptual, es decir, en aquello a lo que el término “teoría” alude. Pues es en virtud de tales balances que se recuerdan o se reaprenden otros sentidos que “se sabían”, pero que habían sucumbido a cierto énfasis *objetivo* y *afectivo* de la situación; o que las teorías contenían, pero sus usos ideológicos opacaban: que las multitudes son ambivalentes, que los populismos pueden ser de izquierda y también de derecha, que la representación no existe o sólo existe cuestionando sus propias credenciales, que el desencuentro entre las palabras y las cosas define el ser del lenguaje, que toda tentativa de descripción de un escenario a través de mapas o líneas de demarcación es inseparable de una apuesta.

2-

En un espacio “intermedio” entre las urgencias de la intervención coyuntural y las sofisticadas aperturas teóricas ensayadas por la filosofía existe, decimos, ese terreno que es a la vez teórico y político (o que es político sin dejar de ser teórico: esto es, que no abandona el concepto en favor de una batalla ideológica determinada) donde se juega la noción de “coyuntura”. Un concepto que fue teóricamente jerarquizado por Althusser, y para cuya comprensión se requiere no dejar de tener en cuenta que lo que efectivamente actúa al interior de la relectura althusseriana del marxismo es la filosofía de Spinoza. Un concepto que registra la tensión entre la absoluta complejidad del mundo contemporáneo (negativamente señalada por el hecho de que no existe hoy una teoría de la actual estructuración capitalista y los modos de su efectividad comparable a lo que fue la lectura de Marx para su momento histórico) y las simplificaciones ideológicas que organizan nuestra experiencia de tal modo que podamos retener y seleccionar algún sentido; en cuanto acepta la imposibilidad de renunciar a cierto ineludible esquematismo, a la vez que insiste en subordinar la espontaneidad de la mirada ideológica a la *inteligencia activa* de las circunstancias, es decir, a cierto peculiar trabajo conceptual que procura una comprensión estratégica de la actualidad.

La teoría de la coyuntura althusseriana reúne, entonces, la densidad conceptual que le otorgan los implícitos teóricos que la conforman: la peculiar simbiosis, superposición crítica o explicación recíproca de spinozismo,

estructuralismo y marxismo. O dicho de otro modo: la forma propiamente spinoziana en que Althusser realiza una crítica al estructuralismo para actualizar el marxismo. La coyuntura, entonces, refiere al concepto o al análisis que puede elaborarse de la *forma específica* que adopta la existencia actual de cierta totalidad social, existencia compuesta de una diversidad de temporalidades desajustadas. “No existe historia en general, sino estructuras específicas de historicidad”, dice Althusser (sintonizando con la crítica a la filosofía de la historia que Lévi-Strauss popularizó en los debates de mitad del siglo pasado); estructuras diferenciadas de historicidad que, basadas en modos y relaciones de producción particulares (tal como sostiene el materialismo histórico), no son sino la *existencia* de formaciones sociales determinadas, esto es, la *existencia* (pensada con Spinoza) de cierta *esencia* o naturaleza singular, la de un “individuo histórico” que se define por la complejidad que le es propia. Esa complejidad es la que involucra al conjunto de las dimensiones de la vida social (culturales, políticas, ideológicas, jurídicas, estéticas) en su desencuentro constitutivo, cada una de ellas pautándose por tiempos y lógicas irreductibles y distinguiéndose fundamentalmente por sus diferentes eficacias (es decir, por la distinta capacidad de incidencia en la articulación global) en cada momento coyuntural.

En esta concepción, la insistencia spinozista en que es *la singularidad del caso* la que vale para un pensamiento crítico del presente motivado por la urgencia de la intervención asociada con determinados deseos de transformación, enmienda las tendencias que comprometen al estructuralismo con un formalismo ahistórico y, de manera similar pero en sentido contrario, enmienda aquellas otras tendencias que pueden transformar al marxismo en un historicismo evolucionista. Cada coyuntura, entendida como el estado actual de una existencia, somete a cada pueblo a problemas, conflictos y dilemas que son siempre y cada vez distintos. Y sin embargo, tampoco se trata de sostener un coyunturalismo extremo que acabe redundando en una total dispersión de las situaciones (dada su heterogeneidad constitutiva). También es la filosofía spinozista que impregna la lectura althusseriana la que permite concebir el tiempo de los grandes panoramas históricos y sus largos ciclos, gracias a la tematización de las “invariantes repetitivas”¹ que constituyen el

¹ Son las palabras de Althusser en “La única tradición materialista”, donde leemos que “en

objeto de una perspectiva *teórica* en sentido estricto. Y que no sólo conectan la diversidad coyuntural a la “continuación indefinida de la existencia”, esto es, la *duración*, en la que consiste la perseverancia de cierta esencia en su complejidad constitutiva (que es la que singulariza a una sociedad determinada como individuo histórico); sino que también conectan dicha diversidad coyuntural a la duración conjunta de las distintas totalizaciones que puede considerar el análisis, y que tienen como límite al mundo (tendencialmente unificado, diríamos, por los ciclos del capitalismo global).

Ahora bien, ¿cómo se define la duración que constituye una actualidad determinada? ¿Cuáles son los conflictos y las contradicciones, los desajustes, los desencuentros y las articulaciones con los que determinada existencia se identifica? Es decir: *¿cómo se define una coyuntura?*

Recordemos las sugerentes palabras de Marx que cita Althusser en *Lire le Capital*, sugiriendo que indicaban la búsqueda marxiana de un concepto de causalidad estructural (que sólo resultaría esclarecido a través de un rodeo por la inmanencia spinoziana):

En todas las formas de sociedad, es una producción determinada y las relaciones que ella engendra las que asignan rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquellas. Es una iluminación [*Beleuchtung*] general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él (Althusser & Balibar, 1969/2004: 203).

Estos ensayos metafóricos señalan hacia un concepto fundamental que pretende explicar de qué manera un modo de existencia actual se encuentra

la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares –pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes [...]. De este modo, de manera totalmente natural, Spinoza vuelve a encontrar en la historia singular del pueblo judío una *constante* que ha tematizado ‘en general’ en el Apéndice del Libro I a propósito de la religión en general, y sin embargo, al igual que sucede en Marx con la producción, no hay nunca en Spinoza religión en general. Constantes o invariantes genéricas, como se prefiera, que afloran en la existencia de los ‘casos’ singulares y que permiten su *tratamiento* (teórico o práctico, poco importa). Constantes o invariantes genéricas, y no ‘universales’, *constantes y no leyes* [...] cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma de singularidad y, por tanto, su tratamiento” (Althusser, 2007).

bajo el influjo de cierto sesgo (un cierto *tono*, una coloración) producido por las asimetrías específicas (asimetrías de eficacia) que definen su complejidad; o producido por aquella instancia social que opera efectos de totalización, o sea, que condiciona o contamina al conjunto de las actividades y a los conflictos internos que pautan su rítmica divergente y su coexistencia asincrónica. Una lectura política de la coyuntura, que mantiene como base tal aproximación filosófica a la totalidad compleja, presta entonces atención a determinadas líneas de fuerza, a ciertas tensiones, a cierto matiz particular que pertenece a la propia situación, y que tiende a sobredeterminar y a unificar la experiencia global que se realiza dentro de sus amplias coordenadas. A la vez, la política futura que la lectura coyuntural persigue es aquella que se puede leer en precisos vacíos actuales como problemas, dilemas, disyuntivas y potencialidades, que prolongan obstáculos o aperturas del presente y que pueden transformarse en ocasión para una intervención.

3-

La pretensión teórica de la noción de coyuntura es la que nos orienta no sólo en el sentido de considerar, sino también de deconstruir, las definiciones ideológicas de la actualidad, aquellas que se contraponen y disputan la conciencia pública en una escena en la que el factor mediático introduce un sesgo –que desacredita cualquier utopía de la comunicación transparente– con el que necesariamente debe contarse; y en virtud del cual, esas disputas que tratan efectivamente de *intervenir* en la definición de una coyuntura son estrictamente asimétricas. Podemos entonces decir que la *fuerza definicional* que detentan los monopolios mediáticos (su fuerza para condicionar la configuración misma de las coyunturas) constituye, entonces, “una iluminación general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares”. La sobredeterminación mediática de nuestra actualidad nos habla, entonces, de cierto aspecto particular de la realidad social cuya efectividad tiene fuerza totalizadora (o si preferimos decirlo con Adorno: fuerza totalitaria). Y nos dice, entonces, que necesariamente actuamos en un escenario no sólo nacional, sino global, *torcido*, irremediablemente *inclinado*, elocuentemente *sesgado*; pero nos dice también que restringirnos al lamento o a la denuncia de ese sesgo, hoy, es otra de las formas de nuestra impotencia. Entonces: con ese sesgo debemos contar, no hay escapatoria de

la distorsión sistemática (*estamos en la ideología*); sólo bajo ese reconocimiento ha de proseguir la búsqueda de una “inteligencia activa de la circunstancias”, una tarea que es a la vez teórica y política (o que es política sin dejar de ser teórica, esto es, que no abandona el concepto en favor de una batalla ideológica determinada).

Por eso, la lectura de la coyuntura es indisociable de una teoría *crítica*: aquella que se esfuerza por registrar las tendencias a la cristalización que nunca dejan de asediarnos; y que decidimos seguir llamando *ideología* (un término que nombra esos complejos mecanismos de articulación de lo colectivo con lo psíquico-individual que trabajan cerrando u obturando caminos para el pensamiento). Crítica que es asimismo la que nos permite diferenciar los tiempos distintos que pautan las urgencias de la *intervención* práctica en la coyuntura y la *lectura* más pausada que la política puede cada vez reaprender de la filosofía.

Ahora bien, en el otro polo de la *sobredeterminación* (simbólica, ideológica, mediática) de las circunstancias, el marxismo señalaba la “determinación en última instancia por la economía” (cuya hora solitaria –precisaba también Althusser– nunca llega). Esto quiere decir que la gravedad del momento latinoamericano actual (o lo peculiarmente crítico de esta coyuntura) no sólo se asocia con los efectos acumulados de una dinámica política abiertamente conflictiva (propia de aquellas situaciones nacionales en que el Estado ha sido reinstalado como parte fundamental en la lucha contra la desigualdad) sino también de la restricción externa que periódicamente asume primacía en nuestras economías no diversificadas y dependientes: un verdadero límite *estructural*. Con lo cual, hoy se ve gravemente amenazada aquella demarcación que señalaba que el poder financiero controlaba abiertamente un lado del mundo, y que la política en Latinoamérica conseguía mantener a raya su pretensión de recuperar el control pleno de los resortes de la vida social. En última instancia, entonces, es la incompatibilidad entre capitalismo y democracia la que aflora una vez más, conectándonos con ese movimiento cíclico y con esas periódicas reiteraciones que hacen que se viva con una sensación de *dejá vu* lo que, de manera completamente nueva, se repite, o lo que es lo mismo, aquello que nos ata al ritmo del mundo.

Y sin embargo, la recuperación de la crítica de la economía política no nos obliga a abandonar el terreno de las discursividades políticas, que –según

escuchamos decir últimamente— habrían sido excesivamente privilegiadas en los últimos años. Hay que hacer todo al mismo tiempo, porque es eso lo que demanda la complejidad del momento actual. Las perspectivas filosóficas que hacen de la complejidad su objeto, justamente, no sólo son aquellas que requieren que nos situemos bajo esa *cierta perspectiva de eternidad* que pone en un primer plano lo que se repite en la historia (y, en ese sentido, pueden encontrar en la mayor singularidad de un caso concreto, algo de lo universal que en él se reitera o se anuncia), sino también las que pueden aceptar la coexistencia simultánea de una multiplicidad de énfasis distintos, que no sólo pertenecen a los modos de leer una realidad, sino a la propia objetividad de esa misma realidad.

Bajo esa cierta perspectiva de eternidad, entonces, que no se disocia de una capacidad para pensar lo que, parafraseando a Derrida, podríamos llamar la “coyunturalidad de la coyuntura”, ¿cuál es la duración que nos compromete? ¿Cómo se circunscriben los límites de un presente, y para qué confines valen? ¿Cuáles son los acontecimientos, las transformaciones que tienen la fuerza para discontinuar un trayecto o imprimir un giro decisivo en la configuración de las relaciones que constituyen nuestra existencia actual? ¿Una década fue la duración coyuntural que nos incumbió? ¿O un cambio, un movimiento, un giro en su interior? ¿En qué encrucijadas precisas que se transitaron se sitúa este presente como su prolongación? ¿De qué manera tales líneas se abren o se prolongan en un futuro aún incierto?

Sugiero, para ir terminando, que el esfuerzo por instalar la idea de “un fin de ciclo” (desde unos dos años atrás, aproximadamente) fue, efectivamente, una intervención y una apuesta de definición coyuntural. Una apuesta que, movilizand o imágenes y nociones del orden de lo apocalíptico escatológico (como diría Derrida), cumplió un real papel político. Esta idea, sostenida por distintos personajes públicos y multiplicada por los medios de comunicación concentrados afirmó, esencialmente, algo que podría sintetizarse así: “se cumplió un ciclo, esta coyuntura contingente está finalizando; llegó la hora de retomar la ‘verdadera marcha de la historia’ y de ir nuevamente al encuentro del tiempo real del mundo real”. Y tal afirmación cumplió un papel apaciguador, en cuanto consiguió interpelar a aquellos que, demasiado “crispados”, desesperaban y promovían una destitución desprolija que podría acabar siendo contraproducente para las fuerzas restauradoras del neoliberalismo “a

cielo abierto” en la región. De esta manera, la ideología del fin de ciclo tuvo un rol preciso: colaboró con un ajuste de temporalidades y afectividades necesario para el avance estratégico de la derecha.

Lo que demuestra nuestra situación actual es que nuestra respuesta a tales avances no puede ser solamente ideológica (“década ganada”, etc.), sino que demanda lo más difícil: sostener una capacidad de intervención coyuntural, en el sentido fuerte que aquí hemos tratado de reconstruir. Y acaso ahora sea la hora de recuperar cierta *paciencia*, que remite a algún tipo de “paz” necesaria para *pensar*, que pueda aliarse con el tiempo propio de la *teoría* en la lectura de lo que este momento político ha sido y ha hecho de nosotros. Pues en el porvenir que se abre para el pensamiento de una cantidad de irresoluciones se cifra también algo de la política futura que nos concierne: la de una duración particular que ciertamente no ha concluido.

Bibliografía

Althusser, L. (2007). La única tradición materialista. *Youkali*, 4, 132-154.

Althusser, L. y Balibar, E. (1969). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.

Sujeto, ideología y revolución en la obra de Louis Althusser

Valentín Huarte

(Universidad Nacional de Córdoba)

Pedro Sosa

(Universidad Nacional de Córdoba)

Introducción

La pregunta por la actualidad del comunismo y de la política revolucionaria es objeto de debate en el mundo académico contemporáneo. Dicha pregunta implica en la mayoría de los casos una teoría del sujeto, cualquiera sea la complejidad de su desarrollo (Bosteels, 2014: 53). En el campo de la filosofía, esta pregunta retorna sobre el terreno abierto por el giro ontológico característico en la producción disciplinar de los últimos años (Bosteels, 2014: 42-75). Las posiciones en juego en el debate responden al menos a dos genealogías relativamente diferenciadas. En un caso, se trata de una tradición post-heideggeriana que incluye los nombres de Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe y Roberto Espósito (Bosteels, 2014: 249). En otro caso, las posiciones pueden identificarse de acuerdo a su distancia con las tesis de Louis Althusser, contándose entre sus más importantes referentes Jacques Rancière, Alain Badiou, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. Sin embargo, podemos afirmar que en todos los casos subyace una perspectiva común según la cual “un modo socialista o comunista de hacer política debe necesariamente pasar a través del rodeo de la investigación ontológica” (Bosteels, 2014: 40), articulada sobre dos temas: (i) la diferencia ontológica heideggeriana replicada en la distinción la política / lo político, o alguna de sus

variantes; (ii) el sujeto concebido como ruptura acontecimental con el orden instituido (Bosteels, 2014: 53). De esta manera, se produce una distancia entre el orden lógico de la política como procedimiento ontológico y las formas específicas en que la misma encarna en la historia efectiva. Esta distancia genera dificultades en dos niveles: (i) por un lado, dota a los procesos políticos efectivos de un aura negativa, replicando la problemática heideggeriana de la autenticidad como olvido de la esencia de la política; (ii) por otro lado, no logra articularse de manera adecuada con “los otros de la ontología” - dimensiones social, dialéctica, empírica, histórico-material (Bosteels, 2014: 68-69).

El supuesto que parece operar en los casos aludidos implica que el sujeto de la política revolucionaria no puede ser un efecto de los mecanismos de reproducción ideológica del modo de producción capitalista, sino que se presenta necesariamente en una relación de exterioridad respecto de los mismos. En la mayoría de los casos, este abordaje no puede escapar al izquierdismo especulativo, nombre adecuado a una determinada “apropiación filosófica de la política emancipatoria radical” que hace pasar la radicalidad de la política por la capacidad filosófica de sustraerse a las cuestiones “metafísicas” del poder y del Estado (Bosteels, 2014: 33).

En lo que sigue, intentaremos en un primer momento restituir algunos de los temas centrales que articulan el pensamiento de Louis Althusser en torno a los problemas de la ideología y el sujeto, con la intención de argumentar en favor de la posibilidad de pensar al sujeto de la política revolucionaria como efecto de estructuras y relaciones sociales anteriores. En un segundo momento, ensayaremos una hipótesis sobre las condiciones y consecuencias políticas del denominado giro ontológico en la filosofía. Por último, argumentaremos en favor de la actualidad de las tesis althusserianas en relación con la necesidad de reinscribir estratégicamente el pensamiento político.

Desplazamiento y rechazo del sujeto en *Para leer El Capital*

En un pasaje clave de *Para leer El Capital*, Althusser formula el problema del sujeto en los siguientes términos:

La estructura de las relaciones de producción determina lugares y funciones que son ocupados y asumidos por agentes de la producción, que no son jamás sino los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los

“portadores” (Träger) de estas funciones. Los verdaderos “sujetos” (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, por tanto, estos ocupantes ni sus funcionarios, no son, contrariamente a todas las apariencias, a las “evidencias” de lo “dado” de la antropología ingenua, los “individuos concretos”, los “hombres reales”, sino la definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones. Los verdaderos ‘sujetos’ son estos definidores y esos distribuidores: las relaciones de producción (y las relaciones sociales políticas e ideológicas). Pero como son “relaciones”, no se deberían pensar en la categoría de sujeto (Althusser, 2004: 194)

De esta manera, se produce un desplazamiento: el sujeto no está allí donde se lo busca, es decir en “los individuos concretos”, en “los hombres reales”, sino allí donde ya no puede ser concebido como “sujeto” - i.e. en las estructuras, en las relaciones (de producción, políticas e ideológicas). Desarrollemos un poco mejor las implicancias de este desplazamiento/rechazo.

Althusser explicita una de ellas: el nombre “sujeto” representa en la tradición filosófica clásica la instancia constituyente del proceso. Se trata de la concepción cara a la fenomenología desde Husserl hasta Sartre, pasando por Heidegger, del sujeto como constituyente de sentido. En un gesto de franca oposición a esta tradición de pensamiento, Althusser impugna la utilización del término “sujeto”, entendido de este modo, para referirse a los individuos concretos, a los hombres reales: ellos no son de ninguna manera constituyentes de ningún proceso, de ningún sentido, de la estructura de lo social. Lejos de eso, los individuos aparecen, en todo caso, como constituidos por los lugares que ocupan y las funciones que soportan. A ello alude la expresión “Träger”. En este sentido, el sujeto, en tanto instancia constituyente de la estructura social, está dado por las relaciones que definen y distribuyen esos lugares y funciones. Sucede, sin embargo, que tales relaciones no pueden definirse bajo la categoría de “sujeto” y en esta imposibilidad parece estar involucrada otra definición de sujeto que responde a una concepción clásica de cuño cartesiano: el sujeto como *subjectum*, como sustancia, lo que es en sí mismo independiente de toda relación. Queda claro entonces por qué las relaciones que constituyen el proceso y la estructura de lo social no pueden pensarse bajo la categoría de “sujeto”.

Despejemos entonces: por un lado, Althusser desplaza al sujeto, en tanto

instancia constituyente, desde los individuos concretos, los hombres reales, hacia las relaciones sociales, las cuales no se reducen a meras relaciones entre hombres sino que implican determinadas condiciones materiales, estructurales, que los exceden; por otro lado, Althusser diluye la categoría de “sujeto”, en tanto sustancia, para dar cuenta de esas relaciones. Así donde antes había “sujetos” ahora sólo encontramos Träger, soportes de estructura. Bajo estos términos queda entonces desplazada y rechazada la categoría de “sujeto” en el momento de la producción althusseriana correspondiente a la escritura de Para leer El Capital.

Ideología y sujeto: el sujeto como efecto de la interpelación ideológica

En Tres notas sobre la teoría de los discursos, Althusser explica:

En cualquier formación social, la base requiere la función-soporte (Träger) como una función para asumir, como un lugar que debe tener en la división técnica y social del trabajo. Esta requisición queda abstracta: la base define funciones-Träger (la base económica y asimismo la superestructura política e ideológica), pero a la estructura (base o superestructura) le importa poco quién deba asumir y ejecutar esta función, y cómo pueda ocurrir esta asunción: no “quiere saberlo” (como en el ejército) (Althusser, 1996: 117-118).

Es en este punto donde entra en juego la ideología, la función que tiene la ideología en general. Es preciso que ella intervenga a los fines de producir el efecto-sujeto necesario para que la ocupación de los lugares que la estructura asigna sea asegurada. En este sentido, Althusser inmediatamente continúa:

La ideología es la que asegura la función de designar el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe interpelarlo como “sujeto”, proporcionándole las razones-de-sujeto para asumir esta función. La ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto [...] (Althusser, 2010: 118).

Estos enunciados anticipan casi en los mismos términos, aunque todavía de un modo tentativo, las tesis que finalmente se expresarán en el conocido artículo Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. El “sujeto” aparece aho-

ra definido en términos de un “efecto” producido por un determinado discurso: el discurso de la ideología.

Antes de abordar el modo en que se produce ese efecto-sujeto, es importante señalar algunas características del concepto althusseriano de ideología, debido a las implicaciones que tienen sobre la cuestión del sujeto. Estas características responden a la tentativa althusseriana de elaborar una teoría de la ideología que, según el diagnóstico de Althusser, no habría superado una primera etapa descriptiva en el campo del materialismo histórico.¹ Siguiendo a Althusser, este desarrollo requeriría de la ruptura con ciertas desviaciones idealistas que habrían afectado a la categoría de ideología dentro de la propia tradición marxista. Con este objetivo, el autor se sirve del psicoanálisis lacaniano.

Podemos enunciar al menos cuatro tesis centrales en la elaboración teórica que Althusser realiza del problema de la ideología:

(i) La ideología es una instancia constitutiva de toda formación social.

(ii) La ideología no tiene historia. La ideología – como el inconsciente –, en su estructura general de funcionamiento, es eterna, transhistórica, en tanto tal estructura general de funcionamiento es común a cualquier configuración ideológica histórico-particular.²

(iii) La ideología tiene una existencia material. No se encuentra alojada en la conciencia de los individuos: existe en instituciones y prácticas sociales determinadas.

(iv) La ideología constituye la representación de la relación imaginaria

¹ Sobre el carácter *descriptivo* de la teoría: “Cuando decimos que la ‘teoría’ marxista del Estado, de la que disponemos, resta en parte ‘descriptiva’, significa en principio y sobre todo que dicha ‘teoría’ descriptiva es, sin dudas, el comienzo mismo de la teoría marxista del Estado y que ese comienzo nos da lo esencial, es decir el principio decisivo de todo desarrollo ulterior de la teoría” (Althusser, 1995: 278).

² Las ideologías particulares, en tanto ideologías materializadas de manera diferencial en los Aparatos Ideológicos de Estado, sí se relacionan de modo orgánico con una coyuntura histórica en particular. Es importante retener esta diferencia entre Ideología general/ideologías particulares, en la medida en que es en el funcionamiento de la Ideología en general donde Althusser pondrá el énfasis a la hora de dilucidar la idea de sujeto como efecto, mientras que las ideologías particulares materializadas en los AIE, esto es, la lucha de clases que tiene lugar en la ideología, permiten explicar, de acuerdo con nuestra perspectiva, la posibilidad de la ruptura y la transformación social.

de los individuos con sus condiciones de existencia. No existe la posibilidad de una relación inmediata con las condiciones materiales de existencia, como si la mediación ideológica fuera un obstáculo que pudiera ser sorteado en un proceso de desalienación o toma de conciencia.

En este sentido, es sobre esta relación imaginaria-vida de los hombres con el mundo que se proyecta la silueta de un sujeto. Quien proyecta esa imagen no es sino la ideología: la ideología interpela a los individuos como sujetos. En ese enunciado se cifra el modo en que la ideología produce ese efecto de sujeto a través de una interpelación, de un llamado, de un reclutamiento:

La ideología ‘actúa’ o ‘funciona’ de tal modo que ‘recluta’ sujetos entre los individuos (los recluta a todos) o ‘transforma’ a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación policial (o no) “¡Eh, usted, oiga!” (Althusser, 1995: 305).

La ideología produce el efecto de sujeto haciendo creer al individuo que él es un sujeto, haciendo que el individuo se conciba a sí mismo como sujeto, proporcionándole al individuo la evidencia, supuesta antes que nada, asumida e incuestionable, de que él mismo es un sujeto. Pablo Livsyc, en su artículo Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan, muestra cuál es el truco de la interpelación: “la respuesta a la interpelación no es la respuesta de un sujeto sino que, por el contrario, la respuesta misma es el efecto sujeto” (Caletti, 2011: 216). La interpelación produce a su propio destinatario: al dirigirse al individuo como sujeto, el individuo se reconoce inmediatamente como tal.³ La contracara de este reconocimiento es el desconocimiento del dispositivo de la interpelación. La estructura del mecanismo de interpelación está dada por esta relación reconocimiento/desconocimiento.

³ En términos reales, no hay individuos que preexistan a la interpelación ideológica: “la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos; esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: los individuos son siempre-ya sujetos. Por lo tanto los individuos son ‘abstractos’ respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya” (Althusser, 1995: 306-307).

El hecho de ser sujeto (representarse a sí mismo como centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos) es un efecto de la ideología. Sin embargo, en la medida en que esa representación de sí como sujeto es producida por la ideología, el individuo es sujeto en otro sentido: en tanto “ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión”. (Althusser, 1995: 311)

Althusser concluye, dando cuenta de esa ambigüedad semántica que interviene en la constitución del sujeto:

[...] el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto,⁴ por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que ‘cumpla solo’ los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por para su sujeción. Por eso ‘marchan solos’ (Althusser, 1995: 311).

Lucha de clases en la ideología: la posibilidad de la transformación social

En la tercera de las Tres notas sobre la teoría de los discursos Althusser registra en un párrafo su polémica con Lacan:

[...] me parece un absurdo hablar del “sujeto del inconsciente” a propósito del Ich-spaltung. No hay sujeto dividido, escindido: hay algo totalmente diferente: al lado del Ich, hay un “Spaltung”, es decir precisamente un abismo, un precipicio, una carencia, una abertura. Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre al lado de un sujeto, al lado del Ich, que en efecto es sujeto (y que compete a lo ideológico, como me parece que Freud lo hace pensar en múltiples ocasiones). [...] No hay “sujeto del inconsciente”, aunque no puede haber inconsciente más que por medio de esta relación abismal con el Ich (sujeto de lo ideológico). La carencia de sujeto no puede ser llamada sujeto, aunque el sujeto (ideológico) esté

⁴ La referencia a ese “Sujeto” con mayúsculas se explica por la necesidad de la interpelación ideológica de suponer la “existencia” de otro gran Sujeto (Dios, en la ideología religiosa) en el cual los individuos se vean *reflejados* y se *reconozcan* a sí mismos como *sujetos*.

implicado de manera original, reflejada en el segundo tema freudiano por esa falta, que es todo menos sujeto (Althusser, 1996: 142)

Livszyc, en el texto anteriormente mencionado, explica en una oración la diferencia fundamental que se expresa en este párrafo: “en Althusser, el ‘yo/nosotros’, la ‘conciencia’ y el ‘sujeto’ ocupan el mismo campo semántico, pero en Lacan, tal como lo adelantamos, el yo es radicalmente distinto al sujeto” (Caletti, 2011: 222). Este es quizá el punto de partida de la divergencia entre Althusser y los “pos-althusserianos” que, ubicándose del lado de Lacan, habrían reafirmado que el sujeto, a diferencia de la conciencia, no es un mero efecto de la ideología, sino que en todo caso “sujeto” designa esa falla y ese abismo. Ahora bien, la novedad en su caso es que esta reafirmación obedecería a la necesidad de hacer un lugar teórico a la posibilidad de la transformación social, en la medida en que la definición althusseriana del sujeto en términos de efecto habría obturado definitivamente la posibilidad de pensar en prácticas transformadoras del orden social y nos habría condenado a la fatalidad de la reproducción social, cuya ruptura sería indispensable para que acontezca la política propiamente dicha. En este punto intentaremos desmontar estos enunciados, mostrando el modo en que entender al sujeto en términos de efecto no ahoga, en el pensamiento de Althusser, la posibilidad de una práctica política de transformación social.

De un modo muy acertado, Livszyc advierte sobre el riesgo de confundir dos problemas que deben ser cuidadosamente distinguidos: “a) el problema de la producción y reproducción de las condiciones de producción (en relación con el cual ‘no hay garantía absoluta), y b) el problema de la constitución de los sujetos (en relación con el cual ‘hay garantía absoluta’)” (Caletti, 2011: 217). En el error de confundirlos entendemos que cae el pensamiento “pos-althusseriano”. En este sentido, mientras que en la exposición anterior hemos mostrado el modo en que, en relación con el problema de la constitución de los sujetos como efectos de la ideología, “hay garantía absoluta”, esto es, no hay sujeto si no por y a través de la interpelación ideológica, ahora intentaremos mostrar la razón por la cual esto sin embargo no implica ninguna condena al reproductivismo social y a la exclusión de la política en términos de transformación

Esta razón debe buscarse en la centralidad que detenta en concepción

althusseriana de la relación entre sujeto e ideología el problema de la lucha de clases.⁵ La lucha de clases es el principio que introduce el conflicto y la posibilidad de la ruptura en el seno mismo de la estructura de una formación social, desgarrándola. De esta manera, atraviesa la constitución material de los aparatos ideológicos de Estado: este es el escenario de la lucha ideológica, de la lucha entre ideologías particulares intervinientes en una coyuntura histórica determinada. Es en este sentido que Althusser afirma en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* que “los aparatos ideológicos de Estado pueden no sólo ser objeto sino también lugar de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases” (Althusser, 1995: 284). Michel Pêcheux escribe en *El mecanismo del reconocimiento ideológico*: “...la lucha de clases atraviesa el modo de producción en su conjunto, lo que, en el área de la ideología, significa que la lucha de clases ‘atraviesa’ lo que Althusser ha llamado los AIE” (Pêcheux, 2003: 157).

En este sentido, la transformación social del orden dado se juega en gran medida en el ámbito de la lucha ideológica que tiene lugar en los AIE. Tal como lo afirma Balibar en un texto dedicado a Althusser, “el campo o elemento de la política en general es lo ideológico” (Balibar, 2004: 84). La presencia de la lucha de clases como elemento que atraviesa constitutivamente toda estructura social, y particularmente, el ámbito de la ideología, de las ideologías particulares, en tanto lucha ideológica, es lo que abre la posibilidad de la transformación social. Así lo expresa Pêcheux en el texto antes referido: “...los AIE constituyen, en forma simultánea y contradictoria, el lugar y las condiciones ideológicas de la transformación de las relaciones de de producción (es decir, de la revolución en el sentido marxista-leninista). De ahí la expresión ‘reproducción/transformación’” (Pêcheux, 2003: 158). Y en otro texto, editado en 1984: “Concluiremos este punto subrayando que no hay un mundo de la ideología dominante, unificado bajo la forma del “hecho consumado”, ni dos universos ideológicos opuestos como el signo + y -, sino un sólo mundo que nunca termina de dividirse en dos” (Pêcheux, 2014: 18). No hay otra salida que la lucha de las clases dominadas contra esta domina-

⁵ Frente a una definición *sustancial* del concepto de *clase*, Althusser se encarga de oponer una concepción *relacional* que le otorga toda la primacía al concepto de *lucha de clases* sobre el concepto de *clase*, es decir, a la *relación* por sobre *los términos*.

ción, y esta lucha no tiene comienzo asignable. En el mismo sentido, Balibar expresa lo siguiente en otro texto dedicado a su maestro:

Estos [los AIE], a su vez, son definidos como “el lugar y la apuesta” de la lucha de clases, en la que se gana o se pierde el dominio material de una clase, fuera de la cual la permanencia de la relación de producción-explotación fundamental (especialmente, el asalariado) sería simplemente imposible. A partir de entonces, la primacía del “punto de vista de la reproducción” adquiere un significado exactamente inverso del que se había partido: en vez de fundar las variaciones históricas en una invariancia, significa que toda invariancia (relativa) presupone una relación de fuerzas. O, si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que, en cada momento, reside la posibilidad latente de una crisis (Balibar, 2004: 61).

A modo de conclusión

Centrado sobre la problemática ideología / sujeto, este breve trabajo se inició con cierto afán polémico respecto del “viraje ontológico” característico de la filosofía política contemporánea. Nos gustaría insistir con una serie de observaciones que permitan aclarar el carácter de este debate. La hipótesis que nos guía es que este giro se encuentra estrechamente vinculado a una coyuntura política determinada. Si bien no es posible reducir los problemas teóricos ni filosóficos a un mero efecto político según el esquema de una causalidad lineal y mecánica, es necesario considerar las condiciones en las cuales determinados problemas adquieren importancia.

En 1970, el nombre de Louis Althusser se convirtió -más allá de los límites del “terreno filosófico”- en el referente oficial de la última gran crisis del marxismo. Aún hoy asistimos a los efectos del ciclo histórico del cual la misma representaba el cierre. A diferencia de lo ocurrido a fines del S. XIX, la capacidad de reformular las cuestiones para reconstituir una problemática marxista capaz de procesar la coyuntura y la reestructuración en curso del sistema capitalista no tuvo éxito. En la serie de intervenciones realizadas por Althusser durante el período en cuestión dicha incapacidad es advertida muchas veces en la forma de una impotencia personal: “[...] sería necesario, como Marx en 1852, «comenzar de nuevo desde el princi-

pio». Pero es demasiado tarde, dada mi edad, fatiga, debilidad y soledad” (Althusser, 1994: 528).

A partir de los años 1980 pudo constatarse lo que Daniel Bensaïd ha denominado el “eclipse del debate estratégico” en el terreno teórico-político, caracterizado por una situación defensiva de la lucha de clases bajo el signo de las resistencias sociales a la contraofensiva liberal. Este repliegue de la política tuvo como reflejo lo que el trotskista francés llamó la “ilusión social”, con el surgimiento de nuevos discursos utópicos, en algunos casos de corte liberal - una “buena regulación” de la sociedad que no implique ninguna ruptura con el orden establecido - en otros casos neo-libertarias - “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Bensaïd, 2006). Podemos registrar la forma particular en que se presenta esta “retirada de la política” en el texto althusseriano. En 1985, Althusser escribe:

En estas condiciones, ya no es posible localizar, identificar y, por tanto, emplazar la política como tal, es decir, su centro y su estrategia. [...] Ya no hay, por tanto, ni política ni instancia política asignables, y por eso nuestro siglo actual es el de la total despolitización de masa, tanto en el Oeste como en el Este. [...] Si la política ha desaparecido, por contra, eso que se llama la ideología conoce un desarrollo sin precedentes. Se puede decir que desempeña el papel de la política, prácticamente, con la peculiaridad de que la política (...) no es ya sino la ilusión de la política, su ideología. (...) Para resumir todo lo que precede, cuando digo “ya no hay centro económico, político e ideológico”, entiendo una vez más que ya no hay “centro estratégico” capaz de diseñar perspectivas históricas de acción, un “proyecto de sociedad” del que todo el mundo habla sin poder nunca definirlo, una estrategia que pueda determinarse como táctica y acción políticas ¿A dónde vamos? Nadie lo sabe. Y nadie está en condiciones de definir la menor estrategia para hacer frente a un mundo totalmente desconocido en sus estructuras efectivas. [...] No estamos más que en el estadio de la crítica, ciertamente inteligente (Bidet, Robelin, etc.), pero nada que permita anticipar el porvenir y fundar un “principado nuevo” para unir a la humanidad. [...] Hoy vivimos bajo una prodigiosa capa de ideología inconsistente y contradictoria (Althusser, 1985: 151-152).

Nuestra hipótesis es que esta “ilusión social” o “ilusión ideológica”, se ha manifestado en el campo de la filosofía política a través del denominado “giro ontológico”. En este escenario, el problema del sujeto se planteó sobre un nuevo horizonte, caracterizado - de manera análoga a lo que sucedió a fines del S. XIX - por una profunda desconfianza respecto de la actualidad de cualquier hipótesis revolucionaria (Bidet & Kouvelakis, 2008: 26). Bajo pretexto del “antiesencialismo” filosófico - secuela de la batalla desplegada en el período anterior en contra del economicismo mecanicista - se ha extendido un rechazo radical de todo análisis clasista, lo cual ha implicado un énfasis creciente en la configuración discursiva de las identidades políticas, muchas veces acompañado de una reivindicación de los límites institucionales de la democracia liberal (Bidet & Kouvelakis, 2008: 26). Al mismo tiempo se ha desarrollado lo que muchos autores - sin poder delimitar sus propias obras con claridad respecto de lo que esa designación implica - han denominado “izquierdismo especulativo”. Todo sucede como si, frente a la dispersión característica de los movimientos sociales surgidos durante el período en cuestión, la estrategia filosófica hubiese consistido en salvaguardar de alguna manera la posibilidad en tanto tal de la política revolucionaria. De manera paradójica, este dispositivo teórico oscila entre la imposibilidad de determinar la especificidad de la política en tanto tal, retrotrayéndola a la forma general del *Mitsein* heideggeriano en tanto constitutivo ontológico, y una actitud de sospecha y desconfianza frente a toda política existente - o incluso la negación de que la política de la clase dominante sea una política. Si bien excede ampliamente los límites de esta exposición, resta saber si es posible restituir estos distintos dispositivos como variaciones sobre un mismo terreno problemático.

Si bien no es posible contentarse con la repetición de las tesis clásicas del marxismo-leninismo, las elaboraciones de la filosofía política contemporánea, como así también la búsqueda de nuevos dispositivos teórico-prácticos capaces de articular herramientas teóricas de análisis con una perspectiva emancipatoria, no parecen haberse mostrado más fructíferos. El marxismo se ha vuelto a afirmar en el curso de los años recientes como un instrumento con capacidad de analizar las transformaciones del mundo actual. Si la afirmación de Perry Anderson, según la cual el ocaso del marxismo se encuentra íntimamente relacionado con la incapacidad para reformular de manera adecuada el problema de “la naturaleza de la relación entre la estructura y el su-

jeto en la sociedad y la historia humanas” (Anderson, 2004: 34-66), las tesis althusserianas constituyen un pasaje obligado para el correcto planteamiento de la cuestión, constituyendo la teoría del sujeto y la ideología un aporte fundamental al materialismo histórico. Pero al mismo tiempo, creemos que en esta coyuntura el nombre de Louis Althusser representa una posibilidad de reinscribir el pensamiento político sobre un terreno estratégico. Tal como afirma G., el concepto de ‘dictadura del proletariado’ funciona como uno de los elementos articuladores del pensamiento althusseriano (Goshgarian, 2015), marcando en el corazón mismo de la teoría la prescripción de la política revolucionaria.

Bibliografía

- Althusser, L. (1985). La única tradición materialista. *Youkali*,4, 132-154. Recuperado de <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>
- Althusser, L. (1994). *Écrits philosophiques et politiques I*. París: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1995). *Sur la reproduction*. París: PUF.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Anderson, P. (2004). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Balibar, E. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bensaïd, D. (2006). *El retorno de la cuestión político-estratégica*. Recuperado de <http://www.danielbensaid.org/El-retorno-de-la-cuestion-politico?lang=fr>
- Bosteels, B. (2014). *The actuality of communism*. London: Verso.
- Caletti, S. (coord.) (2011). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Goshgarian, G. M. (2015). *Philosophie et révolution: Althusser sans le théoricisme*. Recuperado de <http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/>
- Kouvélakis, E. (2008). *Critical companion to contemporary Marxism* (Vol.

- 16). Bidet, J. (ed.). Leiden-Boston: BRILL.
- Pêcheux, M. (2003). El mecanismo del reconocimiento ideológico. En Zizek, S. (comp.) *Ideología: un mapa de la cuestión* (pp. 373). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pêcheux, M. (2014). ¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases. *Décalages*, 1(4). Recuperado de <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>

Sobre la diferencia entre objeto real y objeto de conocimiento

Pedro Karczmarczyk

(Universidad Nacional de La Plata-CONICET)

Introducción

En este trabajo queremos examinar la tesis de la distinción entre objeto de conocimiento y objeto real y la tesis de que el proceso de conocimiento es un proceso que ocurre en el objeto de conocimiento en el marco de una reflexión materialista sobre la epistemología, es decir, de una reflexión sobre el proceso de conocimiento científico inserta en el materialismo histórico. Intentaremos, mostrar que la postulación de dicha diferencia es necesaria para una posición materialista en epistemología, en la medida en que cuando dicha distinción se difumina se cae irremediabilmente en una posición idealista. Intentaremos además mostrar que la diferencia entre objeto de conocimiento y objeto real habilita una elucidación del efecto de conocimiento que se aleja de la metáfora de la visión, y en consecuencia también de la del “punto de vista”. Procuraremos finalmente, de una manera tentativa, explorar las peculiaridades de la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento en el terreno del estudio de los asuntos humanos.

La constitución de una ciencia social, su misma posibilidad ha sido un asunto debatido. Kant ha planteado un dilema, de acuerdo al cual, por una parte, en la medida en que la ciencia es posible, es conocimiento de objetos, y por la otra, en la medida en que el sujeto es posible, no hay ciencia del mismo, porque el sujeto no es un objeto. Este dilema kantiano ha tenido un interesante decurso en la discusión sobre las ciencias sociales, con la dispu-

ta entre *Erklärung* (explicación) y *Verstehen* (comprensión) en el siglo XIX alemán. Los partidarios de la comprensión reivindicaban la peculiaridad del modo de ser de los seres humanos y reclamaban métodos específicos para capturar el elemento diferencial del mismo, el sentido o el significado, concebido como intrínsecamente subjetivo. Los partidarios de la explicación, por el contrario, insistían en que, en la medida en que el conocimiento de los asuntos humanos fuera posible, debía tomar la forma de un conocimiento de objetos, de una correlación entre tipos de conducta y tipos de circunstancias, lo que hacía que la peculiaridad del modo de ser de los seres humanos fuera estadísticamente desechable. Ya en el siglo XX, la perspectiva hermenéutica, reivindicando la peculiaridad de la comprensión humana, dio un “giro ontológico”, con Heidegger y Gadamer, colocando a la comprensión como una dimensión básica e irrebalsable de la existencia humana. Es en virtud de esta tesis que la hermenéutica nos resulta indispensable en nuestro punto de partida, ya que, al comprometerse con la idea de que el círculo hermenéutico tiene un estatuto ontológico, confina al conocimiento de lo social a una suerte de estilización de las presuposiciones iniciales, debida al descubrimiento y la clarificación de algunos prejuicios ocultos en el comienzo de la investigación. Reconociendo que una mirada desprejuiciada resulta imposible, la hermenéutica nos ofrece el camino de la construcción de una mirada que, sabiéndose frágil y perecedera, se sabe también interesante y parte de la cosa misma, como un momento del devenir del sentido. Dicho sin medias tintas desde el comienzo, creemos que a menos que recuperemos y clarifiquemos la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento la conclusión de que el círculo hermenéutico es un medio universal se nos impone con fuerza de ley. Nuestro punto de partida es, entonces, una demarcación. La misma nos parece importante para defender una tesis crucial del materialismo histórico, acerca de la de materialidad de la ideología. La deriva hermenéutica, al no distinguir entre objeto real y objeto de conocimiento (el objeto de conocimiento es parte de la cosa misma, es decir del objeto real, la tradición), compromete la comprensión de la tesis sobre la eternidad de la ideología. Invasada por la comprensión hermenéutica, la tesis de la eternidad de la ideología se transforma en la tesis de la insuperabilidad del perspectivismo. Ello equivale, o bien a rechazar la distinción entre ciencia e ideología, o bien a hacer de la ciencia una perspectiva entre otras, movimiento que, a su manera, ya habilitaban los desarrollos husserlianos sobre el

mundo de la vida. Mucho parece empujarnos hacia una posición hermenéutica, en la medida en que en función de la construcción del problema que realiza la hermenéutica, parecería que la distinción ciencia-ideología debería trazarse en términos de la justificación de un punto de vista no perspectivista, instaurando de hecho, en la problemática materialista del desarrollo de los conocimientos objetivos, de las condiciones y los mecanismos por los cuales se produce la diferenciación entre ideología y ciencia, la problemática idealista, de matriz jurídica, de las garantías del conocimiento.

Intentaremos explorar con algún detalle este campo problemático. Comencemos remitiéndonos a otro de los grandes contendientes de la escena teórica contemporánea, la lingüística estructural de inspiración saussureana. El impacto de esta posición en el pensamiento contemporáneo, según entendemos, se debe a dos aspectos entrelazados. Por un lado, la tesis de que los signos son lo que son en tanto son miembros de un sistema, es decir, la idea de que un sistema lingüístico no es un campo de positividad sino de identidades formales; por la otra, a la exhibición de sistemas concretos, especialmente sistemas fonológicos, poniendo de manifiesto su estructura a partir de unos cuantos rasgos elementales. La lingüística estructural implicó un fuerte cuestionamiento del dilema kantiano que mencionamos al comienzo. El cuestionamiento de la lingüística estructural a la concepción kantiana del sujeto se distinguía del implicado por el relacionismo hegeliano en virtud de una distinción implícita entre objeto real y objeto de conocimiento. El pensador argentino Oscar Masotta supo destacar bien el aspecto de la lingüística estructural que nos interesa: “no se trata de describir las propiedades del objeto de la experiencia, ni de averiguar de qué está hecho, sino de tomar distancia respecto al campo de la experiencia [...] para acceder al régimen que hace posible su aparición” (Masotta, 2008: 55). El contraste entre objeto real (la experiencia) y el objeto teórico, u objeto de conocimiento que convierte la “necesidad ciega” de lo real en “necesidad pensada” (el sistema, el régimen que hace posible la experiencia), es la llave que utilizaba Masotta para introducirnos en la lectura de Lacan.

Una tensión semejante estructura un texto injustamente olvidado de François Wahl ¿Qué es el estructuralismo? aparecido originalmente en 1969 (Wahl, 1975). En este texto Wahl desarrolla una larga discusión con el Foucault de *Las palabras y las cosas*, en virtud de que éste incluye a la reflexión

contemporánea sobre el signo (que tanto para Wahl como para Foucault es ante todo la lingüística estructural de inspiración saussureana) entre las formas previsible en el interior de la episteme del siglo XIX, caracterizándolas como “un nuevo renacimiento”. Consecuentemente, Foucault sostiene que “La “literatura”, tal como se ha constituido y se ha desarrollado en el umbral de la edad moderna, manifiesta la reaparición, allí donde no se la esperaba, del ser vivo del lenguaje” (*Les mots et les choses*, p. 58, cit. por Wahl, 1975: 32). La literatura moderna, al poner en el primer plano la materialidad de los signos, hace ineludible tomar en cuenta al significante en su materialidad. Se trata de una aguda observación de Foucault, aunque los términos con los que la formula revelan en el pensamiento de Foucault, a pesar suyo, una suerte de rémora fenomenológica, ya que, como señala Wahl: “no es posible ocuparse simultáneamente sin incoherencias de los requisitos de una fenomenología (lo originario) y de los de una reflexión post-saussureana sobre el lenguaje (el signo como elemento diacrítico y diferencia de diferencias)” (Wahl, 1975: 44). Es esta rémora, de la que Wahl se sorprende que no se la haya notado suficientemente, la que estructura las reflexiones de Foucault en la obra a la que aludimos. Si Foucault considera la literatura moderna hace estallar el ser del lenguaje, de acuerdo a Wahl, es porque Foucault piensa el ser del lenguaje *más acá* del estructuralismo, esto es, en términos de una teoría de la significación, es decir, de una concepción de la relación entre significado y significante como una relación de manifestación o expresión. Una teoría de la significación semejante separa tajantemente, como si se tratara de dominios disyuntos cuya vinculación hay que explicar, aquello que manifiesta (significante) de lo que es manifestado (significado), concebido como “un objeto aparte del objeto”. Si bien la referencia a lo originario del lenguaje puede incluir, por medio de Merleau Ponty, a lo opaco y a lo implícito, indagar como un fenomenólogo el ser del lenguaje definido por el estructuralismo resulta ser un proyecto contradictorio, como lo revelan, a pesar suyo, las paradójicas observaciones de Foucault sobre la literatura. Pero las mismas tienen la ventaja de plantear con claridad una alternativa, es decir: “o bien la estructura o bien el ser”, disyuntiva que conserva su validez, al menos hasta que podamos repensar el ser a partir de la tensión que late en la estructura.

El trabajo de Wahl nos parece interesante porque delimita con claridad que lo que opone a la fenomenología y al estructuralismo no pasa por el

problema del sujeto trascendental, sino por la irreductibilidad del sistema a la experiencia (Wahl, 1975: 88). A su manera, Wahl nos introduce en la sospecha de que nos enfrentamos a un problema que no se nos plantearía si nos enfrentáramos con una estructura meramente natural, como por ejemplo la tabla periódica de los elementos. La tabla periódica de los elementos redefine un campo de fenómenos, es decir, contraría un conjunto de certidumbres establecidas. Por ejemplo, la tabla puede cuestionar que lo que parece ser un mismo elemento para el conocimiento común, sean en verdad dos elementos diferentes en los términos de la tabla, indicar la identidad de elementos que son diferentes para el sentido común, o bien indicar la existencia de elementos de los que no tenemos conocimientos previos. Pero una diferencia se contornea con suficiente claridad, en la medida en que las certidumbres de los hombres respecto de la composición de los elementos naturales, su reconocimiento de las diferencias entre los elementos, deja ser constitutiva de estos últimos. En cambio, cuando el objeto real sobre el que trabaja la ciencia son los propios asuntos humanos, la situación varía notablemente. Jean Claude Milner ha desarrollado a propósito de esta cuestión el concepto de hiperestructuralismo (Milner, 2003). Hay una peculiaridad en el concepto de estructura cuando ésta se refiere al sujeto, como es el caso de la lingüística que venimos de mencionar, o del psicoanálisis. Se trata de disciplinas que *afectan* al sujeto tal y como está dado en la ideología, o que abiertamente *intervienen* sobre el mismo (psicoanálisis), y en particular, debido a las condiciones del surgimiento de estas disciplinas, que intervienen sobre la manera en la que el sujeto está dado en la ideología jurídica, dominante en la reproducción de las relaciones de producción del modo de producción capitalista. De allí que estas disciplinas fueran para la perspectiva althusseriana el centro de las alianzas teóricas del materialismo histórico.

En el prefacio de *Lire le Capital* (“De *El capital* a la filosofía de Marx”, Althusser & Balibar, 2010), encontramos ecos muy precisos de los problemas que acabamos de reseñar. El más sobresaliente es, probablemente, el hecho de que el paso del “no ver” al “ver”, el avance en el conocimiento, no toma la forma de un progreso lineal, la forma de la aprehensión, de una profundización, de acuerdo a lo que dictaría la “concepción empirista del conocimiento” (o podríamos decir también, “logocéntrica”) que Althusser cuestiona allí. Por el contrario, “ver más” o “conocer más” consisten allí en una regramaticalización

de los problemas que permite articular otro texto, otro discurso, desde el cual es posible apreciar los espacios en blanco del discurso anterior. Aquí tenemos lo esencial de una demarcación entre objeto real y objeto de conocimiento.¹

El problema del “objeto de *El capital*” (Althusser & Balibar, 2010: 81-215), al que Althusser se aboca en su ensayo principal en este libro, requiere efectuar una crítica de las nociones de texto y de conocimiento. Por ello es que Althusser comienza su trabajo realizando una profunda crítica al empirismo, ya que la misma deslinda el problema del fundamento que acecha a las ciencias estructurales. El problema del fundamento se plantea para la tesis empirista por medio de la identificación entre objeto real y objeto de conocimiento, donde el objeto real y el objeto de conocimiento tendrían una emergencia común (un “nacimiento común” dice Althusser, jugando con las resonancias del término francés “*connaissance*”). Puesto que disponen de un origen común, el *telos* del conocimiento consistiría en recuperar este origen en una nueva etapa. Se trata de un problema en el que repara también Foucault, para quien, como señala Wahl: “[...] el “hombre” está “dominado” por el trabajo, la vida y el lenguaje puesto que sólo puede pensarse determinado por ellos a partir del saber previo que posee de lo viviente, de la producción y de las palabras. El saber positivo (finito) se funda en un ser que no es posible separar del saber positivo (un ser finito)” (Wahl, 1975: 108). Nos encontramos así en un territorio caro a la hermenéutica, el de la “analítica de la finitud”. El saber positivo se fundaría en un ser que no puede separarse del saber positivo, el “hombre”, que cumpliría entonces, simultáneamente el papel de objeto y de condición de posibilidad, el “hombre” sería tanto empírico

¹ Althusser realiza en este texto una aguda observación, de acuerdo a la cual la definición es la “operación científica por excelencia” (Althusser & Balibar, 2010: 32). Tomamos el término “regramaticalización” de Wahl, aunque el mismo puede comprenderse en el sentido de Wittgenstein, en la medida en que la gramática tiene que ver, de acuerdo al austríaco, con los criterios que regulan la aparición de un fenómeno. De allí su célebre observación “La *esencia* se expresa en la gramática” (Wittgenstein, 1999: 371), es decir, que la esencia de un fenómeno está dada por los criterios que lo constituyen, es decir, por las circunstancias en las que se puede afirmar que el fenómeno en cuestión acaece. Para que no queden dudas acerca de que el pensamiento de Wittgenstein habilita pensar la empresa científica como una empresa de regramaticalización, véase su observación sobre la alternancia entre criterios y síntomas en el desarrollo de una ciencia: “La fluctuación en las definiciones científicas: Lo que hoy vale como un concomitante empíricamente establecido del fenómeno A, se utilizará mañana como definición de “A” (Wittgenstein, 1999: 79), ver también Wittgenstein, 1991: 96).

como trascendental. El procedimiento de la “analítica de la finitud” implica necesariamente formas de redoblamiento, como las del “desciframiento de lo originario” o la del “desdoblamiento de lo dado”. Es importante indicar que la cuestión no es afectada en su sustancia cuando a lo originario del presente de la experiencia se le otorga, como en Merleau Ponty, el estatuto de lo “ya comenzado”. El redoblamiento propio de la analítica de la finitud, su manera de plantear el clásico problema filosófico del fundamento, se corresponde ajustadamente con las “explicaciones” que tienen lugar en la ideología, que producen sus luces a condición de que el círculo sea lo suficientemente amplio como para disimular su curvatura.

Objeto real, objeto de conocimiento y materialismo

Althusser recoge una tesis de Marx que, en vistas de las pretensiones materialistas de su posición y de la del propio Althusser, resulta sorprendente. Althusser indica que según el Marx de la “Introducción” de 1857: “la producción del conocimiento, que es lo propio de la práctica teórica, constituye un proceso que ocurre enteramente en el pensamiento” (Althusser & Balibar, 2010: 48). Sorprendente, decimos, porque una lectura desprevenida de esta tesis podría extraer de la misma una posición escéptica acerca del conocimiento, sobre la incapacidad del pensamiento para salir del mundo de las ideas, sobre la imposibilidad de alcanzar una realidad plena. Pero las cosas son en verdad muy distintas. De acuerdo a Althusser, Marx “no cae, ni por un segundo, en un idealismo de la conciencia, del espíritu o del pensamiento, ya que el “pensamiento” de que se trata aquí, no es la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta, a quien el mundo real haría frente como materia; este pensamiento no es tampoco la facultad de un sujeto psicológico, aunque los individuos humanos sean sus agentes. Este pensamiento es el sistema históricamente constituido de un aparato de pensamiento, basado y articulado en la realidad natural y social” (Althusser & Balibar, 2010: 47). La tesis que mencionamos se complementa con otra, que sostiene que no hay una *relación real* entre el objeto de conocimiento y el objeto real: “No cabe duda alguna de que existe una relación entre el *pensamiento-de-lo-real* y este *real*, pero es una relación de *conocimiento* una relación de inadecuación o de adecuación de conocimiento y no una relación real; entendemos por esto una relación inscrita *en este real* del cual el pensamiento es el conocimiento

(adecuado o inadecuado)” (Althusser & Balibar, 2010: 96). Esta tesis debe entenderse en un sentido semejante al de la tesis saussureana de la arbitrariedad del signo, que enseña que *no hay una relación natural* entre significante y significado, ya sea que esta relación real se conciba como una relación de semejanza o de convención. Estas tesis son el resultado de una transformación de la problemática de la epistemología clásica y las dificultades e inquietudes más frecuentes en relación a las mismas se plantean en virtud de una rémora de la epistemología clásica, dándole su tonalidad particular a problemas que pertenecen a otra problemática. Para asegurar nuestro camino, entonces, detengámonos por un momento en esta transformación.

Althusser fue extraordinariamente consciente del carácter idealista de la epistemología clásica, probablemente en virtud de su familiaridad con la discusión spinocista de las tesis cartesianas. Spinoza cuestionó tempranamente a Descartes por la manera en que planteó el problema del conocimiento como un problema de juicio. Recordemos que Descartes distinguía el carácter finito del intelecto humano en contraste con el carácter infinito de la voluntad. En consecuencia, la tarea del conocimiento, el proceso de conocimiento podríamos decir, se veía convertido en un asunto de responsabilidad, el error se transformaba en una consecuencia de la infinitud de la voluntad que nos permitía realizar juicios precipitados, es decir, realizar afirmaciones en ausencia de razones suficientes para ello. En consecuencia, verdad y falsedad eran convertidas en el objeto de la epistemología luego de ser tamizadas por las redes de las categorías del mundo práctico, luego de ser procesadas a través de una maquinaria de categorías jurídicas acerca de la responsabilidad y la imputabilidad de una acción. Ello le servía a Descartes para trazar algunas delimitaciones cruciales para el desarrollo de la nueva ciencia galileana. La distinción entre sustancia extensa y sustancia pensante, en particular, tenía por efecto extraer del territorio de la sustancia extensa a la causalidad final, requisito necesario para desarrollar una ciencia mecánica de la naturaleza. Pero esta demarcación no hizo sino desplazar ciertos problemas, es decir, hizo surgir otros problemas nuevos en otras partes. En su apropiación de este problema, que creemos que está a la base de su afamada crítica a la “concepción empirista del conocimiento” en el “Prefacio” a *Lire le Capital*, Althusser se remontó a la crítica de Spinoza a Descartes. Ello le permitió reconocer, a través de una lectura simultánea del *Tratado de las pasiones del alma* y de las

Meditaciones metafísicas la paradoja a la que está sometido el planteo de Descartes, en la medida en que: “El sujeto psicológico que aparece aquí como la condición previa del sujeto de objetividad es el sujeto del error; y es al mismo tiempo el sujeto del error que puede convertirse en sujeto de objetividad” (Althusser, 2014: 99) Spinoza le cuestionaba a Descartes que en el *Tratado de las pasiones del alma* hiciera del conocimiento la condición del control de las pasiones, es decir de la libertad (Ver el art. XLIX del *Tratado* (Descartes, 1989: 122), y que en las *Meditaciones metafísicas* hiciera exactamente lo contrario, al postular a la libertad como la condición de posibilidad del conocimiento. He aquí otro círculo cartesiano: para ser libre debo conocer, pero para conocer, debo ser libre. Althusser consideró que el estatuto de “el sujeto de las pasiones del alma”, que se piensa a partir del “sujeto de la objetividad”, de la posibilidad de alternativa entre error y falsedad, es transformado profundamente en Spinoza mediante la supresión del sujeto de la objetividad. Al dejar de pensar al sujeto de las pasiones en función de la objetividad del conocimiento, Spinoza allanó el camino para pensar al sujeto de las pasiones por fuera de los términos de una psicología (de una patología del sujeto de la objetividad, como aquello que explica que éste no acceda, al menos no directa o inmediatamente, a la verdad). Suprimido el sujeto de la objetividad, por quimérico, lo imaginario (nosotros diríamos, lo psicológico) podría ser pensado como “elemento de una totalidad en la que se insertan las funciones psicológicas y a partir de la cual se constituyen” (Althusser, 2014: 101). De acuerdo a Althusser, entonces, cuando en el *Tratado teológico político* vemos a Spinoza constituir “a los sujetos psicológicos (lo que nosotros llamaríamos sujetos psicológicos) como funciones de este mundo de lo imaginario” asistimos a una *transformación de la problemática* del sujeto psicológico (a su regramaticalización), vinculada a la crítica del *cogito*, es decir, a la desaparición de la función del sujeto de la verdad. Al respecto sostiene Althusser: “¿por qué la verdad debe expresarse, por qué se expresa, en Descartes, en la forma del ego? ¿por qué la verdad se expresa por medio de la constitución de un sujeto de verdad? ¿por qué este surgimiento de un sujeto de la verdad como constitución de la verdad misma?” (Althusser, 2014: 102). Se trata, a juicio de Althusser, de un fenómeno de extrema importancia (“está en el origen de toda la filosofía occidental”), y por ello mismo es de capital importancia la refutación que de ella da Spinoza, aunque su refutación “des-

apareció de la historia, [...] quedó literalmente sumergida por el desarrollo de la problemática posterior [...]” (Althusser, 2014: 102). Althusser realiza una puntualización más, que consideramos crucial. La problemática del sujeto de la objetividad o de la verdad hace sistema con la manera en la que se piensa el error y la verdad. En la medida en que el error no es pensado en su especificidad histórica, sino como privación de la verdad, “como la exclusión de una verdad, sin que se piense la relación con esa verdad” (Althusser, 2014: 103). El sujeto de la verdad o de la objetividad surge de pensar la relación de la verdad con el error como una simple reversibilidad, en los términos de un juicio que dirime o zanja una cuestión. Para que pueda haber tal reversibilidad es necesario presuponer un sujeto abierto por derecho propio a la verdad. Tal apertura supone que en lo dado a este sujeto, en lo imaginario, en sus representaciones, hay una *via regia* que conduce hacia el objeto real. La epistemología se convierte en un asunto jurídico, la vigilancia acerca de lo que estamos autorizados a afirmar. El fundamento de la distinción entre la verdad y el error, el fundamento del reparto que se opera en el juicio, esto es, el sujeto de la objetividad, queda fuera de la esfera de lo pensable, es meramente postulado o presupuesto. Sólo el juicio erróneo sería explicable en sentido estricto, el resto, es decir el conocimiento, es la obra del sujeto de la objetividad haciendo contacto con la esencia de la realidad. El sujeto de la verdad aparece como necesario siempre que se piensa que el error es la pura negación de la verdad, como carente de una consistencia y una lógica propia. El error (la ilusión) no tendría otra consistencia que la negación de la verdad. Ya sabemos, por los desarrollos de Althusser en la teoría de la ideología, que éste es un obstáculo epistemológico crucial. Mientras el error se piense como lo contrario de la verdad es imposible *pensar* “la distinción entre el error y la verdad, el corte entre el error y la verdad” (Althusser, 2014: 104). Para Descartes el error y la ilusión tienen un contenido muy claro, “la filosofía tomista, la física del aristotelismo; la verdad es la nueva física, es la física galileana” (Althusser, 2014: 105), errores e ilusiones que son los resultados de un proceso histórico de larga data, y cuya vinculación con el orden existente la experiencia de Galileo había puesto sobre el tapete. Sin embargo, Descartes no reflexiona sobre los mismos, sino que piensa “la relación histórica de un conocimiento nuevo con uno viejo en la forma de lo que tiene que dar cuenta ante la cultura, es decir, en una categoría del sujeto de la imputación, del su-

jeto moral” (Althusser, 2014: 105). Nosotros, en cambio, que podemos explicar la aparición de esta filosofía del sujeto, es decir que, a diferencia de Descartes, podemos dar cuenta de una función de la ilusión y del desconocimiento de la dependencia del sujeto en relación al ordenamiento social que lo produce, incluido el desconocimiento cartesiano del corte por el que surge una nueva disciplina científica, nos percatamos de que Descartes piensa la relación histórica de un conocimiento nuevo con uno viejo con las categorías de lo que debe responder por sus actos en la cultura.² La diferencia entre Descartes y Spinoza, es la diferencia entre verse arrastrado por la necesidad de pensar en términos de un sujeto de la objetividad, al que le correspondería la responsabilidad por el advenimiento de un acontecimiento histórico, y el rechazo a proyectar un sujeto de la imputación sobre el problema del conocimiento, que es lo que está a la base del concepto ideológico del “sujeto de la objetividad”. La diferencia radica en que Spinoza intentó, en el *Tratado teológico político*, pensar la estructura social objetiva del mundo social, lo que le permitió hacer “la crítica de la constitución del sujeto (sujeto psicológico, sujeto ético y sujeto filosófico) en tanto que impuesta por la estructura de lo imaginario, es decir, por una estructura social que produce necesariamente este sujeto para poder subsistir” (Althusser, 2014: 106).³

² En el texto que venimos siguiendo Althusser analiza la ilusión retrospectiva por la cual las teorías dan cuenta del tránsito del pequeño organismo humano hacia la cultura en términos del resultado, como si el resultado (el sujeto de acción y comprensión cultural) fuera la causa del proceso. El gran descubrimiento de Lacan, a juicio de Althusser, es haber pensado que la incorporación del pequeño organismo humano en la cultura está dominada por la propia cultura, que es la que lo introduce y lo moldea: “Gracias a lo que se nos explicó de Lacan [...] [s]abemos que en la práctica analítica, el psicoanalista tiene que vérselas, en el sujeto que se presente frente a él en la cura, [...] con lo que pasó en el momento capital de la inserción del ser humano cachorro en el mundo cultural. Y lo que es capital –y es sobre lo que insiste Lacan, y constituye su gran descubrimiento– es que ese devenir humano [...] es, en verdad, el efecto de la acción de lo cultural sobre lo biológico” (Althusser, 2014: 79-80). De manera análoga, el proceso histórico de la constitución de una disciplina es pensado como si la constitución de la disciplina hubiera sido la causa (final) de su surgimiento.

³ Dominique Lecourt ha clarificado la transformación de la problemática epistemológica que implica una posición materialista. Para ello Lecourt se ha valido de un planteo que, retomando el trabajo de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, delimita las posiciones materialistas e idealistas en filosofía, de acuerdo al orden en que abordan las preguntas fundamentales de la filosofía. En efecto, las preguntas filosóficas elementales son dos. La pregunta ontológica, por la

La cuestión crucial del cambio de problemática es la de la naturaleza del pensamiento en una posición materialista, esto es, la regramaticalización del concepto de pensamiento. La revisión de la apropiación althusseriana de la crítica de Spinoza al *cogito* cartesiano nos ha dado importantes pistas acerca de cómo proseguir, como así también de importantes observaciones de trasfondo para reapropiarnos de algunas tesis clásicas. La concepción spinocista de acuerdo a la cual “lo imaginario es un mundo”, vincula lo imaginario, lo que espontáneamente llamaríamos “lo psicológico”, con la producción de la clase de sujetos que una estructura social determinada precisa para subsistir, nos da una pista importante para abordar nuestro problema. En efecto, el concepto que Althusser presenta en el Prefacio a *Lire le Capital* de “un aparato de pensamiento, basado y articulado en, la realidad natural y social” (Althusser & Balibar, 2010: 47), lo mismo que el concepto de aparato ideológico, apunta a situar lo imaginario, las nociones, las ideas, los conceptos, en el marco de prácticas materiales. El concepto de pensamiento, que una concepción idealista quiere pensar como irremediabilmente personal e inmaterial, espiritual, como siendo esencialmente “mi pensamiento” (Pêcheux, 1975: 72) es convertido, por el expediente de la transformación de la problemática epistemológica, en un conjunto de prácticas materiales.

Ahora estamos en mejores condiciones para comprender porqué la trans-

relación entre el ser y el pensamiento y la pregunta por la objetividad de los conocimientos. Lecourt ha mostrado que el orden en que se plantean las preguntas implica una relación de dominio de una sobre la otra. Si formulamos primero la pregunta por la objetividad de los conocimientos, ipso facto aceptamos, por la vía de la presuposición, una tesis acerca de la naturaleza del pensamiento de carácter idealista. En cambio, si planteamos la pregunta ontológica en primer lugar, abrimos el camino para una posición materialista. Si además de plantear primero la pregunta ontológica adoptamos una posición materialista frente a la misma, afirmando el primado del ser sobre el pensamiento sólo podemos sostener esta toma de posición entrando en tensión, si no en abierta contradicción, con las tesis idealistas sobre la naturaleza del pensamiento como una realidad espiritual, intransferiblemente subjetiva o personal, etc. Una vez adoptada una posición materialista, la pregunta por la objetividad de los conocimientos ya no se inscribe en la problemática jurídico epistemológica de las garantías, sino en la problemática de los mecanismos en los que se produce históricamente el conocimiento. El problema de la adquisición de los conocimientos objetivos, que depende de investigaciones en las ciencias naturales y en una ciencia de la historia que saque provecho de la ciencia de la historia, del materialismo histórico, reemplaza entonces al problema idealista de los fundamentos del conocimiento (Lecourt, Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía, 1974).

formación materialista de la problemática epistemológica clásica (el “empirismo” en el sentido amplio que Althusser le otorga a esta expresión) requiere de la distinción entre objeto de conocimiento y objeto real. El objeto real del que se distingue el objeto de conocimiento no es lo concreto preexistente a las abstracciones con las que los humanos aprehenden la realidad, la materia que tiene primacía sobre el pensamiento, sino la materia en tanto que ya ha sido aprehendida por alguna práctica humana en donde se presenta como lo real. La oposición entre el objeto de conocimiento y el objeto real es la que media entre un objeto dotado de una gramática incierta o difusa y un objeto dotado de una gramática rigurosa. Para poder explicar esta tesis es necesario que demos un rodeo. La oposición entre lo abstracto y lo concreto no es la oposición entre el pensamiento, el concepto universal y la experienciavida de la realidad individual. Desde Hegel sabemos que la aprehensión de lo singular, la certeza sensorial, sólo se da en el marco de complejas estructuras abstractas. El siglo XX nos ha permitido comprender que las estructuras abstractas no son una forma inherente, sino una estructura articulada. Benveniste nos ha permitido comprender que la experiencia de la subjetividad individual, única e irrepetible, no depende de algún rasgo cualitativo que diferenciaría a los distintos hablantes, sino de lo que cualquier hablante, por diferente que sea, tiene en común en cualquier otro, esto es, ser un hablante que participa en la instancia del discurso. Es la instancia del discurso, común a cualquier hablante posible, abstracta por lo tanto, la que “funda” la unicidad del hablante, y no al revés, de manera que yo es “el que habla” (Benveniste, 2010). Con Wittgenstein comprendimos que la experiencia vivida no es un fundamento del significado, ni de las sensaciones, ni de los conceptos, de modo que aprendimos a pensar que nuestras certidumbres más profundas son las secuelas que los requisitos que los juegos de lenguaje, que son siempre sociales, dejan en nosotros. Respecto del concepto de “ver como”, de la experiencia ver de una manera u otra los aspectos fulgurantes de una figura ambigua, Wittgenstein señalaba que “Sólo de alguien que *puede* hacer esto o lo otro, que lo ha aprendido, dominado, tiene sentido decir que *lo* ha vivido” (Wittgenstein, 1999: II, 479). Conciente de la radicalidad de sus tesis frente a la tradición filosófica, de la perplejidad que acarrea la tesis de que lo conceptual sea el sustrato de una vivencia, Wittgenstein se dio una forma de exposición peculiar, haciendo propia la perplejidad filosófica, oscilando en sus escritos entre la voz de la

corrección y la voz de la tentación. Esa fue una manera de dar testimonio de la profunda influencia que las nociones filosóficas tradicionales ejercen sobre nuestras formas de vida (“Y si esto te suena extravagante, debes tener en cuenta que aquí se ha modificado el *concepto* de ver”, Wittgenstein, 1999: II, 479). Su afamado argumento del lenguaje privado no implicaba una tesis acerca de la inexistencia de la experiencia individual, como se creyó a veces, haciendo de Wittgenstein un conductista, sino acerca de la dependencia lógica de esta experiencia en relación a un conjunto de criterios y disposiciones ya dadas en un juego de lenguaje o forma de vida (“Lo que hay que aceptar, lo dado -decía Wittgenstein- son *formas de vida*” (Wittgenstein, 1999: II, 517). El argumento de Wittgenstein no implicaba la disolución de la distinción entre interior y exterior, sino la transformación de esta distinción bajo la influencia ejercida por el concepto de juego de lenguaje (“un estado interno requiere criterios externos” (Wittgenstein, 1999: 580). En términos más próximos al léxico althusseriano, ello significa que la oposición entre abstracto y concreto es interior al terreno de la abstracción, de la generalidad, dentro del cual se da lo vivido, lo concreto en cuanto tal.⁴ Lo concreto se da siempre en el marco de una práctica, en el terreno del lenguaje, de la ideología.⁵

Puesto que esto vale para la empiria ordinaria (o ideológica) tanto como para la empiria científica, el camino que nos lleva a oponer la teoría a la observación como lo general a lo concreto queda abortado. En su lugar podemos ganar alguna claridad atendiendo a la diferencia entre la empiria ideológica y la empiria científica en el interior de la generalidad que las define. La empiria ideológica se distingue de la empiria científica en los términos de la clase de generalidad que las configura. En la experiencia ordinaria, los criterios de aparición de los fenómenos, de los hechos, de lo individual dado

⁴ En un texto editado recientemente en español Althusser reconoce que afirmar el predominio de lo abstracto es confuso debido a las resonancias propias de la filosofía idealista que este término acarrea: “...el conocimiento está siempre comandado por la práctica social: adquiere la forma de procedimientos técnicos o de principios de acción. Tal es el ciclo *concreto-abstracto-concreto*. Hemos conservado estas denominaciones (“concreto”, “abstracto”) pues parecían ser las más naturalmente adecuadas” (Althusser, 2015: 84).

⁵ Naturalmente aquí nos inspiramos en el concepto althusseriano de “generalidad I”. La crítica más profunda a la idea de que lo propio de la experiencia vivida deba pensarse como una individualidad inefable la encontramos en la crítica de Wittgenstein al argumento del lenguaje privado.

en la experiencia, son acumulativos. Sobre premisas semejantes Bachelard cuestionaba la identificación entre la “experiencia científica” (experiencia) y la “experiencia común” (observación). Bachelard puntualizaba que la experiencia común no está compuesta, sino yuxtapuesta. Ello redundaba en una indeterminación entre las condiciones de aplicación y de excepción de un determinado término del lenguaje común, lo que hace que la experiencia corriente no pueda ser verificada, ni tampoco, por tanto, refutada. Bachelard sostenía: “entre la observación [experiencia común] y la experiencia [científica] no hay continuidad sino ruptura” (Bachelard, 2010: 22). En el caso de la experiencia científica, en cambio, los criterios de aparición de los fenómenos han sido establecidos con precisión y están sistemáticamente relacionados. Como consecuencia de ello, lo concreto científico es una “teoría materializada” y en esa medida produce a lo concreto como individuo de una especie. La distinción entre las abstracciones científicas que están rigurosamente sistematizadas y lo concreto científico no es el contraste entre la universalidad y la singularidad, sino el acceso a la realidad por medio de una experiencia diseñada a través de una teoría, la experiencia científica es una teoría materializada. Lo concreto científico no se define por su individualidad, sino por el marco general que constituye a esa individualidad dada en la empiria como el ejemplar de una clase, permitiendo extraer consecuencias universales de la experiencia y descubrir propiedades insospechadas de los fenómenos.

Avancemos en nuestra exposición analizando algunos de los problemas que la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento suscitó en la lectura de *El capital* de Marx realizada por Althusser y sus colegas. Pierre Macherey en su colaboración a *Lire le Capital*, “Acerca del proceso de exposición de *El capital*”, aborda una serie de problemas vinculados con la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento. Macherey se plantea un problema crucial que se sigue del planteo del pensamiento como un modo social de producción del pensamiento y en particular, uno de los problemas cruciales que genera el hecho de que las ciencias sean aparatos (sociales e históricos) de producción de conocimientos. El resultado de estos aparatos de producción de pensamiento no son puntos de vista, sino escritos, textos. Ello ha sido asumido de manera consecuente por Althusser y sus colaboradores a propósito de *El capital*. Lo que hace científica a una forma peculiar de escritura es que trabaja sobre una contradicción, que trabaja con un desnivel que, en rigor de verdad,

remite a la oposición entre objeto real y objeto de conocimiento: el objeto real que una ciencia se apropia como conocimiento existe bajo otra forma de apropiación, en una ideología. La observación de Macherey nos parece fundamental para pensar el proceso de conocimiento. El efecto de conocimiento supone la apropiación de la relación contradictoria entre el objeto real y el objeto de conocimiento bajo la forma de dificultades teóricas.

Macherey plantea con decisión el problema del comienzo, del punto de partida de *El capital*. Para cualquier lector de la “Introducción” de 1857 el comienzo de *El capital* debería resultar sorprendente, puesto que Marx comienza por el concepto de “la riqueza”. Ahora bien, el concepto de la riqueza está en una situación semejante al concepto de “población” aludido en la “Introducción de 1857”. Si bien la población es incuestionablemente el objeto concreto, real, observable que estudia la ciencia de las formaciones sociales, este concepto es sumamente pobre y el menor análisis revela que no podría subsistir sin producción, clases sociales, distribución, etc. En 1857 Marx extraía la conclusión de que el concepto de población, aparentemente lo más concreto, no puede ser el punto de partida de la investigación, precisamente porque es abstracto en grado sumo, si consideráramos a la historia como una sucesión temporal de poblaciones, las determinaciones claves en las que radica la historicidad de la sociedad humana no resultarían siquiera advertidas. *El capital* comienza, sin embargo, por la riqueza, un concepto semejante al de población, por lo que podemos entender que en el mismo el proceso de exposición exhibe una inversión del proceso de investigación. La riqueza es un concepto empírico, es decir un concepto ideológico, es el “objeto empírico inmediatamente dado de la ‘ciencia económica’” (Macherey, s-f: 168). La riqueza, el objeto real dado en la ideología, no es el punto de partida, pero es el lugar a partir del cual la exposición puede presentar sus conceptos fundamentales. Como señala Macherey, la riqueza es un concepto “transitivo”, que identifica lo que queda atrás, que señala el nexo de la ciencia (la necesidad pensada) con el pasado científico (la necesidad ciega). Sin embargo, el concepto de riqueza de *El capital* es muy distinto del que aparece en los *Manuscritos de 1844*, donde el concepto de riqueza es un concepto fecundo, que permite formular la ecuación “riqueza = pobreza” sobre la que se asienta un “análisis crítico” que denuncia las contradicciones del concepto de riqueza exigiendo la superación de las mismas. Sometido a un tratamiento hegeliano,

el concepto de riqueza y sus contradicciones son superadas por el concepto del comunismo. Muy por el contrario, el concepto de la riqueza en *El capital* es “lo bastante arbitrario como para que no haya posibilidad de tomarlo en serio y es lo bastante ‘inmediato’ como para que no haya necesidad de buscarle razones” (Macherey, s-f: 170).

La esterilidad del concepto de riqueza, es decir, el hecho de que a pesar de estar al inicio no sea lo que comanda el análisis, se aprecia por el hecho de que el tipo de análisis que este concepto empírico habilita pronto da lugar a una contradicción que no es remontada con la misma lógica, sino que requiere conceptos y formas de análisis novedosas para ser abordada. Para que no queden dudas, el concepto de riqueza, por medio de un recorte empírico (de un análisis mecánico), revela que en el modo de producción capitalista la mercancía es la “forma elemental” de la riqueza, y que la riqueza no es sino un enorme cúmulo de mercancías. Pero habiendo obtenido el concepto de mercancía por medio de este análisis mecánico, vemos inmediatamente que el mismo no puede analizarse por medio de un recorte empírico semejante. El análisis de la mercancía requiere de la abstracción. Lo fundamental aquí es que el concepto de la mercancía no queda indemne a través del análisis. Al contrario, el análisis transforma al concepto, es decir, lo produce como objeto de conocimiento, o como diríamos nosotros, lo regramaticaliza. El valor de uso es la forma elemental de la riqueza, este es el límite hasta el que nos conduce el análisis empírico o mecánico de la riqueza. Pero donde reina el modo de producción capitalista, los productos del trabajo, las cosas, no son sólo valores de uso, elementos de la riqueza social, posibilidades de disfrute, sino que son también, simultáneamente, el sostén material del “valor de cambio”. El análisis de la mercancía, de acuerdo a Macherey, nos lleva a reconocer dos factores diferentes, el “valor de uso”, que tiene contornos definidos en la materialidad de la cosa, y “el valor de cambio”, que parece relativo y arbitrario. Nos encontramos con el contraste entre, de un lado, una propiedad inherente, el valor de uso, que depende de las propiedades físicas de la cosa, de su interioridad, podríamos decir, y del otro lado con el valor de cambio, que sólo se manifiesta en la mercancía en la medida en que es intercambiada con otras, que depende de condiciones exteriores a la mercancía considerada en su individualidad. Tenemos así una contradicción entre “dos maneras incompatibles de presentar empíricamente a la mercancía” (Macherey, s-f:

178). El análisis del valor está dominado por el análisis de la forma del valor, por las diferentes maneras en las que una mercancía se confronta con sus dobles. Ahora bien, mientras estamos bajo el dominio de un uso espontáneo del concepto de “forma”, nos resulta imposible pensar el valor de la mercancía, como queda claro a través del análisis del fetichismo de la mercancía. En el cambio se revela una propiedad (utilicemos de momento esta expresión) que no es inherente a la mercancía, que no le pertenece, que está ausente en ella. La conclusión que debemos extraer es que la mercancía inhiere en el proceso social del valor [la mercancía pertenece al valor] y no que el valor inhiere en la mercancía. Posteriormente, cuando se produzca el concepto del valor y el de trabajo abstracto como sustancia del valor, como lo que provee la razón de la serie de los intercambios aparentemente fortuitos, la definición de la mercancía será transformada una vez más. El valor aparece ahora como una propiedad de cada mercancía, pero ya no como una propiedad inherente, sino como de manera diacrítica, diferencial. A lo largo del capítulo I de *El capital* el concepto de mercancía ha sido transformado, la abstracción, como forma de análisis, ha dado lugar a un concepto novedoso de la mercancía. En términos generales, en el proceso de conocimiento la contradicción no se resuelve, sino que se sitúa en otro terreno diferente de aquél en el que emergió.

Este ejemplo nos sirve para mostrar que el proceso de conocimiento se desarrolla mediante el desfase entre el objeto real y el objeto de conocimiento, como un proceso que no tiene solución, que no tiene fin, que carece de término y de orientación predeterminada. El movimiento del análisis no es continuo, sino incesantemente interrumpido por el cuestionamiento de su objeto, de su método y de sus medios de expresión. La organización sistemática de la exposición científica no implica un orden homogéneo y coherente, los nexos entre los distintos pasos del proceso no obedecen al modelo mecánico de la deducción que supone una relación entre elementos equivalentes e idénticos, al contrario “es a partir del conflicto que opone entre sí varias clases de conceptos y los hace trabajar que se producen los conocimientos nuevos” (Macherey, s-f: 200). En consecuencia, la ciencia no comienza por un objeto dado que le sería entregado de manera desordenada, sino que se da su propio punto de partida, construye su propio objeto y sus instrumentos, y produce el orden de los pasos en los que se desarrolla. Este orden no está en la realidad ni es definitivo, ya que el paso

de un orden a otro, en rupturas sucesivas, reestructuraciones, es definitorio del conocimiento.

Ahora bien, ¿cómo ocurre el efecto de conocimiento? ¿cómo ocurre la apropiación de una contradicción entre el objeto real y el objeto teórico en el proceso de conocimiento? La contradicción entre el objeto real y el objeto de conocimiento está inscrita en el proceso de producción del conocimiento.⁶ La “apropiación” de esta contradicción, que existe bajo la forma de dificultades teóricas es la apropiación de lo real bajo la modalidad del conocimiento, es distinta de otras formas de apropiación de lo real. Esta apropiación se realiza en el marco de formaciones ideológicas.⁷ Por esa razón la apropiación de esta contradicción lleva espontáneamente a pensar que la apropiación de la contradicción es la apropiación de un objeto, la apropiación de una unidad en el seno de una interioridad, con lo cual el proceso de conocimiento se vería reducido a la relación sujeto-objeto que define a la ideología. Esto nos arrojaría en los brazos de un “sujeto de la ciencia”. Como lo ha mostrado Paul Henry, se trata de una solución errada, consecuencia de una reducción idealista de la práctica de la producción de los conocimientos a la *praxis de un sujeto*. Como lo muestra Henry, el problema que plantea la postulación de un sujeto de la ciencia es semejante al que plantea la categoría de sujeto en relación a la historia. Esto es, si queremos pensar la contradicción de clase a partir de la categoría de sujeto, no tenemos otra alternativa que pensarla como un objeto, el sujeto de la historia tendría que ser, a fin de cuentas, “empírico-trascendental”: un sujeto de la historia. La dificultad radica en reducir la práctica del proceso de la producción de los conocimientos a la *praxis de un sujeto*. Sin embargo, si como insistimos, toda práctica es una práctica social, ello significa que la práctica tiene agentes (es decir, sujetos *en* la práctica), pero no sujetos en el sentido filosófico (sujetos *de* la práctica). En consecuencia, el concepto de práctica social nos permite pensar que la apropiación de una

⁶ Paul Henry insiste en que esta contradicción toma una forma específica en cada ciencia. En la lingüística saussureana, por ejemplo, se presenta como contradicción entre la postulación de que la lengua es independiente de los sujetos y la tesis de que los sujetos individuales son responsables por la innovación lingüística, en la lingüística transformacional chomskiana, entre la competencia y el desempeño, en el psicoanálisis, entre el sujeto y el lenguaje (Henry, 2013: cap. 1).

⁷ Ello torna comprensible que la constitución de las ciencias haya estado acompañada durante mucho tiempo en la historia humana por posiciones idealistas acerca del conocimiento.

contradicción que como tal escapa a la categoría de sujeto, puede realizarse en una práctica teniendo en cuenta que siempre que se plantea la relación entre objeto real y objeto de conocimiento está involucrada la categoría de sujeto (interior a una práctica). Se trata de las ganancias que acarrea pensar a la ideología como una forma específica de materialidad y ya no como mero error o ilusión. Una formación ideológica tiene un objeto que la especifica, pero al estar sometida a las operaciones de totalización en las que no nos detendremos aquí (Lecourt, 1982; Althusser, 2015), carece de un equivalente a la contradicción entre objeto real y objeto de conocimiento. Pero el objeto de una formación ideológica tomada como materia prima en el proceso de producción de los conocimientos, representa para los agentes de la práctica científica, es decir, para los individuos constituidos como sujetos de esa práctica, una dificultad teórica que remite a la contradicción entre objeto real y objeto de conocimiento. Ahora bien, como señala Paul Henry “no hay inicialmente la contradicción y luego la representación –la contradicción sólo existe en la medida en que hay una práctica científica que se desenvuelve-, donde agentes de esa práctica son constituidos como sujetos de esa práctica por esa misma representación” (Henry, 2013: 24). La contradicción entre objeto de conocimiento y objeto real, por un lado existe en una práctica en el sentido considerado (donde la práctica social tiene primacía sobre los agentes, a los que define como sujetos particulares) y por el otro, cuando se realiza en una práctica la contradicción que nos ocupa existe siempre para un sujeto. De modo que la cuestión ideológica de la adecuación sólo tiene sentido como parte de las condiciones históricas dentro de las cuales se desarrolla una práctica científica. Por ello sostiene Henry: “Como mostró Dominique Lecourt para la doble tesis del reflejo (Lecourt, 1974), hay un orden en las preguntas que debe ser respetado: la relación entre objeto real y objeto de conocimiento en el proceso de producción de los conocimientos científicos es una relación de adecuación-contradicción, pero la contradicción es primera en la medida en que ella es constitutiva del objeto propio de una ciencia, la adecuación está en segundo lugar y es histórica” (Henry, 2013: 25).⁸

⁸ Althusser caracteriza de esta manera al efecto de conocimiento en tanto que proceso de adecuación-contradicción: “*La distinción entre objeto de conocimiento y objeto real presenta pues la paradoja de que sólo se plantea para ser anulada: pero tal distinción no es nula: porque para poder ser anulada ha de ser constantemente planteada*” (Althusser, 2002: 158). O de otra

Althusser rechazó el esquema empirista que hace del proceso de conocimiento un tránsito desde lo concreto a lo abstracto, designando, con Marx (ver la Introducción de 1857), al resultado de proceso de conocimiento como “concreto de pensamiento”. Nuestro análisis nos llevó a insistir en que lo concreto es siempre un “concreto de pensamiento”, la diferencia entre el objeto de conocimiento ordinario (ideológico = objeto real) y el objeto de conocimiento científico radica en la naturaleza del pensamiento o de la abstracción que está detrás de los mismos. La conclusión no es que lo concreto no existe, sino que los recursos con los que lo designamos son en sí mismos abstractos, generales, es decir, lo concreto se da en el elemento de la abstracción.

El punto crucial es entonces que “Los hombres sólo tienen relación social con lo concreto bajo la ley de la abstracción. Ciertamente, para que existan las abstracciones sociales es necesario que lo concreto sea. Pero las abstracciones que son “extraídas de las prácticas concretas tienen su existencia propia y estructuran la relación “vívida” que establecemos con ellas” (Lecourt, 1982: 23).

Podríamos decir entonces que lo determinante de una posición materialista pasa por plantear en primer lugar la pregunta ontológica y responderla afirmando la primacía del ser sobre el pensamiento, mientras que el elemento dominante en la misma, en la actual coyuntura teórico política, radica en repensar la naturaleza del pensamiento, de manera de evitar que éste elemento se reconfigure en los términos de un ámbito de pura interioridad, opuesto al ser. Cuando el pensamiento es concebido como un aparato histórico de pensamiento, se puede decir, con Wittgenstein, que en el dominio del pensamiento nada está oculto, sólo que al asumir una posición materialista decidida tenemos mejores elementos que el austríaco para profundizar en las razones por las cuales aquello que tenemos ante los ojos es, precisamente, aquello que “parecemos no entender” (Wittgenstein, 1999: 89).

manera: “...los problemas (teóricos) reales producidos por el proceso de conocimiento refieren a *realidades* que existen independientemente del proceso de conocimiento, pertenecientes al *proceso real*, o proceso de lo real, y esta puesta en correspondencia constituye justamente el efecto de conocimiento producido por el proceso de conocimiento”, para agregar poco después que: “Lo que llamamos problemas *reales* depende, en consecuencia, de la *realidad* del proceso de conocimiento, de su aparato de visión teórica actual, de sus *críterios teóricos de realidad*. La *realidad* es, en el sentido preciso en la que la hacemos nosotros intervenir, una categoría del proceso de conocimiento mismo” (Althusser, 1997: 516).

Bibliografía

- Althusser, L. (1997). La querelle de l'humanisme. En Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (2002). Defensa de tesis en Amiens (¿es sencillo ser marxista en filosofía?). En Althusser, L. *Posiciones*. Madrid: Editora Nacional.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias (1963-1964)*. (Matheron, O. C. (ed.), & Betesh, P. (trad.)). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. (A. Bixio, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Althusser, L. & Balibar, E. (2010). *Para leer El capital*. (M. Harnecker, trad.). México: Siglo XXI.
- Bachelard, G. (2010). *La formación del espíritu científico*. (J. Babini, trad.). México: Siglo XXI.
- Benveniste, E. (2010). *Problemas de lingüística general I*. (J. Almela, trad.). México: Siglo XXI.
- Descartes, R. (1989). *Discurso del método / Tratado de las pasiones del alma*. (E. Frutos, trad.). Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Henry, P. (2013). *A ferramenta imperfeita. Língua, Sujeito e Discurso*. (M. F. Castro, trad.). Campinas: Editora da Unicamp.
- Lecourt, D. (1974). *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. (S. Funes, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lecourt, D. (1982). *La philosophie sans feinte*. Paris: J. E. Hallier / Albin Michel.
- Macherey, P. (s.f.). Acerca del proceso de exposición de El capital. En Macherey, P., Establet, R. & Rancière, J. *Cómo estudiar El capital*. México: Quinto sol.
- Masotta, O. (2008). *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural*. (I. Agoff, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Pêcheux, M. (1975). *Les vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*. Paris: Maspero.
- Wahl, F. (1975). *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía*. (A. Pirk, trad.).

Buenos Aires: Losada.

Wittgenstein, L. (1991). *Sobre la certeza*. (J. L. Raga, trad.). Barcelona: Gedisa.

Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. (U. M. Suarez, trad.). Barcelona: Altaya.

Althusser entre Lucrecio e Spinoza: a tese da não-anterioridade do sentido

Diego Lanciote

(Universidade Estadual de Campinas)

Sem dúvida o primeiro Althusser se pergunta sobre o *que vem a ser* a filosofia, mesmo que neste primeiro momento o âmbito da problemática fosse submetido à canônica questão da diamat. Se o problema maior era ainda pensar uma dialética sem teleologia, era afastar, pois, do campo teórico de Marx a influência de Hegel, as reformulações sucessivas dela não cessaram de inscrever conjuntamente o problema da possibilidade de uma filosofia de *O Capital*, uma filosofia materialista *tout court*. Mais que isso, de se investigar se, e em que medida, se pode haver uma filosofia materialista, certamente não em sua pureza -sobre a fórmula interrogativa do tipo *quid materialismus est*-, mas em sua própria impureza conceitual, ou seja, quem são os antecedentes de Marx numa perspectiva de leitura através dos quais é possível inibir o problema ideológico do mito teológico-filosófico da origem, que engendra todo o dispositivo teleológico na História. Em sua formulação tardia do problema, Althusser se pergunta pelo modo em que se pode enunciar teses ou posições materialistas num campo de batalha em permanente disputa, seguindo sua concepção mais acabada de filosofia como esta sendo, em última instância, luta de classes em teoria. A busca de uma filosofia para *O Capital*, assim, dá lugar a uma concepção de coextensividade entre filosofia e política, como parte do resultado que identifica a atualidade histórica em sua conjuntura como política. A prática filosófica é identificada, portanto, com a prática política, sobretudo, no âmbito ideológico.

Talvez essa seja a proposta do materialismo do encontro, pois Althus-

ser não o pensa como uma mistificação ou falseamento do real, mas como seus efeitos são inscritos no próprio real, o que implica que uma tradição materialista em filosofia pode construir-se como uma espécie de “cavalo de Tróia” penetrando no interior do edifício logocêntrico e idealista do praticar filosofia. Trata-se de revitalizar a combatividade do materialismo contra o idealismo em sua dupla função, imaginária (ideológica, no sentido de reinscrever o materialismo na reprodução social) e real, sem, contudo, deixar de lado a função demarcatória e, até mesmo, heurística de por questões sobre os textos dos filósofos materialistas, de fazer com que seus textos sejam lidos uns com os outros e que os problemas de distinção entre as linhas conflitantes sejam sempre sujeitas às delimitações de sua conjuntura de enunciação em sua impureza conceitual, através da determinação das conjunturas sucessivas das relações sociais efetivadas politicamente nelas.

Nessa problemática que se ocupa da questão da fundação de uma filosofia materialista, Althusser nos propõe certos invariantes que atuam como demarcadores. Dentre eles, a tese que podemos enunciar como sendo a da *não-anterioridade do sentido* desempenha um papel de grande importância: posto algo, não se pode pré-estabelecer seu sentido *ante festum*, não há nenhuma possibilidade de que haja uma pré-inscrição de um sentido que perfaça o porvir em seus desdobramentos. Tomada em si mesma, a tese da não-anterioridade do sentido no mínimo mostra-se como uma radicalização e generalização dos problemas da História ligados à teleologia, ela se enuncia do ponto de vista do presente importando uma cláusula quase proibitiva da inscrição de um sentido passível da propriedade de predição do porvir, dado o atual estado das coisas, na conjuntura que se faz. Certamente, Althusser a formula como resultado. A posição teórica de que o motor da História seria a luta de classes nos faz estabelecer o primado da Política sobre as demais instâncias sociais, nos faz, portanto, compreender a História em sua atualidade como idêntica à Política e, por isto, desloca o problema do processo Histórico de uma análise *post festum* para uma análise em ato, o que quer dizer que a História é Política em sua atualização, implicando o problema central do presente designado pelo conceito de conjuntura e, no mais, de conjunção (*prise*).¹ Esse deslocamento se radicaliza no materialismo do encontro, o pro-

¹ O verbo latino *coniugo* e seus derivados nominais são equivalentes semânticos de *pre-*

blema da História enquanto Política no presente impõe-se pela investigação mesma de um dispositivo que apreenda as temporalidades do presente, a análise, em termos marxistas, das tendências e das contra-tendências as quais só podem acontecer na *ocasião*,² em sua *quase* impossível apreensão em ato, no esfacelamento dos sentidos que o próprio presente estabelece na tensão entre passado e futuro.³ Em outros termos, a enunciação de uma lógica objetiva da política enquanto tal é barrada pela dificuldade de se enunciar a duração em ato. O problema não é algo novo nesses termos. Hegel posto a busca da descrição lógica do movimento, do processo, formula-o tencionando, mas não ferindo, o princípio da não contradição, pois ao se fazer predicar de um mesmo sujeito elementos contraditórios torna-se possível descrever justamente o presente, a tensão do que era antes e do que é depois apreendido, desta forma, como sendo o presente. Em *Phänomenologie des Geistes* (1807), já no início do capítulo sobre a certeza sensível (*Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen*), *e.g.*, o desvanecer do aqui e do agora em sua imediatividade (o singular) pode ser lido como a abertura do problema da enunciação, nos limites da linguagem, da temporalidade processual do presente.⁴ Entretanto, se o que permitira Hegel compor uma lógica descritiva do presente suficiente é apreender a contradição dos predicados de

dre/prise, termo sobejamente evidente como técnico no vocabulário do materialismo aleatório. Por aí, com efeito, a relação entre conjuntar, conjunção e conjuntura em língua lusa com a “pega” althusseriana me parece frutífera tendo, sobretudo, em vista o termo latino referido, que Lucrecio emprega para o encontro entre os átomos (*primordia rerum*).

² Conceito privilegiado de Maquiavel e através do qual ele pretende equacionar a ação política em sua atualidade, na complexa relação entre *virtù* e *fortuna* com o príncipe, podemos tratá-lo como um correlato específico do conceito de “conjuntura”.

³ Já abordei esse tema no texto *Em Defesa do Materialismo Aleatório* quando analiso a identidade infinita que Deleuze estabelece para o problema do presente na primeira série de paradoxos sobre o “puro devir” em *Logique du sens* (1969).

⁴ O problema da singularidade é antigo. Duns Scotus, *e.g.*, embora em franca oposição a Hegel quanto a isso, em sua defesa de que o conhecimento do singular é o mais rico, ele avança na possibilidade de sua enunciação através da concepção de uma unidade inferior à numérica e, entretanto, real do singular realmente existente como sendo *este* (*haec*). Todavia, a originalidade de se pensar conjuntamente o problema do tempo/temporalidade sob esta perspectiva, ao que tudo indica, é típico em Hegel. Quando Althusser afirma alhures que “o nominalismo é a antecâmara do materialismo”, podemos levar adiante a matriz de reflexão dos primeiros nominalistas, no mínimo, pela primazia que concedem ao singular sob todos os aspectos.

um sujeito em sua sucessão temporal, é por que há um sentido que permite a atualização do presente através dos predicados contraditórios, ou seja, o dispositivo que soluciona o problema conta com uma anterioridade do sentido sem a qual não se poderia descrever logicamente o presente em sua tensão. Althusser põe-se o mesmo problema, todavia, o desafio de um dispositivo como tal se amplifica quando o reagimos com a tese da não-anterioridade do sentido. Com efeito, seria esta tese que nos permite transpor o problema em termos materialistas.

Se a tese em questão é uma tese demarcatória, seria ela, pois, um invariante do materialismo em geral, *i.e.*, a despeito de sua singularidade em conjunturas sucessivas?⁵ Em outras palavras, seria uma tese presente nos filósofos elencados no materialismo de encontro, na corrente subterrânea traçada por Althusser? O que me proponho aqui é fazer reagir esta tese entre Lucrécio e Spinoza, mas a reação só será possível se entre ambos houver algo como uma filiação ou uma ressonância apesar da distância considerável que os separa. Naturalmente, a tese da não-anterioridade do sentido não se encontra como tal, a saber, enunciada nesta generalidade que Althusser nos traz. Porém, precisamente por se tratar de um invariante entre os materialistas da corrente –esta é a hipótese– deve ser possível buscá-la nos demais filósofos que pertencem a ela.

Althusser a enunciou alhures e, particularmente, me chamou a atenção que em *Machiavel et Nous* a mesma tese se encontra sob outros termos: “Le cours de choses de la nature et des choses humaines est immuable” (Althusser, 1997 : 81) As coisas humanas e naturais são imutáveis, enuncia Althusser a propósito de Maquiavel e, continua:

⁵ É notória que a dificuldade desse problema em particular é a mesma do problema da história em geral, em outras palavras, pensar a enunciação de invariantes na história da filosofia é pressupor o pensar a história em sua temporalidade e possibilidade de sua apreensão enunciativa, é de uma só vez enfrentar ambos os problemas. Por isso, a posição do problema em sua generalidade converte-se em sua particularidade sem que deixe de oferecer a mesma dificuldade, a generalidade é seu pressuposto, mas que talvez só se possa resolver na particularidade, assim, o problema, creio, é transposto por Althusser, mas o singular aparece como o coração da questão em ambos os casos. Tal transposição só pode indicar, a meu ver, que o problema do singular só se resolve paradoxalmente na própria singularidade, mesmo que sempre esbarre na universalidade de sua enunciação e apreensão.

En fait, elle ne fonctionne pas tant comme une proposition théorique-scientifique sur l'histoire: elle fonctionne plutôt comme une *thèse philosophique*. Thèse d'objectivité et d'universalité des propositions scientifiques à venir d'une part, et thèse fondant la possibilité des comparaisons expérimentales «des cas» auxquelles Machiavel va se livrer pour produire ses propositions théoriques d'autre part. Si le monde des hommes n'était pas *le même*, il ne serait pas possible de faire des comparaisons entre l'antiquité et le présent, entre les divers événements et conjonctures de l'antiquité d'une part, entre les divers événements et conjonctures du présent, disons entre l'Italie et la France d'autre part, entre ces deux ordres de conjonctures enfin. S'il n'était pas le même, constant, il ne serait pas possible d'en dégager les constantes, les «lois», ou plutôt leurs «invariants», il ne serait pas possible de le connaître (Althusser, 1997 : 81-82)

O que me parece deveras interessante é que se, por um lado, a tese da não- anterioridade do sentido não é totalmente explicitada com relação ao problema da teleologia, por outro, sua equivalência com a tese da imutabilidade do Todo mostra outro aspecto que podemos assimilar. Este, por sua vez, enfatizado por Althusser. Trata-se da objetividade ou inteligibilidade, no conhecer as coisas elas mesmas. Ora, se operamos esta equivalência observando seus dois aspectos fundamentais, a saber, a imutabilidade do Todo, na medida em que explicitada como uma não-anterioridade do sentido implicando a recusa de um finalismo engendrado pela noção de origem e, o outro aspecto, como fundamento da inteligibilidade ou objetividade das coisas, é preciso que encontremos em Spinoza e Lucrecio ao menos uma estrutura homóloga, de modo que poderemos compor um invariante propriamente dito do materialismo.

A primeira formulação de uma equivalência entre Spinoza e Lucrecio aparece na metáfora que Althusser utiliza-se a propósito da ideia central do materialismo aleatório e que seria a famigerada “chuva” inaugural do texto *Le courant souterraine du matérialisme de la rencontre* (1982). Ao iniciar o texto, Althusser se interroga radicalmente pelo estatuto da noção de origem através da chuva de Malebranche que é logo posta em suspenso com relação a uma longa cadeia significativa na história da filosofia ocidental em que a “chuva” envolve uma discussão acerca do tema central da *necessidade* e do

finalismo na natureza.⁶ Althusser aprofunda, em certo sentido, o problema ao afastar o tema central implicado na metáfora da chuva de seu teor “providencial ou contra-providencial”. E, notavelmente, a “chuva” torna-se o significativo articulador que aproxima, além de outros materialistas da corrente subterrânea, Spinoza de Lucrecio. Assim, escreve Althusser:

Ce livre porte tout au contraire sur une autre pluie, sur un thème profond qui court à travers toute l’histoire de la philosophie, et qui y a été aussitôt combattu et refoulé qu’il y a été énoncé: la «pluie» (Lucrèce) des atomes d’Épicure qui tombent parallèlement dans le vide, la «pluie» du parallélisme des attributs infinis chez Spinoza, et bien d’autres encore, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger aussi et Derrida (Althusser, 1994 : 553).

A chuva althusseriana articula Spinoza e Lucrecio estabelecendo, tomada a distância que toda metáfora guarda em sua analogia, a equivalência entre a substância/atributos de Spinoza e o vazio/átomos de Lucrecio (e Epicuro). A metáfora nos convida ao menos a perquirir sua diferença interna que afasta e, ao mesmo tempo, sua semelhança que aproxima. A tarefa, então, seria ler a *Ethica* com o *De Rerum Natura* e ler o *De Rerum Natura* com a *Ethica* dentro dessa perspectiva.

Aqui o interesse, em particular, em Spinoza é pelo *De Deo* da *Ethica* e certo aspecto da providência dado no *Tractatus Theologico-Politicus*. A construção da imanência tem por seu fim preciso partir da generalidade da natureza das coisas [*natura rerum*] identificada, por sua vez, com a única substância absolutamente infinita, a qual consta de infinitos atributos ou essências, *i.e.*, Deus. Spinoza parte estruturalmente da construção da causa primeira das coisas, mesmo que os enunciados das definições sejam nominais, o que quer dizer que se parte efetivamente da finitude humana e de sua experiência para que, por fim, se alcance o fim almejado. O conceito de Deus desempenha um papel relevante de articulação para o problema da *causa prima*, o problema teológico da criação ou providência e o problema da objetividade do Todo são, de uma só vez, resolvidos. A hipótese primeira do texto é a de que, partindo das definições e dos axiomas, se pretende inibir a possibilidade de uma

⁶ Cadeia significativa que guarda especial referência a Aristóteles (cf.: Física II, 198b, 16-31.)

pluralidade de substâncias na natureza das coisas, a qual se consolida com uma reformulação precisa da teoria das distinções cartesiana resolvendo as dificuldades de se conceber a distinção real, dada pela qualidade ou atributo principal de uma substância em Descartes, em sua identidade com a distinção numérica.

A sequência de proposições que vai da 11 a 15 é o núcleo duro da primeira parte da *Ethica* no que diz respeito à formulação de Deus como única substância na natureza das coisas. É deveras evidente que é a partir da proposição 16 [*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.*] que se opera uma cisão na teia demonstrativa da *Ethica* cujo critério não seria outro senão o da distinção genérica e fundamental posta pelo axioma 1 [*Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt*], a saber, a que diz que todas as coisas que são, ora são em si [*in se*], ora são em algo [*in alio*], mas que, também, é homóloga, no nível etiológico, a divisão entre as realidades da causa e do efeito na medida em que Deus é *causa sui*. As dimensões do que é *in se* como causa e do que é *in alio* como efeito são textualmente claudicadas analiticamente pela proposição 16 e, mais adiante, designadas como *natureza naturante* a substância e seus atributos, e *natureza naturada*, os modos que se seguem das afecções da substância, respectivamente. Tal divisão nos permite compor o quadro entre, por um lado, a natureza divina e, por outro, tudo aquilo que se segue de sua necessidade, o que se enuncia e se demonstra a partir da proposição 16. Isso nos põe alguma dificuldade com relação à ideia mesma de Todo, a qual, para Spinoza, é realmente uma só e mesma coisa, o que vem da ideia expressa na prop. 15 de tudo o que é, é *in Deo* [*Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*], designando-se inclusive pela expressão geral *natura rerum*, mas que, entretanto, é modalmente distinguida, *i.e.*, intensivamente diferenciada sem, contudo, perder sua realidade genérica em modos infinitos mediatos e imediatos e os modos finitos.

A caracterização do Todo, todavia, é estabelecida enquanto tal pelas predicacões que dizem respeito à *natureza naturante*, pelos predicados divinos, tais como a infinitude absoluta, a eternidade e, com efeito, a necessidade. Se esta é a hipótese que sugere a metáfora da chuva, a de que, por um lado, temos a comparação entre a substância e seus atributos e, por outro, entre o vazio e os átomos de Lucrecio, então, são os predicados em questão que devem nos precisar as linhas comparativas e nos permitir aferir a diferença

e proximidade entre ambos. Mas, antes do mais, faz-se mister conceber as funções que ocupam tais predicados divinos na economia teórica da *Ethica*. É aqui, em especial, que encontramos o problema clássico althusseriano da origem, ainda que em sua elaboração filosófica numa temática teológica. Spinoza começa a *Ethica* por Deus, segundo Althusser, mas somente no sentido em que Deus se põe como origem das coisas enquanto *causa prima*. É bem na ideia de exterioridade e interioridade com relação ao Todo que o absolutamente infinito, como predicado divino, vem a incidir. Tal dicotomia que é proposta não era nada estranha, sobretudo, aos antigos, sendo, pois, uma das formulações do problema da criação e da divisão cosmológica entre os deuses e os homens e demais seres ou, na estrutura de pensamento ocidental cristão, entre Deus e as criaturas.⁷ Dentro desse problema canônico, o que Spinoza nos propõe com o predicado “absolutamente infinito” que se diz de Deus e de seus atributos não seria outra coisa que inibir a divisão entre interior e exterior, entre criador e criatura, sintetizada pelo termo *in Deo* da prop. 15 que, não casualmente, versa em seu escólio sobre justamente a infinitude. Ora, se Deus é absolutamente infinito e, mais ainda, é precisamente idêntico ao Todo – é a ideia mesma de imanência que é aí posta - disto resulta que não há nada fora do Todo. As implicações dessa assertiva são múltiplas, mas cumpre relacioná-la de imediato com a ideia de eternidade que a ela é associada. Deus ou o Todo é eterno, tal formulação inibe também outra importante figuração do problema providencial no que diz respeito, em linhas gerais, à divisão entre anterior e posterior, a saber, o tema mesmo da sucessão envolvido na ideia da criação. Afirmar a eternidade de Deus não poderia ser outra coisa que afastar a ideia da criação em termos temporais, em outras palavras, o Todo não estaria configurado numa matriz temporal, não seria derivado de qualquer estrutura anterior em termos temporais, o que implica, utilizando-me do jargão althusseriano, que o Todo é *sempre-já-dado*, que não possui origem e, por isto mesmo, não tem fim.

⁷ Deleuze aborda esse problema de maneira interessante em *Spinoza et le problème de l'expression*. Divide o clássico problema dos nomes divinos de acordo com suas posições de resolução desde a teologia negativa, que opera com a equivocidade dos nomes, a analógica ou por predicação participativa de Tomás de Aquino até Duns Scotus que pressupõe a univocidade do *ente [ens]* em geral, especificando a diferença entre Deus e as criaturas modalmente pelo par transcendental disjuntivo infinito e finito.

A infinitude absoluta e a eternidade configuram uma solução bastante particular do problema da origem do mundo e, pois, de seu fim, elas eliminam radicalmente qualquer escatologia na natureza das coisas. É, por aí, bastante claro o que, dentre demais outros aspectos, Althusser observou em Spinoza: a recusa de qualquer finalismo sendo, sobretudo, operada nos níveis ontológico, teológico e etiológico. É assim também que podemos observar o papel articulador da ideia de Deus na *Ethica* sob também outra formulação derivada dessa solução no que concerne ao par necessidade/liberdade, o qual já na definição 7 ganha contornos emblemáticos com relação a história da filosofia. Com efeito, livre seria o que age exclusivamente pela necessidade de sua natureza ao passo que o necessário é coagido por outra coisa a operar de certo e determinado modo [*certo ac determinato modo*], fórmula específica dos modos finitos, dentre os quais está o homem. Naturalmente, o par liberdade/necessidade posto como contrários excludentes implica a reintrodução do “reino dos fins” no mundo humano, digamos, se necessário se opõe ao livre, a liberdade poderia ser a ação espontânea que engendra seus próprios fins e, em contrapartida, necessário seria aquilo em que, tornada a liberdade ineficaz, se perfaz como não podendo ser outra coisa senão aquilo que é e que, no mais das vezes, pode confundir-se com a fatalidade da relação entre as coisas. Tal oposição poderia confundir-se e inserir sorrateiramente o finalismo agora identificado com o necessário em oposição ao livre.

Spinoza, pelo contrário, nos propõe a identidade plena entre livre e necessário e, doravante, segue a afirmação de que o necessário se opõe ao contingente, todavia, para negar que na natureza das coisas haja algo que seja contingente.⁸ Tal constatação de aparência paradoxal nos desvela a ideia central por detrás da importância da necessidade e, em especial, a necessidade que se diz de Deus. Spinoza não afirma que Deus, em sua figuração teológica, como criador, seja ele mesmo incausado, *a contrario*, afirma que sendo Ele uma substância e *causa sui* é causado, pois, daí a ideia de necessidade envolvida em toda etiologia cujo matiz é de uma *causa efficiens*. Deus ao causar-se a si mesmo efetiva-se nas coisas modificando-se, ou seja, a diferença entre Deus e as demais coisas é preservada na cisão

⁸ Diz Spinoza na EI, prop. 29: *In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.*

causa/efeito através da distinção modal, mas que tal efetivação nas coisas é expressão da necessidade divina.

A necessidade desempenha papel duplo enquanto expressão da *causa prima*, i.e., Deus enquanto *causa sui*. De uma só vez resolve o problema da causação real que engendra as coisas todas na natureza e opera a cognoscibilidade das relações entre as coisas, ou se preferir, de suas leis. No *T.T.P.*, e.g., são evidenciadas as relações entre os termos “decreto divino”, “lei divina”, “providência” e *directio Dei* (“governo de Deus”). Quanto à lei divina, Spinoza salienta que: “[...] as leis universais da natureza são meros decretos de Deus que resultam da necessidade e da perfeição da natureza divina” (Spinoza, 2008: 97).⁹ Na noção de “decreto de Deus” estão contidas as noções de necessidade e verdade eterna, assim como do que disto resulta, a saber, “uma ordem fixa e imutável”, acrescenta-se, inteligível. Spinoza parece estabelecer uma plena equivalência entre o “decreto de Deus” e a “ordem fixa e imutável da natureza”, mas, também, simultaneamente, a “verdade eterna” que nela está contida como fundamento da inteligibilidade dos fenômenos naturais. Na *Ethica* podemos observar o mesmo sentido do termo “decreto de Deus” [*decretum Dei*] na proposição 33.¹⁰ Assim, a necessidade divina permite o conhecimento da natureza das coisas, de suas relações ou leis sem que, contudo, implique qualquer forma de finalismo, ou melhor, a lógica objetiva das coisas jamais haveria de ser confundida, nestes termos, com qualquer finalismo.

A infinitude absoluta, eternidade e necessidade desempenham funções basilares na estruturação do Todo, elas impedem a fixação de finalismo em todos os sentidos possíveis, podemos dizer, inclusive, que impedem certo antropocentrismo ou, do que dele se deriva, certo antropomorfização do universo, que se trata de conceber a natureza abissalmente separada do homem,

⁹ E acrescenta ainda que: “na natureza, portanto, não acontece nada que seja contrário às suas leis universais, ou até que não esteja de acordo ou que não seja consequência delas. Com efeito, *tudo o que existe existe por vontade e eterno decreto de Deus*, que o mesmo é dizer, conforme já demonstramos, *tudo o que existe segundo leis e regras que implicam eterna verdade e necessidade*. A natureza observa sempre leis e regras que implicam eterna verdade e necessidade, ainda que não as conheçamos a todas, e segue, por isso, uma *ordem fixa e imutável*” (Spinoza, 2008: 97-98. Grifo nosso, D.L.)

¹⁰ Cf.: Spinoza, B. *Ethica*, I, prop. XXXIII, p. 59.

com efeito, primando-o com relação a ela e, abusivamente, concluindo, em matéria teológica, atributos humanos em Deus. Mas, se esse é o sentido da tese da imutabilidade do Todo em Spinoza, que inibi um sentido pré-estabelecido para o Todo ao impedir qualquer finalismo, ou seja, que atue, assim, como uma construção teórica eficaz contra uma anterioridade do sentido que pré-faça e conduza todas as coisas a um fim, poderíamos encontrar a presença de tal tese e de funções homólogas em Lucrecio? Se esse for o caso, estamos diante de uma linha demarcatória exclusiva do materialismo em detrimento do idealismo, como sugeriu Althusser. Nos percalços de uma reconstrução efetiva das ressonâncias entre as invariantes do materialismo entre as expressões filosóficas de conjunturas e modos de produção distintos, estaríamos diante de uma orientação do pensar materialista.

O poema de Lucrecio, *De Rerum Natura*, dividido em seis livros e em gênero didático, pretende-se, a partir do conhecimento da natureza das coisas, uma ética capaz de libertar os homens da servidão principalmente vinculada à superstição, mas, mais radicalmente ainda, livrar os homens oprimidos sob a pesada religião¹¹ através da invocação de Epicuro, o primeiro dos homens a enfrentá-la de cabeça erguida. O caminho das duas obras, a *Ethica* e o *De Rerum Natura*, já nos detêm em sua grande proximidade estrutural, ambas apresentam-se como um compromisso ético versando, destarte e irremediavelmente, sobre o conhecimento da natureza das coisas para tanto e, até mesmo, que tal ética só pode realizar-se efetivamente na política.¹² Aqui,

¹¹ Cf.: Lucrece, L. I, vv. 62 – 71.

¹² Embora em Spinoza o término do projeto ético como um projeto político seja bastante evidenciado, em Lucrecio ele não é tão claro. Lucrecio escreve o *De Rerum natura* numa conjuntura bastante complexa de crise da república romana entremeio aos eventos desde a ditadura de Sila, a revolta de Spartacus, a conspiração de Catilina, o acordo dos triunvíros (Pompeu, Crasso e César) contra a facção do senado e, o que é mais relevante para se aferir seu tom político, de efervescência religiosa nos ritos públicos. A política romana funciona travestida ou efetivada sob a religião romana, estigmatizada filosoficamente pelo estoicismo senatorial da facção (por exemplo, o próprio cônsul Marco Túlio Cícero), assim, um golpe desferido contra a religião *tout court* é, no mínimo, um eufemismo para uma intervenção política contra a ordem romana e suas tentativas de reestruturação sob o mesmo matiz aristocrático senatorial. Afirma Luciano Canfora (cf.: Júlio César. São Paulo: Estação Liberdade, 2002) que mesmo o epicurismo de César, embora incerto historiograficamente, é bastante provável, assim como o epicurismo de outros personagens importantes da política do período.

contudo, o que nos interessa pontualmente seria o Todo [*omnes*] ou o universo lucreciano que, seguindo o mestre do jardim, é constituído de infinitos átomos e vazio infinito. Infinitude que se relaciona com a eternidade desses dois elementos constitutivos:

Sunt igitur solida primordia simplicitate, / quae minimis stipata cohaerent
partibus arte, / non ex illarum conuentu conciliata, / sed magis aeterna
pollentia simplicitate, / unde neque auelli quicquam neque deminui iam
concedit / natura, reseruans semina rebus” (Lucreço, L.I, vv. 609-614).¹³

As primeiras das coisas [*primordia rerum*], os átomos, como sendo eternas e infinitas, assim como o vazio [*inane*], estreitam-se com a ideia de que “nada nasce do nada”: *Principium cuius hinc nobis exordia sumet, / nullam rem e nihilo gigni diuinitus umquam. [...] Nam si de nihilo fierent, ex omnibu’ rebus / omne genus nasci posset, nil semine egeret.* (Lucreço. L.I, vv. 149-150/159-160)¹⁴ O significante “semente” é correlato de “causa”, pois, e, no que diz respeito ao Todo, a *causa prima*, porém, neste último caso, há a qualificação de eterna [*semina/aeterna simplicitate*]. Enquanto o termo semente se refere aos átomos ou, mais propriamente, às “primeiras das coisas” [*rerum primordia*], as quais se conjuntam tornando-se corpos cada vez mais complexos; o vazio [*inane*], por sua vez, é o que permite o movimento dos átomos e, também, é qualificado como eterno. Uma vez que o Todo [*omnes*] é constitutivamente átomos e vazio e, por serem ambos eternos, estes são desde sempre, *i.e.*, são sempre-já-dados, seguindo o jargão althusseriano. A mortalidade dos corpos é oposta à imortalidade dos átomos e, de sua condição de movimento, do vazio.

Ao mesmo tempo em que o princípio geral da causalidade é enunciado através da fórmula “nada nasce do nada”, que afirma, em outras palavras, que há uma causa para todas as coisas, que se há certa coisa, então deve haver

¹³ “Os primeiros [os átomos] são, pois, de uma sólida simplicidade / em que as partes mínimas apinhadas ligam-se intimamente, / não pela sua reunião conciliada, / mas mais pela potência da eterna simplicidade, / que a natureza concede e nenhuma separação forçosa diminuiu, / conservando as sementes nas coisas” (Trad. minha, D.L.).

¹⁴ “O princípio através do qual desde então estabelecerá os começos para nós é que jamais coisa alguma é nascida a partir do nada por ação divina. (...) Pois se do nada se tivessem feito, toda espécie poderia ter nascido de todas as coisas, nada teria precisado de semente” (Trad. minha, D.L.).

outra(s) coisa(s) que a engendra(m); outra fórmula é implicada nesta, a saber, a que afirma que “nada volta ao nada”: *Haud igitur redit ad nihilum res ulla, sed omnes discidio redeunt in corpora materiai* (Lucrèce. LI, vv. 248-249).¹⁵ De acordo com essa última, para Lucrécio, a natureza não pode dissolver as coisas de modo que elas se nadifiquem, mas ela o faz até que se chegue às primeiras das coisas, às “sementes conservadas nas coisas” [*reseruans semina rebus*]. A própria mortalidade, definida como disjunção (desagregação) e dispersão das partes de certo corpo é, em última análise, irredutível na imortalidade que lhe é própria, *i.e.*, a dos átomos eles mesmos. Assim, a imortalidade é o irredutível na extrema disjunção das coisas, é o que resta e, portanto, é caracterizada pela dimensão dos átomos. A oposição entre mortalidade e imortalidade (nota-se que a mortalidade inclui a imortalidade) espelha outra oposição que seria a entre finitude e infinitude (a finitude incluiria a infinitude pela mesma razão) e, ainda, entre outro par de opostos, que seria eternidade/duração. Do ponto de vista etiológico, os átomos e vazio eternos e infinitos desempenham o papel de *causa prima* pela sua irredutibilidade. Mas é certo que seria abusivo conceder que Lucrécio haveria de ter *in absentia* pensado o conceito de *causa sui*, todavia, ao que nos parece, se os átomos e vazio não fossem causa deles mesmos, o próprio princípio invocado por Lucrécio de que “nada volta ao nada” e seu correlado que diz que “nada nasce do nada” envolveriam uma restrição em sua universalidade, o que implicaria manifesta contradição, pois se deveria pensar qual seria a causa dos átomos e vazio. Se assim fosse, deveria haver algo que os tivesse causado de modo que na infinitude haveria um limite [*extremum*] e, por isto, haveria algo que lhe fosse exterior, implicando que a infinitude não é infinita. O mesmo se daria se seguirmos o argumento pela eternidade. Isso podemos bem extrair da ideia geral que Lucrécio nos passa quando afirma sobre o mecanismo de disjunção/desagregação das coisas em sua mecânica da finitude:

Quod nunc, aeterno quia constant semine quaeque, / donec uis obiit quae
res diuerberet ictu / aut intus penetret per inania dissoluatque, / nullius
exitium patitur natura uideri (Lucrèce, L.I, vv. 221-224).¹⁶

¹⁵ “Coisa alguma volta, portanto, ao nada, mas tudo volta separado aos corpos da matéria” (Trad. minha, D.L.).

¹⁶ “Visto que as coisas constam de eterna semente, até que uma força venha de encontro, a qual separasse uma coisa ao golpeá-la ou penetrasse interiormente pelos vazios e a dissolvesse,

E, de modo geral, ele toma o mesmo raciocínio à respeito do Todo e da impossibilidade de afirmar que nele há um *limite* [*extremum*], sob pena de colapsar sua estrutura quanto à irredutibilidade dos átomos:

Omne quod est igitur nulla regione uiarum / finitumst; namque extremum
debebat habere. / Extremum porro nullius posse uidetur / esse, nisi ultra
sit quod finiat ut uideatur / quo non longius haec sensus natura sequatur.
Nunc extra summam quoniam nihil esse fatendum, / non habet extre-
mum, caret ergo fine modoque. / Nec refert quibus adsistas regionibus
eius, / usque adeo, quem quisque locum possedit, in omnis / tantundem
partis infinitum omne relinquit (Lucreço, L.I, vv. 958-967).¹⁷

Na finitude mesma está incluída a noção de *limite* [*extremum*], de algo externo que faça tal coisa desagregar e, nestes termos, opõe-se à infinitude, enquanto esta inibi qualquer exterioridade. Se, no caso, a infinitude diz respeito ao Todo, ao Universo, sua dupla natureza constitutiva como átomos e vazio em alternância não pode permitir algo exterior que possa penetrá-lo e, pois, imprimir um fim. A infinitude, eternidade e, pois, imortalidade são precisamente o que permite ao Todo lucreciano escapar ao problema da providência divina, com efeito, os deuses não podem intervir no Universo e, mais ainda, se não há providência, não há também uma ordem impressa pela finalidade no Todo, vetando, assim, toda e qualquer escatologia. É preciso concluir que tudo se passa como se a estrutura do Todo, enquanto constituída de átomos e vazio infinitos e eternos, fosse *causa sui*, tomada aqui pela razão de sua irredutibilidade e pela necessidade de seu movimento incessante, de sua agitação eterna, que permite sua inteligibilidade.¹⁸

Nós podemos aferir disso que entre Lucrecio e Spinoza há uma perfeita

a natureza jamais parece sofrer uma destruição” (Trad. minha, D.L.).

¹⁷ “O Todo não tem, portanto, nenhum fim em suas direções, do contrário deveria ter um limite [*extremum*]. Ora, um limite, nenhuma coisa o possui se não há outra coisa além dela que a limite, mostrando-o onde nosso sentido cessa de seguir. Como é preciso admitir que fora da soma das coisas nada há, o Todo é sem limite, assim, sem fim nem medida. Pouco importa a posição que se ocupe, de todos os lados, a partir de cada canto, o Universo deixa-se sempre infinito” (Trad. minha, D.L.).

¹⁸ Conicere ut possis ex hoc, primordia rerum / quale sit in magno iactari semper inani, / dumtaxat rerum magnarum parua potest res exemplare dare et uestigia notitia (Lucrecio, L.II, 120-124).

simetria na estratégia de começo filosófico, que, sob a tese da imutabilidade do Todo, a infinitude, a eternidade e a noção de necessidade desempenham funções equivalentes ao afastarem o finalismo que afasta, por sua vez, a noção de origem, a qual pode figurar aspectos teológicos, com a noção de providência, etiológicos, com a noção de criação (originária) ou *causa prima*, e ontológicos, no que diz respeito ao estatuto fundamental da estrutura da natureza das coisas.

Embora a conjuntura de produção filosófica, seu contexto (de enunciação e escrituração) distancie ambos os autores, é patente que há uma repetição na maneira pelo qual certas questões basilares na prática filosófica são resolvidas, ou melhor, como a partir delas Lucrecio e Spinoza propõem sua demarcação com relação ao idealismo. Althusser, ao que parece, observou tal estratégia como um invariante de demarcação do materialismo frente ao idealismo em geral, especialmente na recusa do finalismo ou teleologia. E, nesse sentido, que a tese da imutabilidade do Todo, em sua formulação contemporânea estabelecida por Althusser, como não-anterioridade do sentido, pode contribuir ao orientar o pensamento em direção às posições materialistas em filosofia, bem como empenhar-se como efetivo dispositivo bélico na guerra filosófica, *i.e.*, ideológica. Aí, com efeito, é onde uma tradição materialista, capaz de orientar o pensamento, pode, como penso, produzir seu desfecho.

Bibliografia

- Althusser, L. (1994). *Écrits Philosophiques et Politiques I*. Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1997). *Écrits Philosophiques et Politiques II*. Paris: Stock/IMEC.
- Aristóteles (2010). *Física I-II*. Campinas: Editora Unicamp.
- Canfora, L. (2002). *Júlio César*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Ditzingen: Reclams-Verlag.
- Lucrece (1998). *De la nature / De rerum natura*. Éd. Bilingue. Paris: GF Flammarion.
- Spinoza, B. (2008). *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes.
- Spinoza, B. & Gebhardt, C. (1972). *Spinoza Opera*. 4 vols. Heidelberg: Carl Winters.

Leer a Althusser: una ruptura inacabada

Alberto Martínez Delgado

I. Introducción

Althusser intenta “una pequeña revolución «intelectual» en la concepción de la teoría marxista” indagando sobre la *esencia* del pensamiento de Marx, esforzándose por “dominar mejor que él su propio pensamiento”, “haciéndolo coherente e inteligible” (Althusser, 1992: 248) y oponiéndose al auge de cierto idealismo teórico y a la socialdemocratización de los partidos marxistas. Las tesis de Althusser chocan pues con algunos textos del *joven Marx* y con las posiciones teórico-prácticas de los partidos comunistas, transformando su inicial ortodoxia en brochazos de heterodoxia.

Sin embargo, se sostiene en este trabajo, Althusser mantiene, particularmente en *Por Marx* y en *Leer el Capital*, un enfoque idealista, especialmente en el terreno epistemológico, y la crítica del marxismo, lastrada por un reverencial propósito defensivo, permanece inacabada a pesar de sus sucesivas modificaciones críticas, desembocando en un coyunturalismo un tanto desconcertado.

II. Aportaciones críticas de Althusser al marxismo

La lectura *ortodoxa* de Marx por Althusser, particularmente de *El capital*, presenta aspectos especialmente relevantes en la actual situación *académica* del marxismo:

1º. Una posición abiertamente opuesta a la deriva del movimiento socialista hacia el capitalismo, una deriva ya arraigada en los partidos socialdemócratas y claramente emergente dentro de los partidos comunistas y del pensamiento aún de filiación marxista, tanto dentro como fuera de los países de “socialismo real” (con momentos cumbres bautizados como “primaveras”).

2°. Un pronunciamiento rotundo contra algunos planteamientos abiertamente idealistas dentro del pensamiento marxista, particularmente en relación con la asunción de la dialéctica hegeliana, que le lleva a considerar la existencia de una ruptura ideológica en la misma obra de Marx, que separaría una primera fase de marcado idealismo y una segunda de predominio, absoluto según algunas expresiones de Althusser, del materialismo (*dialéctico*).

3°. Una defensa de la ciencia como forma superior de conocimiento y de progreso, ensalzando el carácter científico del materialismo histórico (“una nueva ciencia”) e incluso del materialismo dialéctico. Se produce aquí una cierta coincidencia con las posiciones clásicas del marxismo soviético, que como centro del *socialismo real*, conserva un discurso de freno a la deriva periférica hacia formas políticas más *idealistas* y *reformistas*.

4°. La crítica de las obras de la *primera etapa* de Marx, marcadas por un idealismo casi omnipresente, que abre una búsqueda de un sistema marxista *esencial* plenamente estructurado (completado en sus lagunas y revelando algunos aspectos *invisibles* o sólo insinuados) de naturaleza fundamentalmente *científica* y *proletaria*. Esta búsqueda resulta, a nuestro juicio infructuosa, porque tal sistema no existe ni es construible, salvo caricaturas idealistas.

El objetivo teórico de Althusser choca con las versiones humanistas, historicistas (idealistas) de creciente asentamiento en la teorización marxista y en los aparatos de los partidos comunistas de la época, particularmente a partir del XX Congreso del PCUS que junto a un cierto reconocimiento de algunas monstruosidades pasadas (*estalinistas*) se abre paso a un proceso de fragmentación y crisis pública del movimiento comunista y a una revitalización en su interior del *reformismo socialdemocratizante*.

Aunque sin profundizar en las causas y dejando por lo tanto inacabada su crítica del marxismo, del idealismo y de su propia obra,¹ Althusser lanza el siguiente veredicto (1992, 250-251):

¹ La *crítica-autocrítica* de Althusser no es, sin embargo, consecuente y deja sin analizar las raíces ideológicas y de clase de errores reconocidos como el *teoricismo*, de sus virajes políticos respecto al Partido Comunista Francés y los regímenes del *socialismo real*, y de los mismos comportamientos de estos partidos y regímenes. Esta actitud de inconsecuencia teórica, por otro lado, ha afectado y sigue afectando no sólo a los entusiastas althusserianos sino también a gran parte de los teóricos que aún se consideran de orientación marxista, que fundamentalmente limitan su crítica a un rechazo de las *deformadas* formas dictatoriales del *socialismo real*, añadiendo si acaso alguna descripción particular de estas formas, pero sin buscar las raíces profundas de la disparidad entre la promesa liberadora y la realidad opresiva y explotadora real.

Yo no sé si la humanidad conocerá alguna vez el comunismo, esa visión escatológica de Marx. Lo que yo se de todas maneras es que el socialismo, esa transición inevitable de la que hablaba Marx, es «mierda», como lo proclamé en 1978 en Italia y en España delante de auditorios desconcertados por la violencia de mis palabras.

La contendencia de esta postura, que podría haber dado paso a un análisis materialista de la naturaleza del socialismo, parece, sin embargo, vincularse con un cierto desmoronamiento teórico de Althusser traducido en el realce dado a una disgregadora multiplicidad de factores, contingencias, coyunturas, de relativa autonomía, y elementos aleatorios en la evolución económica, social y política. Esta disgregación teórica, que puede verse como una forma de *escapismo*, termina por debilitar la importancia de las clases sociales y de sus intereses y oscurece el fondo de los problemas económicos, sociales, políticos e ideológicos. La relegación de una perspectiva materialista y la preponderancia atribuida a elementos culturales o ideológicos abiertamente idealistas o que intentan difuminar la diferencia entre idealismo y materialismo, por parte de algunos autores que se consideran seguidores de Althusser (o al menos del *último* Althusser), es especialmente llamativa en una época en que el carácter de clase del poder es evidente, donde las clases dominantes ejercen su poder de forma crecientemente concentrada, dictatorial y violenta (aunque el análisis de las clases dominadas exige, sin embargo, cambios teóricos fundamentales, en gran medida opuestos al enfoque marxista).

III. Idealismo-materialismo en Marx

Marx, pese a la existencia de una etapa de pronunciamiento abierto en contra del idealismo, fundamentalmente hegeliano, mantiene a lo largo de su obra –y no sólo en las obras de *juventud*, sino también en obras fundamentales de madurez como los *Grundrisse* y *El Capital*– una intrincada convivencia entre el idealismo y el materialismo (“unidad de contrarios” diría algún dialéctico), a nuestro juicio con predominio del idealismo.

Sin entrar aquí a valorar lo que hay o no de idealista en los planteamientos político-estratégicos del enfoque marxista del socialismo y del comunismo, relacionados con la visión teleológica de Hegel, nos centraremos en aspectos filosófico-ideológicos como el problema de la dialéctica hegeliana

(y su inversión) y la epistemología de Marx, sobre todo en lo que se refiere a la ciencia.

III. 1. La inversión de la dialéctica en Marx

La conocida expresión de Marx en el postfacio a la segunda edición de *El capital* (ampliamente citada en el siguiente epígrafe dedicado a la epistemología de Marx), sobre la *inversión* de la dialéctica hegeliana, para encontrar su *fondo racional*, base de la nueva dialéctica (supuestamente materialista), es objeto de una acertada y severa crítica por parte de Althusser, sólo suavizada por la generosa concesión de “sugerir [...] que la fórmula de la «inversión» es sólo indicativa y metafórica” (Althusser, 1986: 87) y añadiendo la existencia de algunos elementos estructurales y terminológicos diferenciadores de los enfoques dialécticos de Marx y de Hegel.

La crítica de Althusser a la pretensión, de Marx y de la gran mayoría de sus seguidores, particularmente de los más próximos al hegelianismo, de que basta con *colocar sobre los pies* la dialéctica idealista de Hegel para llegar a una dialéctica materialista es contundente, y merece ser recogida con cierta extensión (Althusser, 1986: 70):

Todo sucede como si se admitiera que las ideas heredadas de Hegel por los jóvenes intelectuales alemanes de 1840 *contuvieran en ellas mismas*, en contra de sus propias apariencias, una cierta verdad, tácita, velada, enmascarada, desviada, que la potencia crítica de Marx logró al fin después de años de esfuerzos intelectuales, arrancarla, hacerla aprobar y reconocer. En el fondo es esta lógica la que está implicada en el famoso tema de la «inversión», de la «reposición sobre sus pies» de la filosofía (o de la dialéctica) hegeliana, puesto que si no se trata realmente *más que de una inversión*, de una reposición en el lugar de lo que estaba al revés, está claro que ¡dar la vuelta a todo un objeto entero no cambia ni su naturaleza ni su contenido en virtud de una simple rotación! ¡Un hombre sobre su cabeza, cuando al fin camina sobre sus pies, es el mismo hombre! Y una filosofía *invertida* así no puede ser considerada como completamente distinta de la filosofía *invertida*, nada más que mediante una metáfora teórica: en verdad su estructura, sus problemas, el sentido de sus problemas siguen estando perseguidos por la *misma problemática*.

Es frecuentemente esta lógica la que *parece* en acción en los textos del joven Marx, o que con gusto se le atribuye.

La crítica de Althusser a la concepción de la dialéctica marxista como mero resultado de la inversión de la dialéctica hegeliana, es de plena actualidad, dado que esta concepción está todavía en auge dentro de la intelectualidad marxista, si acaso superada por la directa adscripción a la dialéctica hegeliana (sin mención a ningún tipo de inversión). Esta crítica, sin embargo, trata de desvincular a Marx de esta idea con disquisiciones poco convincentes. Marx es el autor de esta idea de inversión, y no precisamente en su etapa juvenil a la que Althusser quiere reducir el hegelianismo de Marx. En lo que si parece plenamente convincente Althusser es en negar que tal inversión del pensamiento idealista convierta a éste en un pensamiento materialista, pero el problema que subsiste, con inversión o sin ella, es si realmente la dialéctica de Marx es materialista o una variante laica de la dialéctica hegeliana.

La relación de Marx con Hegel, frecuentemente presentada como una asimilación superadora, parece fluctuante y devenir a menudo una mera acomodación, un sometimiento, al pensamiento filosófico-dialéctico hegeliano.

III. 2. El conocimiento y la ciencia en Marx: ambigüedad y oscilación entre el realismo de base empírica y la inmersión hegeliana en un marco idealista

Si bien sobre la inversión de la dialéctica puede señalarse una discrepancia de fondo con Marx por parte de Althusser (suavizada y evasiva) en la que éste parece adoptar una posición más claramente materialista, en lo que respecta a la epistemología la actitud de Althusser es de pleno acuerdo con los pronunciamientos idealistas de Marx (particularmente el capítulo 3 de la Introducción a los *Grundrisse*), incluso acentuando el idealismo persistente en Marx sobre el conocimiento y la ciencia; por este motivo gran parte del idealismo epistemológico de Marx lo trataremos al estudiar, a continuación, el teoricismo-idealismo de Althusser.

En el *Epílogo a la segunda edición alemana* (de 1873) de *El Capital*, Marx menciona complacido un artículo de *Viéstnik Europy* de San Petersburgo (1872) que “encuentra que mi método de investigación es rigurosamente realista, si bien el método de exposición es, por desgracia, germano-dialécti-

co” (Marx, 1976: 27). Tras anunciar Marx que no encuentra “mejor manera de responder al autor que con algunos extractos de su propia crítica”, Marx recoge (Marx, 1976: 28), entre otros, los siguientes párrafos:

[...] Marx se afana tan sólo por una cosa: comprobar mediante una investigación científica precisa la necesidad de determinados órdenes de relaciones sociales y, en la medida de lo posible, verificar los hechos que le sirvieron de punto de partida y de apoyo [...] no la idea, sino naturalmente el fenómeno externo puede servirle de punto de partida. La crítica se limitará a la comparación y confrontación de un hecho, no con la idea, sino con otro hecho.

Marx se deja llevar por el realismo –*empirismo*² diría Althusser– del artículo citado, aunque sugiriendo su fusión con el enfoque dialéctico propio (Marx, 1976: 29-30):

Cuando el autor describe tan acertadamente lo que llama mi verdadero método, y con tanta benevolencia lo que concierne a mi aplicación personal del mismo, ¿qué es lo que ha descrito sino el método dialéctico? Cierto, el modo de exposición tiene que distinguirse formalmente del de investigación. Ésta ha de apropiarse la materia en detalle, analizar sus distintas formas de desarrollo y descubrir sus vínculos internos. Una vez cumplida esta tarea, puede exponerse el movimiento real de modo conveniente. Si se consigue y si la vida del material se refleja ahora idealmente, puede parecer que uno tiene que habérselas con una construcción *a priori*. Mi método dialéctico difiere del hegeliano no sólo por su fundamento,

² Aunque la filosofía empirista parte de principios que no pueden considerarse realistas o materialistas (en el caso de Berkeley se presenta como un neto idealismo), su evolución ha conducido a su consideración como epistemología realista, reconocedora de una realidad objetiva exterior al sujeto. Este vuelco evolutivo del empirismo (y del positivismo) hacia el realismo es revelador de la resistencia del paradigma realista a ser eliminado como perspectiva epistemológica, resistencia que quizás pueda ser explicada, en un enfoque marxista-althusseriano (Althusser, 1975b:101-102), como resultado de la contradicción, dentro de la «filosofía espontánea de los científicos», entre el elemento «“intracientífico” [...] de carácter materialista y objetivista» y el elemento «“extracientífico” [...] reflejo sobre la práctica científica de tesis filosóficas elaboradas fuera de esta práctica [...] que, explotando las ciencias, sirven acriticamente a determinados objetivos que pertenecen a ideologías prácticas».

sino que es directamente su opuesto. Para Hegel, el proceso del pensamiento, que incluso transforma en sujeto independiente con el nombre de Idea, es el demiurgo de lo real, que no constituye más que su fenómeno externo. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material transferido y traducido en el cerebro humano[...]

[...] me confieso abiertamente discípulo de ese gran pensador [...] La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no impide en absoluto que fuese el primero en exponer amplia y conscientemente sus formas generales del movimiento. En él se encuentra patas arriba. Sólo hay que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional en su envoltura mística[...]

En su forma racional, la dialéctica es un escándalo y un horror para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la comprensión positiva del estado de cosas existente también incluye al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su necesaria caída [...] porque no se deja intimidar por nada, y porque en su esencia es crítica y revolucionaria.

Encontramos en esta cita una distinción clave, que Marx califica de *formal*, entre el “modo de exposición y [...] el de investigación” que, según el contexto, parece remitir a una escisión entre la expresión sistemática, en cierta medida deductiva y *especulativa (exposición)* de los conocimientos, por un lado, y el contacto activo y escudriñador con la realidad material, de innegable impacto sobre las construcciones mentales, que proporciona indispensables datos empíricos y permite la obtención de esos conocimientos (*investigación*), por otro. Esta distinción, conciliadora en Marx del realismo con el teoricismo, contiene una crítica al *apriorismo* como *apariencia*, que parece soslayada por Althusser, quien se aleja de toda concesión al *objeto real* como fuente de conocimiento y hace prácticamente incompatibles ambos “modos”, con un predominio del teoricismo que relega el conocimiento de base empírica a fases previas al conocimiento propiamente dicho (teórico).

Por otra parte la cita contiene, con cierta amplitud” la mención a la *inversión* de la dialéctica hegeliana a que nos hemos referido anteriormente. Finalmente presenta un argumento pragmático en defensa de la dialéctica que merece reflexión, entre otras razones por responder sólo parcialmente a los hechos: “un escándalo y un horror para la burguesía[...].”

IV. El idealismo de Althusser

A pesar del saludable atrevimiento crítico y de la pertinencia de las aportaciones de Althusser que hemos mencionado, destacamos algunas características de sus principales trabajos teóricos que en parte contradicen su declarada posición *materialista*, científica y antihegeliana. Especialmente destacaremos la posición de Althusser sobre el conocimiento y la ciencia, y en parte relacionadas con este aspecto, la divergencia entre su visión del trabajo teórico y del trabajo productivo, la exaltación de las élites intelectuales y políticas y la contradicción entre el discurso teórico de Althusser y su propia práctica política, reflejada de forma notable en su crítica al partido comunista francés.

IV. 1. El problema del conocimiento y la ciencia

La orientación idealista de la epistemología Althusseriana, se manifiesta fundamentalmente en su, posteriormente reconocido, *teoricismo* que menosprecia la importancia cognoscitiva del trabajo empírico y de los objetos y hechos *materiales* (sociales y naturales) en los que este trabajo se focaliza, y en su visión del conocimiento como proceso ascendente e irreversible, con *rupturas* epistemológicas que ya desde el momento inaugural se dan por completas y definitivas.

Althusser justifica su teoricismo idealista a través de un menosprecio crítico del empirismo (aquejado también, como acertadamente señala Althusser, de una impronta idealista³), en el que engloba de forma abusiva y sofística

³ Althusser resalta dos formas de idealismo en las que “se cae irremediamente” si no “se respeta la distinción entre relación de pensamiento y relación real” (Althusser, 1068, I, p. 107):

En el idealismo especulativo, si se confunde como Hegel el pensamiento y lo real, *reduciendo* lo real al pensamiento, «*concebiendo lo real como resultado del pensamiento*» (p. 165 [Marx, 1976a, v. 1, p. 21]); en el idealismo empirista, si se confunde el pensamiento con lo real, reduciendo el pensamiento de lo real con lo real mismo.

El dualismo epistemológico aquí apuntado, difícilmente soslayable, es compatible con un enfoque materialista; sin embargo la tajante separación entre estas dos esferas (mente-cerebro y mundo exterior) sugerida por Althusser parece conducir a un dualismo ontológico (en el que como en el dualismo filosófico-religioso tradicional, la primacía corresponde al *espíritu*). Explicando el proceso de concreción, dentro de la abstracción, al pasar del libro I al libro III de *El Capital*, Althusser (1968: II, 67) formula esta visión dualista ontológica, bajo la supremacía de lo *espiritual*-abstracto:

toda consideración epistemológica de la realidad objetiva, exterior a la conciencia y a los constructos mentales.

Althusser exagera el teoricismo idealista de Marx en la Introducción de los Grundrisse, no recogiendo (¿*silencio sintomático*?) las, ambiguas, alusiones de Marx a la prioridad de lo real en la formación de la ciencia económica⁴:

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto [...] en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela falso. La población es una abstracción si de lado, p. ej., las clases de que se compone [...] de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente. Los economistas del siglo XVII [...] terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relacio-

[...] *no salimos nunca del concepto*. Pasamos solamente, en el interior de la abstracción del conocimiento, del concepto de la estructura y de los efectos más generales de la estructura, a los conceptos de los efectos particulares de la estructura, –no pasamos jamás, en ningún momento, la frontera absolutamente infranqueable que separa el «desarrollo» o especificación del concepto, del desarrollo y de la particularidad de las cosas,– y por una buena razón: *esta frontera es en derecho infranqueable porque no es la frontera de nada, porque no puede ser una frontera, porque no existe un espacio homogéneo común (espíritu o realidad) entre lo abstracto del concepto de una cosa y el concepto empírico de esta cosa que pueda autorizar el uso del concepto de frontera*.

Como en otras teorizaciones idealistas, por ejemplo en el reciente constructivismo epistemológico radical (tipo E. von Glasersfeld), dentro de sus propias fórmulas aparecen incoherencias invalidantes de la propia construcción, particularmente la referencia a realidades o conexiones con la realidad, cuya existencia o relevancia epistemológica se niega o se minimiza.

⁴ Althusser (1968: I, 108-109) sin mencionar los términos claves usados por Marx que reivindican, en la *precincia*, lo concreto y real, coloca estas “abstracciones iniciales”, de base realista, dentro de un “*silencio sintomático de Marx*” en cuyo interior “puede anidar la ideología [...] empirista de la abstracción”.

Es evidente que el sesgo o la significación plenamente ideológica del trabajo científico afecta a los procesos de investigación de base empírica directa, pero ¿acaso están libres de tal influencia las elaboraciones de apariencia más sistemática y despegada de la realidad material?

nes generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos comenzaron a surgir los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple –trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio– hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación [...]

La especie de resumen final, *lo concreto no es el punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida*, que podría ser considerado una incoherencia o una floritura dialéctica, nos da alguna clave sobre la ambigüedad de Marx en relación al conocimiento y en particular respecto a la ciencia. Por un lado Marx reconoce la importancia del trabajo sobre los hechos concretos en el proceso de formación de una ciencia (la economía política), labor básica indispensable, pero al mismo tiempo, siguiendo las tendencias idealistas sobre la ciencia, considera que ésta sólo comienza cuando el duro y largo proceso de investigación sobre lo real ha proporcionado suficiente material y reflexión conducente a conclusiones generales y, a partir de esos principios y categorías abstractas, puede realizarse un desarrollo deductivo, una *exposición*, que explique de forma abreviada, sistematizada y relativamente deductiva los conocimientos obtenidos en gran medida por vía empírica.⁵ Este planteamiento *lineal* sobre la ciencia ignora que por muy avanzado que se encuentre el desarrollo de una ciencia y por muy depurado que se encuentre la formulación de unos axiomas⁶ que permitan la formulación de síntesis que

⁵ El idealismo teorístico que aparece en Marx, y más consistentemente en Althusser, sigue una tradición que se remonta a Platón (y a su personaje Sócrates). En *La República*, Platón (1975) sostiene que los “verdaderos filósofos son aquellos cuyo espíritu puede alcanzar el conocimiento de lo que existe siempre de una manera inmutable” y no los “que giran sin cesar en torno de mil objetos siempre mudables” (p. 179), que “la ciencia” es más “esencial al ser inmutable que la existencia” y que “el alma misma tiene más realidad que el cuerpo” (p. 270).

⁶ El idealismo filosófico ha explotado, al menos desde Platón, la extraordinaria estructura axiomático-deductiva de las matemáticas, para justificar la prioridad del *espíritu* sobre la

abarquen gran variedad de fenómenos, sigue siendo fundamental la investigación empírica en un doble sentido: la comprobación de las formulaciones del sistema formalizado y la aparición de nuevos datos e ideas que enriquezcan los conocimientos anteriores o los modifiquen (hasta el punto de descartar, en algunos casos, gran parte de edificio teórico). Tal como presenta Marx el conocimiento científico, parece como si todo el trabajo de investigación empírica y de estudio, constituyera una especie de *preciencia*, que una vez avanzada suficientemente, permitiera la constitución de la ciencia *puramente teórica*, que se auto-desarrollaría sin necesidad de nuevas aportaciones originadas en el estudio de lo concreto real. La acción de la *materia* exterior al sujeto sobre el conocimiento científico sería remota, en *diferido*, como lejana herencia, que además tiene la portentosa cualidad de ser suficiente para evitar a sus herederos la verificación y búsqueda de nuevos o modificados principios basados en los hechos, en la realidad exterior.

Aunque Althusser menciona “la amenaza ideológica que pesa sobre todo trabajo científico” (1968: I, 11, nota) la idea de *corte* o de *ruptura epistemológica*, como acontecimiento singular de constitución de una ciencia (el materialismo histórico, por ejemplo) abona la existencia de una visión lineal de la ciencia, donde cada paso se presenta como avance indiscutible y, particularmente, se atribuye al salto determinado por el *corte epistemológico* un carácter irreversible y definitivamente adquirido, susceptible de posteriores concreciones y matizaciones de detalle.⁷ Los hechos (empíricos) referentes

materia, por lo general asociándolo a un orden divino. Sin embargo, los sistemas formales deductivos tienen sus limitaciones internas como atestigua el teorema de Gödel. De las tres condiciones deseables para un conjunto de axiomas, consistencia (no contradictoriedad entre ellos), independencia (ninguno de ellos pueda deducirse de los otros axiomas) y complitud (cualquier proposición del sistema determinado por los axiomas pueda demostrarse verdadera o falsa), sólo la consistencia es un requisito imprescindible; la independencia de los axiomas, que permite evitar redundancias, tiene alguna relación con el principio de *parsimonia* (parsimony) aplicado a los fundamentos de una teoría (no necesariamente axiomático-deductiva), desde una perspectiva más pragmática; la complitud es la condición afectada por el teorema de Gödel (1931) o de incomplitud que “puso frente a los matemáticos la asombrosa y melancólica conclusión de que el método axiomático posee ciertas limitaciones intrínsecas que excluyen la posibilidad de que ni siquiera la aritmética ordinaria de los números enteros pueda llegar a ser plenamente axiomatizada” (Nagel & Newman, 1970: 20).

⁷ Según Balibar (1991: 33) el corte epistemológico althusseriano se caracteriza “por su *irreversibilidad* y por su *inacabado*[...]”.

al desarrollo del materialismo histórico no parecen corroborar el papel de transformación total e irreversible del corte althusseriano, que haría de este componente del marxismo una ciencia resplandeciente y definitivamente superadora de la amenaza ideológica.

Althusser concede, en *Leer el Capital*, cierta relevancia, al menos ontológica, a los objetos reales, pero su valor para el conocimiento aparece o bien aplazada –como señalamos en otro momento– o como destinatario final del proceso teórico (como elemento *concernido* por el conocimiento, no como interviniente en este proceso. De esta forma mantiene cierta estabilidad en su obra la presencia de un materialismo declarativo, bajo el predominio efectivo del teoricismo idealista. Así, con una nueva mención de la *Introducción del 57* y mencionando también a Lenin (*Materialismo y empiriocriticismo*) Althusser (1968, v. 2, p. 21) pone como desafortunado ejemplo los mapas geográficos para ilustrar el proceso teórico de “una ciencia bien establecida” como el marxismo:

[...] sucede entonces con el objeto [de conocimiento] lo que con los mapas geográficos de regiones todavía mal conocidas, pero que se exploran: las zonas en blanco interiores se cubren con detalles y precisiones nuevas, pero sin modificar el contorno general, ya conocido y reconocido, de la región. Es así que por ejemplo podemos proseguir tras Marx la investigación sistemática del objeto definido por él: seguramente obtendremos nuevos detalles, «ver» lo que antes no podíamos ver, –pero en el interior de un objeto cuya estructura será confirmada por nuestros resultados, más que trastornada por ellos. Es completamente distinto en períodos críticos[...].

La visión del desarrollo científico como tarea de completar huecos y añadir detalles en un sistema *bien establecido* como el marxismo, que hemos recogido, a partir de sí mismo, coincide con la indicada por Engels (Marx y Engels, 1975, t. 2, p. 139) al afirmar en *Del socialismo utópico al socialismo científico*:

Estos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la revelación[...] de la plusvalía, se los debemos a Marx. Gracias a ellos, el socialismo se convierte en una ciencia, que sólo nos queda por desarrollar en todos sus detalles y concatenaciones.

La consideración althusseriana de la ciencia como sistema puramente teórico, en definitiva como exposición (formalizada y de apariencia sistemática), si acaso con alusiones a secundarias precisiones empíricas de detalle, recoge y acentúa el idealismo mostrado por Marx en el *Epílogo a la segunda edición alemana* (de 1873) de *El Capital*, acerca del artículo de *Viéstnik Europy* de San Petersburgo (1872) sobre *El Capital*, que hemos citado anteriormente. En la referencia a este artículo, Marx presenta dos etapas, en este caso la “investigación” (de base material-empírica) y la exposición, la presentación como sistema. Estas dos etapas aparecen como fases separadas sucesivas (“una vez cumplida esta tarea [...]”), ignorando la viva interacción entre los hechos objetivos y las sospechas e hipótesis en cualquier momento del proceso de conocimiento y, en particular, en todo intento de sistematizar, científicamente, el conocimiento. En este comentario de Marx sobre el artículo de *Viéstnik Europy* se produce la misma fragmentación del proceso de conocimiento y de la ciencia que hemos señalado en el caso del capítulo 3 de los *Grundrisse*, aunque la primera etapa –*precientífica* en los *Grundrisse*, empírica– adquiere un rango superior, de “investigación”, y la segunda etapa no dispone de una total capacidad de auto-desarrollo, independiente de los hechos empíricos, a pesar de su apariencia de “construcción a priori”.

Althusser se apoya en Marx –citando particularmente el capítulo 3 de la introducción de los *Grundrisse*– para, a partir del rechazo de “la confusión hegeliana de la identificación del objeto real y del objeto del conocimiento, del proceso real y del proceso de conocimiento” (Althusser, 1968: I, 46), saltar a una plena escisión, aun dentro de cierta ambigüedad, entre pensamiento y realidad exterior: si bien “lo concreto-de-pensamiento, la totalidad-de-pensamiento procura justamente el conocimiento” de lo concreto-real, de la totalidad-real”, ambos concretos y totalidades son “absolutamente distintos” (Althusser, 1968: I, 46) y “el proceso de producción del objeto de conocimiento sucede enteramente en el conocimiento[...]” (Althusser, 1968: I, 47).

Althusser continúa la dualidad de Marx entre un materialismo declarativo, que reconoce la existencia de la realidad exterior al sujeto, y un idealismo efectivo⁸ que separa rotundamente esa realidad exterior y el conocimiento

⁸ Althusser (2002: 18) afirma, en 1968, que “el materialismo siempre estuvo, en el pasado,

de la misma;⁹ al mismo tiempo argumenta, de forma un tanto capciosa, que Marx no cae con ello en el idealismo porque el pensamiento en Marx no corresponde al sujeto trascendente de Hegel ni al sujeto *psicológico* sino al sujeto como resultado histórico (1968: 47):

Cuando Marx nos dice que el proceso de producción del conocimiento [...] sucede enteramente en la «cabeza», o en el pensamiento, no cae ni un segundo en un idealismo de la conciencia, del espíritu o del pensamiento, puesto que el «pensamiento» de que se trata aquí no es la facultad de un sujeto trascendente o de una conciencia absoluta, al que el mundo real hiciera frente como *materia*; este pensamiento no es tampoco la facultad de un sujeto psicológico, aunque los individuos humanos sean los agentes. Este pensamiento es el sistema constituido históricamente de un *aparato de pensamiento*, basado y articulado en la realidad natural y social.

Llama la atención que Althusser precise que el enfoque de Marx en este caso no cae en determinadas formas de idealismo, dejando abierta la posibilidad de que Marx pueda verse inmerso en otro tipo de idealismo; también merece reflexión la referencia a los “individuos humanos” como los “agentes” de una especie de pensamiento supraindividual, constituido históricamente por una “realidad natural y social”, que al estar por encima de las experiencias individuales adquiere una entidad independiente del hecho social *presente*, entidad que sería determinante unidireccional del pensamiento del sujeto *presente*. Se produce en este enfoque althusseriano una incoherente separación entre la realidad social inmediata y una especie de super-realidad de tipo histórico de la que los individuos son meros agentes; esta separación conduce a una descomposición del devenir socio-histórico en segmentos que reciben,

dominado por el idealismo”. Este dominio no parece que se limite al *pasado*, sino que aún continúa y se manifiesta en las propias teorizaciones de Althusser.

⁹ Parece una muestra de incoherencia en las pretensiones sistemático-estructurales de Althusser, que al mismo tiempo que mantiene un reconocido *teoricismo*, también sostenga (al resaltar el corte de Marx con Hegel, señalándolo como una vuelta al pensamiento anterior a Hegel, en particular a Spinoza, y no como una superación de Hegel mismo) que (Althusser, 1986: 75) este *corte* es “una superación de la ilusión hacia la realidad” y que “se debe hablar de una vuelta atrás y no de una «superación», es decir de la vuelta *del mito a la realidad*, de una *experiencia efectiva* que desgarró los velos de la ilusión[...]” (Althusser, 1986: 78).

cada uno de ellos el impacto de las condiciones exteriores (socio-naturales) que determinarían el pensamiento de sus *agentes* en la medida que estos segmentos van siendo parte de un pasado, sin que esta acción socio-natural (sobre los individuos, su conocimiento y su pensamiento) de las condiciones exteriores del presente sean tenidas en cuenta.

La determinación del sujeto y su pensamiento por la realidad natural y social pasada,¹⁰ aparece también aquí como una repercusión *en diferido*, a modo de legado, de la materia sobre el pensamiento, repercusión que en cierta manera se difumina como fenómeno histórico-global, mediado por un “sistema [...] de un *aparato de pensamiento*” que sugiere una confusa pre-determinación al margen de la influencia de los distintos momentos históricos –influencia que por otra parte parece aceptarse en tanto que precedentes históricos–, particularmente el efecto de los momentos históricos contemporáneos del sujeto en la formación del pensamiento.

El recurso a la constitución histórica en la argumentación de Althusser, a la formación de un *aparato del pensamiento* como *sistema*, ante el que los hechos y acontecimientos de los individuos presentes se consideren irrelevantes, conduce a un planteamiento conservador que choca con los mismos datos históricos y con las aspiraciones revolucionarias manifestadas por el mismo Althusser. La prevalencia absoluta del *sistema* pre-constituido sobre las indagaciones, opiniones y conocimientos individuales más o menos actuales, en una perspectiva cognoscitiva, conduce a un oscurantismo propiciador de la sumisión y manipulación ideológicas. En este sentido puede señalarse cierta proximidad entre el *teoricismo* estructural althusseriano y la argucia discursiva de los aparatos de los partidos comunistas de hacer prevalecer sus criterios, ante opiniones críticas de militantes, mediante la referencia a las “condiciones históricas” –con frecuencia reducidas a meros eslóganes inconsistentes, convertidos en arcanos, en sistemas esotéricos cuyo conocimiento se supone sólo al alcance de los dirigentes y donde los hechos concretos no conformes con las decisiones de la dirección son marginados–. A menudo

¹⁰ Ciertamente el pasado histórico, las estructuras sociales, ideológicas y culturales fraguadas históricamente son un condicionante fundamental del comportamiento y del pensamiento humano, pero este peso innegable del pasado no puede convertirse en un factor exclusivo, en un determinante absoluto de las relaciones sociales y de las relaciones de conocimiento con el entorno socio-natural.

esta referencia a las *condiciones históricas* se acompaña con una invocación a la dialéctica y sus cambios.

La completa separación entre el conocimiento, en general, y la realidad socio-natural se mantiene por parte de Althusser también en los que respecta al conocimiento científico, justificándola con apoyo en Marx.

Althusser desconecta la *práctica teórica* de otras formas de la práctica, rechazando la verificación empírica y siguiendo un modelo autosuficiente atribuido a la ciencia “pura” matemática o a la filosofía (1968: 71-72):

[...] una vez que las ciencias están verdaderamente constituidas y desarrolladas no tienen ninguna necesidad de la verificación de prácticas *exteriores* para declarar «verdaderas» [...] los conocimientos que ellas producen [...] Podemos decir lo mismo [que en el caso de las matemáticas] de los resultados de toda ciencia: al menos las más desarrolladas, y en regiones de conocimiento que dominan suficientemente, proporcionan ellas mismas el criterio de validez de sus conocimientos [...] Debemos decir lo mismo de la ciencia que nos interesa con el mayor interés: el materialismo histórico. Porque la teoría de Marx era «verdadera» es por lo que ha podido ser aplicada con éxito, no es porque se ha aplicado con éxito que es verdadera [...] No es la práctica histórica posterior lo que puede dar al *conocimiento* producido por Marx sus *títulos* de conocimiento [...]

Aparece en este fragmento no sólo una clara manifestación de teoricismos, como error *racionalista* o como desviación *clasista*, posteriormente reconocido por Althusser,¹¹ sino una visión idealista de la ciencia conforme con el idealismo mostrado sobre el conocimiento en general. El idealismo *teoricista* surge en aspectos parciales como la referencia a “las ciencias [...] verdaderamente constituidas y desarrolladas” que sugiere la entrada de éstas en el reino de lo *absoluto* y una conquista *espiritual* irreversible de la verdad (efectivamente racionalista-idealista) eterna. Althusser llega a contaminar de idealismo la idea pragmática de éxito, al afirmar que *la verdad teórica* impli-

¹¹ Althusser (1975: 11) recuerda que ya en 1967, “en la edición italiana de *Lire Le capital* (tal como en otras ediciones extranjeras) reconocí que estos textos estaban afectados de una tendencia errónea. Indiqué la existencia de este error y le di un nombre: *teoricismo*”, error que Althusser matiza como “desviación”, huyendo de “la oposición racionalista de la verdad y el error” (1975: 57) y procurando situarse en el terreno de “la lucha de clases en la teoría” (1975: 57-58).

ca *el éxito* ($V \rightarrow E$), sin reparar que si se admite como cierta su afirmación, también lo es, lógicamente, su contrarrecíproca ($E' \rightarrow V'$), la falta de éxito implica la no verdad teórica, una conclusión ya amenazadora en los años 60 del siglo XX para el marxismo y que ahora resultaría demoledora para éste.

La epistemología althusseriana se perfila, particularmente en la cita anterior, como un constructivismo idealista, enmarcado históricamente. Como en el caso del constructivismo epistemológico radical, en los planteamientos de Althusser tiene lugar un reconocimiento, ya parcial ya remoto, del impacto de la realidad exterior sobre el *aparato de pensamiento* y de conocimiento que contrasta con el mantenimiento de éste como *producto enteramente mental* y que es una señal de incoherencia autodestructiva.

IV. 2. Disparidad entre la visión althusseriana del trabajo teórico y del trabajo productivo

Antes hemos recogido cómo el pensamiento, según Althusser (1968: I, 47), no es la “facultad de un sujeto trascendente [...] ni psicológico”, sino “un sistema históricamente constituido de un *aparato de pensamiento*, fundado y articulado en la realidad natural y social”. Acorde con esa base y articulación en la realidad Althusser emplea una terminología de resonancias materialistas, “arriesgando [...] la fórmula de un *modo de producción* de conocimientos”, un “sistema de producción teórica” que es “tanto un sistema material como «espiritual» [...]” (1968: I, 47), identificando la “práctica teórica” con el “trabajo del pensamiento” (1968: I, 48) aunque, recordemos, “sucede por entero en el pensamiento”.

La tajante separación entre el objeto real y el objeto de pensamiento en la concepción althusseriana del trabajo teórico en *Leer el Capital, que* hemos presentado como conducente a un teoricismo idealista,¹² contrasta con la visión del

¹² Este teoricismo idealista, que hemos tratado anteriormente, pretende mantener una conexión materialista, como también hemos ya señalado, a *distancia* de la realidad objetiva, como una vez más, tras la denuncia del empirismo (“[...] trascendente como en Descartes, o trascendente como en Kant y Husserl, o idealista «objetivo» como en Hegel) se manifiesta en la siguiente formulación (Althusser, 1968: II, 59) :

[...] el conocimiento de un objeto real no pasa por el contacto inmediato con lo «concreto» sino por la producción del *concepto* de este objeto (en el sentido de objeto de conocimiento) así como por su condición de posibilidad *teórica* absoluta.

El empleo de términos como “absoluto” o “totalidad” son muestras de una orientación

trabajo productivo. Observamos por un lado una desvinculación global entre trabajo y conocimiento y una reintroducción particular de la conexión entre producción y conocimiento (científico-técnico) que sugiere un deslizamiento del *compromiso de clase* marxista fuera de la clase obrera (¿a la clase de los *cuadros*?).

A partir del análisis de Marx que destaca en el proceso de trabajo la intervención de “un gasto de la fuerza de trabajo humana”, los “instrumentos de trabajo (utilizados según reglas técnicas)” y el “*objeto* de trabajo”, Althusser resalta “*dos caracteres esenciales* [...]: la naturaleza *material* de las condiciones del proceso de trabajo [y] el papel dominante de los *medios de producción* en el proceso de trabajo” (1968: II, 39-40), caracteres que apuntan en el sentido propuesto de desvinculación global y vinculación parcial trabajo-conocimiento.

La desunión entre trabajo material y conocimiento se acompaña de una reactivación de la visión materialista sobre el trabajo productivo que guarda cierto paralelismo con el la visión del idealismo tradicional que admite la importancia de los aspectos materiales y su fusión con las manifestaciones corporales como el trabajo. Sostiene Althusser (1968: II, 40):

Todo gasto productivo de la fuerza de trabajo supone para su realización condiciones *materiales* que se reducen todas a la existencia de la naturaleza, sea bruta, sea modificada por la actividad humana [...] [Marx] afirma que la transformación de la naturaleza material en productos, por lo tanto el proceso de trabajo como mecanismo material, está dominado por las leyes físicas de la naturaleza y de la tecnología. La fuerza de trabajo se inserta también en este mecanismo. Esta determinación del *proceso* de trabajo por estas condiciones materiales prohíbe a su nivel toda concepción «humanista» del trabajo humano como pura creación. Se sabe que este idealismo no ha permanecido en el estado de mito[...] [Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*][...] el trabajo, que no es más que la expresión de una fuerza natural, la fuerza de trabajo del hombre.

Este párrafo acentúa el carácter material-natural del trabajo productivo y presenta la fuerza de trabajo como una fuerza más de la naturaleza, mientras

idealista, en las que no entramos en este trabajo, como tampoco en el aspecto del estructuralismo althusseriano.

que en el caso del trabajo teórico los *objetos* materiales son desplazados por los *objetos* de pensamiento y la repercusión de la naturaleza y la sociedad sobre el pensamiento se aleja hacia un trasfondo histórico y sistémico-estructural. Por otra parte el argumento de Althusser de que el papel determinante de las condiciones materiales en el proceso de trabajo impide una concepción humanista-idealista del trabajo humano, sugiere (aunque no se trate de una consecuencia lógica) la posibilidad de que en el caso de que las condiciones materiales no sean determinantes, tal como parece ser en enfoque althusseriano del trabajo teórico, resulte aceptable una concepción humanista-idealista.

La reaparición de la unión entre trabajo productivo y conocimiento se produce a través de la atribución de la primacía a los medios productivos en el proceso de trabajo (Althusser, 1968: 43-44):

Entre los tres elementos constitutivos del proceso de trabajo (objeto, medios, fuerza de trabajo) existe pues una dominación: la de los medios de trabajo[...] determinan el *modo de producción*, categoría fundamental del análisis marxista[...] fijan al mismo tiempo el grado de *productividad* del trabajo productivo.

Aparece así, en la teoría marxista-althusseriana, una situación de subordinación de la fuerza de trabajo, el elemento más característico de la clase obrera, a los medios de trabajo, que si bien en parte son producidos por la clase obrera, presentan como rasgo específico determinante una intervención técnica que supone una conexión con el conocimiento científico y el reconocimiento de un papel predominante a un sector social (¿una clase?) distinto de la clase obrera, portador y quizás también usurpador y monopolizador de los conocimientos productivos pertinentes (sacerdotes en algunas civilizaciones, industriales, cuadros[...]).

Nos encontramos ante una significativa disonancia sobre el carácter de clase de la teoría marxista, cuyos primeros indicios pueden observarse en la admisión por Kautsky, Lenin y continuadores, del origen no proletario del marxismo y, por otra parte, planteada rotundamente por los hechos empíricos de la historia del socialismo *real*. Estas discordancias, tanto en el campo de los hechos como de las teorizaciones, invita a abordar de forma apremiante una profundización en el análisis de estos hechos, sin fidelidades juramentadas ni concesiones nostálgicas, estudios que pueden plantear como hipótesis

la existencia de un profundo carácter de clase no proletario en el marxismo.¹³ Althusser (1986: 66) señala en *Por Marx* una perspectiva sobre el análisis de las ideologías que, desafortunadamente, descarta aplicar a la ideología marxista misma:

Se puede considerar que una ideología (en el sentido marxista estricto del término, –en el sentido en el que el marxismo no es una ideología) se caracteriza precisamente [...] por el hecho de que *su propia problemática no es consciente de sí misma* [...] Una problemática no se lee pues generalmente a libro abierto, hay que arrancarla de las profundidades de la ideología en que está enterrada pero activa, y muy a menudo a pesar de esta misma ideología, de sus afirmaciones y proclamaciones.

A despecho de la perspectiva anterior, Althusser (2002: 14) sostuvo en 1968, de forma triunfalista, que “la fusión de la teoría marxista y el movimiento obrero es el mayor acontecimiento de toda la historia de la lucha de clases y prácticamente[...] de toda la historia humana”.

El cuestionamiento de la identificación del marxismo con la clase obrera puede relacionarse, y mantener cierto paralelismo, con un cuestionamiento similar de la caracterización del marxismo como ciencia.

Puede verse como rectificación del *teoricismo* althusseriano el descubrimiento (atribuido a Lenin) de que la “filosofía es una *práctica de intervención* política realizada de forma teórica [...], [que] toda filosofía expresa una posición de clase” (Althusser, 1977: 105) y que, en el caso de la teoría marxista, esta “práctica de la filosofía” está “basada en una posición de clase proletaria” (ibid.). Sin embargo, si aplicamos la idea de que toda filosofía tiene efectivamente un carácter de clase, dadas las evidencias que se contraponen a que la práctica (*teórica* o *práctica*) de la filosofía marxista se corresponda con la clase obrera, surge de nuevo el interrogante de qué posición de clase expresa, realmente, el marxismo, un interrogante que surge en otros momentos de este trabajo y cuya respuesta constituye un tema crucial de investigación.

¹³ La hipótesis de que al marxismo no le corresponde un carácter de clase proletario, sino que es una ideología que se adecua a los intereses de clase de los cuadros, ha sido argumentada por Martínez Delgado (2009).

IV. 3. Exaltación de las élites intelectuales y líderes.

El conocimiento y las grandes figuras político-filosóficas

El elitismo intelectual de Althusser es una manifestación tanto de orientación idealista de su pensamiento como de acatamiento de la estructuración jerárquico-piramidal de la sociedad, y del partido revolucionario (al menos durante una importante etapa de la actividad filosófico-política de Althusser). Este último aspecto entronca con el problema del análisis profundo de clase del marxismo cuyo esclarecimiento se propone aquí como tarea.

Aunque es innegable la dedicación, agudeza y trabajo de estudio de las personalidades que han configurado el marxismo histórico, puede señalarse cierto sesgo elitista en el supuesto de no haber precedentes de algo similar al marxismo y en el final de la siguiente afirmación de Althusser (1986: 14-15):

[...] el socialismo marxista, que supone el gigantesco trabajo teórico de instauración y desarrollo de una ciencia y de una filosofía sin precedentes, no podía ser más que el hecho de hombres poseedores de una profunda formación histórica, científica y filosófica, de intelectuales de gran valor.

La idea de *excelencia*, en boga en organismos internacionales que como la OCDE marcan la pauta de los cambios actuales de la educación superior y de los discursos ideológicos de apariencia técnica de los gobiernos y portavoces académicos del neoliberalismo, no se encuentra muy alejada de algunas formulaciones de Althusser (1986: 204) sobre las figuras individuales entregadas a “una verdadera práctica”, y sobre “la práctica de un hombre verdaderamente comprometido en una verdadera práctica, un hombre de ciencia, que se dedica a constituir o desarrollar una ciencia, un hombre político a desarrollar la lucha de clases[...]”.

La glorificación de las grandes figuras intelectuales y prácticas vinculadas al marxismo (cuyas manifestaciones más llamativas son el *culto a la personalidad* y la mitificación de los dirigentes) es un complemento del dogmatismo y escolasticismo en que se ha plasmado el marxismo, la forma dominante del pensamiento socialista. Estas mistificaciones ideológicas no pueden contemplarse como simples errores, teóricos o prácticos, sino que, en una perspectiva materialista, tienen una raíz de clase, cuya naturaleza –difícilmente calificable de proletaria– se hace perentorio investigar.

IV. 4. Incoherencia entre el teorismo abstracto de Althusser y su denuncia concreta, de base empírica, de lo que no puede continuar en el partido comunista

En su actividad práctica y en su discurso más o menos cotidiano, el partido comunista francés, como los de otras nacionalidades, defiende que la línea política del partido es siempre correcta, con las salvedades a posteriori de situaciones en que un grupo dirigente desbanca a otro, calificándolo de pequeñoburgueses o de agentes del enemigo. Al igual que la línea programática, también son correctas las decisiones de la dirección, incluidos los virajes contradictorios, frecuentemente socorridos por la apelación al talismán de la dialéctica. Si se reconoce alguna dificultad, ésta se achaca a problemas de comunicación o a la errónea comprensión o aplicación de las directrices por parte de los organismos *inferiores* del partido.¹⁴ Pero realmente cuando se habla del partido, en este contexto de las ideas y de la política correcta, el discurso oficial se refiere a la dirección del partido y no a su conjunto.

Estas actitudes, a veces calificadas de estalinistas, son características de todos los partidos –e instituciones– férreamente jerarquizados, aunque pueda haber distintos matices en las argumentaciones. En el caso de los partidos comunistas reciben cierta justificación por parte de las teorías idealistas sobre la sociedad y el conocimiento y la mitificación de los intelectuales más o menos *orgánicos* y de los dirigentes, de las que participa Althusser durante el período en que lleva a cabo sus obras más destacadas, como ya hemos señalado.

Sin embargo, la experiencia proporcionada por las actuaciones de la dirección del partido comunista francés lleva a Althusser a denunciar algunas de las consecuencias prácticas del elitismo intelectual y político y enfrentarse a la dirección de su partido. Así Althusser (1980: 12) se refiere así al lenguaje utilizado por la dirección del partido:

[...] todo este lenguaje revela una concepción religiosa de la verdad, que subsiste íntegra en la dirección y en muchos militantes, y una concepción de la relación entre el partido y las masas en la que es el partido (la direc-

¹⁴ Althusser (1980: 49) describe la posición oficial respecto a los errores y dificultades, que “serán siempre errores tácticos, localizados, que no afectarán en modo alguno a la línea permanentemente definida como justa”.

ción) quien detenta de pleno derecho la conciencia, con la cual hay que «impregnar» a las masas.

Se percibe cierto cambio, por parte de Althusser en la forma de abordar lo *concreto* y el camino *descendente* del conocimiento característico del *teoricismo*;¹⁵ al referirse a la teoría oficial del PCF sobre el capitalismo monopolista de Estado, Althusser (1980, p. 79) describe una especie de verticalismo cognoscitivo oficial:

[...] Si se quería dar la sensación de «ir a lo concreto», bastaba con *aplicarlo* desde arriba a cualquier cosa [...] y el análisis concreto se convierte en último extremo en «simple y pura ejecución», es decir, en algo fácil y casi superfluo, puesto que no es más que la verdad aplicada.

Los comportamientos del partido llevan a Althusser (1980: 85) a afirmar:

[...] la ideología del partido se reduce efectivamente a esta caricatura: «comentar» a cualquier precio la unidad del partido alrededor de una dirección que no sólo detenta el poder de mandar a los hombres, sino, además, el poder de mandar a la verdad, en función de una «línea» que ha delimitado como «justa».

Althusser señala un aspecto de la relación entre clases dirigentes o aspirantes a serlo, que merece atención, no solo en el caso de la burguesía al que se refiere Althusser (1980: 87), sino también en situaciones de ascenso de los cuadros o/y grupos burocráticos:

[...] lo propio de la práctica burguesa de la política consiste en *hacer asegurar su dominación por los demás*. Esto ya es cierto en Maquiavelo, a pesar de que Gramsci no lo vio, como ha sido cierto en todas las revoluciones burguesas, activas o «pasivas». La burguesía consiguió que la llevaran a cabo sus propios explotados, plebeyos, campesinos, proletarios y sus aliados. Siempre ha sabido dejar que sus fuerzas se desencadenasen,

¹⁵ En su dramática búsqueda de una *verdad* de clase, Althusser, pareció renunciar al “althusserianismo cuando sostuvo que más que los intelectuales fueron los ignorantes quienes comprendieron el marxismo, ya que conocían la explotación: era la misma sustancia de sus vidas” (Johnson, 1981: 16).

para esperarlas a la hora del poder, y abatirlas entonces de forma sangrienta, o reducirlas pacíficamente, confiscando en su provecho propio los frutos de su victoria y de su derrota.

Entre las argucias argumentales, que permiten este dominio de las élites del partido sobre el resto del partido y sobre las masas simpatizantes, menciona Althusser dos *técnicas* ampliamente utilizadas, aunque no sólo en los partidos comunistas: “*el mecanismo de la amalgama [...] la gran* (y única) «contribución histórica de los partidos estalinistas»¹⁶ «al arte» de refutar la verdad y confundir a inocentes con culpables” (1980: 10) que consiste en amalgamar “las objeciones serias y las vulgares para desacreditar a los que han enunciado reflexiones serias, con la refutación (¡qué fácil!) de una objeción imaginaria” (1980: 12); el otro método mencionado por Althusser consiste en el aislamiento de militantes o de grupos críticos usando “*la compartimentación*, técnica número uno para acallar las reacciones de los militantes [...]” (1980: 34).

Finalmente, destacamos la sugerencia de Althusser (1980: 61) de que en la historia de los partidos criticados haya “cosas peores” que errores,¹⁷

¹⁶ Thompson (1995, p. 279), tras destacar que en la izquierda francesa, durante décadas se había criticado el burocratismo y la sumisión jerárquica imperante en el PCF, siendo calificada dicha crítica por Althusser como “como el más violento anticomunismo burgués y antiestalinismo trotskista”, sugiere cierta confluencia, doctrinal y política entre el oportunismo y trapacería del PCF y Althusser, “capaz de pasar desde ‘el culto a la personalidad’ (1965) a ‘una desviación estalinista’ (1973) y a un completo disenso de la teoría y las formas estalinistas”.

¹⁷ Más allá del error cabe vislumbrar un retorno a lo acertado, aunque necesariamente de acuerdo con unos intereses de clase diferentes de los proclamados. Esta insinuación de Althusser, casi “invisible”, de concreción “ausente” puede considerarse, de acuerdo con algunas propuestas metodológicas de Althusser (1968: I, 26-27) como “síntoma teórico” (apoyo *deconstructivo*), como nueva problemática aún en tinieblas de objetos apenas enunciados:

Estos nuevos objetos y problemas son necesariamente *invisibles* en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus *prohibidos*, – objetos y problemas necesariamente sin relaciones necesarias con el campo de lo visible definido por esta problemática. Son invisibles porque son rechazados y repelidos de derecho fuera del campo de lo visible: y es por eso por lo que su presencia fugitiva en el campo, cuando ésta sucede (en circunstancias sintomáticas muy particulares) *pasa desapercibida*, literalmente deviene una ausencia imperceptible, – ya que toda la función del campo consiste en no verlos, en prohibir su visión [...] lo invisible es el no-ver de la problemática teórica sobre sus no-objetos, lo invisible es la tiniebla, el ojo

una sospecha que invita a indagar en la naturaleza, quizás de clase, de esas *cosas peores*:

Conociendo la realidad de su dirección, nadie se sorprenderá de que el partido, al igual que el PC de la URSS, haya sido *incapaz* de escribir su propia historia: no puede soportar mirarla cara a cara, porque se vería obligado a reconocer errores o cosas peores, que por nada del mundo quisiera revelar.

V. Conclusiones y perspectivas

1ª. Althusser soslaya la pervivencia del idealismo hegeliano en el Marx maduro, y mantiene su propia *producción teórica* bajo una marcada influencia idealista.

La presencia de idealismo en el Marx maduro es minimizada, incluso negada, mediante un doble procedimiento: otorgando un carácter definitivo y total, irreversible a las obras de la *ruptura* y, por otra parte, negando relevancia teórica a las expresiones de las obras de madurez que apuntan a una pervivencia, incluso a una reactivación, del idealismo en Marx.

2ª. La visión de la ciencia en Marx y en Althusser, con algunas oscilaciones hacia el realismo, conserva gran parte del enfoque idealista hegeliano, no sólo por la incorporación de la dialéctica y sus leyes –más allá del *coqueteo*, de las meras *formas expositivas*, del empleo *metafórico* y del empleo *descriptivo* (no *teórico*)– sino también por un excesivo apego a las formas totales y unitarias de análisis, una sobreestimación de las categorías teóricas sobre los hechos empíricos, la presencia más o menos abierta de un enfoque teleológico de los procesos y un sentido elitista del trabajo científico, en el que las *grandes figuras* resultan supervaloradas.

Esta visión, que en cierta medida continúa la colonización de la ciencia por parte del idealismo hegeliano, tiene importantes y paradójicas consecuencias políticas: fomentar la solidez de organizaciones y luchas, y ser también un factor de sectarismo, dogmatismo, escolasticismo y dominación jerárquica.¹⁸

cegado de la reflexión sobre sí misma de la problemática teórica, cuando atraviesa sin verlos sus no-objetos, sus no-problemas, para no mirar hacia ellos [...]

¹⁸ El socialismo histórico se ha debatido entre dos perversiones: el entreguismo socialdemócrata, que rechaza el marxismo, aunque forme parte de sus orígenes, sometándose a los grandes intereses oligárquicos privados y, por otra parte, la explotación y opresión de una nueva clase

3ª. La adopción de un paradigma materialista y la crítica del idealismo, particularmente del idealismo marxista, es plenamente pertinente. Aunque la ruptura con el idealismo, aún siendo radical, no inaugura automáticamente una nueva ciencia, ni garantiza a priori la objetividad de los planteamientos formulados, sí elimina algunos obstáculos, de tipo religioso-eclesiástico y la imposición de doctrinas visionarias alejadas de toda comprobación empírica.

Frente al llamado *materialismo dialéctico* –una amalgama bajo dominación idealista– parece razonable cierta reivindicación de un materialismo *vulgar*, controlado mediante procesos de verificación no sometidos a autoridades de élite.

4ª. El marxismo, como otras formas del pensamiento, idealistas o materialistas, no constituye un sistema plenamente coherente. Más allá de las dificultades internas de los sistemas formales, la coherencia de los sistemas teóricos sobre la sociedad se ve afectada por las imposiciones de clase subyacentes a la teoría (por los intereses de clase, la estratificación dentro de las clases y los avatares de la lucha por el dominio de clase y sus altibajos) que promueven, adaptan, ensalzan, castigan o relegan las formulaciones teóricas.

5ª. El derrumbe del socialismo y los hechos anteriores a este desmoronamiento, algunos de ellos vividos por el mismo Althusser, son datos insoslayables en cualquier análisis de pretensiones científicas del socialismo y del marxismo. En parte se trata de aplicar la lectura *symptomale* y de ruptura, iniciada por Marx, a la propia obra de Marx y a la teorización de Althusser, teniendo en cuenta la realidad histórica del socialismo-marxismo, y planteando finalmente, en profundidad y sin apelaciones confesionales, la relación entre los elementos de la triada marxismo-ciencia-proletariado, cuya identificación no resulta evidente.

6. El cuestionamiento, de raíz, del marxismo y del socialismo, no implica, sin embargo, la negación de la pertinencia actual del socialismo, en una sociedad dominada por los intereses de las grandes corporaciones mo-

de cuadros, que utiliza formas dogmáticas y brutales de dictadura. Junto al detestable panorama de esta doble alternativa, se presenta también otra dramática reflexión de viva actualidad que cuestiona, al menos durante períodos de tiempo prolongados la pretendida *racionalidad* del ser humano: la eficacia de los movimientos de radicalidad asociada con la mística y el dogmatismo (religiosos o idealistas), frente a planteamientos de radicalidad más realista, más racional y de mayor flexibilidad teórica.

nopolistas y financieras, que en una desbocada carrera de esquilme de las poblaciones y de concentración del poder, destrozan las mínimas condiciones de bienestar ya alcanzadas y amenazan la misma supervivencia de la especie.

El establecimiento de un sistema socialista, bajo control de las poblaciones, exige depurar la teoría socialista de los grandes marcos idealistas en que el marxismo la ha sumergido, particularmente de la mistificada identificación socialismo (marxismo)-ciencia-proletariado, y ser concientes, analizando sus aspectos históricos y presentes, del hecho de la vinculación del socialismo con los intereses de una clase burocrática de cuadros, particularmente de sus sectores revolucionarios. Estos sectores han tenido, aunque sus capas superiores hayan seguido un proceso de integración en el capitalismo privado, un papel fundamental en los intentos, exitosos o fracasados, de derrocar el dominio de la clase capitalista, para conseguir su propia dominación, movilizándolo para ello a las clases explotadas y depauperadas del capitalismo.

Bibliografía

Althusser, L. (1968). *Lire Le Capital*. Paris: Maspero.

Althusser, L. (1975a). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.

Althusser, L. (1975b). *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona: Laia.

Althusser, L. (1977). *Lenin and Philosophy and other essays*. London: NLB.

Althusser, L. (1980). *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Madrid: Siglo XXI.

Althusser, L. (1986). *Pour Marx*. Paris: La Découverte.

Althusser, L. (1992). *L'avenir dure longtemps*. Paris: Stock/IMEC.

Althusser, L. (2002). *La filosofía como arma de la revolución*. México D.F., Madrid: Siglo XXI.

Balibar, E. (1991). *Écrits pour Althusser*. Paris: La Découverte.

Johnson, D. (1981). Althusser's Fate. *London Review of Books*, 3(7).

Martínez Delgado, A. (2009). *Exploración del carácter de clase de la concepción marxista del derecho* (tesis doctoral). Universidad de Huelva, Huelva, España. Recuperada de <http://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/2710>

Marx, K. (1976a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858. Grundrisse*. México, Madrid, Buenos Aires: Siglo XXI.

- Marx, K. (1976b). *El Capital* (l. 1, t. 1). Madrid: Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (1975). *Obras escogidas*. Madrid: Akal.
- Nagel, E. y Newman, J. R. (1970). *El teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos.
- Platón (1975). *La República o el Estado*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Thompson, E. P. (1995). *The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors*.
London: Merlin Press.

Michel Pêcheux, leitor de *Lire Le Capital*

Thales de Medeiros Ribeiro
(Universidade Estadual de Campinas)

Karine de Medeiros Ribeiro
(Universidade Estadual de Campinas)

Certamente todos temos lido, todos lemos *O Capital*. Há mais ou menos um século, podemos lê-lo, todos os dias, por transparência, nos dramas e sonhos de nossa história, em seus debates e conflitos, nas derrotas e nas vitórias do movimento operário, que sem dúvida é nossa única esperança e destino. Desde que “viemos ao mundo”, não deixamos de ler *O Capital* nos escritos e na fala daqueles que o leram por nós, bem ou mal, os mortos e os vivos. Engels, Kautsky, Plekhanov, Lênin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Stalin, Gramsci, os dirigentes das organizações operárias, seus partidários ou adversários: filósofos, economistas, políticos. Temos lido fragmentos, “trechos”, que a conjuntura “escolheu” para nós. Todos nós inclusive chegamos mais ou menos a ler o Livro Primeiro, desde a “mercadoria” até a “expropriação dos expropriadores” (Althusser, 1975: 11-12).

Pêcheux lê Althusser. A referência a Althusser não é uma exceção na obra de Pêcheux, fazendo parte de todo o seu percurso teórico. Até mesmo no momento em que esse autor parecia se distanciar de Althusser, os trabalhos deste eram constantemente lidos, retomados e citados. Porém, ao se afirmar essa presença, tomada na visibilidade mesma daquilo que é dito e escrito, corre-se o risco elementar de que talvez nada se diga.

Pêcheux lê Althusser: tomada ao pé da letra, a frase aparentemente plena e verificável, revela, em seu efeito de evidência, um mutismo e uma falta que estão postos em suas próprias palavras; uma resposta justa a uma questão que apresenta o defeito peculiar de não ter sido colocada. Não-se teria aí um lugar estratégico a partir do qual certas questões se tornam literalmente não formuláveis, dado que este “problema” esteja a maior parte das vezes referido em termos de filiação e herança? Não há leituras inocentes. O seu avesso, a leitura culpada, filosófica, não absolve sua falta pela confissão, mas a defende, demonstrando-lhe a sua inevitabilidade. Em outras palavras, “uma leitura de exceção que a si mesma se justifica como leitura, suscitando a toda leitura culpada a própria questão que lhe desmascara a inocência, a simples questão de sua inocência: *que é ler?*” (Althusser, 1975: 14). Mesmo assim, a despeito de Althusser e Pêcheux que problematizaram efetivamente uma *nova teoria do ler*,¹ ainda se pode enunciar, em nome deles, que a simples presença de um nome justifica uma paternidade.² A questão é radicalmente outra: trabalhar a problemática de uma tradição materialista que questiona o que é a leitura.

Althusser desenvolve um projeto de leitura sintomal de *O Capital* em

¹ “Voltemos a Marx, para observar que podemos justamente apreender nele, não somente no que ele diz, mas no que faz, a própria passagem de uma primeira ideia e prática de leitura a uma nova prática da leitura e a uma teoria da história capaz de nos fornecer uma nova teoria do *ler*” (Althusser, 1975: 16, grifo do autor).

² Retomamos aqui uma passagem de *Elementos de Autocrítica* qual Althusser (1978) afirma, a despeito da falsa simetria imaginada entre Ricardo e Marx, que a procura do “pai” comporta em si a evidência da supressão do “filho”. A ruptura é de outra ordem que não aquela do parricídio e do filicídio; a questão herética da existência de filiações complexas e contingentes em sua necessidade impõe a conclusão do “nascimento de uma criança sem pai”. E ainda é preciso lembrar o prefácio de *Por Marx*: “Não tínhamos mestres. Não falo dos homens de boa vontade nem de espíritos muito cultos, eruditos, letrados e outros. Falo de mestres de filosofia marxista, saídos de nossa história, acessíveis e próximos de nós. Esta última condição não é um detalhe supérfluo. Pois herdamos, ao mesmo tempo que esse vazio teórico do nosso passado nacional, esse monstruoso provincianismo filosófico e cultural (nosso chauvinismo) que nos faz ignorar as línguas estrangeiras e praticamente desconsiderar o que se pode pensar e produzir para além de uma cadeia de montanhas, do curso de um rio ou do espaço de um mar” (Althusser, 2015: 18). Defendemos, nesse sentido, que as rupturas de Marx, no terreno da economia política clássica, de Althusser, no terreno da filosofia de Marx, bem como as de Pêcheux, que se engajou inicialmente no terreno da psicologia social, são discursos sem mestres, sem precedentes no campo diferencial que ocupam e deslocam.

que atribui a Freud o questionamento do que *quer-dizer* o falar, o escutar e o calar, e coloca em jogo a problemática da leitura de Spinoza a Marx, tomando a ruptura com o mito religioso da leitura como necessidade teórica fundamental. Nesse sentido, seria possível pensar que há uma dupla leitura de Marx, uma dupla leitura dos textos de Marx.

Numa primeira leitura de Marx, o discurso de seus predecessores da economia política clássica seria lido através de seu próprio discurso, leitura pela qual o conhecimento seria reduzido à fraqueza psicológica do “ver” (Marx teria visto aquilo que Smith ou Ricardo não “viram”): tal lógica do equívoco e da visão se torna “a lógica de uma concepção do conhecimento em que todo o trabalho do conhecimento se reduz, em seu princípio, ao reconhecimento da simples relação da *visão*; em que toda a natureza de seu objeto se reduz à simples condição do *dado*” (Althusser, 1975: 18, grifo do autor).

Já numa segunda leitura de Marx, sem paralelo com a primeira, é sustentada uma dupla e conjunta verificação das presenças e das ausências:

Torna-se culpada de um equívoco singular: ela não vê que a existência combinada das visões e dos equívocos num autor suscita um problema: o de sua *combinação*. Ela não enxerga esse problema, precisamente porque esse problema só é visível enquanto invisível, porque esse problema diz respeito a coisa inteiramente diversa de objetos dados, para os quais bastaria ter vista clara para ver; uma relação invisível necessária entre o campo do visível e o campo do invisível, uma relação que define a necessidade do campo obscuro do invisível, como um efeito necessário da estrutura do campo visível (Althusser, 1975: 18, grifo do autor).

Essa segunda leitura de Marx, que Althusser ousa chamar de “sintomal”, “discerne o indiscernível no próximo texto que lê, e o relaciona com *um outro texto*, presente por uma ausência necessária no primeiro” (Althusser, 1975: 27, grifo do autor). Nessa leitura simultânea em dois níveis, o texto segundo (necessário à existência do outro) articula-se nos lapsos do primeiro.

Como leitor de *Ler o Capital*, Pêcheux, por sua vez, em seus primeiros escritos sobre a análise do discurso e sobre história das ciências e das

técnicas,³ assume o projeto de construção de um dispositivo de leitura das ideologias materializadas nos discursos científicos.

[Pêcheux] toma como tarefa construir um dispositivo de leitura que dê conta de intervir na luta política a partir da teoria. Um dispositivo que reclama a história enquanto sustentáculo de uma teoria que não recua diante da política e coloca a luta de classes como possibilidade mesma do funcionamento contraditório dos sentidos numa sociedade estruturada pelo modo de produção capitalista.

[...]

É essa a relação que se coloca como desafio. Frente ao par ideologia/inconsciente, pensar os modos pelos quais essa analogia funciona enquanto estrutura do empreendimento teórico/político de Michel Pêcheux e como os conceitos althusserianos se colocam não como influências ou heranças, mas como ferramentas e instrumentos analíticos (Barbosa Filho, 2013: 3).

Sabemos que Pêcheux lê Althusser, e que trabalha com seus conceitos e em seus interstícios, combatendo o mito religioso da leitura, assim como as formas espontâneas ou sofisticadas de ler. A própria tentativa de Pêcheux ao construir uma “maquinaria discursiva” (Pêcheux, 1997a) enquanto uma teoria não subjetiva da leitura abria uma fenda tanto com as práticas dominantes “de explicação do texto, quanto com os métodos estatísticos em vigor nas ciências humanas” (Maldidier, 2010: 13). Evidentemente, tal projeto não estava “fora” de uma conjuntura científica, mais especificadamente, dos processos de matematização e informatização (Léon, 2010) dominantes que atravessavam os “dois lados” da oposição aparente entre “ciências humanas e sociais” e

³ Por uma questão de espaço, não tratamos da problemática da leitura nos escritos após 1969, mas não poderíamos deixar de comentar que a leitura é uma questão central em seu percurso teórico. Citemos, por exemplo, o projeto coletivo dirigido por Pêcheux sobre leitura e arquivo denominado ADELA (Analyse de Discours et Lecture D’Archive). Para Maldidier (2003: 79, grifo da autora), “no título de ADELA se ouve a novidade do ângulo de ataque escolhido por Michel Pêcheux. À questão da análise de discurso se junta agora a das *leituras de arquivo*. Se o problema da leitura colocado desde AAD69 ressurgiu, é de uma maneira radicalmente nova que é abordado”. O leitor poderá encontrar no trabalho “O que quer dizer escutar, falar, calar e ler? A leitura sintomal na obra de Michel Pêcheux”, de Leonardo Paiva Fernandes e TyaraVeriato Chaves, uma discussão sobre a leitura nos textos de Pêcheux publicados após 1978.

“ciências do comportamento” (Pêcheux, 2014). Nesse sentido, para Pêcheux, as referências que, desde 1966, “presidiram à construção do dispositivo AAD (*Análise automática do discurso*) [...] inscrevem-se no espaço do estruturalismo filosófico dos anos 60, em torno da questão da ideologia e, em particular da leitura dos discursos ideológicos” (Pêcheux, Léon, Bonnafous, & Marandin, 1997: 253). Mais do que buscar reconhecer as pretensas propriedades do estruturalismo ou reconhecê-lo através do nome de um autor qualquer, Pêcheux coloca em jogo a problemática da leitura, naquilo que compreende como “estruturalismo filosófico”, enquanto dispositivo polêmico contra as práticas de leitura dominantes, dispositivo por meio do qual o “estruturalismo” dos anos 60 “partia em guerra contra essas diversas formas (espontâneas ou científicas) de evidência empírica da leitura” (Pêcheux, Léon, Bonnafous, & Marandin, 1997: 254). E é nesse direcionamento, como tomada de posição, que gostaríamos de demarcar um campo de questões pertinentes a tal problemática.

Diante desses apontamentos, neste trabalho, fazemos uma breve apresentação dos textos de fundação da análise do discurso de Pêcheux publicados na segunda metade da década de 1960.⁴ Nesta apresentação, longe de fazermos um exame aprofundado da rede conceitual desenvolvida nos textos de Thomas Herbert/Pêcheux, propomos abordar o projeto teórico inicial de Pêcheux em sua relação específica com a problemática da leitura sintomal. Por meio da perspectiva materialista, as obras aqui lidas não são tomadas como documentos transparentes, sem história nem memória, elas se realizam segundo modos específicos de se produzir conhecimento em determinadas conjunturas históricas, o que implica na desconfiância (filosófica) de que a produção de conhecimento é indissociável da prática política.

⁴ Não trabalhamos aqui com todos os textos publicados nesse período. Entre os textos que não foram estudados aqui, destacamos o artigo “Idéologie et histoire des sciences: les effets de la coupure galiléenne en physique et en biologie”, publicado no livro *Sur l’histoire des sciences* de Pêcheux e Fichant (1969). O livro faz parte da Coll. “Théorie”, dirigida por Althusser e se trata da publicação das apresentações realizadas no *Cours de philosophie pour scientifiques* que ocorreu na ENS durante o inverno de 1967-1968. As teses colocadas por Althusser neste curso tiveram um papel fundamental nos trabalhos de Pêcheux sobre história das ciências e das técnicas, como a linha de demarcação (ruptura) entre o ideológico das ideologias e o científico das ciências e a questão da ideologia prática (enquanto formações complexas de montagens de noções-representações-imagens, de um lado, e de montagens de comportamentos-condutas-atiudes-gestos, de outra).

Em “Elementos para uma história da análise do discurso na França”, Malidier (2010) aponta que o início dessa disciplina é situado como o momento de uma dupla fundação por Dubois, de um lado, e por Pêcheux, de outro. Destacamos que os dois autores situam-se em terrenos diferentes e têm preocupações teóricas igualmente distintas.⁵ Nesse sentido, Malidier ressalta que, nessa conjuntura, enquanto Dubois já era um lexicólogo reconhecido pelos linguistas, Pêcheux era um filósofo de formação envolvido nos debates teóricos que se desenvolveram na rua Ulm em torno do marxismo, da psicanálise e da epistemologia. Ao mesmo tempo, Pêcheux trabalhava como pesquisador do CNRS na área de psicologia social.

No 2º e 8º volume da revista *Cahiers Pour l'Analyse*⁶ (1966-1969), Pêcheux publicou artigos com o pseudônimo Thomas Herbert: “Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale” (1966) e “Remarques pour une théorie générale des idéologies” (1968). O primeiro artigo produziu uma reflexão sobre as condições de produção das ciências ditas sociais (particularmente da psicologia social). Já o segundo propunha uma “análise estrutural da ideologia numa formação social” (Herbert, 1995:82).

Paralelamente a esses dois textos, Pêcheux publicou artigos⁷ escritos entre

⁵ “O fato de haver tentado recuperar, através dos traços ou interesses comuns, o que tornava possível, na conjuntura da época, a dupla emergência da AD, não poderia apagar as diferenças fundamentais existentes entre os protagonistas. Elas se atêm essencialmente ao modo de se posicionar em relação à teoria. Do lado de J. Dubois, a instituição da AD é pensada dentro de um *continuum*: a passagem do estudo das palavras (lexicologia) ao estudo do enunciado (análise do discurso) é ‘natural’, é uma extensão, um progresso permitido pela linguística. A AD, em suma, não terá sido senão um lance de seu caminho científico. Do lado de M. Pêcheux, ao contrário, a análise do discurso é pensada como ruptura epistemológica com a ideologia que domina nas ciências humanas (especialmente a psicologia). O objeto discurso, que reformula a fala saussuriana na sua relação com a língua, implica, de acordo com a fórmula althusseriana, uma mudança de terreno” (Malidier, 2010: 13).

⁶ A revista francesa de filosofia contou com dez números, sendo editada pelo *Cercle d'Epistemologie de l'École Normale Supérieure* (ENS) (um pequeno grupo de alunos de Althusser do qual Pêcheux foi membro).

⁷ Referimo-nos especialmente aos artigos “Analyse de contenu et théorie du discours”, publicado em 1967 no *Bulletin du Centre d'Études et de Recherches Psychotechniques (CERP)* e do artigo “Vers une technique d'analyse du discours” publicado em 1969 na revista *Psychologie Française*.

1966 e 1968 sobre a análise do discurso que circularam em duas revistas de psicologia, retomados nos capítulos iniciais de sua tese de doutorado.⁸

Para Henry (1997), à primeira vista, não haveria *apparentement* nenhuma relação clara entre os dois textos assinados por Thomas Herbert e os que foram publicados no campo da psicologia. À primeira vista, portanto, os dois “autores”, Pêcheux e Thomas Herbert, não *parecem* partilhar dos mesmos pressupostos e objetivos teóricos.

De fato, os conceitos e as noções-chaves dos textos assinados por Thomas Herbert, que fazem explicitamente referência ao “materialismo histórico” e à psicanálise, estão quase que completamente ausentes do livro de Pêcheux sobre a análise automática do discurso. Não há, no livro, senão uma única referência a uma “teoria das ideologias” e a uma “teoria do inconsciente”, em uma nota de rodapé. Nesta nota, Michel Pêcheux diz somente que a teoria do discurso, tal como ele a concebe, não pode ocupar o lugar destas teorias, mas pode intervir em seu campo⁹ (Henry, 1997: 13-14).

Entretanto, essa aparente distância do materialismo histórico nos textos de psicologia social, incluindo a sua própria tese *Análise automática do discurso*, representava uma estratégia cuidadosamente deliberada. Nessa orientação, Henry, que participou do projeto da análise automática do discurso, afirma que Pêcheux teve o objetivo de abrir uma fissura no interior da psicologia social, apoiando-se no materialismo histórico tal como Althusser o havia renovado a partir da releitura de Marx e na psicanálise, desde o movimento lacaniano de “retorno a Freud”. Henry destaca que essa fissura poderia ser aberta ao tornar a análise automática do discurso um instrumento de que as ciências sociais tinham a necessidade, “um instrumento que seria a contrapartida de uma abertura teórica em seu campo” (Henry, 1997:17). Nessa orientação, o fundamento capital dessa compreensão de instrumento é justamente

⁸ A tese de doutorado em Psicologia Social, *Análise automática do discurso*, foi publicada na coleção *Sciences Du comportement*, dirigida por François Bresson e Maurice de Montmollin. Léon (2010) indica a existência de uma versão mimeografada da tese, datada de novembro de 1967, no arquivo pessoal de Sophie Fisher sobre os grupos d’Aussois e l’EPRASS.

⁹ “Sublinhamos ainda que uma vez que a teoria do discurso não pode de forma alguma substituir uma teoria da ideologia, da mesma forma que não pode substituir uma teoria do inconsciente, mas ela pode *intervenir* no campo dessas teorias” (Pêcheux, 1997b: 161, grifo do autor).

evitar o erro de considerar qualquer utilização do instrumento como científica¹⁰ (Herbert, 2014), o que implica em problematizar, em primeiro lugar, as condições nas quais uma ciência estabelece seu objeto e, em segundo lugar, o processo de “reprodução metódica” desse objeto (Herbert, 1995). Na relação intrínseca entre a apresentação do sistema de análise automática do discurso e a crítica às formas empíricas de leitura da psicologia social,¹¹ Pêcheux

concebeu seu sistema como uma espécie de “Cavalo de Tróia” destinado a ser introduzido nas ciências sociais para provocar uma reviravolta [...]. Não podemos dizer que isto não se tenha produzido, na medida em que numerosos pesquisadores, tendo utilizado a análise automática do discurso de Pêcheux, foram levados a formular questões que provavelmente não seriam formuladas caso não tivessem recorrido a este sistema, e isto mesmo se a maior parte destas questões continuam, ainda hoje, sem resposta. Os instrumentos científicos não são feitos para dar respostas, mas para colocar questões (Henry, 1997: 36).

Nesse direcionamento, as primeiras páginas da análise automática do

¹⁰ Para Henry (1997), a concepção de instrumento e a crítica ao estado “pré-científico” da psicologia social que Pêcheux produz se aproxima, sobretudo, da epistemologia de Canguilhem e Bachelard, mas a redireciona à problemática da produção do conhecimento científico diante das consequências da divisão do trabalho e das consequências do caráter contraditório da combinação das forças produtivas e das relações de produção em uma sociedade dividida em classes. É nesse direcionamento que a base filosófica de Herbert se contrapõe à filosofia como “saber supremo”, como Descartes, Kant, Bergson, Husserl e Sartre que se esforçaram, cada um a sua maneira, de produzir um “olhar pesado de controle” (o termo é de Herbert) da filosofia para a ciência. “Esse olhar, pesado de controle, que a filosofia não para de impor sobre as ciências — ou, para falar como filósofo, sobre a ciência considerada globalmente como região a vigiar — esse olhar, que Bachelard tentou avaliar, ‘deixa ouvir’ algo que é oportuno examinar: todas as manobras de coerção que a filosofia exerceu sobre as ciências se mostravam, quando examinadas, como sintomas sempre novos de um nó de forças ‘reativas’, no sentido nietzschiano, que tomou posse da filosofia” (Herbert, 2014: 22-23, grifo do autor). Nessa orientação, esses sintomas se produziram para além do olhar vigilante da filosofia sobre as ciências (tomadas enquanto a ciência ou o conhecimento), aliás, para além de uma concepção de conhecimento como visão.

¹¹ Citemos, por exemplo, uma aproximação entre os trabalhos de Thomas Herbert e Pêcheux a partir da proposta final de sua tese, *Análise automática do discurso*, em que o autor relaciona seu projeto à leitura de textos científicos e à “identificação da ‘ruptura epistemológica’ entre uma ciência e o terreno de que ela se separa para se constituir” (Pêcheux, 1997b: 150).

discurso são dedicadas à crítica da concepção de ciência da linguagem enquanto “ciência da expressão e ciência dos meios desta expressão” (Pêcheux, 1997b: 61). Essa compreensão de língua e de linguagem, pensadas a partir do deslocamento saussuriano (isto é, da questão colocada a partir do conceito de valor¹²), deram margem a um trabalho teórico que problematiza não o significado das palavras, na visibilidade do que os sujeitos querem “dizer” e “expressar”, mas o funcionamento dos mecanismos discursivos que estão em jogo, isto é, as relações de forças, as condições de produção e os processos de produção dos discursos que o tornam possíveis. Eis o fundamento de uma teoria do discurso, “enquanto teoria geral da produção dos efeitos de sentido” (Pêcheux, 1997b: 148). A conclusão desse texto abre margem para refletirmos a importância da leitura sintomal na formulação do projeto teórico de Pêcheux (1997b: 148, grifo do autor): “o móvel dessa empreitada é finalmente o de realizar as condições de uma prática de *leitura*, enquanto detecção sistemática dos sintomas representativos dos efeitos de sentido no interior da superfície discursiva”. Nessa conclusão, ao tratar dos processos de produção exteriores a outro processo de produção de um discurso determinado, isto é, seu exterior específico, Pêcheux considera que os efeitos semânticos se encontram não apenas naquilo que é dito, mas em sua ausência específica (presentes, no entanto, em outro lugar).

Um processo se caracteriza não somente pelos efeitos semânticos que nele se encontram realizados — o que é dito no discurso x — mas também pela ausência de um certo número de efeitos que estão presentes “além”, precisamente naquilo que chamamos o exterior específico do Δ_x [processo de produção do discurso x]. Isto supõe que não podemos definir a ausência de um efeito de sentido senão como a *ausência específica daquilo que está presente em outro lugar*: o “não-dito”, o implícito característico de

¹² A problemática do valor saussuriano como ponto fundamental para se trabalhar a relação entre língua e ideologia já estava presente na teoria de Pêcheux, desde, pelo menos, o segundo artigo de Thomas Herbert: “Daí resulta, ao mesmo tempo, que somente as relações de *similaridade-diferença* entre os significantes permitem compreender como se opera a posição do valor, da marca, no sentido linguístico do termo: em uma palavra, é o efeito de similaridade metafórica que permite colocar corretamente o problema da ‘realidade exterior’ e da *prova* dessa realidade, não é a realidade que permitiria, a partir de uma ligação originária e não metafórica com o ‘objeto real’, edificar a *posteriori* as metáforas” (Herbert, 1995: 73, grifo do autor).

um Δ_x , é, pois, representado pela distorção que induz Δ_x em seu confronto $\Delta_y, \Delta_z, [...]$ que se tornam assim a *causa real das ausências próprias a Δ_x* . Por exemplo, os “erros”, os “esquecimentos” próprios ao discurso de uma ciência em um estado dado não são visíveis senão em relação ao discurso que vem corrigi-lo (Pêcheux, 1997b: 149, grifo do autor).

O projeto de uma teoria do discurso como intervenção, isto é, como dispositivo de leitura das ideologias, é materializado tanto nos trabalhos de Pêcheux que estavam inseridos institucionalmente no quadro da psicologia social, quanto nos textos sobre história das ciências e das técnicas em que há uma mobilização explícita de conceitos do materialismo histórico. Seguindo o território aberto pelos trabalhos de Althusser, a mudança de terreno produzida por Thomas Herbert/Pêcheux no campo diferencial em que se inseria não exclui os “passos em falso” que o seu projeto abrangia: “uma ciência em *estado nascente* é então uma ‘aventura teórica’, para retomar a palavra de Althusser: o acesso ao objeto é obtido por caminhos ainda não trilhados, onde os passos em falso não estão excluídos” (Herbert, 2014: 47, grifo do autor).

Referências bibliográficas

- Althusser, L. (1975). De *O Capital* à filosofia de Marx. Em Althusser, L., Rancière, J., Macherey, P. *Ler “O Capital”* (Vol.1, pp. 11-74). Rio de Janeiro: Zahar.
- Althusser, L. (1978). Elementos de autocrítica. Em Althusser, L. *Posições I* (pp. 75-130). Rio de Janeiro: Graal.
- Althusser, L. (2015). *Por Marx*. Campinas: Unicamp.
- Barbosa Filho, F. R. (2013). Althusser, Pêcheux e as estruturas do desconhecimento. *Anais do VI SEAD (Seminário de Estudos em Análise do Discurso)* (pp. 1-4).
- Henry, P. (1997). Os fundamentos teóricos da “análise automática do discurso” de Michel Pêcheux (1969). Em Gadet, F. & Hak, T. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux* (pp. 13-38). Campinas: Unicamp.
- Herbert, T. [Michel Pêcheux] (1995). Observações para uma teoria geral das ideologias. *RUA*. Vol. 1 (pp. 63-89).
- Herbert, Thomas [Michel Pêcheux], (2014). Reflexões sobre a situação

- teórica das ciências sociais e, especialmente, da psicologia social. Em E. Orlandi (Org.). *Análise de Discurso* (pp. 21-54). Campinas: Pontes.
- Léon, J. (2010). AAD69: archéologie d'une étrange machine. *Semen - Revue de sémio-linguistique des textes et discours*. 29, 89-90.
- Maldidier, D. (2003). *A inquietação do discurso: (Re)ler Michel Pêcheux Hoje*. Campinas: Pontes.
- Maldidier, Denise, (2010). Elementos para uma história da análise do discurso na França. Em E. Orlandi (Org.). *Gestos de leitura: da história no discurso* (pp. 9-22). Campinas: Unicamp.
- Pêcheux, M. (1997a). A análise de discurso: Três épocas (1983). Em Gadet, F. & Hak, T. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux* (pp. 311-319). Campinas: Unicamp.
- Pêcheux, M., Léon, J., Bonnafous, S. & Marandin, J.-M. (1997). Apresentação da análise automática do discurso (1982). Em Gadet, F. & Hak, T. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux* (pp. 253-282). Campinas: Unicamp.
- Pêcheux, Michel, (1997b). Análise automática do discurso (AAD69). Em F. Gadet, T. Hak. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux* (pp. 61-162). Campinas: Unicamp.
- Pêcheux, Michel (2014). As ciências humanas e o “momento atual”. Em E. Orlandi (Org.). *Análise de Discurso* (pp. 175-202). Campinas: Pontes.
- Pêcheux, Michel & Fichant, Michel (1969). *Sur l'histoire des sciences*. Paris: Maspero.

Sobredeterminación y Dialéctica negativa. Afinidades, contrapuntos y desplazamientos en torno al post-fundacionalismo

Agustín Mendez
(*Universidad de Buenos Aires*)

Diferencia ontológica, diferencia política: el planteo del posfundacionalismo

Es ineludible conferir a la dialéctica entre necesidad y contingencia no solo un carácter fundamental dentro de la historia de la filosofía occidental, sino también para el conjunto de las reflexiones de la teoría política contemporánea. El post-estructuralismo en general, y el posmarxismo en particular, han asumido el compromiso de repensar, mediante la crítica al esencialismo, la lógica que opera en la constitución los más diversos proyectos político-sociales, pues estos han edificado sus cimientos en torno de un primer principio a priori que permita discriminar lo esencial, inmutable y auto-determinado, de lo variable, accidental o azaroso. A su entender, el marxismo, al elevar tanto a la economía como la esfera fundamental de la sociedad, así como al proletariado al rango de agente ontológicamente determinado del cambio social, constituye una versión más, entre tantas otras, que reproduce las características básicas de la metafísica tradicional. El post-marxismo, en cambio, apuesta a demostrar el carácter abierto de cualquier formación social, es decir, la imposibilidad de señalarla como un todo cerrado y autosuficiente.

Si bien existe una pluralidad de autores (tales como Badiou, Negri, Laclau, Ranciere, etc.) que suscriben, en líneas generales, a esta descripción de

la crisis del marxismo, cada uno de ellos la explicita través de un análisis y un lenguaje teórico particular. Empero, ello no impide encontrar una suerte de corriente subterránea que los agrupa, conformando, lo que Oliver Marchart denomina en su obra, *El pensamiento político posfundacional*, una suerte de “heideggerianismo de izquierda”.

La raíz de esta denominación común se encuentra en la utilización de la llamada diferencia ontológica, retraducida en términos de diferencia política, como pieza clave de sus estudios. Si la intención de esta corriente de pensamiento es liberar la potencia de lo político como fuente transformadora de lo social, es un requisito indispensable reinterpretar el concepto mismo de fundamento.

La noción de diferencia ontológica permitirá, por consiguiente, establecer una distinción entre lo político y la política, indicando con ello el carácter abierto y parcial de toda objetividad instaurada:

La diferencia conceptual entre la política y lo político, *como diferencia*, asume el rol de un indicador o síntoma del fundamento ausente de la sociedad. *En cuanto diferencia*, ésta no presenta sino una escisión paradigmática en la idea tradicional de política, donde es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión “ontológica” de la sociedad, la dimensión de la institución de la sociedad, en tanto que “política” se mantuvo como el término para designar las prácticas ónticas de la política convencional (Marchart, 2009: 18).

Ahora bien, es necesario resaltar que, este conjunto de pensadores, no se desentienden del problema del fundamento, sentando una postura anti-fundamentalista; por el contrario, establecen una operación crítica que subvierte el accionar de su estatuto, actuando bajo la modalidad de lo cuasi-trascendental. La ausencia de un fundamento último de lo social es lo que posibilita una pluralidad de fundamentos contingentes. De este modo, se establece un vínculo reversible entre las condiciones de posibilidad y de imposibilidad.

La diferencia política indica que *el momento de lo político*, en tanto momento de fundamentación y des-fundamentación de lo óntico, se ubica más allá de lo social y de la política, entendida como una sub-esfera jurídico-legal: “pues únicamente *lo político* puede intervenir como un suplemento del

fundamento ausente. Y ello implica que cualquier ontología (posfundacional) será necesariamente una ontología *política*” (Marchart, 2009: 216).

Ahora bien, esta ontología posfundacional ofrece una lectura que posee una gran productividad a la hora de revalorizar el papel de lo político, en tanto praxis transformadora. Su problema, sin embargo, como sostiene Biset, es que lo ubica como fundamento de lo social, por ello “la noción de fundamento contingente, de institución política de lo social, convierte a lo político en un ente supremo, un ente privilegiado, que funda una u otra forma social. Esto sólo es posible si lo político se entiende en un sentido trascendente respecto de lo social” (Biset, 2010:196).

La ontopolítica, por tanto, antes que deconstruir la dualidad entre política y sociedad, invierte sus términos. De este modo, se depotencia su capacidad crítica: lo contingente, solo puede señalar la existencia de ese espacio vacío que permite un juego de variaciones y desplazamientos, sin que ello permita indicar una diferencia sustantiva de lo nuevo respecto de lo actual. Al perder su anclaje en lo social, lo político se desentiende de analizar los propios condicionamientos y constricciones que le impone a su accionar. Por omisión, termina tanto por convalidar los propios esquemas de disciplinamiento y los mecanismos de poder que regulan el todo social, así como por mostrarse impotente a la hora de indagar sus puntos de conflictos, líneas de fuga y espacios de confrontación internos.

Frente a este postura, que sostiene a lo social como un conjunto de prácticas sedimentadas, conformando una objetividad positiva y rígida, la crítica al concepto de dialéctica, llevada adelante por Adorno y Althusser, como se verá a continuación, permitirá repensar la articulación entre lo necesario y lo contingente, donde esta última noción, aparezca ya no como el presupuesto de una postura ontológica, sino como el resultado de un análisis crítico que, al inmiscuirse en los procesos de reproducción vigentes, deleve el estatuto histórico, antes que cuasi-trascendental, de sus accionar.

Dialéctica negativa y ontología. El rol de la segunda naturaleza

Como es bien sabido, Theodor Adorno ha construido la totalidad su producción intelectual, en un diálogo directo con la dialéctica especulativa, así como también con la ontología fundamental heideggeriana, situación plasmada con máxima elocuencia en su obra mayor, *Dialéctica negativa*, donde confrontará con ambas posturas en pos de diferenciar la suya.

Sensible a los debates de su época, ya en 1932, el joven Adorno expondrá en el ensayo “Idea de la historia natural”, su visión acerca de los aportes de Heidegger a la filosofía, reconociendo que este construye un proyecto donde el estudio del ser remite, a diferencia de Scheler, a la estructura de la historicidad:

La pregunta por el Ser ya no tiene el significado de la pregunta platónica por un ámbito de ideas estáticas y cualitativamente diferentes, que se hallarían en una relación normativa o tensa frente a lo existente como empiria, sino que la tensión desaparece: lo existente mismo se convierte en sentido, y en lugar de una fundamentación del Ser más allá de lo histórico aparece un proyecto del Ser como historicidad (Adorno, 1994: 108).

Ahora bien, luego de este señalamiento positivo, Adorno no tardará en demostrar sus limitaciones. La perspectiva heideggeriana, si bien subraya la existencia de lo histórico, frustra su plasticidad al otorgarle un valor ontológico. A partir de este reconocimiento, comienza a vislumbrarse las reservas críticas que pone el pensador frankfurtiano a los intentos de generar una ontología política.

A su entender, al contrario de lo expuesto por el pensamiento posfundacionalista, la diferencia ontológica no puede dar respuesta “al problema de la *contingencia* histórica” (Adorno, 1994:111) pues,

La interpretación ontológica de ese fenómeno fundamental llamado historia se frustra, al transfigurarla en ontología. En Heidegger sucede de forma que la historia, entendida como una estructura global del ser, significa lo mismo que su propia ontología (Adorno, 1994: 112-113).

De acuerdo con su interpretación, Heidegger, destemporaliza la historia al intentar desentrañar el estudio de la facticidad, su dinamismo y movilidad, a partir de una analítica existencial, es decir, de determinaciones generales estáticas. De esta forma, el intento de pensar el ser como posibilidad, y no anclado a la realidad concreta, impide abrirse a los contenidos verdaderamente históricos, pues se reproduce un mecanismo por el cual el acceso a lo sido está dado por las estructuras ya presentes en el sujeto. El giro ontológico, por tanto, constituye verdaderamente un giro tautológico:

El ser histórico comprendido en la categoría subjetiva de historicidad debe ser idéntico a la historia. Debe acomodarse a las determinaciones

que le marca la historicidad. La tautología me parece ser menos una indagación de la mítica profundidad de la lengua en sí misma que un nuevo encubrimiento de la antigua tesis clásica de la identidad entre sujeto y objeto (Adorno, 1994: 116).

De acuerdo con la dialéctica adorniana, la diferencia ontológica, como sostiene Adrián Navigante, “no es sino una *variatio* posthusserliana de la intuición intelectual” (Navigante, 2003:18), que desprecia la categoría de mediación.

Esta última afirmación es vital para la crítica aquí expuesta, ya que, pretender desentrañar el ser de lo político, como lo opuesto a lo óntico, implica olvidar su interrelación, el carácter necesariamente situado y, por tanto, restringido por la propia lógica de lo social. En consonancia con ello, Adorno demostrará, mediante el análisis de la cópula, el desprecio que ejerce la ontología respecto a lo establecido. Según su lectura,

Por su propio sentido la cópula únicamente se cumple en la relación entre sujeto y predicado. No es independiente. En la medida en que se equivoca al ponerla más allá de lo único que le da significado, Heidegger sucumbe a aquel pensamiento cóscico contra el que se sublevó (Adorno, 2008: 102).

Tal y como se desprende del análisis de Adorno, el “es”, solo puede referirse a una instancia superior a lo fáctico, a condición de negar su papel mediador entre el sujeto y el objeto. Al convertir “el trabajo óntico del «es» en algo ontológico” (Adorno, 2008: 103), lo posiciona por fuera de los polos dialécticos, hispostasiando su accionar. Arrancado de sus determinaciones concretas, el contenido del ser adquiere una dignidad trascendente, olvidando su génesis histórica. En tanto mismidad incontaminada, el ser termina por reproducir la lógica de la identidad que intentaba negar:

[La ontología] no aguanta la contradicción en el concepto de ser. La suprime. Cualquier cosa que se pueda pensar con el ser se burla de la identidad del concepto con lo por él significado; Heidegger, sin embargo, lo trata como identidad, puro ser él mismo, nudo de su alteridad (Adorno, 2008:105).

A partir de esta lectura, Adorno realizará una torsión al interior mismo de las pretensiones ontológicas, pues si “la cópula, el es, siempre contiene ya,

según el modelo del juicio existencial, la objetualidad” (Adorno, 2008: 175), lo que buscará reponer es la contradicción entre lo real y su concepto. El ser, según su perspectiva, es la diferencia tanto de la cosa en relación a su concepto, como respecto de sí misma. Adorno sostendrá, en consecuencia, que en realidad es Heidegger quien desprecia la diferencia. Esta no debe buscarse como trascendente a lo sido, sino, por el contrario, demostrando que “cada ente es más de lo que es” (Adorno, 2008: 103).

Realizando un ajuste de cuentas tanto con la ontología como con la dialéctica especulativa, Adorno, afirmará que todo pensamiento crítico debe partir del reconocimiento de la primacía del objeto. Esto no significa solamente aceptar la presencia de un sustrato material inasible para el sujeto, tal cual fue descrito en la estética trascendental kantiana. Por el contrario, el sentido fuerte de este viraje, está basado en el análisis del trabajo social como elemento mediador de lo existente. De este modo, Adorno definirá al sujeto trascendental, como la sociedad inconsciente de sí:

Como Hegel deja de contraponer el engendrar y el actuar, en cuanto obras meramente subjetivas, a la materia [...] se alza por encima del secreto que se oculta tras la apercepción sintética, y alza a ésta por encima de una mera hipótesis arbitraria del concepto abstracto; lo cual no es otra cosa que el trabajo social (Adorno, 1974: 30).

Este señalamiento es capital, ya que permite demostrar el carácter de segunda naturaleza de la sociedad: esta, debido a que se encuentra regida por el principio de identidad, emparentado originariamente con el intercambio de equivalentes, hace que todas las convenciones adquieren una rigidez y opacidad, con una consistencia propia y autonomizadas del entramado real que las sustenta.

Si la dialéctica negativa constituye una autorreflexión del pensamiento sobre sí, se comprende que esta se encuentre anclada, no en esquema conceptual, como ocurre en la versión hegeliana, sino dentro de la totalidad antagónica. La noción de contradicción, deviene, de esta forma, la cuña que permite romper la apariencia socialmente necesaria de la segunda naturaleza:

La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogé-

neo por el pensamiento de la unidad. Cuando choca con su límite, se sobrepuja. La dialéctica es la consciencia consecuente de la no-identidad (Adorno, 2008: 17).

En base a lo antedicho, el trabajo crítico adorniano consistirá en movilizar los mecanismos de reproducción social vigentes, demostrándolos como históricamente creados. De esta forma, señalará que la “hegemonía de la economía no es una invariante” (Adorno, 2008: 180), puesto que “lo que históricamente creó esa posibilidad puede igualmente destruirla” (Adorno, 2008: 295). La afirmación final de su análisis, basada en el reconocimiento de que “la naturalidad de la sociedad capitalista es real y, al mismo tiempo, es apariencia” (Adorno, 2008: 326), no elude el estudio de la capacidad de lo establecido para asegurar la perpetuación de su dominio, a la vez que logra desenmascarar, a partir de la categoría de lo no idéntico, de lo reprimido por el propio sistema, la falsedad del carácter supuestamente necesario de toda ley social. Abocado al estudio de los fenómenos, la dialéctica negativa no apunta aun más allá del concepto, como pretende la ontología heideggeriana, sino, por el contrario, realiza una torsión sobre este, en pos de desencadenar aquellas posibilidades incoadas, lo cual implica afirmar el carácter no agotado de lo dado.

Sobredeterminación y política. La especificidad de la contradicción marxista

Al igual que el camino elegido por Adorno, Louis Althusser, llevará adelante una profunda revisión de la noción de dialéctica, no para desestimarla y dar un salto hacia la defensa irrestricta de la diferencia, tal cual hará Deleuze, sino para conservar su potencial crítico.

Al contrario del pensador frakfurtiano, quien establece un fuerte contrapunto con la ontología heideggeriana, señalando el carácter idealista que la motiva, la lectura althusseriana permitirá comprender los impasses de la diferencia política desde una perspectiva que parte del análisis de una totalidad social “compleja-estructural-desigualmente-determinada” (Althusser, 2010: 174), o, para decirlo más simplemente, sobredeterminada.

Al igual que Adorno, Althusser, concentrará gran parte de sus esfuerzos teóricos en derribar la dimensión especulativa de la dialéctica materialista.

Al señalar la insuficiencia de aquellas lecturas que sostiene que el marxismo ha generado una inversión de la propuesta hegeliana, pues no se libera a la dialéctica de su envoltura mística por el simple trámite de una mera inversión, intentará demostrar que, la operatoria realizada por Marx, constituye una verdadera transformación de la especificidad de la dialéctica, es decir, una modificación del concepto de contradicción: “Si la dialéctica marxista es en su principio mismo lo opuesto de la dialéctica hegeliana, si es racional y no mística, mistificada-mistificadora, esta diferencia radical debe manifestarse en su esencia, en sus determinaciones y en sus estructuras propias” (Althusser, 2010: 75).

El concepto que permitirá desentrañar la especificidad de la revolución teórica de Marx, será el de sobredeterminación: su función no solo posibilita repensar la relación entre la contradicción principal y las secundarias, así como reconocer la pluralidad de contradicciones existentes; por el contrario, su interés radica en reflexionar acerca de la articulación existente entre ellas. Apoyado en los aportes del psicoanálisis, este concepto dinamita los cimientos mismos de la simplicidad acumulativa del auto-despliegue hegeliano:

La contradicción fundamental (capital-trabajo) es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que ella es ella misma afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima; podríamos decir: sobredeterminada en su principio (Althusser, 2010: 80-81).

Si la diferencia política, como se ha visto, pretendía establecer una separación entre lo político y lo social, el análisis concreto de una situación concreta, tal cual es estipulada por Lenin, hace referencia a una visión abocada a desentrañar la multiplicidad de determinaciones acontecidas en un contexto específico, es decir, en una coyuntura histórica singular. Así, la contradicción capital-trabajo, fundamental dentro de las sociedades regidas por el modo de producción capitalista, nunca opera en forma pura, es decir, a partir de los términos que en ella confluyen, sino que su eficacia, dependerá de las circunstancias sociales e históricas dentro de las cuales se desenvuelve:

La diferencia específica de la contradicción marxista es su “desigualdad”, o “sobredeterminación”, que refleja en sí su condición de existencia, a saber: la estructura de desigualdad (dominante) específica del todo complejo siempre-ya-dado, que es su existencia. Comprendida de esta manera, la contradicción es el motor de todo desarrollo (Althusser, 2010: 180).

Como se desprende de lo antedicho, la noción de sobredeterminación operacionaliza una modalidad diversa de pensar la totalidad social. Althusser reconoce que esta constituye una unidad producto de la articulación compleja entre una serie de instancias y estratos diversos, cada uno de los cuales tiene una lógica de desenvolvimiento propio y autónomo, en donde “el tipo de existencia histórica de estos diferentes “niveles” no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*” (Althusser, 1969: 100). Reconocer que cada esfera tiene su cadencia específica, unas con tiempos más largos, otros más retrasados, no significa propugnar la mera existencia de centros independientes entre sí, sino que su entramado diferencial responde a la propia estructuración compleja del todo:

La unidad de la que habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma, que el modo de organización y de articulación de la complejidad constituye precisamente su unidad. Es afirmar que el todo complejo posee la unidad de una estructura articulada dominante. Esta estructura específica es la que funda, en último término, las relaciones de dominación-subordinación existentes entre las contradicciones y entre sus aspectos (Althusser, 2010: 167).

Cada una de estas instancias posee un índice de eficacia específico, donde la estructura económica posee una determinación en última instancia, mientras que la super-estructura político-jurídico-ideológico se mueve con una autonomía relativa. Sin embargo, esto no implica una recaída en una nueva versión del economicismo que se intentaba superar. Dado que la política opera como condición de posibilidad de la economía, pues existe una “*acción recíproca* entre la infra y la superestructura” (Althusser, 2010: 176), se desestima la pretensión de hacer de la economía una esfera inmóvil, igual e idéntica a sí misma. Tal y como sostendrá el pensador franco-argelino, “ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia” (Althusser, 2010: 93).

Si bien, como reconoce Marchart, esta posibilidad de la autonomía de lo político, tiende un puente con los postulados vertidos por aquellos proyectos que se apoyan en la diferencia entre lo político y lo social, salvaguardando al primero como un actividad transformadora, mientras que el segundo tan solo es un conjunto de prácticas sedimentadas, la pregunta que intenta responder Althusser, cambia el eje de la cuestión, pues,

¿Cómo podríamos sostener teóricamente la validez de esta proposición marxista fundamental: «la lucha de clases es el motor de la historia» -es decir, sostener teóricamente que a través de la lucha política es posible «desmembrar» la unidad existente»-, cuando sabemos pertinentemente que no es la política sino la economía la determinante en última instancia? (Althusser, 2010: 179).

Para comprender cabalmente este propósito, se debe tener en cuenta que, el mutuo condicionamiento de las diferentes contradicciones existentes no anula el hecho de que “la determinación en última instancia por la economía se ejerce, según los estadios del proceso, no accidentalmente, no por razones exteriores o contingentes, sino esencialmente, por razones interiores y necesarias” (Althusser, 2010: 177). Este determinación no es un fundamentación cuasi-trascendental, ni mucho menos, sino la resultante de la combinación y conjunción de elementos, que una vez cuajados, dan consistencia a una formación social. No existe ninguna causa directa que regule su accionar, por el contrario, están articulados bajo una estructura que solo existe en sus efectos: “*toda la existencia de la estructura consista en sus efectos*, en una palabra, que la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos” (Althusser, 1969:204).

A diferencia de la totalidad hegeliana, la cual, debido a que se desplegaba a partir de un primer principio interno, hace imposible el desarrollo de una praxis política, la totalidad marxista reconoce la existencia de una multiplicidad de prácticas que, al mismo tiempo que se encuentran diferenciadas por su especificidad, se hallan articuladas de un modo desigual. Por ello Althusser sostendrá que

Esta desigualdad es, por lo tanto, sin duda, interior a la formación social, ya que la estructuración a dominante del todo complejo, esta invariante estructural, es ella misma la condición de las variaciones concretas de las

contradicciones que la constituyen, por lo tanto, de sus desplazamientos, condensaciones y mutaciones, etc., e inversamente debido a que esta variación es la existencia de esta invariante (Althusser, 2010: 177).

Esta desigualdad en el modo en que se articulan las contradicciones existentes, permitirá el juego de sus desplazamientos y fusiones. Dado que la contradicción está siempre en movimiento, la práctica política transformadora debe distinguir entre aquellos momentos no-antagónicos, antagónicos y explosivos. Puesto que “la *condensación* de la lucha en un lugar estratégico es inseparable del *desplazamiento* de la dominante entre las contradicciones” (Althusser, 2010: 179), es necesario reconocer, entonces, que solo cuando en una coyuntura determinada, se conjugan las condiciones objetivas y subjetivas propicias para el desencadenamiento de este último “eslabón decisivo”, es decir, el surgimiento de un momento explosivo, allí se torna posible “la desmembración y la remembración, es decir, una reestructuración global del todo sobre una base cualitativamente nueva” (Althusser, 2010:180).

El recorrido aquí propuesto ha permitido señalar que la noción de sobre-determinación da origen a una estructura inmanente a sus efectos, que asume dentro suyo el papel dominante de la economía y, gracias al trabajo de la noción de contradicción, permite pensar el lugar de la política a partir de los desplazamientos y condensaciones que se producen en el todo social. Haciendo trabajar a lo necesario desde su interior, y no a partir de una instancia externa que irrumpe su lógica, la sobre-determinación está ligada al surgimiento de “ese *momento actual*” que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17” (Althusser, 2010: 147).

A modo de conclusión. El lugar de la crítica

Lo hasta aquí expuesto ha permitido llevar adelante un confrontación entre el modelo dialéctico y el ontológico a la hora de pensar la articulación entre lo político y lo social.

Contraponer sus posturas sin más, como mutuamente excluyentes, sería desconocer el sustrato común que habilita su diálogo: ambos proyectos se construyen a partir del reconocimiento del carácter contingente, y por tanto reversible, de toda formación social. Frente al primado de la razón cínica,

desarrollan un posicionamiento que no retrocede a la hora afirmar el papel de lo político como fuerza transformadora.

Ahora bien, tomando este reconocimiento como punto de partida, se torna productivo indicar, no tanto la necesidad de un salto desde una perspectiva ontológica a una dialéctica, sino, antes bien, desentrañar que se juega en su desplazamiento.

Como se ha visto, la noción de diferencia política, establece una nítida diferenciación entre lo político y lo social. De un lado, está la problemática del ser, mientras que del otro, lo ente. Aunque el ser solo se da en lo ente, este último aparece como una manifestación de algo que lo excede. La intención, por tanto, no es adentrarse en lo concreto, “en la escoria del mundo de los fenómenos” sino, precisamente, en desentrañar las estructuras fundamentales que posibilitan el *ser-qua-diferencia*.

Frente a este tipo de indagación, las reapropiaciones críticas que realizan, tanto Adorno como Althusser, de la dialéctica, permiten poner en un mismo nivel de análisis, contingencia y necesidad:

Es algo en general, sumamente característico de la dialéctica, que tiene como nervio vital disolver lo cosificado, endurecido, solidificado, y no simplemente enfrentándolo aquello que se supone vivo e inmediato, sino usando lo endurecido, percibiendo, por así decir, la vida coagulada, el trabajo coagulado, lo allí sedimentado, sobrepasando así lo endurecido y solidificado y haciéndolo mover, en cierto modo, a partir de su propia fuerza, esto es, a partir de la vida que se ha condensado en las cosas y los conceptos que tenemos, en extrañamiento, frente a nosotros (Adorno, 2013: 114).

Si bien, en la perspectiva ontológica, ambos términos, contingencia y necesidad, se subvierten entre sí, a cada uno de ellos le corresponde un campo específico: así, lo político es definido como el encuentro con lo contingente, la irrupción de lo nuevo, la producción de lo distinto, mientras que a lo social le corresponde lo necesario, la repetición, la mismidad. Por el contrario, la noción de contradicción permite conjugar, bajo el estudio de las modalidades de la estructuración del todo, ambos términos al interior mismo de lo social:

Lo que Marx estudia en *El Capital*, es el mecanismo que hace que el resultado de la producción de una historia exista como sociedad; es pues,

el mecanismo que da a ese producto de la historia que es precisamente el producto-sociedad que él estudia, la propiedad de producir el efecto sociedad; el mecanismo que hace existir ese resultado como sociedad y no como montón de arena, hormiguero, almacén de herramientas o simple agrupación humana (Althusser, 1969: 73).

Mantenerse dentro del campo de la contradicción permite movilizar lo social como algo abierto en sí mismo, sin necesidad de apelar a una instancia trascendente que la fundamente/des-fundamente: para la dialéctica, a diferencia de la ontología política, la contingencia no aparece como un presupuesto, sino como resultado de sus análisis.

Este cambio de énfasis instaura la diferencia existente entre ambos modelos de pensamiento en torno al problema de la historia. La ontopolítica, por un lado, se constituye como una *prima philosophia*, es decir, que afirma “la naturaleza política de todo ser posible” (Marchart, 2009: 219), lo cual permite concluir, que “se descarta aquí la posibilidad de cualquier identidad que no sea contingente” (Marchart, 2009: 48). De esta manera, la historia aparece como un sustrato que otorga los materiales que permiten acceder a una comprensión cabal, y no distorsionada, del carácter supra-histórico de la contingencia: “lo histórico es la condición (siempre variable) para que emerja lo trascendental (...) lo que equivale a decir que la realización de la contingencia *en cuanto necesaria* es el resultado *no necesario* de condiciones empíricas” (Marchart, 2009: 51).

Frente a esta postura, la perspectiva dialéctica no abandona el terreno de la crítica del conocimiento, renunciado a una formulación de tipo ontológico, pues, como sostendrá Adorno, “crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (Adorno, 1993: 149). A través de indagar sus propias determinaciones materiales, el trabajo del concepto se inmiscuye en el estudio de los fenómenos sociales, señalando el índice temporal de su existencia.

Este cambio de registro, donde se juega la diferencia entre un proyecto de corte descriptivo y uno crítico, es tan profundo, que afecta a la especificidad misma de la noción de contingencia. Esta ya no aparecerá ligada a una propiedad subjetiva, es decir, perteneciente al campo de las identidades, sino antes bien, inscrita en el análisis de la objetividad social, señalando como los propios mecanismos de dominación vigentes la utilizan para su desen-

volvimiento: “Ley del valor y anarquía de la producción de mercancías son una misma cosa. La contingencia, por tanto, no es solamente la figura de lo no-idéntico maltratado por la causalidad: ella misma coincide también con el principio de identidad” (Adorno, 2008: 317).

Si tanto los posicionamientos de Adorno como Althusser, constituyen una filosofía última y no primera, reconociendo la efectiva validez de un todo complejo siempre ya dado, la pregunta por la posibilidad de su modificación, no parte de la circularidad entre historia y ontología. Antes bien, la dialéctica negativa, así como la noción de sobre-determinación, exponen los modos de la articulación entre la estructura y la historia, reproduciendo su coherencia interna, es decir, la permanencia de su continuidad, para luego, si, proceder a negarlos. Desmentir el carácter necesario de la explotación del capital, la ley del valor, las injusticias y sufrimientos perpetrados, no redundan simplemente en la afirmación de su valor como “un modo dormido de lo político” (Marchart, 2009:198), sino como índice del estado de falsedad actual, dando cauce, con ello, a la crítica de la ideología, preocupación prácticamente ausente del entramado conceptual de la ontopolítica.

Lo político, por tanto, no tiene un lugar garantizado dentro de la articulación de la totalidad. El lugar de la diferencia no es asegurado de antemano, lo cual implica que la contingencia no actualiza su propia condición de posibilidad, sino que es algo a producir por la praxis misma, en tanto actividad que señala un exceso frente al pensamiento, su no-identidad.

El posfundacionalismo que, pretendiendo superar el antiguo paradigma epistemológico moderno, devela la naturaleza política de toda formación social, y por tanto, asegura la *necesaria posibilidad* de su modificación, cae detrás de sus propias aspiraciones críticas, ya que, como sostiene Marchart: “la brecha entre lo óntico y lo ontológico, entre la política y lo político indica, precisamente, la imposibilidad de fundar una política óntica particular dentro del ámbito ontológico de lo político” (Marchart, 2009: 210).

El interés que alienta su proyecto está basado en aprehender las estructuras formales que demuestran y, por tanto, garantizan, la reversibilidad de todo ordenamiento, sustrayéndose, como una consecuencia directa de la especificidad de su planteo, tanto una teoría que explique la elusividad del encuentro con la contingencia, es decir, cuáles son los dispositivos que dan consistencia a lo social y cómo es la lógica de su desenvolvimiento, así

como también la capacidad de desarrollar una estrategia de intervención certera sobre lo concreto.

En definitiva, en la diferencia entre ontología y dialéctica, se expone la distancia existente entre la respuesta afirmativa por la especificidad política del cambio y la pregunta, profundamente política, de los modos de la crítica, o dicho en otros términos, la posibilidad misma de la emancipación.

Bibliografía

Adorno, T. (1993). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Adorno, T. (1994). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya.

Adorno, T. (2008). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

Adorno, T. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Althusser, L. (2010). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Althusser, L. y Balibar, E. (1969). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

Biset, E. (2010). Contra la diferencia política. *Pensamiento Plural*, 7, 173–202. Recuperado de <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/pensamentoplural/article/view/3651>

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.

Navigante, A. (2003). *Exigencia histórica y dignidad ontológica: la crítica de Adorno a la “historicidad” heideggeriana en “La idea de historia natural”*. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional Teoría Crítica y Marxismo Occidental, Buenos Aires. Recuperado de <http://www.herramienta.com.ar/teoria-critica-y-marxismo-occidental/exigencia-historica-y-dignidad-ontologica-la-critica-de-adorno->

Lire le Capital: el teatro sin autor de Louis Althusser¹

Warren Montag
(*Occidental College*)

Althusser hizo una vez algo que denomino una “simple observación”: “en una situación conflictiva uno no puede ver todo desde todo punto de vista” (Althusser, 1996). Si bien la situación en cuestión era la sociedad de clases (y por lo tanto, la lucha de clases) considerado en sentido amplio, el trabajo de Althusser nos permite, o quizás nos exige considerar incluso a los textos teóricos como situaciones conflictivas, esto es, como espacios de antagonismos activos, solamente visibles desde ciertas posiciones en la topografía o en la teoría e inteligibles, únicamente, para aquellos que ocupan esas posiciones. Un artículo reciente de Etienne Balibar, ocupa una posición que nos permite ver, si no la “esencia de esa realidad conflictiva” (Althusser, 1996), en todo caso, una parte importante de ella, que fue sistemáticamente desatendida incluso por los lectores más perceptivos de la obra althusseriana. No se trata de un aspecto “escondido” de su pensamiento sino simplemente no visto; no percibida su “presencia evanescente” en el campo de lo visible (Althusser & Balibar, 1970). La idea misma del campo de lo visible, debe ser entendida como una dramatización filosófica, o incluso como una traducción de la idea expresada en el griego (*theatron*, derivado del verbo θεάομαι, contemplar, mirar) un espacio en el que algo es exhibido o emplazado para ser visto. De hecho, leyendo el texto de Balibar,

¹ Traducción castellana de Natalia Romé.

no podemos sino preguntarnos cómo es posible que hubiéramos desatendido, con tan pocas excepciones, esta condición teatral de la práctica teórica althusseriana.

La respuesta a esta pregunta descansa en aquello que contemplamos cuando entramos al pequeño teatro filosófico de Althusser (“*notre petit théâtre théorique*”): una contradicción, o más precisamente, una contradicción que abre a una serie inseparable de contradicciones inseparables de la dramaturgia althusseriana, su escenificación del hecho de que la filosofía se encuentra, por su propia naturaleza, obligada a actuar sus tesis en el campo de lo visible, es decir, en el teatro que le resulta propio. Su dramaturgia puede ser sintetizada como el trabajo de escenificar el modo en que la filosofía se escenifica a sí misma, como una obra acerca del modo de “componer” obras; una obra dentro de otra obra, un meta-comentario o meta-teatro que, no obstante, no puede instalarse afuera de su propia escena o afuera de aquello de lo que es comentario. Y nada que Althusser haya escrito, ilustra tan claramente la aporía que constituye su trabajo, que la noción de teatro sin autor (un théâtre sans auteur) que tiene una fugaz aparición cerca del final de su introducción de *Lire le Capital*. Balibar, reconoce que tanto la dramaturgia que opera en los textos de Althusser, como la teoría de la dramaturgia presentada en ellos, pertenecen a Althusser. Al indicar eso, Balibar nos recuerda que no puede haber concepto de teatro sin autor ni siquiera concepto de la inexistencia del autor, sin un autor o, más precisamente, sin la atribución de una autoría.

La frase “atribución de autoría” no conduce a lo que Althusser considera una “tesis central” de su teoría de la ideología (Althusser, 1971a): de hecho, la atribución de un autor debe ser entendida como una forma, y quizás como la forma misma de la interpelación de los individuos como sujetos. En un sentido importante, el teatro althusseriano de la interpelación ideológica es un mundo de individuos en el que cada uno, sin poseer ni autoría original ni autoridad, debe ser interpelado como el autor de un habla y unos actos que a su turno, debe ser atribuidos a un autor. Cada uno de esos individuos, separado de todos los demás, es retroactivamente “reclutado” para servir como punto de origen o de creación; a partir del cual, una intención y un sentido son deducidos, y es asignada una responsabilidad (tanto causal como legal) sobre trabajo que, desde entonces, será considerado el suyo. De alguna manera, la teoría althusseriana de la interpelación de los individuos como sujetos/auto-

res, presupone como su condición necesaria, la ausencia de autoría: porque un trabajo “pertenece” originalmente a nadie, pueden ser asignadas a cualquiera por razones brindadas retroactivamente (y que frecuentemente parecen obvias, cuando para Althusser, la obvedad es el primer signo de la operación ideológica). Pero esta atribución o adscripción no es una ilusión o incluso una ficción que debe ser disipada por el conocimiento; tiene existencia material en la medida en que es escenificada y actuada por medio de las máquinas y aparatos necesarios para la producción del efecto teatral que permite a la audiencia no solamente “suspender su incredulidad” sino hacer voluntariamente y aceptar incluso como creíble el “rol” de autor desempeñado por un actor

Podría resultar entonces que Althusser demuestra la necesidad que opera incluso en la pregunta de Foucault, en la conclusión de “¿Qué es un autor?” Una pregunta que es ella misma una cita entre comillas y por lo tanto, aparece como tomada en préstamo de alguien más a quien pertenece por derecho (en este caso, Beckett). Esa pregunta, “¿Qué importa quién está hablando?” reclama un autor o reclama ser considerada como si hubiera sido producida por un autor, de un modo que no podemos libremente ignorar, y en consecuencia, exhorta, llama o empuja a asumir la carga de su autoría. Consecuentemente, de un modo que se acerca a la noción de Kantorowicz sobre los dos cuerpos del rey, el individuo viviente es nada más que un *Träger*, sostén o soporte del individuo legal/ideológico, el sujeto que provee la unidad y continuidad que éste no posee (Kantorowicz, 1957). Pero fue, sobre todo, a Hobbes a quien remite la dramaturgia althusseriana, su ausencia presente que no nos permite olvidar que “autor” y “actor” son términos simultáneamente literarios, teatrales y legales. En el Capítulo XVI del *Leviathan*, Hobbes define “autor” como aquel que es dueño de sus palabras y acciones, una definición que separa la autoría de cualquier rol necesario en la creación de aquello de lo que el autor es dueño (en oposición al latín *Auctor* que comúnmente refiere al hacedor de una obra o al productor de un objeto, sonido o texto) y en consecuencia disuelve toda relación natural (pre-legal/política) entre persona y cosa. Hobbes busca deshacer el olvido de las fuentes que confiere a la noción de persona, su relación natural con el individuo humano, recordando que en el teatro romano significaba máscara:

La palabra persona es latina; los griegos la designaban con el término

πρόσωπον que significa la faz, igual que persona, en latín, significa el disfraz o aspecto externo de un hombre a quien se representa ficcionalmente en el escenario. Algunas veces, el término significa; más particularmente, la parte del disfraz que cubre el rostro, como una máscara o careta. De la escena se ha trasladado a cualquiera que representa un lenguaje y acción, tanto en los tribunales como en los teatros (Hobbes, 2009).

De allí que, autor (aquel que es dueño de sus actos y sus palabras), y actor (quien representa las palabras y acciones de otros) son las dos formas que toma la *persona* lo que significa que ambas coinciden en un origen común en la práctica teatral; más explícitamente, en la persona o personaje que “falsifica” en la escena, o en la máscara usada por un individuo para hablar en nombre de, o *enmascarado* como, otro (in *the guise of, or disguised as* [...]).

Pero Hobbes lleva este argumento aún más lejos. La idea de la caracterización o la máscara podría aparecer para sugerir la primacía del autor sobre el actor, como si éste último imitara (en el teatro) o representara (en la ley) lo que el primero hubiera dicho o pensado, las acciones o palabras atribuibles al autor como su propiedad. En cambio, “una persona es lo mismo que un actor, tanto en el escenario, como en la conversación ordinaria. Y personificar es actuar o representarse a uno mismo o a otro. Quien representa el papel de otro se dice que asume la persona de éste, o que actúa en su nombre” (Hobbes, 2009). De esta manera Hobbes nos conduce a una sorprendente conclusión: todo autor “personifica”, representa o se actúa para otro; debe usar la máscara que lo representa para actuar su parte. El autor es también, entonces, un actor. No es de ningún modo es externo o prioritario con respecto al drama que era pensado como siendo emitido por él, sino uno de sus intérpretes, el individuo al que se le ha dado la parte de concebir las partes y la de usar la máscara que lo identifica como aquel que no lleva máscara; es decir, el autor del teatro sin autor. Desde esta perspectiva, el pequeño teatro althusseriano de la ideología puede ser visto como una suerte de parodia de la autoría con el objetivo de ponerla contra sí misma o, quizás más exactamente, dramatiza sus conflictos constitutivos, sin los cuales no existiría.

Para entender el modo en que Althusser escenifica su teatro sin autor, debemos volver al texto mismo, a la frase a la que, siguiendo a Balibar, he adjudicado tanta significancia. Resulta importante advertir que ésta no aparece

en los escritos sobre el teatro o sobre el arte de Althusser, sino en el penúltimo párrafo de su contribución al Lire le Capital, “El objeto del Capital”. Impresas en *itálicas*, un teatro sin autor, estas últimas cuatro palabras resuenan como una frase musical en el espacio vacío, la versión impresa del silencio, entre párrafos:

[...] aflora a veces en persona, en el análisis de Marx, en los párrafos donde se expresa en un lenguaje inédito, pero extremadamente preciso: el lenguaje de las metáforas que son, sin embargo, ya conceptos casi perfectos y a los que solo falta quizás el haber sido aprehendidos, por lo tanto, retenidos y desarrollados como conceptos. Esto ocurre cada vez que Marx nos da el sistema capitalista como mecanismo, una mecánica, una maquinaria, una máquina, un montaje (Triebwerk, Mechanismus, Getriebe ... Cf. *Capital*, Vol. III, p. 858 – Marx-Engels Werke, Bd. XXV, p. 887 – *Capital*, Vol. III, p. 859; Vol. II, p. 216; Vol. II, p. 421; Vol. II, p. 509); o como la complejidad de un metabolismo social. En todos estos casos, las distinciones corrientes de lo exterior y de lo interior desaparecen de la misma manera que el vínculo íntimo de los fenómenos opuesto a su desorden visible; estamos frente a otra imagen, a un cuasi concepto nuevo, definitivamente liberado de las antinomias empiristas de la subjetividad fenomenal y de la interioridad esencial, frente a un sistema objetivo regido, en sus determinaciones más concretas, por las leyes de su *montaje*, y de su *maquinaria*, por las especificaciones de su concepto. Lamento cuando podemos recordar este término altamente sintomático de la *Darstellung*, acercarlo a esta maquinaria, y tomarlo al pie de la letra, como la existencia misma de esta maquinaria en sus efectos: el modo de existencia de esta *mise en scène*, de este teatro que es a la vez su propio escenario, su propio texto, sus propios actores, este teatro cuyos espectadores no pueden ser espectadores, sino porque son ante todo actores obligados, sujetos a las restricciones de un texto y de papeles de los cuales no pueden ser los autores ya que, por esencia, es un teatro sin autor (Althusser & Balibar, 1970: 208).

Este pasaje marca un crescendo en el texto de Althusser, después del cual sus frases comienzan a descender hasta la última palabra del párrafo siguiente y último: “silencio” (“veinte líneas después, el silencio”) (209). Este silencio

es el silencio de Marx, el silencio de la incompletud del Capital, pero es también el silencio de Althusser, un silencio en conmemoración del silencio de Marx que simultáneamente marca el silencio propio del texto althusseriano; un silencio más resonante en la medida en que escande (puntuía) un torrente de palabras y conceptos que llenan las páginas finales de “El objeto del Capital”, como si Althusser hubiera querido imitar y no simplemente indicar el abrupto corte del texto de Marx. Pero Althusser insiste en que debemos diferenciar entre silencios: el “silencio ensordecedor” que sigue a la última palabra del tercer volumen de El Capital es apenas una clase de silencio. Existe otro silencio, otra clase de silencio: aquel que circula por debajo de las palabras articuladas, un “discurso del silencio que, surgiendo en *el* discurso verbal, provoca en él estos blancos que son las debilidades del rigor o los límites extremos de su esfuerzo: su ausencia, una vez alcanzados esos límites, en el espacio que abre” (Althusser & Balibar, 1970: 95).

Esta extraordinaria tesis que, tomada en serio, debe ser aplicada al propio trabajo de Althusser tanto como al de Marx, concierne tanto al silencio externo del texto, el silencio que deja como secuela, la fisura que fuerza al abrir y que ya no puede ser cerrada; tanto como el silencio interno, el discurso que el silencio pronuncia.

[...] no pudimos no escuchar, bajo esta palabra proferida, el silencio que recubre. no ver lo blanco del rigor suspendido, sólo un instante, en lo negro del texto; correlativamente no podemos no escuchar bajo este discurso, aparentemente continuo, pero de hecho interrumpido y subyugado por la irrupción amenazante de un discurso reprimido, la voz silenciosa del verdadero discurso (Althusser & Balibar, 1970: 156).

Es este silencio interno el que Althusser busca, leyendo a Marx, para “hacerlo hablar” y que debemos reconocer en el comentario de Althusser mismo sobre los silencios del *Capital*, el silencio en su texto, que nos habla incluso si no podemos escucharlo.

Pero la insistencia de Balibar en la dramaturgia althusseriana nos conduce a reconocer otra modalidad del silencio (recordemos que Althusser habla de diferentes modalidades de existencia material y el silencio posee una existencia material en la medida en que produce efectos). Más allá de los silencios sintomáticos, los lapsus y elisiones que interrumpen la cuenta de Althus-

ser sobre los silencios de Marx, está el silencio específico de la dramaturgia: el silencio escenificado en *Lire le Capital*. Podemos perfectamente pensar en aquellos contemporáneos de Althusser que experimentaron ese silencio. Antes que puntuar el discurso con el silencio, ellos tendieron a escenificar un silencio escandido con un habla (o un sonido): Beckett, quien buscaba inclinar cada vez más la balanza en favor del silencio en trabajos contemporáneos con *Lire le Capital* –sobre todo, *Film* (1965) y John Cage quien compuso una partitura silenciosa (4' 33'') para explorar el silenciamiento del silencio de la vida cotidiana. Tal vez, las observaciones de Althusser sobre la relación entre la ausencia y la presencia en las pinturas de Cremonini puedan ser comprendidas en función de un paralelismo entre lo visual y lo auditivo directamente relacionados con el sonido y el silencio. Así como hay palabras que instalan el silencio, o que traen con ellas un silencio que resuena a través de los sonidos y las letras con las que es investido, escapando con un volumen y fuerza que los impulsa hacia afuera, configurando líneas y figuras que hacen visible la ausencia, es decir, presente o al menos, presentable: “Él sólo ‘pinta’ siempre las ausencias en estas presencias”, las figuras de lo que parecen ser seres humanos, animales y plantas.

La estructura que dirige la existencia *concreta* de los hombres, es decir, que *informa de la ideología vivida* de las relaciones de los hombres con los objetos y con los hombres, esta estructura no puede jamás, *en tanto que estructura*, estar representada en presencia, *en persona*, en positivo, en relieve, sino solamente, en tanto que huellas y efectos, en negativo, por índices de ausencia, *en hueco (in intaglio -en creux-)*. [...] Cremonini no puede nunca pintar el *círculo* sin pintar al mismo tiempo, *à la catonade*, es decir, al lado y a distancia del círculo, pero al mismo tiempo que a él, y cerca de él, pinta lo que desafía su ley, y “representa” la eficacia de otra ley, ausente en persona: las grandes *verticales* (Althusser, 1971: 6).

Estos ejemplos, no obstante, y precisamente porque suponen elecciones estéticas o estratégicas, sugieren que hay un autor detrás del teatro sin autor althusseriano, como si él procurara producir el efecto o la ilusión de la ausencia de autor que podría servir como la mayor afirmación de su dominio y autoridad. De hecho, la enumeración realizada por Althusser en el pasaje de *Lire le Capital* citado anteriormente, no deja espacio para una interpretación

de como esa: el teatro es “el modo de existencia de esta *mise en scène*” y por lo tanto es “es a la vez su propio escenario, su propio texto, sus propios actores” todos los cuales son puestos en marcha en el curso mismo de la performance (*Darstellung*) que es irreductible a aquello que la antecede y combina estos elementos, transformando su sentido y función. Esta es la significación de la repetida fórmula “suya propia” (“its own”-; sa prorpe): ya no se trata ni de un guión que debe ser interpretado, ni de unos actores que lo llevan a la escena; sino de un guión escrito por y dentro de la performance misma, un guión escrito “simultáneamente” con su actuación y de actores que sostienen unos roles que les son asignados, más actuados que actuantes, son traídos a la vida a la vida como tales, por la performance misma que les es atribuida. El autor no es menos que ellos un producto, un origen atribuido retroactivamente por la performance misma, reclutado para interpretar el papel de creador, pero fuera debajo del escenario, en las bambalinas, una ausencia vestida con el ropaje de la presencia, un ropaje tejido de sonidos y silencios, como el Godot de Beckett, presente sólo a través de sus emisarios, sus palabras vestidas en las de ellos. Esta escena en sí misma, y la palabra francesa es aquí *scène* que denota no simplemente un espacio específico sino también los elementos escénicos y escenográficos del teatro, es presentada como si sólo existieran escenas singulares cuyos elementos, en sentido estricto, no existen antes de ser *puestos en escena*.

Estas reflexiones conducen, a su vez, a la cuestión de los bordes de ese espacio teatral, y a qué es lo que puede ser determinado como su interior o su exterior, por lo tanto, a la cuestión de espectador. El teatro del que habla Althusser es un teatro “cuyos espectadores no pueden ser espectadores, sino porque son ante todo actores obligados, sujetos a las restricciones de un texto y de papeles de los cuales no pueden ser los autores ya que, por esencia, es un teatro sin autor”. Seguir este argumento supone aquí concluir que la pura división entre actores y audiencia, la división del teatro entre en escenario y *el edificio* (“house”, como se dice en inglés) es interna al teatro mismo, (el griego *theatron*, el espacio desde el que se contempla el espectáculo), teatro que, tal como Althusser propone para la ideología, no tiene exterior. De hecho, Balibar advierte la condición profundamente teatral de la noción de ideología desarrollada en el artículo sobre *Aparatos ideológicos de estado*, no en el sentido de ser un sitio o escenario de ilusiones o decepciones,

sino porque la ideología solamente puede ser considerada un sistema de ideas bajo la condición de que estas ideas sean concebidas como siendo siempre ya escenificadas y actuadas. Las ideas son cosas, como plantea Spinoza, pero no cosas constituidas y definidas con anterioridad a su puesta en acción, por el contrario, ellas solo existen *in actu* (Spinoza, 1982: II, 11). Los análisis de Althusser sugieren que autor y espectador se constituyen como figuras simétricas, el uno en el origen y el otro en el destino. Ambos son colocados por fuera de la escena, el primero como causa y el segundo como receptor o paciente en el sentido latino (derivado de *patior*), aquel que padece, soporta o sufre algo, los efectos del teatro. Los espectadores son “forzados a ser actores” forzados a decir las “líneas” provistas para ellos; compelidos a decir que son sólo espectadores y no partícipes y por lo tanto libres de abandonar el teatro en cualquier momento. El autor es el escriba que reproduce un texto en un acto cuyo primer efecto es esa peculiar forma de olvidar que tiene como principal efecto el sentido mismo de autoría.

Qué es exactamente lo que queremos decir cuando decimos que la ideología es actuada o escenificada (para alejar por el momento nuestro análisis de la noción de “actos de habla” que ofrece un modo demasiado familiar de sortear las dificultades abiertas por la teoría althusseriana). Es aquí donde el término “maquinaria” junto con los términos cercanos: “maquina”, “aparato”, “mecanismo”, adquiere una doble función que se encuentra expresada en conceptos metafóricos y que por serlo son “conceptos casi perfectos y a los que solo falta quizás el haber sido aprehendidos, por lo tanto, retenidos y desarrollados como conceptos” (Althusser & Balibar, 1970: 208). Una de las funciones o grupo de funciones del concepto de maquinaria derivan del significado teatral del término: la maquinaria de la escena. Se trata de los aparatos utilizados para inducir en el espectador la suspensión de la incredulidad propia del teatro, su condición de espectáculo, los cambios de escenografía que indican el cambio de espacio, la iluminación que sugiere un cambio de tiempo (del día a la noche), sonidos, etc., incluso la máquina que trae un Dios a escena. Althusser se apropia de la “maquinaria” en este sentido para insistir en que la ideología no es creencia, falsa conciencia o ilusión, todos términos que emplazan lo ideológico en la mente, cuyo poder sería disminuido con la crítica racional de ideas irracionales. La ideología es una máquina o maquinaria con existencia perfectamente objetiva y material. Uno no cambia una

máquina criticándola, especialmente si se trata de una máquina de sujeción para la cual, la crítica es el lubricante que reduce la fricción entre las partes.

Althusser toma la noción de Aparatos ideológicos de estado de Engels y Lenin, quienes se refieren al estado como una máquina y a sus partes como aparatos, para confrontar a Hegel y su noción del estado como “realidad de la idea moral” (“*die Wirklichkeit der sittlichen Idee*”) (Hegel, 2001: 257) o como “la imagen y la realidad de la razón” (*das Bild und die Wirklichkeit der Vernunft*) (Hegel, 2001: 272), como si el estado emergiera a fin de realizar una idea que le pre-existe y a cuya imagen fue creado. Pero es entonces que Marx, según la lectura de Althusser, introduce la noción de todo social como un mecanismo.

Las antinomias de lo interior y lo exterior o del noúmeno y el fenómeno son excluidas de toda comprensión del sistema objetivo que constituye la realidad de la máquina que, en tanto es un constructo, puede ser deconstruida, destrozada y reemplazada. Pero el estado y los “fenómenos” efectivamente denominados en la teoría marxista como “superestructurales” no se desvanecerán como si fueran simples emanaciones de lo que no existe más. La política, la religión, y la cultura deben ser entendidas como compuestas por máquinas o aparatos que concurren en la acción de sus efectos, en la producción de un efecto, el efecto de sujeción, antes que como sistemas de creencias o valores. Pero el problema de la metáfora de la máquina o mecanismo es que resulta demasiado fácil asimilarlo a una concepción funcionalista de lo que debe aparecer como orden social: todas sus partes deben ejecutar su propia función para que la máquina funcione como debe. Tal vez sea por esta razón que Althusser prefirió el término “aparato” (*appareil*) antes que el de máquina para teorizar la “existencia de esta maquinaria en sus efectos”, como si los aparatos fueran cierto tipo o modalidad de máquina, un montaje de modos, combinados sólo en y por sus efectos: una máquina sin diseñador o la máquina sin diseñador de un teatro sin autor.

Podemos ahora apreciar la importancia del teatro de Althusser, el imperativo teórico que lo condujo a descubrir la existencia de un teatro sin bordes ni límites en el que él mismo incluso deviene, sin saberlo ni consentirlo, un actor interpretando un papel. Recordemos el párrafo final de “El Piccolo Bertolazzi y Brecht...”:

Me doy vuelta. Y de repente, irresistible, me asalta la pregunta: estas

páginas, a su modo, poco feliz y ciego, ¿no serían esa pieza desconocida de una tarde de junio, *El Nost Milan*, continuando en mí su sentido inacabado, buscando en mí, a pesar de mí, en todos los actors y decorados, para siempre abolidos, el advenimiento de su discurso mudo? (1968: 125) [Je me retourne. Et soudain, irrésistible, m'assaille la question: si ces quelques pages, à leur manière, maladroite et aveugle, n'étaient que cette pièce inconnue d'un soir de juin, *El Nost Milan*, poursuivant en moi son sens inachevé, cherchant en moi, malgré moi, tous les acteurs et décors désormais abolis, l'avènement de son discours muet?] (Althusser, 1969: 151).

Es sólo después de abandonar la escena para la cual no hay salida, no porque la salida está bloqueada sino porque su frontera retrocede mientras nos acercamos a ella, y después de un intervalo de tiempo condensado en un instante, que Althusser *se gira* (“Je me retourne”) como respondiendo a un llamado, a una interpelación (“si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve” --Si nous supposons que la scène théorique imaginée se passe dans la rue, l'individu interpellé se retourne”) (Althusser, 1971a: 174) sólo para descubrir al darse vuelta que él está a su vez, cumpliendo un rol asignado, la parte de quien no tiene parte en la escena, usando la máscara que lo coloca en el lugar aquel que no tiene máscara. La pregunta que “de repente e irresistiblemente”, asalta a Althusser cuando llega a la conclusión de este ensayo, es si acaso él es el autor de “estas páginas” (ces quelques pages), o si en cambio, no es esa pieza desconocida (n'étaient que cette pièce inconnue) escribiéndose a sí misma a través de él, desconocida por él, en búsqueda de un momento final, un momento que no llega nunca. En una carta fechada 30 o 31 de julio de 1962, Althusser sostiene que su ensayo sobre Bertolazzi y Brecht se encuentra atravesado por problemas terminológicos y por un sentido que no logra describir con términos apropiados, para explicar la actividad propia de un teatro materialista: “Reemplazar una palabra por otra supone que uno debe encontrar esa otra palabra, para hacerlo uno debe primero buscarla, buscarla y encontrarla, nada de cuenta mejor de la tarea de escribir (una especie prospección y búsqueda)” (Althusser, 1998: 200). La búsqueda por completar el sentido incompleto abre hacia el trabajo interminable de sustitución: detrás de las máscaras, detrás de la maquinaria,

sólo máquinas que producen máquinas, detrás de las palabras de Althusser, otras palabras, trazos de un sentido que jamás estuvo presente y jamás lo estará. Althusser, persiguiendo los términos en el espacio de una ausencia, redado de silencio, tropezando con la fisura que la historia ha abierto para ver a través de ella: un actor en la escena de un teatro sin autor.

Bibliografía

- Althusser, L. (1971). Cremonini, Painter of the Abstract. *Lenin and Philosophy* (pp. 229–42). Trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review.
- Althusser, L. (1971a). Ideology and Ideological State Apparatuses. *Lenin and Philosophy* (pp. 127–86). Trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review.
- Althusser, L. (1998). *Lettres à Franca (1961–1973)*. Paris: Stock/imec, 1998.
- Althusser, L. (1969). The ‘Piccolo Teatro’: Bertolazzi and Brecht. Notes on a Materialist Theatre. *For Marx* (pp. 131–51). Trans. Ben Brewster. London: Verso.
- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996). *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*. Trans. Jeffrey Mehlman. New York: Columbia UP.
- Althusser, L. & Étienne Balibar (1970). *Reading Capital*. Trans. Ben Brewster. London: Verso.
- Balibar, E. (2015). Althusser’s Dramaturgy and the Critique of Ideology. *Differences*, 26(3), 1–22.
- Foucault, M. (1980). What Is an Author. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (pp. 113–38). Ithaca: Cornell UP.
- Hegel, G. W. F (2001). *Elements of the Philosophy of Right*. Trans. S. W. Dyde. Ontario: Batoche.
- Hobbes, T. (2009). *Leviathan*. Project Gutenberg. N. pag. 11 Oct. 2009. Recuperado de: www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm.
- Kantorowicz, E. H. (1957). *The King’s Two Bodies*. Princeton: Princeton UP.
- Spinoza, B. (1982). *Ethics*. Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett.

El concepto de causalidad estructural en Althusser

Vittorio Morfino¹

(Università degli Studi di Milano-Bicocca)

La definición del concepto de causalidad estructural

Si hay un lugar en el que Althusser ha intentado formular una teoría de la causalidad, este es sin duda «El objeto de *El capital*», donde confluyen las reflexiones sobre la dialéctica de «Contradicción y sobredeterminación» y «Sobre la dialéctica materialista». La cuestión central en el texto es la novedad introducida por Marx con *El capital* respecto al discurso de la economía política: si la economía política piensa los fenómenos económicos en un espacio plano, homogéneo, en el que reina un modelo de causalidad lineal y transitiva, la teoría de Marx los piensa «en una región determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global» (Althusser, 1996a: 397/ tr. esp. 197). Se trata, en la metáfora espacial, de pensar el espacio complejo y profundo de lo económico inscripto en el espacio complejo y profundo de la historia: por lo tanto es necesario pensar los fenómenos económicos, construir el concepto de la estructura que los produce, esto es, la unidad de fuerzas productivas/relaciones de producción, que sin embargo no puede ser definida por fuera de la estructura global del modo de producción. Esto significa que los fenómenos económicos no sólo no son dados, sino que tampoco puede ser aplicado a ellos un modelo de causalidad lineal: «para construir el discurso riguroso de la teoría de la historia y

¹ Traducido por Esteban Domínguez para el Coloquio Internacional “50 años de Lire le capital”, Buenos Aires, 28, 29 y 30 de Octubre.

de la teoría de la economía política» es necesario producir un nuevo concepto filosófico. En otras palabras, la *coupure* [ruptura] con la que Marx inaugura el nuevo espacio científico de la economía y de la historia requiere una revolución filosófica, la producción de un nuevo concepto de causalidad. Así formula Althusser el problema epistemológico fundamental planteado desde la redefinición del objeto de la economía política:

¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura? Y a fortiori, ¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otra manera, ¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural? (Althusser, 1996a: 401/tr. esp. 201).

Se trata de un problema que sin embargo Marx no ha planteado en cuanto problema, no ha producido el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos, «sino que se empeñó en resolverlo prácticamente sin disponer de su concepto, con un extraordinario ingenio, pero sin poder evitar recaer en esquemas anteriores, necesariamente inadecuados al planteamiento y la solución de este problema» (Althusser, 1996a: 403/tr. esp. 202). Estos esquemas inadecuados son los dos sistemas de conceptos que la filosofía moderna había producido para pensar la causalidad: el modelo mecanicista de origen cartesiano, y el modelo expresivo de origen leibniziano. Si el primero no podía pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos «sino al precio de extraordinarias distorsiones» (Althusser, 1996a: 401/ tr. esp. 201), el segundo es concebido pertinente para este propósito, sin embargo supone que la naturaleza del todo es espiritual. Ciertamente, en la filosofía moderna hubo un autor que ha planteado este problema intentando «esbozar una solución» (Althusser, 1996a: 403/ tr. esp. 202), Spinoza, pero «la historia lo sepultó en los espesores de la noche» (Althusser, 1996a: 403/ tr. esp. 202).

Althusser aísla algunos términos marxianos que indican el intento de pensar una causalidad estructural: el término de *Beleuchtung* de la Introducción del '57, y sobre todo aquel de *Darstellung* de *El capital*, pero también las metáforas a través de las cuales piensa el sistema capitalista: *Triebwerk*, *Mecha-*

nismus, *Getriebe*, metabolismo social. Pero no menos importantes son en este sentido los términos de *Verbindung* y *Gliederung*.

Sobre estos términos marxianos volveremos, por el momento dirijamos la mirada al modo en el que Althusser caracteriza a través de sus propios términos, más allá de Marx, el concepto de la eficacia de una estructura: el concepto de sobredeterminación que Althusser mismo declara tomado prestado del psicoanálisis, el concepto de causalidad metonímica acuñado por Miller, el concepto de causa inmanente en sentido spinozista, finalmente el concepto de teatro sin autor.

Sobre el concepto de sobredeterminación Althusser había insistido ampliamente en dos ensayos, publicados luego en *Pour Marx*, que tienen como tema principal la especificidad de la contradicción marxista respecto a la hegeliana: lo que el concepto indica es precisamente el tipo de determinación específica implicado en la estructura a dominante de un todo complejo. El concepto de causalidad metonímica en este sentido parece indicar la lógica expuesta en «Sobre la dialéctica materialista» de *condensation* y *déplacement* entre la contradicción principal y la secundaria y entre el aspecto principal y el secundario de la contradicción, respecto al cual

no hay que dejarse engañar por las apariencias de una sucesión arbitraria de dominaciones, pues [...] el nódulo del desarrollo (estadios específicos), y el nódulo específico de la estructura de cada estadio, constituyen la existencia y la realidad misma del proceso complejo (Althusser, 1996b: 217/ tr. esp. 175).

Por esta razón «*la ausencia de la causa [...] de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos*» (Althusser, 1996a: 405/ tr. esp. 204). Esto implica que los efectos no son un objeto, un elemento o un espacio «sobre los cuales [la estructura] vendría a *imprimir su marca [sa marque]*» (Althusser, 1996a: 405/ tr. esp. 204). Y aquí viene en ayuda el concepto de causalidad inmanente spinoziano: la existencia de la estructura consiste en sus efectos, esto es, la estructura no es «sino una combinación específica de sus propios elementos», no es nada «más allá de sus efectos»(ídem). Finalmente, el concepto de teatro sin autor indica «el modo de existencia de

esta *mise en scène*, de este teatro que es a la vez su propio escenario, su propio texto, sus propios actores; este teatro cuyos espectadores no pueden ser espectadores, sino porque son ante todo actores obligados, sujetos a las restricciones de un texto y de papeles de los cuales no pueden ser los autores» (Althusser, 1996a: 411/tr. esp. 208).

¿Que indica Althusser a través de estas referencias? En primer lugar intenta clarificar el campo de algunos equívocos que ha generado Marx mismo entendiendo la estructura como una interioridad esencial contrapuesta a una exterioridad fenoménica² y, por consiguiente, el camino de lo conocimiento como un pasaje desde un abstracto esencial a un concreto existencial (el pasaje del Libro I al Libro III de *El Capital*). En realidad, del Libro I al III no se sale jamás de la abstracción, no se sale del concepto, se pasa del concepto de la estructura y de sus efectos más generales a los conceptos de sus efectos particulares. La frontera entre el concepto y la existencia de las cosas es una realidad *infranqueable*,

porque no es la frontera de nada, porque no puede ser una frontera, porque no existe espacio homogéneo común (espíritu o real) entre lo abstracto del concepto de una cosa y lo concreto empírico de esta cosa que pueda autorizar el uso del concepto de frontera (Althusser, 1996a: 407/tr. esp. 205).

Ahora, los dos modelos de la causalidad suministrados por la filosofía moderna, el transitivo y el expresivo, terminan según Althusser por reintroducir la copia conceptual esencia/fenómeno:

Estos dos modelos podían, sin embargo, bastante fácilmente, juzgando con el equívoco de los dos conceptos, descubrirse un fondo común en la oposición clásica de la pareja *esencia-fenómeno*. El equívoco de estos conceptos es en efecto evidente: la *esencia* remite al fenómeno, pero, al mismo tiempo, en sordina, a lo *inesencial*. El fenómeno remite a la esencia, de la que puede ser la manifestación y la expresión, pero remite, al mismo tiempo y en sordina, a lo que se muestra a un sujeto empírico, a

² Althusser cita un célebre pasaje de Marx en el que se afirma que «si la esencia no fuera diferente de los fenómenos, si lo interior esencial no fuera diferente de lo exterior inesencial o fenomenal, no habría necesidad de ciencia» (Althusser, 1996a: 406/ tr. esp. cit. 204).

la percepción, por lo tanto, a la afección empírica de un sujeto empírico posible (Althusser, 1996a: 407/tr. esp. 205).

De este modo se termina por acumular en la realidad misma estas determinaciones equívocas, para localizar allí una distinción entre una interioridad esencial y una exterioridad fenoménica, definiendo la realidad como una «una realidad en dos niveles» (Althusser, 1996a: 409/tr. esp. 207).

La causalidad en *El capital*

Regresamos a la lectura de Marx. Hay un cierto número de términos que Althusser identifica en Marx, que constituyen si no la presencia del concepto, al menos el síntoma de su búsqueda: *Verbindung*, *Gliederung*, *Darstellung*.

El término *Verbindung* es traducido sistemáticamente por Althusser con el término francés *combinaison*. El lugar de donde es tomado es el libro II de *El capital*, primera sección, capítulo I:

Cualesquiera que sean las formas sociales de la producción, los trabajadores y los medios de producción siguen siendo siempre los factores. Pero unos y otros sólo lo son en estado virtual, en tanto que se encuentran separados. Para una producción cualquiera es preciso su combinación. Es la *manera especial* (*die besondere Art und Weise*) de operar esta combinación la que distingue las diferentes épocas económicas por las cuales ha pasado la estructura social (*Gesellschaftsstruktur*) (Althusser, 1996a: 386/tr. esp. 189).³

Althusser hace uso del concepto de *Verbindung* en «De *El capital* a la filosofía de Marx», en primer lugar para dar cuenta del pensamiento como modo de producción determinado de conocimiento, constituido por «una estructura que combina (*Verbindung*) el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los *medios de producción* teórica de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra), y las relaciones históricas (al mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales) en las que produce» (Althusser, 1996c: 42/ tr. esp. 47). Y todavía, en el mismo texto regresa el término *Verbindung* para definir la combinación en las diferentes prácticas (económica, política, científica, teórico-filosófica), de «la naturaleza diferente del objeto

³ Citado por Althusser. Cfr. También E. Balibar, «Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique», en AA.VV., *Lire le Capital*, cit., p. 436, tr. esp., p. 231.

al cual se aplican, de sus medios de producción y de las relaciones en que producen» (Althusser, 1996c: 64/tr. esp. 65).

En «El objeto de *El capital*» el término *Verbindung* retorna al centro de la escena en el párrafo dedicado a la crítica de Marx de la economía política, a propósito de las relaciones de producción. Aquí Althusser subraya cómo las relaciones de producción no son reducibles al modelo de la intersubjetividad:

[...] en las *relaciones de producción* están implicadas necesariamente las relaciones entre los hombres y las cosas, en tal forma que las relaciones entre los hombres están definidas allí por relaciones precisas existentes entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción (Althusser, 1996a: 385/ tr. esp. 189).

Las relaciones de producción son pensadas por Marx como una *Verbindung* o, recuperando la «Introducción del 57», como una *distribution*, que consiste en «una cierta *atribución* de los medios de producción a los agentes de producción, en una cierta relación reglamentada, establecida entre los medios de producción por una parte y los agentes de la producción por la otra» (Althusser, 1996a: 386/tr. esp. 189). Althusser encuentra en Marx distinciones ulteriores: del lado de los medios de producción, la distinción entre el objeto y los instrumentos de la producción, del lado de los agentes, entre los agentes inmediatos de la producción y los propietarios de los medios de producción:

Es combinando, poniendo *en relación* estos diferentes elementos, fuerza de trabajo, trabajadores inmediatos, señores no trabajadores inmediatos, objeto de producción, instrumentos de producción, etc., como llegamos a definir los diferentes *modos de producción*, que han existido y que pueden existir en la historia humana (Althusser, 1996a: 388/tr. esp. 190).

Esta *Verbindung* de elementos preexistentes determinados «constituiría propiamente y puramente una *combinatoria*».⁴ *Verbindung*, por lo tanto, como combinatoria. Esto es así en la primera edición de *Lire le Capital*, en 1965. En la segunda edición de 1968, Althusser corrige el disparo, afirma que esta operación «podría hacer pensar en una *combinatoria*», pero que la

⁴ «Variantes de la première édition», in AA.VV., *Lire le Capital*, cit., p. 645. No hay traducción en la edición española.

naturaleza específica de las relaciones puestas en juego por estas diferentes combinaciones definen y limitan estrechamente el campo:

Para obtener los diferentes modos de producción es preciso combinar estos diferentes elementos pero sirviéndose de *modos de combinación*, de *Verbindungen* específicas, que sólo tienen sentido en la naturaleza propia del *resultado* de la combinatoria (Althusser, 1996a: 388/ tr. esp. 191).

Sobre este punto regresaremos, por ahora es suficiente relevar la afirmación althusseriana según la cual el concepto de *Verbindung* constituye el fundamento del rechazo al historicismo: «ya que el concepto marxista de historia descansa sobre el principio de la variación de las formas de esta “combinación”» (Althusser, 1996a: 388/ tr. esp. 191).

Vayamos al segundo término, *Gliederung*, que Althusser traduce como «hiérarchie-articulée», «structure». El lugar de donde es tomado es la «Introducción del '57». Althusser cita dos páginas de Marx:

No se trata de la relación que se establece históricamente entre las relaciones económicas en la sucesión de las diferentes formas de sociedad. Aún menos de su orden de sucesión “en la idea” (Proudhon, concesión oscura del movimiento histórico). Se trata de su combinación articulada (*Gliederung*) en el interior de la sociedad burguesa moderna (Althusser, 1996a: 282/tr. esp. 54).

[...] En su concepción más banal la distribución aparece como distribución de productos y de esta forma como más alejada de la producción y, por así decirlo, independiente de aquélla. Pero antes de ser distribución de productos es: 1° distribución de los instrumentos de producción y 2°, *lo que es otra determinación de la misma relación*, distribución de los miembros de la sociedad entre los diferentes tipos de producción (subordinación de los individuos a relaciones de producción determinadas). La distribución de los productos no es, manifiestamente, más que el resultado de esta distribución, que está incluida en el proceso de producción y determina la *estructura de la producción (Gliederung)* (Althusser, 1996a: 386/tr. esp. 189).

Althusser hace uso del concepto de *Gliederung* en «De *El capital* a la fi-

losófia de Marx», en el párrafo 13 a propósito del la relación entre el orden lógico y el orden histórico de *El capital*, entre los que no es posible establecer una correspondencia biunívoca ni directa, ni inversa. Se trata en realidad de un problema imaginario. Lo que se debe producir es aquella *Gliederung*, aquella «totalidad-articulada-de-pensamiento» que permite pensar la «*Gliederung* real», aquella «totalidad-articulada real, que constituye la existencia de la sociedad burguesa» (Althusser, 1996c: 50/ tr. esp. 54). Y agrega:

el orden mismo del análisis teórico que Marx lleva a cabo en *El capital*, el orden de la unión, de la “síntesis” de los conceptos necesarios para la producción de este todo-de-pensamiento, de este concreto-de-pensamiento que es la teoría de *El capital*. El orden en que estos conceptos se articulan en el análisis es el orden de la demostración científica de Marx: no tiene ninguna relación directa, biunívoca, con el orden en que tal o cual categoría ha aparecido en la historia (Althusser, 1996c: 50/ tr. esp. 54).

En el párrafo 19 Althusser regresa a la cuestión explicitando el rechazo de todo mito del origen. Génesis y resultado deben ser distinguidos, no pueden ser pensados juntos, se trata de dos problemas diferentes. Escribe Althusser:

Marx [...] nos dice, en términos adecuados, que es el conocimiento de la *Gliederung* (de la combinación articulada, jerarquizada, sistemática) de la sociedad actual lo que hay que elucidar, para poder acceder a la comprensión de las formas anteriores, y por lo tanto, de las formas más primitivas. La célebre frase sobre “la anatomía del hombre clave de la anatomía del mono” no quiere decir, por supuesto, otra cosa; forma cuerpo con esa otra frase de la *Introducción*, donde se dice que no es la génesis histórica de las categorías, ni su combinación en formas anteriores, lo que nos da su comprensión, sino el sistema de su combinación en la sociedad actual, el que nos abre también la comprensión de las formaciones pasadas, dándonos el concepto de la *variación* de esa combinación (Althusser, 1996c: 72/tr. esp. 71).

En las formas de orden del discurso científico sí hay una diacronía, «*un orden regulado de aparición y desaparición*» (Althusser, 1996c: 77/tr. esp.

75), pero esta no corresponde a un desarrollo histórico, es en cambio la diacronía de «una “sincronía” fundamental»(ídem), «las formas del orden del discurso de la demostración no son sino el desarrollo de la *Gliederung*, de la combinación jerarquizada de los conceptos en el sistema mismo» (Althusser, 1996c: 77/tr. esp. 75).

En «El objeto de *El capital*» Althusser regresa a este problema en el párrafo dedicado a un «Bosquejo del concepto de tiempo histórico». En el intento por precisar la diferencia del todo en sentido hegeliano y del marxista, Althusser afirma con el Marx de la *Miseria del la filosofía*, que «la única fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo» no puede explicar «el organismo social en el cual todas las relaciones económicas coexisten simultáneamente, y se sostienen las unas en las otras». ⁵ Es la estructura específica de la totalidad la que permite pensar la coexistencia de sus miembros y de sus relaciones constitutivas. Y esta estructura es una *Gliederung*, como dice Marx en la «Introducción del '57»: es «la estructura de un *todo orgánico jerarquizado*» (Althusser, 1996a: 282/ tr. esp. 109), «la coexistencia de los miembros [*membres*] y relaciones en el todo está sometida al orden de una estructura dominante que introduce un orden específico en la articulación (*Gliederung*) de los miembros [*membres*] y de las relaciones» (Althusser, 1996a: 282/ tr. esp. 109).

Vayamos al tercer término, *Darstellung*, el cual es tomado de *El capital*. Althusser evoca el término *Darstellung* en primera instancia en el párrafo 8 de «De *El capital* a la filosofía de Marx» cuando introduce la idea de lectura sintomática, que es, sí, la lectura por medio de la cual Marx «lograba leer lo ilegible de Smith», pero es también la lectura a través de la cual Althusser mismo llega a identificar en Marx la respuesta a un problema que no se ha planteado, «esta respuesta que Marx no logra formular sino a condición de multiplicar las imágenes adecuadas para darla, la respuesta de la *Darstellung* y de sus transformaciones [*avatars*]» (Althusser, 1996c: 24/ tr. esp. 33-34). Eso que Marx no logra formular es «el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos». Ahora bien, la ausencia de esta palabra-concepto es «la piedra angular invisible-visible, ausente presente, de toda su obra» (Althusser, 1996c: 25/tr. esp. 34):

⁵ K. Marx, *Misère de la philosophie*, cit. de L. Althusser, «L'objet du Capital», cit., pp. 281-282, tr. esp. cit., p. 108.

[...] si, en ciertos pasajes, Marx “juega” con fórmulas hegelianas es porque este juego no sólo es elegancia o burla, sino el *juego* de un *dramma*, en sentido estricto, en el que antiguos conceptos desempeñan desesperadamente el papel de un ausente *que no tiene nombre* para ser llamado en persona al escenario, produciendo su presencia sólo en sus fallas, en el desajuste entre los personajes y los papeles (Althusser, 1996c: 25/tr. esp. 34).

Este término regresa al centro de la escena en el párrafo final de «El objeto de *El capital*», «La inmensa revolución teórica de Marx». Según Althusser, se trata del concepto epistemológico clave de toda la teoría marxista del valor, «que precisamente tiene por objeto designar este modo de *presencia* de la estructura en sus *efectos*, por lo tanto, la propia causalidad estructural» (Althusser, 1996a: 404/ tr. esp. 203). En la primera edición de 1965 encontramos una larga digresión sobre el término *Darstellung* que luego fue eliminada:

“*Darstellung*” significa, entre otra cosas, en alemán *representación teatral*, pero la figura de la representación teatral adhiere inmediatamente al sentido que porta la palabra, que significa “presentación”, “exposición” y, en su raíz profunda, “posición de presencia”, presencia ofrecida y visible. Para expresar su matiz específico, puede ser instructivo oponer la “*Darstellung*” a la “*Vorstellung*”. La *Vorstellung*, si tiene ciertamente una posición, pero que se presenta *delante*, y que presupone, por lo tanto, algo que resta por detrás de aquella pre-posición, algo que es *representado* por eso que está delante: la *Vorstellung*. En la *Darstellung*, *al contrario, detrás no hay nada*: la cosa misma es aquí ofrecida en la posición de presencia. El texto entero de una *pièce* teatral es así ofrecido en la presencia de la representación (la *Darstellung*), mala presencia de la *pièce* toda entera no se agota en la inmediatez de los gestos o de los discursos de tal personaje: nosotros “sabemos” que es la presencia de un todo completo [*tout achevé*], que habita cada momento y cada personaje y todas las relaciones entre los personajes dados en su presencia personal; pero, todavía, no puede ser conocido, como presencia misma del todo, como estructura latente del todo, *si no en el todo*; es solamente presentido en cada ele-

mento y en cada papel. Es por esto que, *según el nivel en el cual se sitúa*, se puede decir que la “*Darstellung*” es el concepto de la *presencia de la estructura en sus efectos* –o, al contrario, que la “*Darstellung*” es el concepto de la *eficacia de una ausencia*. Es en este segundo sentido que Rancière ha utilizado el concepto *decisivo*, elaborado con profundidad por Miller el año pasado, en el curso de nuestro seminario sobre Lacan, de “*causalidad metonímica*”. Creo que, como el concepto de *eficacia de una causa ausente*, este concepto es considerablemente útil para designar la ausencia en persona de la estructura en los efectos considerados en la perspectiva de su existencia. Pero se necesita insistir sobre otro aspecto del fenómeno, que es aquel de la *presencia*, de la inmanencia de la causa en sus efectos, dicho de otra manera de la *existencia de la estructura en sus efectos*.⁶

Finalmente, en la conclusión, luego de haber recordado las diferentes metáforas con que Marx intenta pensar la eficacia de una estructura sobre sus efectos, Althusser retorna al término *Darstellung*, «altamente sintomático» (Althusser, 1996a: 411/ tr. esp. 208), para acercarlo al de «maquinaria [*machinerie*]»: la *Darstellung* indica la existencia de esta *machinerie* en sus efectos.

El esquema de la causalidad

La referencia a los términos marxianos parece portar alguna ambigüedad, como es subrayado por el mismo Althusser: entender la *Verbindung* y la *Gliederung* en el sentido de una combinatoria de elementos, enfatizar en la *Darstellung* el aspecto de la eficacia de una ausencia. Para hacer emerger con claridad la novedad del concepto althusseriano es necesario poner a la luz el tejido filosófico profundo sobre el cual es construido. Este sólo puede hacerse emerger centrándose en el punto de intersección de tres tesis: la tesis del carácter constitutivo de las relaciones o del primado de la relación sobre los elementos; la tesis de la contingencia de las relaciones; finalmente, la tesis de la temporalidad plural.

Ahora bien, desde mi punto de vista, sólo pensando juntas estas tres tesis es posible definir el esquema de la causalidad althusseriana. Tomemos en pri-

⁶ «Variantes de la première édition», in AA.VV., *Lire le Capital*, cit., p. 646. No hay traducción en la edición española.

mer lugar *la primera tesis*, aquella del carácter constitutivo de las relaciones. Althusser insiste repetidamente sobre el hecho de que la estructura no existe sin elementos, pero que los elementos y el espacio en el cual ellos se disponen no pueden existir sin estructura. Cierto, la traducción del término *Verbindung* como combinación y una lectura de esta en términos de combinatoria de elementos podría hacer pensar en una preexistencia de los elementos, que entran después en relación diferente, en los diversos modos de producción. La corrección que Althusser introduce en la II edición de *Lire le Capital* parece dirigida a evitar este riesgo: pensar los elementos invariables que se combinan en modo diferente en los diferentes modos de producción. En realidad es necesario pensar las *Verbindungen* específicas que toman sentido sólo a partir del resultado de la combinatoria.

¿Pero cuáles son los elementos que entran en relación? Althusser afirma que «según Marx toda producción está caracterizada por dos elementos indisolubles: el *proceso de trabajo*, que da cuenta de la transformación infligida por el hombre a las materias naturales para hacer de ellas valores de uso y las *relaciones sociales de producción* bajo cuya determinación este proceso de trabajo es ejecutado» (Althusser, 1996a: 379/tr. esp. 183).

El primer elemento es a su vez descomponible en tres elementos simples (fuerza de trabajo, objeto de trabajo, medio técnico) y su análisis hace emerger dos rasgos decisivos: por una parte la naturaleza material de las condiciones del proceso de trabajo, por otra parte el rol dominante de los medios de producción en el proceso. El primer rasgo hace emerger, contra el idealismo del trabajo, las condiciones materiales del proceso que Marx - para el modo de producción capitalista - pensaba a través de la distinción entre capital variable y capital constante, de una parte, y Sector I y Sector II de la producción, de la otra parte. El segundo rasgo afirma la dominancia en el proceso de los medios de trabajo, que permiten establecer «el modo diferencial de unidad que existe entre “el hombre y la naturaleza”, y los grados de variación de esta unidad» (Althusser, 1996a: 384/tr. esp. 188).

Este primer elemento no puede ser pensado separado del segundo: las relaciones de producción, esto es, la condición social del proceso de producción. Estas consisten en una *Verbindung* específica, «al interior de una cierta relación regulada establecida entre, por una parte, los medios de la producción y, por la otra parte, los agentes de la producción» (Althusser, 1996a:

386/tr. esp. 189), y ella da lugar a una determinada estructura de la producción, una *Gliederung*. En los análisis marxistas estos elementos se escinden ulteriormente, del lado de los medios de producción, en objeto y medios de producción, y del lado de los agentes, en agentes inmediatos y no inmediatos: «La aplicación de las relaciones específicas a las diferentes distribuciones de los elementos presentes produce un número limitado de formaciones que constituyen las relaciones de producción de los modos de producción definidos» (Althusser, 1996a: 388/tr. esp. 291).

El modo de producción es, por lo tanto, una unidad relacional, un sistema hombre-naturaleza en el cual, no obstante, los dos términos existen siempre y sólo dentro de una estructura relacional constituida en su especificidad por dos relaciones dominantes: la relación trabajo-objeto establecida por los medios de producción y la relación agentes-medios de producción establecida por las relaciones de producción. Sin embargo, la combinación específica de los elementos no define solo lo económico:

[...] la definición del concepto de relaciones de producción de un modo de producción determinado – agrega Althusser – pasa necesariamente por la definición del concepto de la totalidad de los distintos niveles de la sociedad, y de su tipo de articulación (es decir, de su eficacia) propia (Althusser, 1996a: 390/tr. esp. 192).

Por lo tanto, no sólo los elementos no preexisten a la relación que los combina, sino que en sentido estricto tienen una existencia como tales sólo dentro de la relación compleja del todo social: no sólo no se da el trabajo como fuerza creadora fuera de la específica relación con el medio técnico en determinadas condiciones materiales y al interior de específicas relaciones sociales, sino que no se da ni siquiera lo económico como elemento universal que es posible individualizar inmutable en los diferentes modos de producción:

[...] la identificación de lo económico pasa por la *construcción de su concepto*, que supone, para ser construido, la definición de la existencia y de la articulación específicas de los diferentes niveles de la estructura del todo, tal como están necesariamente implicadas por la estructura del modo de producción considerado (Althusser, 1996a: 391/tr. esp. 193).

En este sentido, las relaciones son constitutivas de los elementos en la medida en que estos no son más que *Träger* de lugares y funciones establecidas «[por las] *relaciones de producción* [y por las] relaciones sociales políticas e ideológicas» (Althusser, 1996a: 393/tr. esp. 194).

Tomemos ahora la *segunda tesis*. La primera tesis, que para ser breves podemos llamar del primado de la relación sobre los elementos, define la complejidad de una totalidad social: no se trata de una relación expresiva, en la cual cada relación expresa a todas las otras en un espacio homogéneo, sino de una relación estructural que define un espacio social complejo, profundo, estratificado.

Esta primera tesis es pensada por Althusser junto a una segunda tesis que hemos llamado tesis de la contingencia de las relaciones. En el parágrafo 12 de «De *El capital* a la filosofía de Marx» hablando de los conceptos que permiten constituir una historia de la práctica teórica, Althusser subraya como la historia de la ciencia está «profundamente impregnada de la ideología de la filosofía de las Luces, es decir, de un racionalismo teleológico y, por consiguiente, idealista» (Althusser, 1996c: 45/ tr. esp. 50). La historia de la razón no es el desarrollo continuo y lineal de un origen en el cual ella estaba presente *en germen*: «sabemos que este tipo de historia y de racionalidad no es sino el efecto de la ilusión retrospectiva de un resultado histórico dado, que escribe su historia en “futuro anterior”, que concibe su origen como la anticipación de su fin» (ídem). La historia real del desarrollo del conocimiento está en realidad jalonada por «discontinuidades radicales» y por «profundas modificaciones»:

Así – concluye Althusser – se nos impone la obligación de renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión, se nos impone lo que podríamos denominar – con un término que desentona con el sistema de las categorías clásicas y exige el remplazo de estas mismas categorías – *la necesidad de su contingencia* (Althusser, 1996c: 46 /tr. esp. 51).

La cuestión decisiva es la de la relación del resultado con sus condiciones. También Hegel, en la *Ciencia de la lógica* habla de ‘necesidad de la contingencia’ pero para indicar la estructura trascendental del devenir sujeto de la sustancia: el resultado es el resultado de su propio devenir. Althusser

regresa a la cuestión en el párrafo 19 afirmando que esta cuestión es «constitutiva de la teoría de Marx, *en el dominio mismo de la teoría de la historia*» (Althusser, 1996c: 73/tr. esp. 71):

Cuando Marx estudia la sociedad burguesa moderna, adopta una actitud paradójica. Concibe, en primer lugar, esa sociedad existente como un *resultado* histórico, como un resultado producido por una historia. Parece conducirnos, muy naturalmente, a una concepción hegeliana en la que el resultado es concebido como resultado inseparable de su génesis, hasta el punto en que sea preciso concebirlo como “el resultado de su devenir” (Althusser, 1996c: 73/tr. esp. 71).

Marx toma un camino diferente: el objeto de estudio de Marx es, sí, la sociedad burguesa como resultado histórico, y sin embargo su inteligencia no pasa por su génesis, sino por la «teoría del “cuerpo”, es decir, de la *estructura actual de la sociedad*, sin que su génesis intervenga para nada» (ídem). La cuestión de la génesis y de la estructura son, por lo tanto, dos problemas distintos que no deben ser confundidos: la teoría de la sociedad burguesa como resultado histórico explica la génesis pero no la estructura actual, objeto de una teoría del «mecanismo que produce el “*efecto de sociedad*” propio del modo de producción capitalista» (Althusser, 1996c: 74/tr. esp. 74). Y regresando a la cuestión de la historia del conocimiento, Althusser afirma: «consideramos el resultado *sin su devenir*, a riesgo de dejarnos acusar de crimen de lesa hegelianismo o de lesa genetismo» (Althusser, 1996c: 76/tr. esp. 75). En otras palabras, la estructura relacional de un conocimiento o de una sociedad no es contenida en la historia de su desarrollo lineal y gradual.

La cuestión regresa naturalmente en el capítulo de «L’objet du Capital» dedicado al historicismo en el cual Althusser construye, a través de algunos pasajes de Marx de la «Introducción del ’57» y de *El capital*, una ‘forma limite’ de historicismo marxista, forma limite que consiste precisamente en pensar una perfecta reciprocidad de génesis y estructura, devenir y resultado, lógica e historia:

Basta [...] pensar el desarrollo de la historia que culmina y se cumple en el presente de una ciencia idéntica a la conciencia y con reflexionar este resultado en una retrospectiva fundada, para concebir toda la his-

toria económica (u otra) como el desarrollo, en el sentido hegeliano, de una forma simple primitiva, originaria, por ejemplo, del valor, inmediatamente presente en la mercancía, y para leer *El capital* como una *deducción lógico-histórica* de todas las categorías económicas partiendo de una categoría originaria, la categoría de valor o aun la categoría de *trabajo*. Bajo esta condición, el método de exposición de *El capital* se confunde con la génesis especulativa del concepto. Más aún, esta génesis especulativa del concepto es idéntica a la génesis de lo concreto real, es decir, al proceso de la “historia” empírica (Althusser, 1996a: 319/ tr. esp. 137).

Sin embargo si en *Lire le capital* es clara esta desarticulación de génesis y resultado, no es claro en qué modo debe ser reformulada la categoría de génesis. Y aquí viene en ayuda una nota de septiembre de 1966 titulada «Sur la genèse», en la que encontramos indicaciones importantes:

En el esquema de la “teoría del encuentro” o teoría de la “conjunción”, que está destinado a reemplazar a la categoría ideológica (religiosa) de génesis, hay cabida para lo que podrían llamarse genealogías lineales. Así, por retomar el ejemplo de la lógica de la constitución del modo de producción capitalista en *El capital*:

1. los elementos definidos por Marx se “combinan”; prefiero decir (por traducir el término *Verbindung*) se “unen” [se *conjoignent*], “prendiendo” en una nueva estructura. El surgimiento de esta estructura no puede ser pensado como el efecto de una filiación sino como el efecto de una conjunción. Esta nueva Lógica no tiene nada que ver con la causalidad lineal de la filiación ni con la causalidad “dialéctica” hegeliana que no hace otra cosa que enunciar en voz alta lo que contiene implícitamente la lógica de la causalidad lineal.

2. Sin embargo, cada uno de los elementos que se combinan en la unión de la nueva estructura (en nuestro caso, el capital-dinero acumulado, las fuerzas de trabajo “libres”, es decir, despojadas de sus instrumentos de trabajo, las invenciones técnicas) es, él mismo, en cuanto tal, un producto, un efecto.

Lo importante en la demostración de Marx es que esos tres elementos no son los productos contemporáneos de una única y misma situación: dicho de otro modo, no es el modo de producción feudal el que, por sí mismo

y por una finalidad providencial, engendra al mismo tiempo los tres elementos necesarios para que “prenda” la nueva estructura. Cada uno de esos elementos tiene su propia “historia” o su propia genealogía (por retomar un concepto de Nietzsche que Balibar ha utilizado felizmente para este propósito): las tres genealogías son relativamente independientes. Vemos incluso a Marx mostrar que un mismo elemento (las fuerzas de trabajo “libres”) puede ser producido como resultado por genealogías totalmente diferentes.

Así pues, las genealogías de los tres elementos son independientes las unas de las otras e independientes (en su coexistencia, en la coexistencia de sus resultados respectivos) de la estructura existente (el modo de producción feudal). Lo cual excluye toda posibilidad de resurgencia del mito de la génesis: el modo de producción feudal no es el “padre” del modo de producción capitalista en el sentido de que el segundo estuviera, hubiera estado contenido, “en germen” en el primero (Althusser, 2013: s/p).

Así pues, la teoría de la génesis debe ser sustituida por una teoría del encuentro. El término *Verbindung* al cual, en *Lire le Capital* se le atribuía una gran importancia, viene traducido más que como ‘*combinaison*’ como ‘*conjonction*’, y los elementos que entran en esta conjunción, que se afianzan, son a su vez los efectos de historias múltiples y relativamente independientes. No es sino *après coup* que pueden ser individualizados como elementos de un nuevo modo de producción.

Esta segunda tesis, que hemos llamado de la contingencia de las relaciones deviene inteligible a través de una tercera tesis, que propongo llamar tesis de la temporalidad plural. Si en efecto la teoría de la génesis implica necesariamente un modelo prefigurativo inscripto en un esquema temporal lineal, la teoría del encuentro tiene como base necesaria un esquema de temporalidad plural. En este sentido el núcleo del proyecto teórico de Althusser y el secreto del concepto de causalidad estructural debe buscarse en el capítulo del «Objeto de *El capital*» dedicado al «Bosquejo del concepto de tiempo histórico». Aquí Althusser refuta el modelo hegeliano fundado sobre el doble eje de la «continuidad homogénea» y de la «contemporaneidad». Para pensar la totalidad social en términos marxistas es necesario pensar «un cierto tipo de *complejidad*, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que pode-

mos llamar niveles o instancias distintas y “relativamente autónomas” que coexisten en esta unidad estructural compleja» (Althusser, 1996a: 319/ tr. esp. 107). La piedra angular de la teoría althusseriana consiste en pensar una ‘*co-existence*’ que no puede ser aplanada en una ‘*contemporaneité*’. Reencontramos en el centro de esta definición el término *Gliederung*: la jerarquía que este término introduce en el todo, no es aquella de un centro expresivo, sino de una articulación de los niveles cada uno de los cuales tiene un tiempo propio con su especificidad (es decir, autonomía relativa) fundada sobre una precisa dependencia del todo:

Debemos y podemos decir: para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas al desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios a las relaciones de producción, con cadencias específicas; una historia propia de la superestructura política [...]; un tiempo y una historia propia de la filosofía [...]; de las producciones estéticas [...]; de las formaciones científicas..., etc. (Althusser, 1996a: 284/tr. esp. 110).

No se trata de una pluralidad de tiempos independientes, sino de tiempos que coexisten en un mismo todo social sin ser contemporáneos: una coexistencia sin contemporaneidad, para pensar la cual es necesario un esquema diferente respecto del tradicional acerca de la causalidad (sucesión) o de la acción recíproca (simultaneidad). Althusser nos indica *en passant* el término adecuado, el de *entrelacement*. Haciendo referencia al modo de producción capitalista dice que Marx, tomando en consideración sólo el nivel económico, indica el tipo de temporalidad como «entrelazamiento de los diferentes tiempos [*entrelacement des différents temps*], es decir, el tipo de “distancia” [*décalage*] y de torsión de las diferentes temporalidades producidas por los diferentes niveles de la estructura, cuya compleja combinación constituye el tiempo propio del desarrollo del proceso» (Althusser, 1996a: 290/tr. esp. 115). En otro pasaje crucial, Althusser habla de ‘interferencia’:

[...] sólo es posible dar un contenido al concepto de tiempo histórico definiéndolo como la forma específica de la existencia de la totalidad social considerada, existencia en la que intervienen [*interfèrent*] diferentes niveles estructurales de temporalidad, en función de relaciones propias

de correspondencia, no-correspondencia, articulación, desplazamiento y torsión que mantienen entre ellos, en función de la estructura de conjunto del todo (Althusser, 1996a: 296/tr. esp. 119).

La tesis de la temporalidad plural, o para usar las palabras de Althusser, de la '*temporalité différentielle*' (Althusser, 1996a: 291/tr. esp. 117), es pensada junto a la primera tesis, aquella del carácter constitutivo de las relaciones: los términos *entrelacement* e *interférence* nos indican precisamente que no estamos en presencia de flujos de temporalidad inconexos y, en última instancia, ininteligibles. Por otro lado, es fundamental para poder pensar la segunda tesis, aquella de la contingencia de las relaciones, porque el encuentro en ausencia de una pluralidad de ritmos diferentes recae en la categoría de génesis: la necesidad de la contingencia no es la infracción de una línea de tiempo homogénea y vacía, sino la necesidad de un encuentro, encuentro que supone más tiempos, más ritmos. Por esto Althusser rechaza tanto la concepción continuista, como la discontinua del tiempo histórico: se trata de simplificaciones respecto a la temporalidad compleja del todo social.

Por lo tanto, si estas tres tesis son pensadas juntas, tenemos como resultado una consecuencia teórica de gran importancia: la presencia de la estructura en sus efectos no se manifiesta como una presencia temporal, sino como una articulación, un entrelazamiento de temporalidades. Si hay un tiempo de la estructura, esto es la no-contemporaneidad, su imposible contemporaneidad. Ciertamente, Althusser confirma insistentemente que existe una determinación en última instancia de lo económico, y sin embargo la temporalidad de lo económico no juega el papel de reloj del ser; por una parte, porque también en este nivel no tenemos qué hacer con una temporalidad simple y visible, sino con una temporalidad compleja que debe ser construida conceptualmente; y por la otra parte, porque en cada sociedad no es posible determinar el nivel de lo económico sin pasar por la compleja articulación que lo liga a los otros niveles de la sociedad. En realidad, la estructura, lejos de ser una jaula parmenideana que aprisiona el devenir, es un todo articulado de temporalidad, una conjunción de elementos, su devenir es el producto propio de su no-contemporaneidad estructural. En particular la traducción propuesta por Althusser del término *Verbindung* como 'conjunción' nos indica la re-

ciprocidad de estructura y coyuntura, reciprocidad que pone fuera de juego, como justamente ha advertido Balibar, la teoría clásica de la transición (Balibar, 1987). Verdaderamente porque la estructura es un entrelazamiento de temporalidad, una conjunción (*Verbindung*) compleja de elementos que se estructura en una *Gliederung* de relaciones con una determinada articulación, ella tiene en realidad la naturaleza de una coyuntura, como Althusser llega a decir explícitamente:

[...] es en la unidad específica de la estructura compleja del todo donde debemos pensar el concepto de dichos retrasos, adelantos, sobrevivencias, desigualdades de desarrollo, que coexisten en la estructura del presente histórico real: el presente de la *coyuntura*. [...] Hablar de temporalidad histórica diferencial es, pues, obligarse absolutamente a situar el lugar y a pensar en su propia articulación la *función* de tal elemento o de tal nivel en la configuración actual del todo; es determinar la relación de articulación de este elemento en función de los otros elementos, de esta estructura en función de otras estructuras, es obligarse a definir lo que ha sido llamado su *sobredeterminación* o su *subdeterminación* en función de la estructura de determinación del todo, es obligarse a definir lo que, en otras palabras, podríamos llamar el índice de determinación, el índice de eficacia en el cual el elemento o la estructura en cuestión están actualmente afectados en la estructura de conjunto del todo. Por índice de eficacia podemos entender el carácter de determinación más o menos dominante y subordinado, por lo tanto, siempre más o menos “paradójico”, de un elemento o de una estructura dada, en el mecanismo actual del todo. Y esto no es otra cosa que la teoría de la coyuntura, indispensable para la teoría de la historia (Althusser, 1996a: 293/ tr. esp. 117).

Estructura y coyuntura deben ser pensadas como términos recíprocos. La estructura no es la forma invariante, profunda, de variaciones coyunturales superficiales pensada en una sucesión de instantes contingentes (ya sea continua o discontinua), sino que es la compleja articulación de una temporalidad diferencial y de relaciones en las que consiste la coyuntura misma: en este sentido el presente de la coyuntura es un presente profundo, complejo y estratificado.

Bibliografía

- Althusser, L. (1996a). L'objet du Capital. En Balibar, E., Establet, R., Macherey, P. & Ranciere, J. *Lire le Capital* (pp. 245-418). Paris: PUF [tr. esp. a cargo de M. Harnecker(2004). México: Siglo XXI].
- Althusser, L. (1996b). *Pour Marx*. Paris: La Découverte [tr. esp. a cargo de M. Harnecker, México, Siglo XXI, 2008].
- Althusser, L. (1996c). Du Capital à la philosophie de Marx. En Balibar, E., Establet, R., Macherey, P. & Ranciere, J. *Lire le Capital* (pp. 1-79). Paris: PUF [tr. esp. a cargo de M. Harnecker(2004). México: Siglo XXI].
- Althusser, L. (2013). Sur la genèse. *Décalages*, vol.1, iss. 2[tr. esp. de J. P. García del Campo].Recuperado de <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss2/9/>
- Balibar. E. (1987). Causalità strutturale e antagonismo. En Balibar, E., Giacometti, M., Lock, G., Pogliani, F., Preve, C. & Turchetto, M. *Il marxismo di Louis Althusser* (pp. 19-31). Verbania: Vallerini.
- Balibar. E. (1996). Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. EnBalibar, E., Establet, R., Macherey, P. & Ranciere, J. *Lire le Capital* (pp. 419-567). Paris: PUF [tr. esp. a cargo de M. Harnecker (2004). México: Siglo XXI].

Para uma ruptura teórica e política: a obra inicial de Althusser em *Pour Marx e Lire le Capital*

Luiz Eduardo Motta
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

“O marxismo é um pensamento de ruptura mas pode não sê-lo, conforme sua apropriação e seu uso” (Escobar, 1996: p. 92)

Introdução

O marxismo teve no ano de 1965 o lançamento de dois livros que marcariam profundamente não apenas no plano teórico/filosófico, mas também político: trata-se dos dois livros de autoria de Louis Althusser, o *Pour Marx (PM)* e o *Lire le Capital (LC)*. As duas obras não passaram despercebidas, pois geraram um intenso e apaixonado debate tanto em torno de diversas questões relativas à obra teórica de Karl Marx, quanto em torno dos seus efeitos políticos. As publicações de *PM* e *LC* estavam longe de reivindicar uma neutralidade no campo teórico marxista, ou mesmo de serem obras puramente teóricas e formais. Como observa o próprio Althusser em “Sustentação em Amiens” (1998c) essas duas obras teóricas continham uma clara intervenção na política e na filosofia marxista reinantes dominadas por leituras dogmáticas marcadas tanto pelo viés economicista quanto pelo seu par humanista que, para Althusser, expressavam, à época, uma posição claramente direitista no marxismo.

Segundo Althusser (1998c), tanto o título de *PM* como *LC* eram igualmente palavras de ordem: o primeiro evocava um retorno à Marx, ao Marx revolucionário que fundou a Ciência da História (em oposição ao jovem

Marx filósofo humanista), e com ela um novo conjunto conceitual centrado na luta de classes para o conhecimento dos distintos processos históricos das mais diversas formações sociais; o segundo uma clara defesa d'*O capital* como a obra central de Marx em clara oposição às interpretações que enfocavam, ou davam maior ênfase, às obras de juventude de Marx, em especial aos *Manuscritos* de 1844.

É necessário contextualizar o lançamento dessas duas obras magnas de Althusser: o ano de 1965 estava marcado por uma gama de movimentos revolucionários que sacudiam o mundo a exemplo da Revolução Cubana, da Revolução Argelina, da guerra do Vietnã, da ruptura sino-soviética, das lutas de libertação nacional na África portuguesa (Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e Cabo Verde), e da emergência das ditaduras burguesas com sustentação militar e apoiadas pelo imperialismo estadunidense, como ocorreu em várias formações sociais latino-americanas a exemplo do Brasil, da Argentina, da Bolívia e da República Dominicana, entre outras.

I - *Pour Marx e Lire le Capital* na contramão do humanismo teórico

De fato, tanto *PM* como *LC* são duas obras que se insurgiram contra a emergência dentro do marxismo após o XX Congresso do PCUS em 1956, da perspectiva filosófica humanista centrada no Jovem Marx e, consequentemente, na rejeição dos aspectos científicos da obra de Marx posterior a 1845. O marco filosófico dessa perspectiva ontológica está presente tanto na obra de Sartre (*Crítica à razão dialética*) como na de Lukács (*Ontologia do ser social*), pois a despeito de suas diferenças, ambos definem o marxismo enquanto uma filosofia cuja questão central seria a alienação humana compreendida a partir das mediações produzidas pelo trabalho. Então, o trabalho torna-se a categoria chave explicativa das mudanças sociais e do conhecimento do homem por si mesmo. A resultante dessa perspectiva é o abandono da centralidade da luta de classes como motor da história, e das contradições que movimentam essa luta. Não se trata de uma “emancipação humana”, com apregoa a perspectiva ontológica humanista, mas sim de uma revolução proletária caracterizada por uma intensa e profunda ruptura no conjunto das relações sociais.

Essa perspectiva humanista far-se-ia presente dentro do PCF por intermédio de Lucian Sève e de Roger Garaudy que se opuseram às teses de Althusser no Congresso de Argenteuil em 1966. O efeito político dessa onda

humanista seria o abandono pela URSS do conceito de ditadura do proletariado e da revolução proletária, e esse fato também estaria presente em diversos partidos comunistas alinhados à linha soviética, numa clara aproximação à estratégia reformista.¹ Isso resultou em diversos rachas nos partidos comunistas pró-soviéticos, e originou uma nova gama de partidos e organizações comunistas que se alinhavam a uma posição de ruptura política por meio da revolução, e cujas referências eram o modelo cubano e chinês que inspiraram fortemente os movimentos revolucionários dos países do Terceiro Mundo.²

Althusser, por seu turno, ia de encontro a essa perspectiva ontológica humanista ao revitalizar em *PM* e *LC* a obra de maturidade de Marx, já que retoma o aspecto científico de sua teoria. Althusser define o marxismo não como uma ciência social, mas sim a ciência social por excelência (ou ciência da história como denomina Althusser o materialismo histórico), que tanto influenciou e se fez presente na obra de dirigentes e teóricos marxistas como Lênin, Rosa Luxemburgo e Mao Tsé-Tung. O marxismo é a ciência da história cujo centro de análise parte do conceito de modo de produção para o entendimento das lutas de classes, e de suas contradições que se fazem presentes em todas as instâncias dos distintos modos de produção. E é nessa fase em que há no marxismo a emergência de seus conceitos centrais, a exemplo de infraestrutura e superestrutura, relações de produção e forças produtivas, mais valia, trabalho assalariado, formação social, ditadura do proletariado e revolução proletária. Portanto, tanto *PM* como *LC* são obras que tinham como escopo uma reação crítica ao espectro do par humanismo-reformismo que se fazia presente no movimento comunista internacional.

A despeito das diferenças entre os dois livros (e que será visto na seção seguinte), há aspectos convergentes com relação à gnosiologia marxista, e que tem como ponto de partida o célebre texto de Marx a *Introdução à contribuição crítica da economia política* de 1857:

¹ Sobre a crítica de Althusser à perspectiva humanista marxista veja o capítulo “Marxismo e humanismo” em *Pour Marx*, o texto “Cartas aos camaradas do Comitê Central do PCF” (*Crítica Marxista* n°41) e o livro *Polêmica sobre o humanismo*.

² Sobre o impacto das teses althusserianas nas organizações de esquerda revolucionária veja Ridenti (2002) que trata da recepção da AP-ML (Ação Popular Marxista Leninista) e Starcerbaum (2015) que analisa essa influência na Argentina por meio do PCR (Partido Comunista Revolucionário). Num quadro mais geral veja Motta (2014).

1) A separação entre o objeto real e o objeto de conhecimento na qual se constitui a tese materialista do primado do real sobre o pensamento, já que o pensamento do real pressupõe a existência do real independente do pensamento;

2) A temporalidade articulada e diferenciada das distintas estruturas e práticas numa formação social dada, e que é constituída por diferentes e hierarquizados modos de produção;

3) A existência de distintas práticas articuladas num todo complexo com autonomia relativa das estruturas e das práticas. Trata-se, portanto, de uma “totalidade” (um todo) diferenciada e não homogêneo de acordo com a própria afirmação de Marx na *Introdução de 1857* “o resultado a que chegamos não é que a produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade” (Marx, 2011: 53).

4) A ausência de uma gênese na formação dos modos de produção, o que rompe com visão de sucessão linear dos modos de produção. Isso significa afirmar que há o primado epistemológico do presente sobre o passado na questão do conhecimento, ou como afirma Marx

a anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. [...] Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. [...] a economia burguesa só chegou a compreensão das sociedades feudal, antiga e oriental quando começou a autocrítica da sociedade burguesa (Marx, 2011: 58-59).

5) A existência da pluralidade de contradições em oposição à monocausalidade. Isso demarca uma distinção às concepções de fundo economicista presentes no marxismo. O econômico é definido – a partir da observação de Engels (1985) numa carta dirigida a Joseph Bloch – como determinante em “última instância”. Desse modo, há uma pluralidade de determinações presentes não somente nas estruturas e práticas econômicas, mas também nas instâncias políticas e ideológicas o que dá uma margem ao “acaso”, i.e, uma indefinição e não previsibilidade das consequências oriundas dessas múltiplas determinações.³ Ademais, as inúmeras contradições estão presentes nas

³ Como observa Carolina Collazo, a obra de Althusser foi marcada por essa tensão da arti-

estruturas e nas práticas resultantes das diversas determinações, em que há deslocamentos dessas contradições no todo complexo. Também é importante destacar que Althusser demarca uma diferença com as correntes ontológicas e humanistas do marxismo, já que depreciam o papel das determinações ao enfatizarem os aspectos subjetivos e essencialistas, ou somente culturalistas (a exemplo da perspectiva humanista de E. P. Thompson em *A miséria da teoria*).⁴ Essa posição “antideterminista” presente na concepção humanista do marxismo vai de encontro ao que o próprio Marx diz em sua *Introdução de 1957*: “esse Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplicamente articulado, cindido em diferentes determinações. [...] o concreto é concreto porque é a síntese das múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade” (Marx, 2011: 41 e 54);

6) A crítica ao humanismo teórico. O conceito de homem não é o ponto de partida da análise, mas sim as contradições entre as classes sociais em luta. Em *LC* o centro da crítica se dá ao humanismo historicista de Gramsci e sua indistinção entre ideologia e ciência. Já em *PM* a crítica se tece diante da incorporação do projeto reformista dos partidos comunistas pelo viés humanista, além da crítica às noções filosóficas humanistas inspiradas em Feurbach nos textos do jovem Marx.

II - As divergências teóricas entre *Pour Marx* e *Lire le Capital*

A despeito das semelhanças entre ambos os livros há algumas diferenças conceituais entre eles, apesar de terem sido produzidos no mesmo contexto da primeira metade dos anos 1960. Isso aponta uma certa indecisão de Althusser em relação a alguns de seus conceitos nessa fase inicial de sua obra. Isso fica claro na ênfase do primado das relações de produção sobre as forças

culação entre a determinação e o acaso (contingência). De acordo com a autora “determinação e contingência são dois conceitos centrais no caminho do pensamento althusseriano, dentro do qual o primeiro ocupa várias páginas em suas obras clássicas, enquanto o segundo foi ganhando preponderância ao longo do caminho” (Collazo, 2011: 8).

⁴ Sobre o culturalismo presente na obra de Thompson, veja o dossiê sobre sua obra publicado na revista *CríticaMarxista* número 39, especialmente nos artigos de Pedro Lira “Thompson versus Althusser”, e o de Nicolás Iñigo Carrera “A lacuna entre E. P. Thompson e Karl Marx”. Em ambos os artigos é apontada as dificuldades de Thompson pensar a luta de classes como motor, já que para ele a classe só pode ser entendida a partir da “experiência” e da “articulação de interesses” e, assim sendo, para Thompson, a luta é uma consequência, uma resultante, e não enquanto causadora.

produtivas em *LC*, o que não está claramente definido em *PM*. As relações de produção não se reduzem às práticas econômicas da infraestrutura: elas também são relações sociais constituídas pelas práticas da superestrutura, e que configuram as relações de classes (econômicas, políticas e ideológicas). Como observa Althusser em *LC*

as relações sociais de produção em Marx não põem em cena *os homens sós*, mas põem em cena nas combinações específicas, os *agentes* do processo de produção e as *condições materiais* do processo de produção. [...] Esses tipos de relação, segundo a diversificação ou a não diversificação dos agentes de produção em trabalhadores imediatos e donos, tornam *necessária* ou *superflua* (sociedades de classes ou sociedades sem classes), a existência de uma organização política destinada a impor e manter esses tipos de relação determinados por intermédio da força material (a do Estado) e da força moral (a das ideologias). Vê-se com isso que certas relações de produção supõem como condição de sua própria existência, a existência de uma *superestrutura* jurídico-política e ideológica, e por que essa superestrutura é necessariamente *específicas* (Althusser, 1980: 124-127. Grifos de LA).

Althusser demarca uma oposição à tese economicista do primado das forças produtivas sobre as relações de produção, consagrada sobretudo no texto de Marx “Prefácio à contribuição crítica à economia política” de 1859, e não coincidentemente um dos textos mais citados por Stalin (1982) como ele mesmo demonstra em seu opúsculo “Materialismo dialético e materialismo histórico”. Althusser se apoia sim em outros textos de Marx, como o *Manifesto comunista*⁵ e o *Capítulo VI inédito de O Capital*,⁶ além da crítica de Mao Tsé-Tung⁷ a Stalin sobre a ênfase deste às forças produtivas, pois dis-

⁵ Como observam Marx e Engels no final da segunda parte do *Manifesto* “O proletariado usará a sua dominação política para arrancar a pouco e pouco todo o capital à burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção na mão do Estado, i.e, do proletariado organizado como classe dominante, e para multiplicar o mais rapidamente possível a massa das forças de produção” (1982, p.124).

⁶ Vide a parte II “A produção capitalista é produção e reprodução das relações de produção especificamente capitalistas”.

⁷ “quando as novas relações de produção ficaram bem estabelecidas, abriram o caminho ao desenvolvimento das forças produtivas. É evidente que a revolução das relações de produção se

tintamente do dirigente soviético Mao enfatizava o primado das relações de produção sobre as forças produtivas. Althusser retomaria essa questão do primado das relações de produção sobre as forças produtivas no anexo contido no seu manuscrito publicado postumamente *Sobre a reprodução*, e destacado na parte inicial do artigo “Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado”.

Por outro lado, inexistente em *LC* a problemática do conceito de contradição sobredeterminante. O conceito de sobredeterminação é citado em raras passagens em *LC*, pois há uma ênfase no conceito de causalidade estrutural nesse livro, e que de certa maneira é tratado como sinônimo do conceito de *sobredeterminação*. E, desse modo, há uma questão ausente em *LC*, mas se faz presente de modo central no livro *PM*: a questão da ruptura política evidenciada pelo conceito de *contradição sobredeterminante/sobredeterminada*, numa feliz combinação da pluralidade de contradições de Mao Tsé-Tung com a psicanálise de Freud e Lacan.

Concordo com as observações de Stuart Hall (2003) quando afirma que em *PM* ao tratar sobre a contradição e a sobredeterminação, Althusser por meio desse conceito nos permite pensar sobre os distintos níveis e tipos de determinação, pois nos fornece aquilo que está ausente em *LC*: a capacidade de teorizar sobre eventos históricos concretos, ou formações ideológicas específicas (e suas consequências políticas, a exemplo do humanismo) como algo determinado por mais de uma estrutura (ou seja, pensar o processo de sobredeterminação). E, nesse ponto, a pluralidade contraditória e complexa propicia uma rica análise de conjuntura para analisarmos os diferentes conflitos antagônicos entre as classes e os grupos sociais. Ademais, a condensação dessas múltiplas contradições no momento de acentuação das lutas sociopolíticas e econômicas nos fornece chaves explicativas sobre as revoluções dos países periféricos, e o porquê de não ter ocorrido nas formações sociais onde o modo de produção capitalista estava mais desenvolvido. Isso significa afirmar que estes momentos históricos revolucionários não se reduzem apenas à contradição das relações de produção x forças produtivas, pois estavam presentes outras contradições específicas, tanto internas como externas, nessas

produziu quando o desenvolvimento das forças de produção tinha já atendido um determinado nível. Mas um grande desenvolvimento das forças produtivas vem sempre a seguir à transformação das relações de produção” (Mao, 1975: 102).

formações sociais onde as revoluções socialistas se concretizaram como a russa, a chinesa e a cubana, sem falar nas revoluções anticoloniais.

Ao tratar da causalidade estrutural, Althusser resgata alguns aspectos já abordados em *PM* no artigo “A dialética materialista” (artigo em que ele aprofunda mais os conceitos de contradição sobredeterminante e de seu papel no todo complexo estruturado com dominante) como, por exemplo, a ênfase sobre a diferenciação temporal nas instâncias e nas práticas. Mas em *LC* é o conceito de causalidade estrutural (um conceito de inspiração spinozista como ele mesmo ressaltou)⁸ que ocupa o papel central nessa obra ao tratar dos efeitos intrínsecos (ou causalidade em si mesma) das próprias estruturas.⁹ Como diz Althusser,

isso implica então que os efeitos não sejam externos à estrutura, não sejam um objeto ou um elemento, um espaço preexistente, nos quais a estrutura viria *imprimir a sua marca*: muito pelo contrário, implica que a estrutura seja imanente de seus efeitos no sentido spinoziano do termo, e de que *toda a existência da estrutura consista em seus efeitos*, em suma, que a estrutura, tão somente específica de seus próprios elementos, nada seja fora de seus efeitos (Althusser, 1980: 141. Grifos de LA).

No entanto, o custo disso foi a extração da pluralidade contraditória, e de sua articulação com o conjunto das determinações como foi analisado por Althusser em *PM*. A contradição sobredeterminante é uma forma mais bem sucedida de pensar essa complexidade do todo desigual do que a combinação invariante da causalidade estrutural, pois toca numa questão ausente no conceito da causalidade estrutural: a transformação das estruturas e das práticas a partir das contradições que formam e dão dinamismo aos conflitos existentes nas formações sociais.

E a prática (em suas diversas formas: política, econômica, ideológica e teórica) é um dos conceitos mais enfatizados por Althusser em *PM* no capí-

⁸ Veja em Althusser (1980: 139), e também a parte IV (Sobre Spinoza) em “Elementos de autocrítica” (1998b).

⁹ É perceptível a influência materialista de Spinoza em Althusser na construção do conceito de causalidade estrutural na seguinte passagem da obra *Ética*: “I - Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa; II – O que não pode ser concebido por outra coisa deve ser concebido por si; III – De uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito” (1983: 77-78).

tulo “Sobre a dialética materialista”. Nesse aspecto, portanto, as estruturas (instâncias) são definidas não como estruturas estáticas, mas dinâmicas, já que as contradições estão presentes nas práticas. Ao falarmos de estruturas não podemos, segundo Althusser em *PM*, dissociar do conjunto das práticas. Como bem observa Stuart Hall sobre a articulação das estruturas e das práticas, significa dizer que a

estrutura pode também ser compreendida, de outra perspectiva, como simples resultado de práticas anteriores. Pode-se dizer que uma estrutura é o resultado de práticas anteriormente estruturadas. Estas, portanto, constituem as ‘condições dadas’, o ponto de partida necessário, para novas gerações práticas. Em nenhum caso deverá a ‘prática’ ser tratada como algo transparentemente intencional: fazemos a história, mas com base em condições anteriores não produzidas por nós mesmos. A prática é a forma como uma estrutura é ativamente reproduzida. Contudo, ambos os termos são necessários para que se evite o risco de tratar a história como nada mais do que o produto de uma máquina internamente estruturalista que se auto-impulsiona (Hall, 2003: 167).

Essa é a máxima de Marx em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* quando escreve “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 2010: p.21). Isso significa afirmar que as mudanças nas estruturas e nas práticas são derivadas das contradições e conflitos internos nas diferentes estruturas. A estrutura, portanto, é tanto estruturante das práticas como também estruturada por estas. E é isso que indica as mudanças e as rupturas na história a partir da luta de classes e os demais conflitos articulados com ela.¹⁰

¹⁰ Como observa Escobar sobre o conceito de luta de classes “Marx não faz das classes ou da luta de classes ou da classe trabalhadora um ‘sujeito da história’, já porque elas são esta história que se processa e que é destruída. Isto é, a sociedade capitalista tem nas classes – não importa qual – aquilo que deve e precisa ser destruído. As contradições, os dispositivos-contradições, são destruídos sem poderem neles mesmos e concentradamente sujeitos ou causas da Revolução ou transmutação-comunista” (1996: 65-66).

A presença de *PM* nos textos dos anos 1970

Por isso, a meu ver, *PM* tratar da problemática da contradição sobre-determinante, esteve mais presente nas obras de Althusser dos anos 1970 do que o *LC*, especialmente do conceito tratado nessa obra, o de causalidade estrutural.¹¹ Esse aspecto é nítido na obra de Althusser como o manuscrito *Sobre a reprodução* (1999), do qual foi extraído o célebre artigo “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado”, em que há a prevalência dos conceitos de aparelhos e de práticas. A filosofia deixa de ser definida somente com a teoria com T maiúsculo, como a prática teórica suprema sobre as teorias regionais (política, economia, sociologia) e recebe um outro significado: a filosofia representa a luta de classes na teoria. De acordo com Althusser “é por isso que a filosofia é uma luta, e luta fundamentalmente *política*: luta de classes” (Althusser 1998a: 153). Não há, portanto, separação entre a filosofia e a política.

Na década de 1970, portanto, os textos de Althusser acentuam os traços políticos de seu pensamento que já se faziam presentes na sua obra inicial. Não é casual que a problemática das múltiplas contradições tenha permanecido nesse contexto em que ele começou a demarcar com mais intensidade as suas diferenças com as posições reformistas no marxismo (particularmente à emergência da corrente eurocomunista), além de manter e ampliar as suas críticas ao humanismo teórico. É nesse período que Althusser revê algumas de suas posições teóricas precedentes das quais ele apontou como “desvio teorístico”, particularmente algumas de suas teses expostas em *LC*, onde ele reconhece um “flerte” com o estruturalismo francês, e da influência de Spinoza que ocuparia na obra de Marx o mesmo estatuto que Hegel tem para as interpretações ontológicas. E, também não é fortuito, que as citações da obra de Mao proliferaram na obra de Althusser nos anos 1970, e sem dúvida é a liderança política mais presente ao lado de Lênin, inclusive que ambos os dirigentes revolucionários simbolizavam uma forma de resistência teórico-política às perspectivas reformistas que predominavam em diversos partidos comunistas.

¹¹ O conceito de causalidade estrutural ainda continua a despertar um intenso interesse pelos estudiosos da obra de Althusser a exemplo de Vittorio Morfino em artigo recentemente publicado em 2014 (ver bibliografia).

E é significativo que nessa fase Althusser retome a defesa da pluralidade contraditória e da sobre-determinação em seus textos “Elementos de autocrítica”(1998b) e “Sustentação em Amiens” (1998c). Em “Elementos de autocrítica”, Althusser destaca um mérito de Hegel na obra de Marx que está ausente em Spinoza: o conceito de contradição. Obviamente que a contradição na ciência da história não se assemelha a à Hegel, e tampouco à dos marxistas filiados à perspectiva hegeliana, pois não se trata de uma contradição simples que se desdobra a partir de sua essência nas demais contradições, mas sim como ele já vinha desenvolvendo desde *PM*: trata-se de uma contradição complexa, plural, já dada e sem origem.

Essa posição sobre a pluralidade contraditória, e do aspecto político da filosofia (e num tom de autocrítica a seus trabalhos iniciais), fica clara nessa passagem:

eis por que, para falar e julgar uma Filosofia, deve-se partir das categorias de Mao sobre a contradição. Ele, que fala antes de tudo de política, mesmo em seus textos filosóficos – e tem razão em um ponto insuspeito – nos dá elementos para sua afirmação, o que concorda com o que Engels e Lênin escreveram, e que permanece em teoria a ‘leitura materialista’ leninista, não somente de Hegel, o absoluto do idealismo, mas de *todos* os filósofos sem exceção (inclusive os próprios Engels, Lênin e Mao): em toda a Filosofia, em toda a posição filosófica, é necessário considerar a tendência em sua contradição, e nessa contradição a tendência *principal* e a tendência *secundária* da contradição, e em cada tendência o aspecto principal e o aspecto secundário, e assim sucessivamente. [...] Por que essas observações gerais? Para poder qualificar melhor um pouco mais para cima, a “tendência” de meus primeiros ensaios. Por sua tendência *principal*, e apesar da severa crítica que lhes dirijo, acredito que eles defendiam, à sua maneira, com seus “instrumentais”, e em uma conjuntura precisa, posições úteis para a teoria marxista e para a luta de classes proletária: contra as mais ameaçadoras formas da ideologia burguesa, humanismo, historicismo, pragmatismo, evolucionismo, economicismo, idealismo filosófico, etc. Mas, por sua tendência *secundária*, teoricista, esses mesmos ensaios exprimiam um desvio, nocivo às posições e à luta de classes marxistas (Althusser, 1998: 191-192; grifos de LA).

Althusser, com efeito, nesse período de sua “autocrítica” demarcou insistentemente suas diferenças com o estruturalismo francês em relação à sua obra, haja vista que diferentemente das estruturas rígidas características em Lévi-Strauss, a sua definição do conceito de estrutura estava calcada no dinamismo das contradições internas das estruturas. Essa definição mais rígida das estruturas está mais presente em Balibar em *LC* no seu primeiro trabalho de relevo (“Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico”) quando ele afirma que as contradições são efeitos das estruturas:

essa definição encerra também a limitação do papel da contradição, isto é, sua situação de dependência em relação à causa (à estrutura): a contradição é apenas entre os efeitos, mas a causa não é em si dividida; não pode analisar-se em termos antagônicos. A contradição não é, pois, originária, mas derivada. Os efeitos são organizados numa série de contradições particulares, mas o processo de produção desses efeitos não é de modo algum contraditório (Balibar, 1980: 254).

Althusser demarca uma posição oposta a de Balibar quando afirma que o marxismo não se diferencia do estruturalismo apenas pela prioridade do processo sobre a estrutura, mas sim pelo primado da contradição sobre o processo, o que torna o marxismo ser uma ciência revolucionária já que se põe sobre posições teóricas de classe revolucionárias. (Althusser, 1998).

Em “Sustentação em Amiens”, Althusser ratifica essa sua posição quando afirma:

Certamente, não se trata de conceber a sobredeterminação ou da subdeterminação em termos de adição ou de subtração de um *quantum* de determinação acrescentado ou retirado de uma contradição pré-existente, que teria em alguma parte uma existência de direito. A sobredeterminação ou a subdeterminação não são exceções diante de uma contradição pura. Assim como Marx diz que o homem só pode se isolar na sociedade, assim como Marx diz que a existência das categorias é o resultado excepcional da história, do mesmo modo uma contradição em estado puro só existe como produto determinado da contradição impura. [...] Ora, se posso superar aqui o que defendi em meus primeiros ensaios, embora na mesma linha, diria que a contradição, tal como se encontra

em *O capital*, apresenta a surpreendente particularidade de ser desigual, de colocar em jogo contrários que se obtêm mandando o outro como signo oposto ao primeiro, porque eles são apreendidos em uma *relação de desigualdade* que reproduz incessantemente suas condições a partir da existência desta contradição. Falo por exemplo da contradição que determina o modo de produção capitalista e condena tendencialmente, a contradição da relação de produção capitalista, a contradição que divide as classes, como classes, em que se defrontam duas classes inteiramente desiguais: a classe capitalista e a classe operária. Pois a classe operária não é o negativo da classe capitalista anexada do sinal menos, privada de seus capitais e seus poderes, - e a classe capitalista anexada do sinal mais, o da riqueza e do poder. Elas não têm a mesma história, não têm o mesmo mundo, não têm os mesmos meios, nem levam a cabo a mesma luta de classes: e no entanto se confrontam e isto é cabalmente uma contradição, visto que a *relação de seu confronto reproduz as condições de seu confronto*, ao invés de superá-las na sublime elevação e reconciliação hegeliana (Althusser, 1998: 215-216).

A dialética marxista, portanto, não representa uma conciliação a partir de uma “superação” como bem aponta Althusser. Isso indicaria que os elementos e aspectos dos modos de produção permaneceriam e, assim, não haveria novas formas de relações sociais já que conservaria o que fora negado. Mas o método marxista por ser uma dialética de contradições desiguais torna-se inconciliável, o que a faz ser uma dialética destruidora. Assim sendo, não há conservação já que a ruptura se faz presente no momento revolucionário e de transição ao comunismo. A dialética marxista não é tripartite já que não contém uma “negação da negação”, mas sim dual pois como afirma Márcio Bilharinho Naves “a dialética, ao contrário dessa dialética teológica da conservação, da síntese, é uma dialética da destruição. Ela implica a extinção do que é negado e a sua substituição por algo novo, que não existe no elemento negado e, portanto, não pode ser conservado ou recuperado” (Naves, 2008: 141-142).

E esse legado de uma dialética destruidora, não conciliadora a exemplo da perspectiva hegeliana, e que se faz presente em algumas correntes marxistas (como o humanismo e o historicismo), é o que Althusser nos for-

nece em *PM* e em *LC* a partir de conceitos como ruptura, descontinuidade, contradição sobredeterminante e no primado das relações de produção sobre as forças produtivas. O marxismo, então, não propõe uma “superação” da sociedade moderna burguesa, mas o fim desta com o surgimento de novas relações sociais, de novas práticas políticas, ideológicas e econômicas a partir do momento explosivo revolucionário e na transição à sociedade comunista.

Bibliografia

- Althusser, L. (1980). O objeto de ‘O capital’. Em Althusser, L., Balibar, E. & Establet, R. *Ler o capital*, Vol. II. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- Althusser, L. (1986). *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- Althusser, L. (1998a). La philosophie comme arme de la révolution (réponse à huit questions). Em *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF.
- Althusser, L. (1998b). Eléments d’autocritique. Em *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF.
- Althusser, L. (1998c). Soutenance d’Amiens. Em *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF.
- Althusser, L. (1999). *Sobre a reprodução*: Petrópolis: Vozes.
- Althusser, L. (2015). Cartas aos camaradas do Comitê Central do PCF. *Crítica Marxista*, 41, 135-151. São Paulo: UNESP.
- Althusser, L. et al. (s.f.). *A polemica sobre o humanismo*. Lisboa: Presença.
- Balibar, E. (1980). Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico. Em Althusser, L. et al. *Ler o Capital*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- Collazo, C. (2011). Determinación y contingencia. Em Caletti, S., Romé, N., Sosa, M. *Lecturas de Althusser: proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Engels, F. (1985). Carta a Joseph Bloch. Em *Obras escolhidas, vol.3*. Lisboa: Avante.
- Escobar, C. H. (1996). *Marx, filósofo da potência*. Rio de Janeiro: Taurus.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora*. Belo Horizonte: UFMG.
- Marx, K. (2010a). *O 18 Brumário e Cartas a Kugelman*. São Paulo: Paz e Terra.
- Marx, K. (2010b). *Capítulo VI, inédito de O capital*. São Paulo: Centauro.
- Marx, K. (2011). Introdução à contribuição crítica da economia política. Em Marx, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*:

- esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. & Engels, F. (1982). Manifesto comunista. Em Marx, K. & Engels, F. *Obras escolhidas, vol. I*. Lisboa: Avante.
- Morfino, V. (2014). A causalidade estrutural em Althusser. *Lutas Sociais*, 18(33), 102-116.
- Motta, L. E. (2014). *A favor de Althusser*. Rio de Janeiro: Gramma.
- Naves, M. B. (2008). *Marx, ciência e revolução*. São Paulo: Quatier Latin.
- Ridenti, M. (2002). Ação Popular: Cristianismo e Marxismo. Em Aarão Reis Filho, D. & Ridenti, M. (org.) *História do Marxismo no Brasil*, vol.5. Campinas: Editora da Unicamp.
- Spinoza, B. (1983). Ética. Em *Os pensadores*. São Paulo: Abril.
- Stalin, J. (1982). O materialismo dialético e o materialismo histórico. Em Netto, J. P. (org.) *Stalin*. São Paulo: Ática.
- Starcenbaum, M. (2014). Althusserianismo e luta armada na Argentina: a experiência do zaratismo. *Lutas Sociais*, 18(33), 172-200.
- Tsé-Tung, M. (1975). *A construção do socialismo*. Lisboa: Dom Quixote.

“Dialéctica(s) cuestionada(s): entre *Lire Le Capital* y el *Materialismo del aleatorio*”

Jaime Ortega Reyna

(Universidad Nacional Autónoma de México)

El nombre de Louis Althusser y quizá con él toda una amplia problemática teórica y política está ligada al de la dialéctica o quizá sería mejor escribir al de las diversas dialécticas. Pues no existe una concepción única de esta, sino que ella siempre refiere a una dimensión plural, incluso cruzada por cierta disposición de disputa política. El objetivo de nuestro texto es asediar algunas de las distintas concepciones y búsquedas por movilizar o desmovilizar la dialéctica al seno del marxismo, por parte del filósofo francés.

Ya desde *Para Leer El Capital* queda claro el rechazo al concepto tradicional de dialéctica que se venía movilizando en el marxismo desde distintos frentes del marxismo centro-europeo posterior a la segunda gran guerra europea (aunque sus raíces se encuentran en el periodo posterior a la revolución soviética). Por supuesto que en Althusser y en toda la tradición no soviética, existe un rechazo categórico a la dialéctica de la naturaleza, entendida como metafísica cosmológica, pero también existe un rechazo explícito al más refinado momento de utilización de la dialéctica “hegeliana” que el *izquierdismo teórico* de los años 20 había lanzado y con ella su intento de renovación del marxismo: para Althusser había que articular otras sendas por las cuales cruzar, algunas que nos alejaran de Hegel de manera definitiva e incuestionable. La senda propuesta por Althusser, sin embargo, conduciría por derroteros para una generación cruzada en las discusiones con Kojeve y otros autores de renovada importancia para la renovación del hegelianismo.

La obra de Lukács *Historia y Conciencia de Clase*, con todos sus avatares, nos muestra el reavivamiento en un sector crítico y no economicista del marxismo, que se vincula de manera militante con la obra de Hegel y plantea una serie de cuestiones referentes a la totalidad, el desarrollo y la “conciencia” de clase entendida esta como conciencia de la totalidad. Aquella empresa se verá coronada por la publicación de *El Joven Hegel* obra donde se pretende reivindicar una especie de fuente hegeliana de la crítica de la economía política en dicho filósofo (al final, el propio Hegel había problematizado a Adam Smith y la *Filosofía del Derecho* era un documento de gran relevancia teórica en ese sentido). En este espectro no sólo se trataba de Lukács, de manera distinta y en condiciones demasiado adversas Gramsci también lo hará en la línea abierta por ese personaje tan impresionante que es Antonio Labriola: la vía historicista sellaba su pacto con el hegelianismo a través de la izquierda italiana.

Pero volvamos a Althusser, de quien es importante señalar la ruptura que hace con el *izquierdismo teórico* al tiempo con el marxismo metafísico o cosmológico que una tradición hoy por supuesto olvidada y superada pero que se cultivó durante décadas. Se sitúa el francés en la clausura de los dos grandes espectros, abriendo otro espacio teórico, que por sí sólo resulta complejo de definir. Muchos aspectos contribuyen a pensar y complejizar dicho espacio que Althusser inaugura de manera fulgurante a mediados de los años sesenta y de los cuales seguimos viviendo las consecuencias teóricas y políticas. Aspectos múltiples que pueden ser considerados como intentos de reavivar al marxismo en el tiempo de su más dura crisis, al tiempo tarea política pero también epistemológica que había que encarar y que Althusser resuelve tensando los principales nodos de articulación de dicha crisis: el papel del “sujeto”, la noción de la “falsa conciencia”, la concepción del conocimiento, el desechar la noción de “praxis”. No nos ocuparemos de los variados espectros políticos que Althusser enfrenta y cuya dimensión sobre pasa cualquier escrito, sino que refiere a la práctica política tanto del movimiento obrero como del tránsito hacia una figura mucho más ambigua, pero también más poderosa, que sería el movimiento popular, categoría esta que el filósofo francés utiliza saliéndose del limitado espectro del primero: quizá esté ahí la principal consecuencia productiva de la crisis del marxismo, es decir, la posibilidad de des-centrar la práctica política del a-priori del obrero como “sujeto praxeológico” de la historia. En cambio la perspectiva teórica

que Althusser enfrenta tiene mucho más valía en otros terrenos, siendo uno de mayor disputa el de las distintas posibilidades de la dialéctica.

La pregunta es justamente es ¿qué forma de la dialéctica o *dialécticas* se ponen en juego con ese espacio teórico que Althusser pretende fundar en el marxismo ante su más aguda crisis? Me da la impresión que en su *aventura* teórica él detecta la insuficiencia o el agotamiento temprano –y quizá no real– de la versión hegeliana del marxismo, esto es, de aquella versión que pone en el núcleo de la reflexión las categorías hegelianas de: Sujeto-Objeto, Dialéctica, Mediación, Totalidad, pero también desarrollo, despliegue, negación, progreso e Historia.

Es así que la pretensión althusseriana es ambivalente y radical, al tiempo es la renuncia a cualquier filosofía del concepto, de cualquier posibilidad de volver inteligible el supuesto *telos* de la Historia y sobre todo de cualquier búsqueda de la recomposición de la (ficticia) unidad sujeto-objeto. Ese es el Althusser del materialismo aleatorio, el que prefiere la historia contada por Engels sobre la clase obrera inglesa, o el capítulo XXIV de *El Capital* antes que el *Manifiesto* o antes que el capítulo primero de *El Capital*. Se trata de renunciar a cualquier búsqueda de hegelianizar a Marx. Pero no siempre Althusser mantuvo esta posición tan radical y tan productiva, al salir del callejón sin salida al que conduce una potente filosofía cuya pretensión totalizante contrata con nuestro tiempo histórico y la hace pasar como un gran discurso de un mundo que ya no existe.

En sus primeras intervenciones Althusser había adelantado la necesidad de describir de forma puntual las distinciones y diferencias específicas entre una y otra forma de entender la dialéctica, es decir entre la propiamente marxista y las formas anteriores, siempre (des) calificadas y reducidas como expresiones o variantes de un idealismo trasnochado. En lo que sigue mantendré el recorrido de esta pregunta althusseriana por la dialéctica. El punto final lo conocemos: renunciar definitivamente a ella. Ahora veamos las razones de dicha renuncia, punto nodal para la teorización marxista contemporánea.

Me gustaría previamente comparar tres metáforas sobre la dialéctica y la historia que involucran al marxismo, pero también el espacio teórico y político sobre el que nos seguimos movimiento. Todas tienen que ver con la otrora poderosa imagen de la locomotora. Como se sabe, la locomotora de la historia avanza, condensando al mismo tiempo la técnica, el trabajo humano

y el objetivo del progreso, que avanza incontenible, hacia un destino fijado de ante mano. León Trosky escribió en algún lugar que al tren de la historia había que señalarle que el vapor era la fuerza de las masas y el partido dirigente o vanguardia ocupaba el lugar de los pistones. Es decir, sin las masas y sobre todo el partido, la historia no avanzaría: el marxismo era una ideología del progreso, de hecho era la única verdadera encarnación de la aspiración a la que la burguesía había ya renunciado. Sin embargo las masas por si solas no podían llegar al progreso, necesitaban del voluntarismo de un grupo minoritario dirigente que las condujera, una visión claramente localizable en el principio del siglo XX y deudora del peor vanguardismo. Es por ello que resulta todavía más allá de las “afinidades electivas” supuestas que Michael Löwy establece entre el revolucionario ruso y W. Benjamin. Como se sabe éste último adjudica a la metáfora otro sentido muy distinto. No le interesaban los pistones (el partido), ni el vapor (“las masas”), ni mucho menos el sentido vanguardista y progresista de la expresión de Trotsky. Le interesa frenar el tren de la historia, en la ya multicitada frase de las *Tesis sobre Historia*. Quiero contrastar la metáfora con respecto a la de Althusser en el *Materialismo Aleatorio* y señalar la diferencia de cualquier forma de dialéctica con la que nos propone el filósofo francés. Althusser dice que el materialista es un sujeto que abandona el tren de la historia y baja en cualquiera de sus estaciones, de manera aleatoria, contingente, para hacer historia... hacer... sin tren, ni carril, ni orden, ni vapor, ni pistones.

¿Cuál es la diferencia (radical) entre estas metáforas? Tanto Benjamin como Trotsky, a pesar de estar en las antípodas (y aquí contrastando la forzada interpretación de Löwy pero también de un brillante historiador como Enzo Traverso), son una misma concepción: el tren nos pertenece, no nos bajamos de él, lo controlamos por el recurso de la dialéctica o bien por su suspensión. Trotsky como un hombre de mentalidad política propia del siglo XIX considera que la historia tiene un “telos”, cuyo cumplimiento está por cumplirse a condición de que las masas encuentren los pistones adecuados, es decir, que el partido encabezan al tren de la historia. Benjamin es citado como un radical anti progresista, sin embargo su metáfora encierra una trampa que hay que advertir: el tren no nos pertenece, el tren no tiene freno de emergencia en realidad. El capitalismo, esa máquina destructora que avanza avasallando pueblos, culturas, a nuestros muertos y al trabajo vivo, carece de

dicho recurso: la revolución no está en frenar el tren de la historia (la dialéctica de esa historia) sino en salirse completamente de ella. Con Althusser es distinto: el tren no nos pertenece, no nos interesa, lo abandonamos. La dialéctica, las leyes de la historia, el “telos”... nada de ello es para un marxista, la revolución está en otro lugar, cuya primera pista se encuentra fuera de esa máquina infernal. Es por ello que Althusser resulta mucho más radical a pesar de toda expresión “teorista”: está justamente en su dimensión de pensador de la coyuntura, del acontecimiento, de la imaginación e inteligencia de las masas populares como elementos centrales y a contra pelo del “telos” de la “conciencia”, de la “intencionalidad” y cualquier otro tropo que busque un sujeto trascendental por fuera de las prácticas concretas y específicas.

Plantearemos, después de esta breve digresión, que busca potenciar el sentido político (y hasta utópico) de la propuesta althusseriana, las distintas “estaciones” por las que el filósofo francés pasó antes de llegar a la más radical de las conclusiones.

Primera estación: la necesidad de la dialéctica marxista

Jóvenes filósofos en Francia deciden “leer” como tales (como filósofos) a Karl Marx y su obra cumbre: *El Capital*, cuyo subtítulo es crítica de la economía política (antes había sido el título de la obra, ahora era desplazado de manera secundaria). En estos tiempos, los primeros años sesenta, la obra queda advertida en su dirección: hay que problematizar, para poder distinguir de su versión idealista, la noción de dialéctica. Opera en el trabajo teórico una necesidad de des-identificar la matriz hegeliana de una específicamente marxista. Dice nuestro filósofo: “¿Cuál es la diferencia específica que distingue la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana?” El marxismo se había respondido, con mucha vulgaridad o con mucha sofisticación: Marx invirtió a Hegel. Althusser se responde:

es notable por el hecho de que contiene una carencia interior: basta interrogar la metáfora e la inversión para comprobar que ella no puede pensarse a sí misma; que ella indica, por consiguiente, al mismo tiempo, fuera e ella, un problema real, una pregunta real pero ausente, y en ella el vacío o el equívoco conceptual correlativo a esta ausencia, la ausencia del concepto tras la palabra (Althusser, 1969: 38).

Será preciso detenerse aquí: la negación del concepto de inversión es muy importante y de hecho no va desligada de otros argumentos de *Para Leer El Capital*, particularmente lo que tiene que ver con la concepción de la totalidad que despliega como crítica de su forma expresiva. Cuando Althusser discute el estatuto teórico de la dialéctica hegeliana dentro del marxismo no lo hace sin más, sino anclando el problema a la dimensión del concepto de Tiempo y al de Historia. La consecuencia del rechazo del concepto de inversión y la necesidad de discernir entre una dialéctica hegeliana idealista y la pretensión de fundar, a partir de los elementos en *estado práctico* en la obra de Marx una dialéctica marxista (o no idealista), son varios: en primer lugar rechazar la concepción de totalidad en su forma expresiva, esto es, aquella que privilegia el proceso global sobre las instancias específicas, rechazar por tanto cualquier horizonte totalizante que no permite la autonomía de la(s) parte(s), o sea de aquella que no de pie para que la parte no se identifique con dicha totalidad. Esta es la distinción más clara con respecto al *izquierdismo teórico* de los años 20`s que apelaron a la noción hegeliana de mediación y de totalidad para imponer un concepto no economicista, donde el proceso global degollaba cualquier posibilidad de la instancia o parte, asfixiando la autonomía y el momento particular: en la versión de Lukács, Korsch y otros la coyuntura no existía como momento específico y autónomo. La generalidad se imponía a través del Concepto, toda parte específica, todo momento particular, es decir, cada coyuntura, tenían que ser evaluadas a la luz del resultado del proceso global.

La segunda consecuencia tiene que ver directamente con el concepto de Tiempo y por tanto de Historia. Althusser insiste en ello en *Para Leer El Capital*. Es muy bien conocido aquel IV pasaje de dicha obra, en donde se explora la necesidad de romper con la continuidad homogénea del tiempo y con la categoría del presente. Amén de su crítica a la presencia hegeliana que privilegiaría el presente, esto es, el conjunto del proceso global sobre la coyuntura, se avoca a dar pistas para la construcción de “el concepto marxista de tiempo histórico” (Althusser, 1969: 107), hasta ese momento ausente y siempre asumido de manera inmediata como idéntico al de la dupla del idealismo y el empirismo. En dicho concepto marxista se privilegiarían la autonomía relativa de las coyunturas (relativo frente a la totalidad, relativa en su disposición de lucha específica, pero siempre relativa frente al proceso

global y más allá de su resultado). Se trata, dice, de que “tenemos el derecho de constituir estas historias diferentes, que no son sino historias diferenciales...” Y además:

Digamos, para ir más lejos aún que no hay que contentarse con pensar sólo la existencia de los tiempos visibles y mensurables, sino que es preciso, absolutamente necesario, plantear el problema del modo de existencia de los tiempos invisibles, con ritmo y cadencia invisibles que deben ser descubiertas bajo las apariencias de cada tiempo visible. La simple lectura de *El capital* nos muestra que Marx fue profundamente sensible a esta exigencia (Althusser, 1969: 111).

La consideración más importante sobre la presencia de la dialéctica hegeliana no es el “método”, aunque hay pronunciamientos a propósito de la abstracción, de cómo la pareja esencia/fenómeno sustentan el economicismo vulgar e incluso sobre el llamado método lógico-histórico, que en su exposición más común bien debería ser llamado método lógico-cronológico. *Para Leer El Capital* es el inicio de un intento de ruptura con la mirada hegeliana no por la vía del método, esto es, no por contraponer otra versión del camino, como pudo ser por ejemplo formalizar la obra de Marx y hacerla pasar por no-dialéctica, sino más bien a través del concepto de Tiempo e Historia y de ahí hacia el problema de la totalidad. En 1965 aún surge la pretensión de establecer una dialéctica específicamente marxista y por lo tanto no-hegeliana. El concepto de inversión es ya insuficiente, no permite distinguir la potencia del pensamiento de Marx frente al de Hegel, que siempre termina imponiendo la forma especulativa de unidad entre objeto de pensamiento/objeto real. Pero como no se trata de una cuestión de ideas o sistemas filosóficos comparados, sino más bien de los efectos en la lucha política, Althusser emprende la larga huida de esas consecuencias, no importando si se lee a Hegel de otra manera (más a la izquierda o más “militantemente”) o no o sí se lee a Marx desde “otro” Hegel, cómo aún se suele decir entre quienes se encuentran anclados en pretensiones similares a las del *izquierdismo teórico* de los años veinte. Se trata, para Althusser, de distinguir el aporte de Marx, de aquello que lo separa de Hegel y de la economía inglesa, del sentido de la fundación de un campo teórico que permite la comprensión plena del conjunto de las relaciones sociales y la aspiración a transformarla.

Segunda estación: ¿la necesidad de la dialéctica marxista?

En 1967 Jean Hyppolite organiza un seminario con invitados de la talla de Jaques d'Hont, Jacques Derrida y por supuesto Louis Althusser. Como es de esperarse Althusser abordará la relación del autor de la *Fenomenología* con Marx.

En la primera parte de su intervención parecería que Althusser nos entregará finalmente algunas indicaciones de la diferencia de la dialéctica marxista con la hegeliana. Recurre para ello a su propuesta epistemológica de las Generalidades aquella donde hay una materia prima que es transformada por medios y relaciones de producción, en donde la “Dialéctica hegeliana” habría sido hecha trabajar por Marx, deslindando entonces que este último no sea otra que la lectura hegeliana de Ricardo. Althusser propone que cuando Marx trabaja sobre Ricardo con la ayuda de Hegel crea un nuevo espacio teórico que no está en ninguno de los dos autores, esta irrupción es el momento clave y profundiza lo entregado en *Para Leer El Capital* a propósito de la teoría de la lectura. Sin embargo, casi al final de su intervención escribe:

Ciertamente, podemos empezar a decir ahora, lo que mancha irremediablemente la concepción hegeliana de la historia, como proceso dialéctico, es su concepción teleológica de la dialéctica, inscrita en las estructuras mismas de la dialéctica hegeliana, en un punto extremadamente preciso: la *Aufhebung* (rebasamiento que conserva lo rebaso como rebasado interiorizado) expresado directamente en la categoría hegeliana de la negación de la negación (o negatividad). Cuando se critica la filosofía hegeliana por ser teleológica, porque desde sus orígenes persigue una meta (la realización del saber absoluto) por lo tanto cuando se rechaza la teleología en la filosofía de la historia, pero cuando al mismo tiempo se retoma tal cual la dialéctica hegeliana, ese cae en una extraña contradicción: ya que la dialéctica hegeliana es, también, teleológica en sus estructuras, porque la estructura clave de la dialéctica hegeliana es la negación de la negación, que es la teleología misma, idéntica a la dialéctica” (Althusser, 1975: 113-114).

Aquí está ya la ruptura en ciernes. Quizá la pregunta de esta parada de nuestro tren, donde ya podemos amenazar con bajarnos es: ¿es necesaria la dialéctica entendida esta como una estructura de comprensión y de intelegi-

bilidad que provoca una lectura teleológica? ¿si esto es así, qué tipo de consecuencias prácticas, de efectos, tiene en la lucha política? Estas preguntas rondarán al Althusser de los años setenta y con radicalidad al que viene después. Cabe mencionar que estamos cruzados ya en esta época por los inicios de la crisis del movimiento comunista, lanzada en 1956, profundizada en el periodo que va hasta 1968 en donde se agolpan los límites de la interpretación humanista, pero también de la metafísica cosmológica. La necesidad de pensar nuevos procesos que comienzan a producir el efecto de la crisis del marxismo como son el reconocimiento de la URSS en cuanto espacio no necesariamente socialista, la de las “vías nacionales” al socialismo y la integración de segmentos significativos del proletariado europeo en el Estado benefactor, asoman ya. Hay que dar una respuesta teórica a los problemas políticos: la crisis del marxismo asoma ya con plenitud.

Tercera estación: el Marx idealista y el marxismo no dialéctico

La tercera parada es en 1978: *Marx dentro de sus límites*. ¿Habría texto más claro que expresara con radicalidad aquello que se dio a llamar la crisis del marxismo? ¿podemos imaginar los que leemos y hablamos del filósofo alemán la afrenta que significa criticar al maestro por parte del filósofo francés unos años antes de su caída? Quizá más que la existencia de la crítica a Marx desde el comunismo y la filosofía habría que preguntarse si el gesto althusseriano de crítica al maestro dentro de la misma tradición ha sido replicado con tanta radicalidad? Pues Althusser lo hace: no sólo celebra la crisis del marxismo, sino que se propone criticar a Marx mismo, para recomponer lo que considera es lo más importante: que la teoría es interna al movimiento obrero (definición novedosa y contrastante con sus posiciones anteriores). Habría mucho que decir de las definiciones de Althusser en este periodo, sin duda lo más llamativo es el tema que ocupa el grueso del texto: el tema del Estado y la insuficiencia o deficiencia de la teoría marxista a propósito. Quisiera detenerme más bien en los capítulos V y VI de dicha obra sólo póstumamente conocida. El primero se aboca a desmontar la ilusión leninista del marxismo con “tres fuentes”. La intervención de Althusser desplaza la genealogía clásica del marxismo: ni el socialismo francés, ni la economía política inglesa ni la filosofía clásica alemana desembocan en sus causas en el marxismo: visto así el marxismo es una explicación de “correspondencias”

entre ciertos estatutos socio-históricos y adelantos teóricos. La economía política corresponde con el capitalismo inglés, el socialismo corresponde con la política subalterna francesa, pero justamente el problema es el de la no-correspondencia, el de la filosofía clásica “alemana”, ¿por qué habría de ser explicada a partir del supuesto “atraso” de esos territorios? Althusser denota bien el sentido teleológico y lineal de la explicación de las correspondencias. Busca, en cambio, sugerir un camino de rupturas.

El marxismo es la expresión teórica del movimiento obrero, no la conjunción de tres teorías, muchos menos de ellas que suelen contraponérsele en su sentido práctico. Más importante aún es el último capítulo avocado a rebatir la aparente superación de Marx del idealismo. Este es sin duda el prelude a todo abandono de figuras dialécticas, de formas, contenidos y unidades ideales, de superaciones y conservaciones.

Para Althusser Marx expondría en *El Capital* las máximas dificultades para el intérprete que busca demarcar entre idealismo y materialismo. Ya no como grandes corrientes, sino como posiciones que conviven y luchan al seno de la filosofía, que no se agotan la una en la otra y que de hecho conviven todo el tiempo. De ahora en adelante en el marxismo de Althusser no hay oposición tajante, sino convivencia problemática entre materialismo e idealismo. Lejos está ya el relato de una posición que venciendo transformado y conservado de la otra “lo mejor”, a saber, el materialismo en su versión marxista que habría rescatado el lado “subjetivo” del conocimiento (como dicen las lecturas clásicas de las *Tesis Ad Feurbach*). Para Althusser *El Capital* sería justamente la muestra de que el trabajo de Marx aún está atravesado por ambas vetas, la aparente unidad metodológica que explicaría y haría una cierta unidad del primer capítulo al último no es más que una ficción teórica y política, pues en *El Capital* convivirían distintas lógicas y tendencias que al resonar al unísono convocan a una diversidad de posibilidades no reductibles en el paso de lo abstracto a lo concreto. Ni tampoco a leer un texto evocado en la linealidad de lo “lógico-cronológico” como algunos pensaron (exponía las categorías de abstracto a concreto y por formas de aparición), ni tampoco esta saldada los pasos y niveles de análisis:

¿por qué saltar de ese modo de la teoría a la historia, de la abstracción a lo concreto, y ello sin ninguna justificación? Y en el límite ¿cuál es entonces

el objeto del que se ocupa Marx “el modo de producción y de cambio capitalista en su media idea”, como sin cesar repite *El Capital*, o la historia concreta de las condiciones de la lucha de clases que han precipitado a la burguesía occidental al capitalismo (Althusser, 2003: 57).

Para el filósofo francés las múltiples reelaboraciones del capítulo primero de *El Capital* son una muestra de las tensiones producidas en Marx. Lo más importante para él es considerar que en el fondo nunca se desplegó una crítica radical del idealismo, que este se mantuvo a través de la forma privilegiada de la exposición “de lo simple”, “del origen”, aquella contradicción que estando ya presente se desplegaba y se desarrollaba en el conjunto de la totalidad, posibilitado por las mediaciones. Unidad ficticia decíamos porque el propio Marx se autocorregirá en el texto, hasta llegar al capítulo XXIV verdadero capítulo teórico:

Ahora bien, en la práctica de *El Capital*, en sus capítulos fuera del orden de exposición, pero también y sobre todo con ocasión de las inserciones conceptuales en el espacio teórico conquistado por el análisis, Marx rompió, de hecho, con la idea hegeliana de Ciencia y, por lo tanto, del método, y por lo tanto, de la dialéctica. Pero al mismo tiempo se sometía a esta Idea lo suficiente como para imponerse el comienzo por el valor como algo obligado, para reconocerse en la dialéctica hegeliana invertida y para pensar lo que había descubierto en la impresionante unidad, pero unidad ficticia, del orden de exposición único de *El Capital*” (Althusser, 2003: 59).

Podemos acercarnos a las conclusiones más radicales. Marx estaba “prendido” como dice la traducción de la que contamos, del idealismo. Es el propio Marx el que se muestra dentro de sus límites, aunque Althusser desplaza los efectos de dicha afirmación. La obra de Marx puede ser leída idealistamente o materialistamente, pues es ambas posibilidades brinda su obra. Hay para ambos: la consideración del valor, del punto más abstracto, o bien el punto de producción y condiciones de la lucha proletaria. Si el marxismo no es exterior al movimiento obrero deberíamos leer teóricamente los elementos del capítulo XXIV como los elementos teóricos sustanciales: el proletariado como el resultado (y no el pre-supuesto oculto) de la lucha de clases. El proceso de separación y no el valor de uso, la resistencia y el arraigo a la tierra sobre el

trabajo concreto, los proletarios de carne y hueso y no una figura abstracta de unidad entre trabajo abstracto y trabajo concreto.

Cuarta (¿última?) parada: nos bajamos del tren para no contarnos historias.

El tren de la historia no nos pertenece. No somos el vapor, ni sus pistones, como en la metáfora progresista de Trosky. No somos tampoco quien jala el freno de emergencia, por cierto que Benjamin nunca nos explicó exactamente quién realizaba tal acto (y nosotros insistimos ¿es que el freno existe?), quizá de ahí su éxito contemporáneo entre la intelectualidad bienpensante, siempre humanista, siempre reacia a tomar partido en lo concreto, siempre en la especulación, siempre alejada de la lucha política.

El Althusser último, el de *Marxismo y Filosofía*, de las entrevistas con Fernanda Navarro y sobre todo el del *Materialismo Aleatorio* o del encuentro, definitivamente aborta la misión. No hay más necesidad de dialéctica: ella se prendió a Marx en su versión idealista. Ya no se trata sólo del límite señalado anteriormente, ni de denunciar la dialéctica hegeliana en su estructura teleológica. Se trata en verdad de operar un cambio radical en el propio pensamiento marxista, definido como aquel que parte de la lucha de clases, independientemente de las condiciones que esta adopte: el marxismo no es ley de la historia, no es concepción del mundo, no es “método dialéctico”. El marxismo en esta consideración es resultado de la práctica del movimiento popular y de clase, sin el carece de sentido.

En la entrevista con Fernanda Navarro, Althusser reconoce que Marx sigue prendido a Hegel, anclado en lo más poderoso del idealismo alemán y efectivamente contra el primer Althusser las resonancias de Hegel en *El Capital* y en los *Grundrisse* parecen cada vez más insoportables. Nunca pudo dejarlo, lo dice claramente el francés: nunca hubo *corte epistemológico* y la revolución teórica, como toda buena revolución, ha quedado inconclusa o congelada, en espera de ser continuada. Pero como toda revolución congelada, algo hay que sacar de ella, lecciones importantes nos deja su petrificación, idealista en este caso.

Una nueva coyuntura

Althusser trastocó todo en el universo teórico del marxismo. Pocos los imaginarían si leyeran la descripción que hace Rossana Rossanda de él como

fornido deportista y buen cocinero (Rossanda, 323). Para Althusser la presencia de Hegel es causa de la lectura teleológica del planteamiento político, aspirando al *Fin de la Historia*, podemos pensar nosotros, después del psicoanálisis, a superar ese sujeto barrado y escindido por los discursos o pensándolo políticamente a la aspiración y certeza que cubrió a la II y III Internacional de que la historia se realizaba finalmente en la resolución de los conflictos, contradicciones, de la violencia, del Estado, de la ideología.

Para Althusser, la línea de demarcación está clara:

[...] hay una filosofía que actúa en la historia, *pero una filosofía sin filosofía, sin conceptos ni contradicción*, una filosofía que actúa al nivel de la necesidad de los hechos positivos y no al nivel de lo negativo o de los principios del concepto, que hace caso omiso de la contradicción y del Fin de la Historia, de la revolución tanto como de la negatividad y del gran vuelvo, una filosofía que es práctica, imperando en ella el primado de la práctica y de la asociación de los hombres sobre la teoría de la teoría y la autonomía stirneriana, egoísta del individuo. En resumen: que en el *Manifiesto* hay verdades, pero que todo en él es falso porque está al revés, y que, para llegar a la verdad, hay que pensar de otra manera (Althusser, 2002: 19).

Concluimos nuestra inicial aproximación señalando los principales lugares: la metáfora del tren que avanza, la ilusión de que se le puede controlar y la de que existe un freno de emergencia. Althusser se da cuenta de la necesidad de abonar para pensar otra forma del marxismo. Ello implica hacer crítica implacable, dadas las conclusiones, incluso de Marx. Ello da dos salidas: por un lado un marxismo anclado en un anticapitalismo no maximalistas, es decir, la no creencia de que existe una sola lucha anti capitalista; el abandono de todo subjetivismo y vanguardismo, cuyo máximo eje es la frase trotskistas a propósito de la “dirección revolucionaria” como gran síntesis de la crisis del mundo moderno; y también el abondo o al menos cuestionamiento de toda dialéctica histórica, la otra es la de la resignación de un mundo sin fin, sin teleología, que acepte la materialidad de la dominación y busque subvertirla.

Esta es la renuncia más explícita al modelo de la revolución: extinción del Estado, fin de la política. Por lo tanto no se trata de construir una dialéctica específicamente marxista. Para Althusser toda dialéctica tiende a sostener-

se sobre una posición idealista. Ello implica una reconsideración del propio marxismo: Marx mismo nunca superó dicha posición, si es que superable y ello tuvo efectos políticos: el sostenimiento del comunismo como “reino de la libertad”, como fin de todo conflicto y sutura de todo desgarramiento. Un mundo armonioso, sin escasez, patriarcado, apropiación.... ¡el paraíso en la tierra!, por la astucia de la razón o la necesidad de la historia.

Radical operación la que implica el pensar de Althusser, quizá la mayor afrenta. Temible y terrible consecuencia teórica y política que nos deja nuevos retos a pensar. La coyuntura obliga a olvidarse del freno de emergencia, a bajarse del tren y descarrilarlo en cualquier estación.

Bibliografía

Althusser, L. (1969). *Para Leer El Capital*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (1975). Sobre la relación de Marx con Hegel. En Hypoolite, J., *Hegel y el pensamiento moderno*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Althusser, L. (2002). *Para un Materialismo Aleatorio*. Madrid: Arena Libros.

Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: AKAL.

Crítica del humanismo metafísico¹

João Quartim de Moraes
(Universidade Estadual de Campinas)

En su discurso de despedida pronunciado el 25 de Octubre de 1990 en el funeral de Louis Althusser, Étienne Balibar destacó que el filósofo francés dejó “al menos un gran libro [...], *Pour Marx*” y que el legado intelectual del conjunto de sus escritos puede resumirse en tres tesis: (1) “hay ruptura epistemológica”; (2) “hay lucha de clases en la teoría”; (3) “hay aparatos ideológicos de Estado” (Balibar, 1991: 121-122). No podemos exigir que los enunciados de un discurso fúnebre sean tan precisos y completos como los de un texto analítico. Si Balibar no hace alusión a *Lire le Capital*, es probablemente porque se trata de una obra colectiva de la cual él mismo es co-autor. Por el contrario, nos sorprende la ausencia de una cuarta tesis: “no hay esencia genérica del hombre”. Ya sea que dicha omisión obedezca al cuidado de no evocar la *vexata quaestio* del “antihumanismo teórico”, o bien sea que Balibar haya cambiado de parecer con respecto a la tesis misma, consideramos que esta debe ser considerada, aunque sea con un cuarto de siglo de retraso, en un recuento de las principales contribuciones filosóficas de Louis Althusser. En efecto, no es necesario insistir en el carácter fundamental de la crítica de la pregunta metafísica “¿Qué es el hombre?”.

Esta crítica se encuentra ya en 1964 en *Marxismo y humanismo*, uno de los estudios más importantes reunidos en el “gran libro” mencionado por Balibar.² En ese artículo, Althusser sostiene que a partir de 1845, Marx “de-

¹ Traducido del francés por Valentín Huarte (UNC).

² Fechado en Octubre de 1963 por el autor, originalmente publicado en Junio de 1964 en los

splaza la problemática de la filosofía anterior”, que reposaba sobre la idea de la “*naturaleza humana* o de la esencia del hombre”, que constituyó “por siglos enteros, la evidencia misma, sin que nadie fantaseara con ponerla en cuestión [...]”. Esa idea presuponía dos principios: (a) “existe una esencia universal del hombre”; (b) “esa esencia es el atributo de los individuos tomados de manera aislada, que son los sujetos reales” (Althusser, 1965: 234). Es necesario señalar que Althusser sigue fielmente, incluso de manera prácticamente literal, el texto de la sexta tesis sobre Feuerbach, donde Marx descarta la concepción metafísica del hombre, precisando que su “esencia” “no es una abstracción inherente al individuo aislado”, sino que “en su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales”. El contenido de la esencia, en tanto que universal y en tanto que propiedad de cada uno y de todos los individuos puede variar según las doctrinas (de Hobbes a Rousseau, de Petty a Ricardo, de Descartes a Kant, de Locke a Feuerbach, para mencionar los autores citados por Althusser) (1965: 234-235), pero el modo de concebirla en función de la pareja conceptual esencia/individuo empírico permanece inalterada, hasta la ruptura marxista.

La relectura de *El objeto de El Capital*, estudio de Althusser publicado en el tomo II de *Lire le Capital*, nos sugiere que una quinta tesis podría ser añadida a aquellas que resumen el legado intelectual que nos el autor nos deja: “el marxismo no es un historicismo”, fórmula enunciada en el título del apartado V de dicho estudio (Althusser *et al.*, 1965). En seguida, Althusser declara que “el marxismo, desde el punto de vista teórico, no ni un historicismo ni un humanismo”, señalando que tanto el uno como el otro reenvían “a la misma problemática ideológica” y que “en un mismo movimiento y en virtud de la única ruptura epistemológica que lo funda”, el marxismo es “un anti-humanismo y un anti-historicismo”. Como lo dice su título, el apartado V está dedicado a la crítica del historicismo. La conexión estrecha entre dicha crítica y la del humanismo, señalada al comienzo, es analizada en las últimas páginas del mismo apartado. Admitiendo que puede “concebirse un humanismo no historicista, de la misma forma en que puede concebirse un historicismo no humanista”, el argumento demuestra que es su “unión” lo que representa la “más seria tentación” del marxismo ideológico (Althusser *et al.*, 1965: 101 y ss.).

Sin embargo, es necesario remarcar que, más allá del discurso filosófico del humanismo historicista, el sentido común está especialmente impregnado de fórmulas humanistas edificantes que declaran, a partir de una nebulosa idea general, que los hombres, o las personas, o la gente, son de una u otra forma. Incluso los principios éticamente simpáticos, tales como que el que afirma que “la tortura es inhumana”, no escapan a la ambigüedad característica del discurso ideológico. Porque no hace falta ser naturalista para saber que el hombre es el único ser viviente que tortura. Es cierto, la tortura es inhumana según las reglas del deber ser (de nuestro ideal de humanidad), pero si decimos que los torturadores *son* inhumanos, contribuimos a ocultar los intereses y las pasiones demasiado humanas que continúan sirviendo a la tortura, a veces por largos períodos, como en Guantánamo, donde los torturadores son muy respetables, dado que operan en favor de la “international community”, de la “democracy” y de los “human rights”.

Sobre el carácter antropogénico del trabajo

En *La ideología Alemana*, Marx y Engels habían dejado atrás las esencias metahistóricas al proponer una primera formulación del principio materialista de la autoproducción del hombre por el trabajo:

Podemos distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por cualquier otra cosa. Pero los hombres mismos comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de existencia, paso este que es consecuencia de su organización corporal. Produciendo sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su propia vida material (Marx & Engels, 1968: 13).

Sin embargo, esta formulación es incompleta, dado que no dice de dónde vendría este carácter antropogénico del trabajo, irreductible a los medios que permiten a los otros vivientes reproducir su existencia. La cuestión es retomada y desarrollada en el capítulo 5 (o 7, según algunos editores) del libro I de *El Capital*, donde se expone el concepto de trabajo. Este es presentado antes que nada como “un proceso que ocurre entre el hombre y la naturaleza”, a lo largo del cual, modificando la naturaleza exterior, el hombre “modifica también su propia naturaleza” ¿Pero qué significa exactamente esa modificación

recíproca? Parece configurarse una comprensión materialista del auto-engendramiento del hombre. Sin embargo, al añadir que en esa auto-producción el hombre “desarrolla potencialidades latentes” (Marx, 1993: 199-200), Marx paga tributo a la tradición filosófica ¿Qué puede significar, en efecto, “potencialidades latentes”, sino que, al trabajar, el hombre actualiza eso que ya se encontraba en potencia? Nos vemos reconducidos al viejo esquema aristotélico de la potencia y del acto: el trabajo actualiza lo que el hombre era ya en potencia. Un esquema de estas características es incompatible con el principio de la transformación de las especies. Pero no consideramos que ese breve resbalón implique una recaída en la vieja filosofía de las formas vivientes. Porque Marx precisa después de todo que no va a ocuparse de

las formas primitivas del trabajo, que dependen aún del instinto animal; cuando el trabajador se presenta en el mercado como vendedor de su propia fuerza de trabajo, ha dejado atrás, a la manera de un pasado arcaico, la época en que el trabajo humano no se había despojado todavía de su primera forma instintiva. Nosotros presuponemos (understellen) al trabajo bajo una forma que pertenece exclusivamente al hombre (Marx, 1993: 200).

Presuponer al trabajo propiamente humano es una decisión metodológica enteramente válida en el análisis de la lógica objetiva del capital, como lo es, para un paleontólogo, presuponer la vida. De la misma forma en que Darwin descubrió la lógica de la evolución de las especies antes de que Mendel explicara los mecanismos de la herencia biológica y de que los bioquímicos describieran el ADN, Marx refundó críticamente la economía política sin tratar a fondo el problema del pasaje de las formas pre-humanas a las formas humanas del trabajo. No obstante, la alusión a la pareja conceptual potencia/acto ha favorecido las interpretaciones esencialistas de su pensamiento.

Los marxistas metafísicos admiten que el hombre se auto-engendra produciendo los instrumentos de producción de sus medios de subsistencia. Pero no interpretan esa auto-producción como el resultado concreto y contingente del proceso de *hominización*. La consideran como la exteriorización de la esencia trabajadora del “ser humano genérico”. Por este motivo, caen en un círculo vicioso: el trabajo produce al hombre porque su modo de trabajar es humano.

Althusser volvió en 1967 sobre la crítica del humanismo desarrollada en su artículo de 1963, en relación con este modo metafísico de concebir al trabajo. El antropólogo Jean Suret-Canale lo había criticado delante del Comité Central del Partido Comunista Francés, reunido en Argenteuil del 11 al 13 de Marzo de 1966, argumentando que, a pesar del carácter “especulativo” de los *Manuscritos de 1844*, se encuentra en ellos uno de los “descubrimientos fundamentales de Marx”, es decir, “la definición del hombre por el trabajo social”. Al mismo tiempo, sostenía que no debía rechazarse como ideológica la idea de una “esencia universal del hombre”, o en lenguaje corriente, “la definición general de la especie humana”. En su respuesta, fechada en 1967, pero publicada “post-mortem” bajo el título *La querelle de l’humanisme*, Althusser reafirma que en los *Manuscritos* el trabajo es comprendido, a la manera de Hegel y de Smith, como “acto originario, exteriorización (feuerbachiana) de las Fuerzas esenciales del individuo productor” y que en la expresión “trabajo social”, el adjetivo “social” no designa la “estructura de las condiciones sociales y del proceso de trabajo o del proceso de valorización del valor, sino la exteriorización/alienación [...] de una esencia originaria, la del Hombre” (Althusser, 1994: 510). Se sigue que “Si la expresión ‘trabajo social’ es equívoca, es porque ‘social’ no es más que el adjetivo [...] de un nombre que es la esencia interior (el en sí): el trabajo” (Althusser, 1994: 511).

Se acepte o no la hipótesis de la *ruptura epistemológica*, la *ruptura teórica* entre la teleología del joven Marx y sus obras de madurez es evidente. Cierto, ninguna ruptura es absoluta. La célebre comparación del trabajo instintivo de la araña y de la abeja con el trabajo humano, que se encuentra en el pasaje de *El Capital* (I, 5), comentada más arriba, sugiere una tensión filosófica entre la metafísica humanista y el modo científico de considerar al trabajo humano. La tela de la araña recuerda la del tejedor, la colmena de la abeja “desconcierta con la estructura de sus células de cera a más de un arquitecto, pero lo que distingue el abordaje del peor de los arquitectos del de la abeja más experta, es que aquel ha construido la célula en su cabeza antes de construirla en la cera” (Marx, 1993: 200) ¿Debemos concluir que la diferencia característica del trabajo humano consiste en que este último es realizado de manera consciente? Un lector irónico podría notar que la definición del hombre por el pensamiento, la razón, etc., se remonta a la filosofía griega ¿Nada novedoso, entonces? Pero sí, encontramos al menos una novedad importante:

al admitir que en un *pasado arcaico* el hombre también trabajaba de *forma instintiva*, como los otros animales, Marx deja abierta la perspectiva de una historia natural del trabajo:

El uso y la creación de medios de trabajo, aunque se encuentre en germen ya en algunas especies animales, caracteriza específicamente al proceso de trabajo humano, lo cual ha llevado a Franklin a definir al hombre como *a tool making man*, un animal que fabrica herramientas. Los vestigios de antiguos medios de trabajo tienen, para el estudio de las formaciones sociales y económicas desaparecidas, la misma importancia que la estructura de las osamentas fósiles para el conocimiento de la organización de linajes animales desaparecidos (Marx, 1993: 202).

Es cierto que todavía puede contestarse que el pasaje del instinto a la razón es también susceptible de ser explicado en términos de la actualización de una potencia inherente al *homo faber*. Sin embargo, basta con leer el texto sin segundas intenciones para comprender que el análisis de Marx no es genético, sino diferencial: pretende determinar cómo se desarrolla el trabajo propiamente humano. Este no consiste solamente en poseer en la cabeza la imagen del objeto, sino sobre todo en conocer el modo de *construirlo*; “el resultado alcanzado preexiste idealmente en la imaginación del trabajador”, el cual “no opera solamente un cambio de forma en las materias naturales; realiza al mismo tiempo su propio fin, que conoce, que determina como una ley la modalidad de su acción” (Marx, 1993: 200).

La Menschwerdung

Los trazos diferenciales mencionados por Marx son ciertamente pertinentes. Sin embargo, sufren el contragolpe de las ambigüedades del lenguaje corriente. Por ejemplo, la palabra “construir”. Es aplicada a los arquitectos y a las abejas, pero podría extenderse a los castores y a la inmensa variedad de aves que construyen nidos. Teniendo en cuenta estas dificultades semánticas, la edición inglesa de *El Capital*, considerada como fuente original, dado que ha sido revisada por Engels, reemplaza las metáforas del texto alemán por nociones abstractas: en lugar de “construir la célula en su cabeza antes de construirla en la cera”, el arquitecto “raises his structure in imagination before he erects it in reality” [levanta su estructura en la imaginación antes de erigirla en la

realidad].³ Pensamos que en ese lenguaje abstracto el argumento gana algo de claridad. La idea de una estructura formada en la imaginación (que no es una simple imagen mental) nos hace comprender que el trabajo específicamente humano aplica a su objeto un esquema funcional que le imprime una forma útil.

Sin embargo, hubo que esperar a que fuera publicado el estudio de Engels, fundamental aunque incompleto, titulado *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affes* (“El rol del trabajo en la transformación del mono en hombre”⁴), para que el principio de la auto-producción del hombre por el trabajo fuese científicamente estudiado. Engels dominaba a fondo la ciencia de su época. Es cierto que después de 1876, momento en que escribió ese estudio, los conocimientos paleoantropológicos hicieron grandes avances. Por ejemplo, hoy se sabe que nos exacto decir que el hombre desciende del mono (Affe), dado que los ancestros del *homo sapiens* se encuentran separados de aquellos de los monos actuales por aproximadamente 20 millones de años. Pero la genialidad del estudio de Engels es haber descrito aquello que denominaba como “Menschwerdung” (=el devenir humano) y que designamos hoy en día, sin la fuerza dialéctica del término alemán, la hominización. Debido a que asignaba al trabajo el principal rol dinámico de la “Menschwerdung”, pudo concluir que

la mano no es solamente el órgano del trabajo, *es también el producto del trabajo*. No es más que gracias a este, a la adaptación a operaciones novedosas, a la transmisión hereditaria del desarrollo particular así adquirido por los músculos, los tendones y, en intervalos más largos, por los huesos mismos, en fin, gracias a la aplicación repetida sin cesar de esa adaptación hereditaria a operaciones nuevas, cada vez más complejas, que la mano del hombre ha alcanzado ese alto nivel de perfección, del cual puede surgir el milagro de los cuadros de Rafael, las estatuas de Thorvaldsen, la música de Paganini (Engels, 1962: 445-446).

³ Debido a que ha sido revisada por Engels, que también ha escrito el prefacio (fechado el 5 de Noviembre de 1886), la traducción inglesa de *El Capital*, realizada por Samuel Moore y Edward Aveling, es considerada como fuente original. La traducción ha sido reimpresa en numerosas oportunidades en la URSS, a partir de 1954.

⁴ Escrita en 1876, publicada “post mortem” en 1896, en *Die NeueZeit*, dicho estudio fue incorporado más tarde a la *Dialéctica de la Naturaleza*.

El primer efecto decisivo de *la producción de la mano por el trabajo* ha sido la consolidación del bipedismo. Este habría sido adoptado, en diversos grados, por los antropoides, llevados a aventurarse al suelo en búsqueda de alimentos. Pero permaneciendo principalmente arborícolas, la posición vertical, entre ellos, es ocasional. No han transformado sus patas anteriores en manos más que de forma rudimentaria, sirviéndose de ellas para recoger frutas, lanzar piedras, empuñar palos. Entre los primates, sólo los homínidos, han desarrollado plenamente el bipedismo, debido a que la liberación y la especialización de la mano en y para el trabajo les proporcionaron una inmensa ventaja selectiva. Como bien lo demostró Engels, la conexión sinérgica entre la mano y el cerebro ha constituido, con la plena adquisición del bipedismo, la principal línea de fuerza de la hominización. Ha conducido especialmente a la adquisición del lenguaje articulado, etapa culminante de la historia natural del hombre.

Durante los tres cuartos de siglo que han seguido a la publicación “post-mortem”, en 1896, del estudio de Engels sobre “la transformación del mono en hombre”, el estudio científico de la antropogénesis fue llevado adelante principalmente por los académicos soviéticos. Paralelamente, las investigaciones paleoantropológicas llevadas adelante por los científicos occidentales han permitido el descubrimiento de restos fósiles de numerosas especies de antropoides que si bien han confirmado en sus líneas generales las hipótesis sobre los ancestros del *homo sapiens*, las han vuelto al mismo tiempo más complejas. En 1973, Tran-Duc-Thao ha publicado sus *Investigaciones sobre el origen del lenguaje y de la conciencia*, que retoma las adquisiciones de los descubrimientos de los decenios precedentes para desarrollar en profundidad el estudio de la “Menschwerdung”. Poniendo en juego su excepcional cultura filosófica y científica, ha llevado adelante una investigación metodológica original que le ha permitido demostrar cómo la comunicación animal, fenómeno general tanto entre los vertebrados como entre los invertebrados, ha conducido, entre los homínidos, a la adquisición del lenguaje.

La innovación más grande de los estudios de Tran-Duc-Thao ha consistido en reconstruir la fenomenología de dicha adquisición, a partir del primer acto significativo, el “movimiento de indicación”, cuya forma fundamental es el brazo tendido en arco de círculo, señalando alguna cosa a alguien. Ese gesto fundador, en donde encuentra todas las dimensiones virtuales, “se dirige

al objeto exterior *como exterior*”, mientras que “en el cuadro sensorio-motor del psiquismo animal”, la imagen del objeto se presenta “en contigüidad con los movimientos potenciales más o menos esbozados en el cuerpo propio del animal” (Thao, 1973: 15). La forma objetiva de la indicación supone la percepción de una distancia que separa el gesto, sus destinatarios y el objeto percibido. Pero para que dicha distancia devenga reconocimiento de la exterioridad, es necesario que la forma de la indicación, ya consolidada en tanto que modo habitual de comunicación, devenga subjetiva, lo cual se produce cuando el individuo indica el objeto para sí mismo. Esos primeros relámpagos de conciencia se manifiestan en las situaciones frecuentes del trabajo comunitario, particularmente en la caza, cuando uno de los cazadores extraviado grita y tiende la mano como los otros, pero habiendo perdido contacto con el grupo, es a sí mismo a quien dirige la llamada: “se llama a sí mismo a reencontrar a los otros” (Thao, 1973: 23).

Esta reconstrucción fenomenológica, sólidamente apoyada en los últimos descubrimientos de la paleoantropología, de la psicología y de la primatología de su tiempo, es sin duda hipotética, remontándose a los primeros relámpagos de la conciencia, en tanto retorno del lenguaje sobre sí mismo, que avanza luego en la conciencia individual, cuando el *sí mismo* [soi] se asume como *yo* [moi]. Pero la ontogénesis confirma lo bien fundado de las hipótesis filogenéticas. Un solo ejemplo: en el infante, el gesto de indicación se desarrolla a partir del decimocuarto mes de vida, mientras que el *yo* [moi] no aparece hasta la segunda mitad del tercer año.

No solamente contemporáneos, sino también paralelos, aunque no exactamente en el sentido de Plutarco, las vidas de Louis Althusser (1918-1990) y de Tran-Duc-Thao (1917-1993) han estado marcadas por la misma referencia política: eran comunistas. Los dos han contribuido enormemente a la renovación del marxismo, aunque las *Investigaciones sobre el origen del lenguaje y la conciencia* no hayan ejercido sobre los medios intelectuales un impacto tan considerable como el que suscitó el cuestionamiento de las interpretaciones corrientes de la teoría de Marx, tal como fue emprendido en *Pour Marx* y en *Lire le Capital*, que importunaron a los marxistas intelectualmente conformistas, despertándolos de su sueño dogmático. Como en la geometría euclidiana, esas dos vidas paralelas no se encuentran. Pero aun con intenciones y métodos diferentes, llevaron al marxismo a lo más alto del debate filosófico y de la investigación teórica.

El hombre por azar

El humanismo es una ideología ¿El hombre también? Está claro que esa palabra sufrió la misma suerte que todas aquellas que expresen nociones fundamentales largamente empleadas en el lenguaje corriente (tiempo, espacio, dios, cuerpo, masa, entre cientos de otras): están impregnadas de ideología. Pretender que dichas palabras sean siempre usadas en un sentido riguroso sería pura pedantería. Pero cuando son usadas por los científicos, conservan una fuerte carga ideológica. Así, la nomenclatura biológica forjada por Liné en el siglo XVIII ha consagrado la expresión *homo sapiens* para definir nuestro lugar en el gran árbol de la vida. Podríamos preferir, como Marx, el *tool-making animal* de Franklin: el hombre es *sapiens* porque es *faber*. Pero fue al enunciar la sexta tesis sobre Feuerbach que Marx abrió la vía al conocimiento científico, no exactamente del “hombre” en general, sino del conjunto de las relaciones sociales en las cuales se inscriben las poblaciones humanas.

Como Marx, Althusser tampoco escribió sobre la “*Menschwerdung*”. Entre sus numerosas notas sobre este tema, la más remarcable, tal vez también la más larga, es la última parte de *La querelle de l’humanisme*, que ha titulado: “Primer problema: la definición de la especie humana” (Althusser, 1995: 499-521).⁵ Considera “cierto que una teoría científica materialista de la paleontología humana es importante para el materialismo histórico, porque suprime toda una serie de coartadas para los ideólogos espiritualistas de la historia” (513). Pero luego de notar que “el materialismo histórico se constituye sin necesidad de la base científica de los resultados de la paleontología moderna”, agrega que “El Capital ha sido concebido un número de años antes que la *Dialéctica de la Naturaleza*, por lo tanto antes de los famosos textos de Engels sobre la diferencia que separa al hombre del mono” (513-514).

El argumento nos parece sintomáticamente inexacto. Que el “famoso texto de Engels” es posterior a *El Capital*, lo sabemos bien. Pero el transformismo de Lamarck y la selección natural de Darwin, que ciertamente han inspirado a Engels, son anteriores. Además, con toda evidencia, el texto de Engels no trata sobre “la diferencia que separa al hombre del mono”, sino de

⁵ Althusser había enumerado un poco más arriba cinco “problemas reales” que podemos “descubrir”, pero no discute más que el primero. El lector podrá notar que la respuesta a Jean Suret-Canale, comentada más arriba, se encuentra en la exposición de ese primer problema.

la “Menschwerdung”. El síntoma que revela dicho error es evocado un poco más tarde por Althusser mismo: “Que se entienda bien: yo sacrifico la “génesis” a las “estructuras”. Soy bueno en ese procedimiento continuo” (517) ¿Un procedimiento incorrecto? Todo depende de lo que se entienda por *génesis* ¿Una “filiación que conserva la identidad del mismo Sujeto”, por oposición a un “proceso sin sujeto? (517). Sería en todo caso absurdo imputar a Engels una “dialéctica de la génesis hombre-a-partir-del-mono” (516). Como todo proceso, la “Menschwerdung” tiene un “terminus a quo”, que **no es el mono, ni el Ramapithecus**, sino una rama de los *Australopithecus de donde ha salido el Homo habilis* (es propio de la investigación científica mejorar sus hipótesis). Podría considerarse que esas transformaciones constituyen “procesos sin sujeto”, a condición de tener en cuenta el precepto de los atomistas antiguos que han inspirado el giro aleatorio del último Althusser: “nada retorna a la nada, como nada nace de la nada”. Ninguno de esos primates ha nacido de la nada: son el resultado de transformaciones de especies precedentes, y cuando no se extinguieron, son punto de partido de especies nuevas.

En el debate semántico alrededor de las palabras “génesis”, “Sujeto”, etc., la cuestión de fondo consiste en la comprensión de la lógica objetiva de la evolución. Los descubrimientos de la paleontología científica, que han permitido recuperar la línea de los ancestros del hombre y contribuyeron a la supresión de “toda una serie de coartadas para los ideólogos espiritualistas de la historia” (Althusser, 1995: 513), reenvían al principio darwiniano de la selección natural. Recordemos brevemente que no es el individuo, sino las poblaciones, quien evoluciona. Es el encuentro aleatorio de las variaciones individuales con el ecosistema ambiental lo que determina si serán selectivamente ventajosas, desventajosas o indiferentes para una población determinada.

En su ensayo sobre la “corriente subterránea del materialismo”, Althusser pone en evidencia el carácter radicalmente contingente de todo encuentro, sosteniendo en referencia a aquellos que ‘toman consistencia’ [prennent], que forman agregados relativamente estables, que “Jamás un encuentro exitoso [...] garantiza que durara en lugar de deshacerse [...] nada garantiza jamás que la *realidad del hecho consumado* sea la *garantía de su perennidad* (Althusser, 1995: 546-547). Abandonemos por un momento la problemática idealista de las garantías. Lo importante es que el acento está puesto de manera unilateral sobre la precariedad de los “hechos consumados”, dejando

en un lugar secundario el examen de las condiciones de la “toma de consistencia” [prise] ¿Por qué, tanto en la física como en la evolución, algunos encuentros “toman consistencia” [prennent] y otros no? En el materialismo de Epicuro, del cual Althusser se reclama, los encuentros son aleatorios, pero si los átomos que chocan son similares, por ejemplo esféricos, tienden a repelerse, mientras que los que tienden a amontonarse son los unos curvos, otros planos, algunos cóncavos, otros convexos, etc. Es decir: los encuentros que “toman consistencia” [prennent] son aquellos que tienen lugar entre átomos en los cuales las *diferencias* son complementarias. Tal es la regla de la “toma de consistencia” [prise], en el nivel fundamental de los encuentros cosmogónicos. Está claro que no puede transportarse esta lógica de la física corpuscular a la biología o a la historia propiamente humana. Las reglas de la “toma de consistencia” [prise] no son las mismas. Excepto por una regla universal: el resultado de un encuentro depende de las características de los elementos que se encuentran.

Aunque no haya leído ni a Epicuro ni a Lucrecio, es Darwin, más que Althusser, quien nos muestra cuáles son los factores susceptibles de explicar por qué ciertos encuentros “toman consistencia” [prennent] en tanto que otros “no toman consistencia” [ne prennent pas], por lo tanto, quien nos muestra cómo funciona una *lógica materialista concreta*.

Bibliografía

Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. Paris: Maspero.

Althusser, L. (1995). *Écrits philosophiques et politiques*, tome^{II}. Paris: Stock/Imec.

Althusser, L. *et al.* (1965). *Lire le Capital*, tome II. Paris: Maspero.

Balibar, E. (1991). *Écrits pour Althusser*. Paris: La Découverte.

Engels, F. (1962). *Dialektik der Natur*. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K. (1887). *Capital*, vol. I. London: Lawrence and Wishart.

Marx, K. (1993). *Le Capital*, livre I. Paris: Quadrige, PUF

Marx, K. & Engels, F. (1968). *L'idéologie allemande*. Paris: Éditions Sociales.

Thao, T. D. (1973). *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*. Paris: Éditions Sociales.

En torno al concepto de Ideología y la primacía de la lucha de clases

María José Quesada Arancibia
(Universidad ARCIS)

A 25 años de la muerte de Althusser y a 50 de Lire *Le Capital*, nos encontramos aquí reunidos reflexionando en torno a su figura y su legado. Es él quien nos convoca. ¿Para qué removerlo de sus cenizas? Nos preguntamos parafraseando a Rancière. ¿En qué y cómo nos puede aportar la teoría de Althusser hoy? Lo interpelamos mediante una lectura atenta referente al concepto de ideología, intentando visibilizar ciertos efectos de sus principales tesis y tendencias en torno a esta problemática, considerando que su filosofía nos da ciertas herramientas que nos permiten interrogar este presente.

Jacques Rancière¹ inicia su crítica a la teoría de la ideología althusseriana en 1969, exactamente el mismo año de redacción de “Ideología y Aparatos ideológicos de Estado”. Ambos, por ende, nacen a partir de una coyuntura política precisa: la revuelta estudiantil del mayo francés de 1968.²

En el caso de Althusser, su intervención apunta a introducir una discusión

¹ Discípulo de Althusser, colaborador de *Lire Le Capital*. Esta estrecha relación culminó producto de los acontecimientos del mayo francés, asumiendo una ruptura y dura crítica hacia sus escritos.

² El mayo francés destituiría la posibilidad de una transformación “En Francia, en mayo de 1968, la cosas se aclararon brutalmente. Mientras la lucha de clases exploraba de manera declarada sobre la escena universitaria, el *status* de lo Teórico fue puesto en cuestión: no por el consabido palabrerío sobre la praxis y lo concreto, sino por la realidad de una revuelta ideológica de masas. Ningún discurso ‘marxista’ pudo ya sostenerse apelando a la afirmación de su propio rigor” (Rancière, 1970: 321).

en torno a la ideología en general y su funcionamiento –siempre conflictivo- a manos de la ideología dominante, representado en la superestructura como aparatos ideológicos de Estado en una formación social capitalista. Problemática ya anunciada en textos como *La revolución teórica de Marx* (1965) o *La filosofía como arma de la revolución* (1968), que es desde donde Rancière se instala y emprende su principal crítica.

Ahora bien, el problema que viene a entablar Rancière alude a ciertos efectos políticos proporcionados por la interpretación de corte revisionista y academicista de los escritos althusserianos, que según el autor, su teoría de la ideología solidarizaría con aquellas desviaciones del marxismo. Su proyecto consiste en situar los puntos en donde aparece dicha solidaridad, ya que “la lucha de clases que tomaba por blanco el sistema burgués del saber, nos planteó el problema de la significación política, del carácter revolucionario o contrarrevolucionario del mismo” (Rancière, 1970: 321). En este sentido, sostiene que los efectos de los escritos de Althusser más que ayudar a una comprensión del movimiento que se estaba gestando, impidieron su comprensión.

Por nuestra parte, teniendo a nuestro haber ambas posiciones, intentaremos exponer que las tesis althusserianas referentes a la ideología planteadas en 1969, -complementándolas con otro escrito publicado en 1976: “Notas sobre los Aparatos ideológicos de Estado”-, son la continuación de primeras intervenciones de carácter tal vez más descriptivo o abstracto, pero que enuncian, sin duda, una posición en contra, específicamente, de lo que se le arguye en el texto de Rancière.

En consecuencia a lo expresado, desde una lectura del texto de Rancière, expondremos la tensión presente derivada de esta coyuntura, situando las posiciones o rectificaciones que encontramos en el pensamiento de Althusser desplegadas en los escritos citados.

Como ya hemos venido anticipando, la interpelación de Rancière se enmarca en los efectos políticos que provocan las lecturas de la teoría de la ideología de Althusser en el escenario del mayo francés, en donde se puso de manifiesto:

que toda la lógica althusseriana, la oposición que establecía entre ciencia e ideología, la dirección de la clase obrera y de su partido, todo aquello se reveló como un discurso del orden: había que hacer caso a

la ciencia, había que callarse y esperar a que la ciencia determinara las condiciones objetivas de la transformación del partido, de la revolución, etc. (Rancière, 2007).

Los puntos más sensibles que tensionan todo el devenir de su crítica, son dos tesis fundamentales:

1. En toda sociedad, dividida o no en clases, la ideología tiene como función primera asegurar la cohesión del todo social mediante la regulación del vínculo que une a los individuos a sus tareas. 2. La ideología es lo contrario de la ciencia (Rancière, 1970: 322).

De esta lectura se desprenden innumerables cuestionamientos que ponen en jaque el aporte teórico althusseriano, intentaremos visibilizar aquello, situando esta vez nuestro énfasis de lectura en la primacía de la lucha de clases y en la contradicción inherente a todo proceso que Althusser no deja de subrayar.

La primera tesis que Rancière reconoce, Althusser jamás la deja de afirmar, pues recordemos que su tesis central es: “*La ideología interpela a los individuos como sujetos*” (Althusser, 1970/2005: 144). Y ello es constitutivo de toda ideología.

El problema de este enunciado radica en definir primeramente el concepto de ideología, “antes de que intervenga el concepto de lucha de clases” (Rancière, 1970: 323). Como sabemos, esto es algo que el propio Althusser asume en su autocrítica como efecto de su *teoricismo*. En sus palabras:

Era preciso, ‘probar’ que el marxismo es antagónico a la ideología burguesa, que no ha podido desarrollarse en Marx y en el movimiento obrero más que a condición de una *ruptura radical* y continua con la ideología burguesa y de una lucha incesante contra los asaltos de esta ideología (Althusser, 1975: 12).

La complicación surge por no haber puesto el énfasis suficiente a su dimensión social y política, reduciendo la problemática a la *ruptura epistemológica*, reducción que tuvo como efecto de interpretación: la ausencia de la lucha de clases en la escena racionalista.

Pese a ello, siguiendo a Balibar (2004: 40), podemos pensar que la estrategia de Althusser consistió en investigar cómo la lucha de clases determina

a la teoría y a su propia teoría, jamás poniendo en cuestión la primacía de la lucha de clases. Nos aventuramos a plantear entonces, que es la coyuntura³ lo que lo llevó a tener que lidiar con posiciones no marxistas al interior de la propia teoría, por consiguiente, era necesario primeramente confrontar, poner énfasis a esa lucha interna, con el fin de desmarcarse de todo economicismo, revisionismo, voluntarismo, idealismo y humanismo.⁴

Tomando en cuenta estos aspectos, discrepamos en este punto esencial con Rancière, argumentando desde Althusser, que la lucha de clases es el principio motor constitutivo de toda ideología, pues: “ubicarse en el punto de vista de la reproducción es, en última instancia, por lo tanto, ubicarse en el punto de vista de la lucha de clases” (Althusser, 1970/2005: 154).

Ahora bien, aún no hemos resuelto el punto nodal que tensiona el análisis de Rancière respecto a la primera tesis althusseriana de la ideología como la que asegura la cohesión de los individuos con sus prácticas. El filósofo en cuestión se pregunta: ¿Cuál es el lugar que podría tener este enunciado en el seno de la teoría marxista? En el sentido que “la ideología no es planteada, *ante todo*, como el espacio de una lucha. No se la remite a dos antagonistas sino a una totalidad de la que constituye un elemento natural” (Rancière, 1970: 327).

A este respecto, recurrimos a Pêcheux, extrayendo una cita de su ensayo “el mecanismo del reconocimiento ideológico”:

Es imposible atribuir *a cada clase su propia ideología*, como si cada una existiera ‘antes de la lucha de clases’ en su propio campo, con sus propias condiciones de existencia y sus instituciones específicas, como si la lucha ideológica de clases fuera el punto de encuentro de dos mundos distintos y preexistentes, cada uno con sus propias prácticas y su ‘visión de mundo’, y este encuentro fuera seguido por la victoria de la clase ‘más fuerte’, que entonces impondría su ideología a la otra. Al final, esto sólo duplicaría la concepción de la ideología como *Zeitgeist* (Pêcheux, 2005: 158).

³ Sin pretender reducir sus escritos al simple comentario de una contingencia, teniendo presente que sus ensayos apelan a la historia del movimiento obrero y a Marx.

⁴ Recordemos que en toda teoría opera siempre una contradicción compleja, tal como la concibe Mao.

Pareciera que Rancière no está tomando en cuenta la existencia inherentemente conflictual de toda ideología, ésta no se reproduce como espíritu de una época, impuesta de manera equitativa y homogénea sobre lo social, por el contrario, los AIE son el espacio de una lucha desigual: “La ideología dominante no es nunca un *hecho consumado de la lucha de clases* que escape a la lucha de clases” (Althusser, 1976: 84). El lugar que podría tener el enunciado en una sociedad marxista, consiste en una reflexión acerca de la forma en cómo se da esta realidad investida en lo imaginario, pues, “al igual que nunca puede darse por acabada la lucha de clases, tampoco puede darse nunca por finalizado el combate de la clase dominante por unificar los elementos y las formas ideológicas existentes” (Althusser, 1976: 86).

Este aspecto es interesante, ya que de él se desprende que la lucha de clases es eterna, al igual que lo son la ideología y el inconsciente, regresaremos a este punto.

Antes de ello debemos precisar, que si bien es función de toda ideología la de cohesionar a los individuos con sus prácticas, la determinación en última instancia, es la base económica, por ende en una sociedad marxista, la misma estructura de la sociedad mutaría, provocando una transformación de los efectos producidos por la ideología.

Ahora bien, Althusser recurre a la ciencia a la hora de definir a la ideología proletaria, cosa que entrelazaría la problemática que está vislumbrando Rancière referente a la segunda tesis althusseriana de la ciencia como lo contrario a la ideología. Este enunciado es de gran sensibilidad, ya que nos hace volver a la problemática científica y a esta concepción peyorativa de ideología como error e ignorancia.

La ideología de la clase proletaria,⁵ nos dice Althusser, es distinta a la de la clase dominante, son posiciones antagónicas, lo que las une es el mismo principio de cohesión, sin embargo la ideología proletaria posee el recurso de la ciencia:

⁵Podrá decirse, indudablemente, que el partido comunista se constituye también, como todos los partidos, sobre la base de una ideología, a la que además el mismo llama la ideología proletaria. Cierto. También en él la ideología juega el papel de *cemento* (Gramsci) de un grupo social definido al que *unifica* en su pensamiento y en sus prácticas. También en él esa ideología *interpela a los individuos como sujetos*, muy exactamente como sujetos militantes [...] (Althusser, 1976: 99).

Lo que se llama la ideología proletaria no es la ideología puramente *espontánea* del proletariado, en la que elementos (Lenin) proletarios se combinan con elementos burgueses y estando, en general, sometidos a éstos. Y eso porque, para existir como clase consciente de su unidad y activa en su organización de lucha, el proletariado necesita no sólo de la experiencia (la de las luchas de clases en que combate hace más de un siglo) sino de *conocimientos objetivos*, de los cuales la teoría marxista le proporciona los fundamentos (Althusser, 1976: 99).

Ahora bien, Rancière acusa que la ideología sea definida como lo opuesto y contrario a la ciencia trae duras consecuencias de corte metafísico y revisionista (Rancière, 1970: 322). La primacía científica tiene como eco inmediato la visión de un corte entre la ciencia y su otro, saber vs no saber, otorgándole a la ciencia una descripción de carácter revolucionario sin fundamento.

Pero esta ciencia se constituye en una *ruptura* constante por su carácter de incompletud, pero además *sin retorno*, en donde se funda *en y por* la lucha contra la ideología dominante, que desborda constantemente a todo el espectro social. Lo que le interesa a Althusser es tener un conocimiento teórico acerca del mecanismo ideológico productor de ilusiones y desigualdad (Balibar, 2004: 43). Esta ciencia es un proceso que se compone como tal en la lucha, y la filosofía es la herramienta teórica para llevar a cabo dicho desarrollo.

La posición metafísica que le arguye Rancière es por no pensar la contradicción, sin embargo, la ruptura es un proceso tendencial y contradictorio, que no tiene fin, a su vez, la teoría no es ajena a la práctica social, es una práctica más y su importancia radica en el proceso, jamás exento de contradicción.

Inferimos que la lucha de clases es eterna y atraviesa a toda la historia de las formaciones sociales y a toda ideología como instancia social, que es absolutamente irreductible a la dimensión epistemológica de un error, ignorancia o un desconocimiento, aunque sean los efectos que provoca en la práctica de la formación social capitalista. La ciencia de la historia, es la historia de la lucha de clases y en ese sentido es que su primacía no puede desconocerse.

Rancière dice que el problema radica en la ausencia de la posibilidad de una lucha entre dos ideologías: “una vez que la ideología no ha sido entendida fundamentalmente como el lugar de una lucha, ella termina por ocupar esta plaza determinada en la tradición filosófica: la plaza de lo otro de la cien-

cia” (Rancière, 1970: 330). En relación a esta aseveración insistimos en que sí es un espacio de lucha, sin embargo, es el espacio de una lucha desigual, en donde la ideología dominante ejerce conflictivamente el poder de Estado:

Si los AIE tienen como función la de inculcar la ideología dominante, eso quiere decir que existe *resistencia*, si hay resistencia es que hay lucha y esta lucha es, en definitiva, el eco directo o indirecto, cercano, o por lo general, lejano, de la lucha de clases (Althusser, 1976: 86).

Desde esta perspectiva es que a Althusser le interesa que la ideología espontánea del proletariado se constituya en un terreno diferente al impuesto por las lógicas de la dominación, y es porque se encuentra en desigualdad de condiciones en el combate,⁶ necesita entonces del recurso científico para obtener una perspectiva histórica y política, que le permita comprender los hechos y apuntar a una transformación.⁷

Rancière concuerda con Althusser en la necesidad de la ciencia para la liberación del proletariado, “pero no se tiene derecho alguno a deducir de allí una supuesta virtud revolucionaria de la ciencia en general [...], la demarcación ciencia/ideología esconde un problema, que a su vez expresa la dominación ideológica de una clase en el campo del saber” (Rancière, 1970: 336, 339). Creemos que Althusser no apuesta a una cierta virtud revolucionaria de la ciencia en general, sino más bien a un carácter revolucionario, materialista y dialéctico de la teoría marxista en particular, que tiene como especificidad el estudio de las formaciones sociales, iniciada con la apertura del *continente*

⁶ A los partidos burgueses les basta casi siempre con organizar bien su campaña electoral, para la que se movilizan rápida y eficazmente, y recoger los frutos de este dominio convertido en convicción electoral. Por eso, además, un partido burgués no tiene necesidad de una doctrina científica, o de ninguna doctrina, para subsistir: le basta con poseer algunas ideas, extraídas del fondo común de la ideología dominante, para ganar partidarios ya convencidos de antemano, por interés o por miedo. (Althusser, 1976: 98).

⁷ Los hechos de mayo del 68 han arrojado una luz cegadora sobre esta cuestión y han permitido ver una lucha hasta entonces sorda y apagada. Pero al hacer aparecer una lucha de clases inmediata, en forma de revuelta, en los AIE (en especial en el aparato escolar y, más tarde, en el aparato médico, arquitectónico, etc.), esos mismos hechos han difuminado ligeramente el fenómeno fundamental que dominaba esos hechos *inmediatos*, a saber: el carácter de lucha de clase inherente a la *constitución histórica* y a la *reproducción* contradictoria de la ideología dominante. Mayo del 68 fue *vivido* sin perspectiva histórica ni política en sentido fuerte (Althusser, 1976: 87).

historia. De ahí es que se derivan sus tres tesis principales que sintetiza claramente Balibar en su “Adiós a Althusser”:

Hay un corte epistemológico (*en Marx o en otros*). Hay lucha de clases en la teoría (*porque la lucha de clases no puede ser acantonada fuera de la teoría*). Hay Aparatos Ideológicos de Estado (*comprendidos como Aparatos “invisibles”, aquellos que parecen los más independientes del Estado*) (Balibar, 2004: 99).

En este escenario, la sentencia de Rancière se pone en duda, sin embargo, le reconocemos la paradoja de la ideología desde una mirada epistemológica por un lado y social por otra, pero de ahí a sostener un suicidio teórico como lo hace este último, sería pensar sin la categoría de la lucha de clases inscrita en los textos de Althusser, aunque le haya dado prioridad, dada la coyuntura, a otros aspectos con el fin de salvaguardar la especificidad de la teoría. Teoría que, recordemos, es la actuación en bloque de la ciencia y la filosofía, esta combinación interna de la práctica teórica es la que permite *ese punto de vista teórico de clase*.

En este punto creemos pertinente retomar ciertas cuestiones referentes al rol de la filosofía y a la necesidad de su ejercicio en la constitución de una nueva práctica. La necesidad teórica para la realización de una ideología proletaria es indispensable, ya que sino se transforma en una deducción de su teoría a partir de las circunstancias políticas bajo la lógica de la ideología dominante, pues como hemos dicho, el proletariado se encuentra en una posición desigual que se expresa, de manera inacabada pero decisiva, en la ruptura de Marx:

Es el resultado de una práctica ejecutada *bajo determinadas relaciones ideológicas* extraordinariamente contradictorias, puesto que asisten a la afirmación de las primeras formas históricas de ideología proletaria *contra* la ideología dominante (en particular contra la ideología jurídica burguesa) *en el propio seno de la ideología burguesa* [...] no puede, entonces, realizarse sino a condición de una revolución filosófica que, llevando esa contradicción hasta sus límites, extraiga de ella una matriz teórica irreductible a ninguna forma de consagración del estado de cosas existente (Balibar, 2004: 40).

La revolución filosófica a la que apunta Althusser, entonces, no la podemos reducir -como lo sugiere Rancière-⁸ a una simple línea de demarcación entre el saber y el no saber, entendida en términos revisionistas. La problemática suscita en que las diferentes formas ideológicas teóricas, concebidas como filosofías, cumplen el rol de unificar los diferentes AIE y presentarlos como la verdad, se hace necesario, por ende, pensar una nueva práctica filosófica marxista, ya que:

La filosofía, que continúa a su manera la lucha de clases en la teoría, que es la lucha de clases en la teoría, responde a una exigencia fundamentalmente política. La tarea que le está asignada y delegada por la lucha de clases en general, y más directamente por la lucha de clases ideológica, es la de contribuir a la unificación de las ideologías en una ideología dominante y a garantizar esta ideología dominante como Verdad. ¿Cómo contribuye a ello? Pues justamente proponiéndose pensar las condiciones teóricas de posibilidad de reducir las contradicciones existentes y, por tanto, de unificar las prácticas sociales y sus ideologías (Rancière, 2007).

En el caso de la filosofía marxista, su rol debe consistir en pensar la modalidad con la que se efectúa la ciencia, concebirse como una nueva práctica de la filosofía, tomando una posición en la lucha de clases teórica, es decir, volverla objeto de estudio con el fin de conocer su práctica y transformarla en el arma teórica del marxismo. Pues, “Marx ha legado a los filósofos marxistas la tarea de inventar nuevas formas de intervención filosófica que aceleren el fin de la hegemonía ideológica burguesa. En suma: la tarea de inventar una nueva práctica de la filosofía” (Althusser, 1976 b: 18).

Bibliografía

Althusser, L. (1975). *Elementos de Autocrítica*. Barcelona: Laia.

Althusser, L. (1976a). Nota sobre los aparatos ideológicos de Estado (AIE).

En Althusser, L. *Nuevos escritos* (pp. 83-105). Barcelona: Laia.

Althusser, L. (1976b). *Transformación en Filosofía*. Conferencia pronunciada

⁸ A penas implantada, la línea de demarcación es borrada. La duda sobre el saber sólo apareció para mejor establecer la autoridad de un saber promovido al rango de ciencia (Rancière, 1970: 343).

- en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada. Recuperado de www.laberinto.uma.es
- Althusser, L. (2003). Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. En Žižek, S. (comp.) *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Balibar, É. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fernández-Savater, A. y Sánchez, R. (2007). Entrevista a Jacques Rancière. *El Viejo Topo*, 236, 48-53. Recuperado de <http://www.unia.es/artpen/etica/etica02/frame.html>
- Pêcheux, M. (2005). El reconocimiento del mecanismo ideológico. En Žižek, S. (comp.). *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (1970). Sobre la teoría de la ideología. En Karsz, S., Poillon, J., Badiou, A., de Ipola, E., Rancière, J. *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.

Todo lo que usted siempre quiso saber sobre *Althusser* y nunca se atrevió a preguntarle a *Žižek*

Santiago M. Roggerone
(Universidad de Buenos Aires-CONICET)

En *Impensar las ciencias sociales*, Immanuel Wallerstein plantea que hubo tres grandes eras marxistas: la de Marx, la del marxismo ortodoxo y la de los “miles de marxismos” (1998: 195). Sin lugar a dudas, la obra de Louis Althusser ocupa un lugar clave en este tercer momento “en que el marxismo ‘hizo explosión’” (1998: 195). Permaneciendo fiel al propósito u objetivo general de *la crítica implacable del estado de cosas existente*, Althusser dio la bienvenida a la crisis e intentó reescribir los tres proyectos —o “partes integrantes”, para decirlo con Lenin (1961)— relativamente autónomos pero entrelazados a través de los cuales el marxismo se estructuraba —a saber, el proyecto científico del materialismo histórico, el proyecto filosófico del materialismo dialéctico y el proyecto político de la consecución del socialismo y el comunismo. A fin de cuentas, ¿qué fue *Lire Le Capital* —empresa solitaria en la que Althusser se embarcó discutiendo contra la ortodoxia estalinista— sino una *reescritura*?

Los colaboradores o discípulos junto a los que el maestro desplegó esta prometedora pero a la vez decepcionante tarea —pues si bien en soledad, la misma fue practicada en compañía—, intentaron ir *más allá* de él. En lo fundamental, el trabajo de ellos constituye en su conjunto una nueva oleada de esos miles de marxismos que por fortuna no dejan de florecer hace décadas. En efecto, las obras de pensadores como Étienne Balibar, Jacques Rancière

o Alain Badiou deberían ser tenidas ante todo como la *reescritura de una reescritura*, la rearticulación o nuevo comienzo del marxismo y sus proyectos.

En lo que sigue concederé atención a una reescritura de la reescritura althusseriana del marxismo, que ciertamente no es la de un discípulo o alumno. Este trabajo pretenderá constituir un intento de trazar los límites de un encuentro con lo Real de Althusser. A través de una singular lectura de la obra de Slavoj Žižek, intentaré aproximarme a aquel núcleo traumático de Althusser que es más real que la propia realidad teórica, filosófica y política de Althusser. Vale decir, dando con aquello que en Žižek es más que Žižek mismo trataré de echar luz sobre los aspectos de la obra de Althusser que se hacen presentes a través de la ausencia. A continuación buscaré iluminar entonces aquellas dimensiones del pensamiento del filósofo francés que si bien siempre se hallaron acechantes en sus escritos, jamás pudieron ser del todo formuladas —y como en parte veremos, esto se explica no solo por la incapacidad del maestro sino también por la de sus continuadores más directos.

Procederé en tres pasos escalonados, concentrándome en cómo Žižek ha intentado reescribir la empresa althusseriana a nivel teórico (I), a nivel filosófico (II) y a nivel político (III).

I

Ya desde El sublime objeto de la ideología, Žižek procura alejarse de Althusser a través de Lacan. Es cierto que cuando el filósofo articula la idea de interpelación ideológica se nutre de aquello a lo que el psicoanalista se refirió como proceso simbólico de subjetivación. Para Lacan, sin embargo, siempre hay algo más allá de este proceso: el sujeto. Althusser parecería olvidarlo o hacer todo lo posible para deshacerse de ello. Y Žižek lo sabe.

El pensador esloveno tiene ciertamente a Althusser como el promotor de una de las mejores versiones de la crítica de la ideología con la que es factible llevar la falsa consciencia o consciencia ingenua “a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla” (Žižek, 2005: 56). En comparación con el resto de las críticas de la ideología, la ventaja que poseería la althusseriana es que no se jactaría de presentar las cosas tal como en verdad son —es decir, de correr el velo que distorsiona la realidad. Todo el punto de la intervención de Althusser en el plano de la teoría reposa en una

llamada de atención sobre el hecho de que “la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica” (Žižek, 2005: 56).

El problema, nos dice Žižek, es que ante la razón cínica imperante en los tiempos del tardocapitalismo, “la crítica tradicional de la ideología deja de funcionar”, por lo que “la ‘lectura sintomática’” (Žižek, 2005: 48) del texto ideológico no puede constituir ya una opción eminentemente válida. Según el filósofo oriundo de Liubliana, la falla teórica fundamental de Althusser habría anidado en la negativa a dar cuenta del revestimiento libidinal de las creencias subjetivas —es decir, en la incapacidad a la hora de “precisar el vínculo entre Aparato Ideológico de Estado e interpelación ideológica” (Žižek, 2005: 73), en la incapacidad para tematizar la brecha que existe entre el saber (real) y la creencia (simbólica). A su entender, la internalización de la ideología “nunca se logra plenamente”, pues “siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido” (Žižek, 2005: 74) que persiste. Es característico que “lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico”, este resto indivisible devenga “la condición misma de ello” (Žižek, 2005: 74):

es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que — en la medida en que elude el sentido ideológico— sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología [...] Ésta es la dimensión que se pasa por alto en la explicación althusseriana de la interpelación: antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (\$) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto-*causa* del deseo en pleno Otro (a), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro: \$*da* —la fórmula lacaniana de la fantasía (Žižek, 2005: 74).

Lo que en resumidas cuentas pasa por alto la teoría althusseriana de los aparatos ideológicos de Estado es que el sujeto mismo “pone al Otro [...] como la agencia que confiere significado a la contingencia de lo Real” (Žižek, 1998: 150). Para decirlo en los términos de Althusser: es el “fracaso” de la interpelación lo que constituye “el signo mismo de su éxito final” (Žižek, 2002: 276); es en su propia frustración donde la ideología obtiene su mayor rédito. Lo que sostiene a la ideología es un movimiento de des-identificación

ideológica, un revestimiento libidinal que promueve la transgresión y cuyo nombre lacaniano es *jouissance*.

Un desvío por el lado de la clínica es útil para echar un poco más de luz sobre la divergencia de los planteos. Al suscitarse el acto de transferencia, “el analizante (presu)pone al Otro (el analista) como ‘el sujeto supuesto saber’, como una garantía de sus ‘asociaciones libres’, contingentes” (Žižek, 1998: 150). En tanto ello sucede, el paciente se siente seguro de que dichas asociaciones libres “recibirán un significado” (Žižek, 1998: 150). Es importante advertir que “la ‘pasividad’ y ‘neutralidad’ del analista apuntan precisamente a frustrar la demanda de interpelación por parte del analizante, es decir, su expectativa de que el analista le ofrezca un punto de identificación simbólica” (ídem). Lo que un buen analista obliga a hacer al analizante equivale precisamente a lo que Althusser no pudo llevar a cabo: enfrentar al sujeto con “su propio acto de presuponer al Otro” (Žižek, 1998: 150).

En suma, reformulando a Althusser, Žižek sostiene que la realidad socio-simbólica es una ficción extremadamente eficaz, que se constituye a instancias de las fantasías imaginarias que —digámoslo así— enmascaran lo Real. Althusser fracasa no sólo al identificar la materialidad inmaterial del gran Otro sino también al no advertir la complejidad del proceso de interpelación.

Lo que permanece “impensado” en la teoría althusseriana de la interpelación es [...] el hecho de que, previo al reconocimiento ideológico, hay un momento intermedio de interpelación obscena, impenetrable, sin identificación, una suerte de mediador evanescente que tiene que volverse invisible para que el sujeto alcance la identidad simbólica, para que complete el gesto de la subjetivación. En pocas palabras, lo “impensado” en Althusser es entonces que existe un sorprendente sujeto que precede el gesto de subjetivación (Žižek, 2014: 64).

Ahora bien, ¿cómo se articula la realidad socio-simbólica mediante la que este sujeto impensado por Althusser se subjetiviza? Žižek responde que la realidad toma forma a través de algún sublime objeto de la ideología — es decir, a través de algún significante-amo mediante el que se encadenan los restantes significantes. Los postulados posmodernos del consenso post-ideológico yerran, pues hoy día los sujetos creen en sus sublimes objetos de la ideología como nunca antes lo hicieron.

En la actualidad la función de la ideología no consiste en “ofrecernos un

punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (Žižek, 2005: 76). Por su parte, la crítica de la ideología es un procedimiento aún válido cuyo sostén —“el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como ‘ideológico’”— “no es la ‘realidad’, sino lo ‘real’ reprimido del antagonismo” (Žižek, 2008: 36). La crítica žižekiana de la ideología apunta a poner en crisis las creencias y mediante la interpretación de los síntomas, el atravesamiento de la fantasía, la exposición de la inexistencia del gran Otro y la generación de un encuentro con lo Real, dar lugar a un conocimiento no-ideológico de los sublimes objetos de la ideología.

II

Ahora bien, son mucho más fundamentales los señalamientos que el esloveno hace al francés en lo que refiere estrictamente al plano de la filosofía.

La defensa de la subjetividad à la cogito ergo sum que es desplegada por Žižek en las páginas de *El espinoso sujeto* implica ya, en última instancia, una discusión con Althusser. Se trata de una discusión en verdad particular, porque tiene como interlocutor directo no al pensador francés sino más bien a sus discípulos post-fundacionalistas —discípulos éstos que si bien atravesaron alguna que otra instancia antialthusseriana, jamás pudieron romper del todo con el maestro. Para Žižek hay algo verdaderamente enigmático “en el repentino eclipse de la escuela althusseriana”, algo que no puede explicarse simplemente “en función de una derrota teórica” —es más bien como si en Althusser hubiera habido “un núcleo traumático que había que olvidar, ‘reprimir’” (2005: 23). La operación por excelencia que los post-althusserianos montaron para olvidar o reprimir este núcleo traumático fue la del acontecimiento. A causa de que en su intento de ir más allá de Althusser abrevaron todos ellos en Heidegger, para Žižek se hace necesario recoger el guante con Lacan.

Žižek se distancia de filósofos como Balibar, Rancière y Badiou debido a que ante Heidegger y Lacan opta decididamente por el segundo. La razón de esta preferencia radica en el hecho de que Lacan permite “delinear los contornos de un concepto de la subjetividad que no se adecua al marco de la idea heideggeriana del nihilismo inherente a la subjetividad moderna” (Žižek, 2002: 19). Asimismo, lo que posibilita Lacan para Žižek es “situar el

punto del fracaso intrínseco del edificio filosófico de Heidegger, e incluso la cuestión discutida a menudo de las eventuales raíces filosóficas de su compromiso nazi” (Žižek, 2002: 19).

El oriundo de Liubiana ve a Lacan como un pensador ilustrado, responsable de un nuevo giro copernicano, que se encuentra en las antípodas de un filósofo que culpa al sujeto moderno de la manipulación tecnológica y la destrucción de la naturaleza. Es cierto que en un principio el psicoanalista francés aceptaba “la crítica heideggeriana del cogito cartesiano”, pero al ir avanzado en su itinerario intelectual pasó a concebir al cogito como “sujeto del inconsciente” (Žižek, 2002: I). En el contexto de este viraje, el rechazo de la distinción heideggeriana entre un “sentido ontológico de apertura en la cual las cosas aparecen” y un “sentido óntico de la realidad, de entidades existiendo en el mundo” (Žižek, 2002: VI) que Lacan había realizado previamente, adquiriría todo su esplendor. La hipótesis ontológica lacaniana por excelencia es que “algo —algún elemento— debe ser radical (y constitutivamente excluido)” (Žižek, 2002: VI); este algo, por supuesto, es el *objet petit a*, el “objeto-cause del deseo o plus-de-goce” (Žižek, 2002: VII). La hipótesis en cuestión es lo que a Lacan le permite modificar “el tema heideggeriano del lenguaje como la casa del ser” (Žižek, 2002: VII). En efecto, vista desde la perspectiva lacaniana esta casa no es más que una “casa de torturas” (Žižek, 2002: VII). Heidegger ignora “este otro lado oscuro y torturante de nuestro habitar el lenguaje”; en su edificio filosófico “no hay lugar para lo Real de la *jouissance*” (Žižek, 2002: VII). No es que el ser sea-para-la-muerte sino que se halla “entre-dos-muertes” (Žižek, 2002: VIII): una simbólica, otra real. En suma, Lacan no acepta el acuerdo entre el ser y el logos: se inclina por tematizar una dimensión de lo Real que es “indicada por la conjunción imposible entre sujeto y *jouissance*” (Žižek, 2002: XI). En última instancia, es a causa de todo esto que Lacan pudo llevar a cabo un “pasaje en reversa de Heidegger hacia Descartes, hacia el cogito cartesiano” (Žižek, 2002: XI).

El hecho de que Žižek opte por Lacan antes de que por Heidegger, el hecho de que reafirme al sujeto como sujeto del inconsciente —el hecho también de que persista en el horizonte del idealismo alemán como radicalización de la perspectiva cartesiana—, es lo que lo aleja de Balibar, Rancière y Badiou. En tanto lacaniano convencido y consecuente, Žižek no abona a la oposición entre un plano ontológico y un plano óntico, entre lo político y la

política, entre el ser y el acontecimiento. A entender del filósofo esloveno, la lógica acontecimentalista convencional “es demasiado idealista”: perpetúa la “oposición kantiana entre el ser, que es simplemente un orden del ser sedimentado, y el momento mágico del acontecimiento de la verdad” (Žižek, 2006a: 131). Por el contrario, la perspectiva filosófica žižekiana es de índole materialista; lo que ella interroga es “cómo puede emerger un acontecimiento del orden del ser”, “cómo pensar la unidad del ser y el acontecimiento”, “cómo tiene que estar estructurado el orden del ser para que sea posible algo como un acontecimiento” (Žižek, 2006a: 131).

Para pensar esta unidad del ser y el acontecimiento Žižek intenta “recuperar la filosofía del materialismo dialéctico” (2006b: 12) —una recuperación que es llevada a término, claro está, a través de una feroz y despiadada repetición de Lacan, a través de un frío y cruel encuentro con Hegel.

Como es sabido, la filosofía del materialismo dialéctico sería para Althusser una realidad surgida como consecuencia de la ruptura epistemológica que tuvo lugar al momento que Marx fundaba la ciencia de la historia. El problema es que, en lo fundamental, esta realidad de por sí no existiría —se trataría tan sólo una presencia manifestada a través de una ausencia. Al ser un término jamás empleado por Marx, es absurdo sostener por tanto que el materialismo dialéctico podría llegar a reducirse a lo dicho por Engels, Plejánov, Lenin, Bujarin o Stalin. Debido a esta peculiar circunstancia, Althusser se propuso una tarea por demás enrevesada: llevar a cabo una *lecture symptomale* de *El capital* con la que se consiguiera “tornar visible lo [...] invisible” (Althusser y Balibar, 2006: 39), con la que se lograra poner “en presencia en una *pregunta*, una respuesta dada a su pregunta ausente” (ibídem: 38). Fue así entonces que junto a sus colaboradores se abocó a “producir”, a “hacer manifiesto lo que está latente”, a “transformar [...] aquello que en cierto sentido *existe ya*” (ibídem: 40) —con la exclusiva finalidad, claro está, de acceder al *todo* perdido de la filosofía marxista.

El resultado al que arribaría el autor sería igual de enrevesado: intentando definir al materialismo dialéctico como una ciencia de la cientificidad de las ciencias, como una ciencia que tiene por objeto la historia de la producción de los conocimientos en tanto que conocimientos, otorgó a éste el estatuto epistemológico de una “Teoría de la práctica en general” que se elaboraría “a partir de la Teoría de las prácticas teóricas existentes (de las ciencias), que

transforman en ‘conocimientos’ (verdades científicas), el producto ideológico de las prácticas ‘empíricas’ (actividad concreta de los hombres) existentes” (Althusser, 2004: 137-138).

Žižek intenta hoy renovar el materialismo dialéctico haciendo todo lo contrario a lo que en su momento Althusser hizo. Vale decir, el esloveno repiensa el materialismo dialéctico no mediante una *lecture symptomale* de Marx —tipo de lectura ésta que ya no tendría mucho sentido llevar a término en el contexto de un capitalismo en el que los sujetos son conminados a gozar obscenamente—, sino a través de un encuentro *con Hegel* —esto es, no *con Spinoza*, no *con Maquiavelo* (filósofos éstos con los que en una segunda fase Althusser intentó sentar las bases de otro materialismo, al que en más de una oportunidad se referiría como *aleatorio*). A su entender, vale la pena seguir luchando por el materialismo dialéctico a causa de su idiotez congénita. Éste importaría allí donde “representa su propia imposibilidad”, pues, pensado desde ese lugar, deja de constituir una “ontología universal”: su *objeto* pasa a ser “la brecha misma que, para siempre, constitutivamente, vuelve imposible la ubicación del universo simbólico dentro del horizonte más vasto de la realidad, como su región especial” (Žižek, 2003: 192). Bien conceptualizado, por lo tanto, el materialismo dialéctico sólo puede ser un recuerdo de que “el horizonte de la práctica histórico-simbólica es ‘no-todo’, que está intrínsecamente ‘descentrado’, fundado en el abismo de una fisura radical: en resumen, que lo Real como su causa está para siempre ausente” (ibídem: 193); de que “la verdad es femenina” (Žižek, 2006b: 215), de que mientras “los hombres se sacrifican por una *Cosa*” —es decir, por *todo* o incluso *más que todo*—, las mujeres pueden hacerlo “por nada” (Žižek, 2006b: 120) o, como versa el título de uno de los últimos libros del filósofo de Liubliana, *menos que nada* —es decir, por el vacío o la brecha constitutiva de todo sujeto.

Asumiendo una estricta “posición hegeliana-lacanianiana” (Žižek, 2006b: 13), Žižek busca entonces dar nueva vida filosófica al materialismo dialéctico a través de la noción de “*brecha de paralaje*, la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común” (Žižek, 2006b: 11-12), que en términos generales constituye una reescritura de la anamorfosis lacanianiana. En otras palabras, la recuperación de la filosofía del materialismo dialéctico por la que aboga Žižek estriba en reemplazar la ley de la “lucha de los opuestos” —que

ciertamente habría sido “colonizada/obstruida por la noción *New Age* de la polaridad de los opuestos (yin-yang, etc.)”— por el “concepto de ‘tensión’ inherente, brecha, no coincidencia del propio Uno” (Žižek, 2006b: 16).

La noción de paralaje —de *doublure*, de recodo, de curvatura, de vuelta interna— hace justicia al materialismo dialéctico porque, tomando distancia del idealismo y el mecanicismo, postula que lo que rige durante el proceso subjetivo es la apertura radical. Con la noción en cuestión, el materialismo dialéctico puede apoyarse en que “es el mismo ‘Todo’ el que es no-Todo, inconsistente, marcado por una irreductible contingencia” (Žižek, 2006b: 116). Sirviéndose de ella, está en condiciones de dedicarse de lleno al problema de “*cómo emerge, desde el orden chato del ser positivo, la verdadera brecha entre pensamiento y ser, la negatividad del pensamiento*” (ibídem: 15) —esto es, *cómo emerge la “diferencia mínima”* (Žižek, 2006b: 27) *entre lo óptico y lo ontológico, cómo toma forma la “cinta de Moebius”* (ibídem: 45) *a través de la que ambos planos se entrelazan*. Se trata de una herramienta conceptual tan potente porque dota al acontecimiento —a la política, a lo óptico—, de una materialidad tempo-espacial bien definida.

En trabajos más recientes como *Less Than Nothing* y *Absolute Recoil*, Žižek continúa abordando la cuestión de la subjetividad e intentando refundar la perspectiva del materialismo dialéctico —como buen lacaniano que es, está convencido de que sólo repitiendo una y otra vez sus análisis y tesis despejará el terreno para la irrupción de *lo nuevo*. Pero el autor sobrepasa ahora el horizonte abierto por Descartes y el idealismo alemán para poner en pie una “‘dentología’ (la ontología de *den*, de ‘menos que nada’)” (Žižek, 2014: 5). Žižek explora así el que sin dudas es el interrogante ontológico fundamental: *¿por qué hay algo y no más bien la nada?* La respuesta ensayada es que ello obedece a que la realidad es *menos que nada* —lo que en cierto sentido explicaría por qué la misma necesita ser suplementada con la ficción simbólica. Primero estaría la nada —el vacío, lo Real—, de la que pulsionalmente emergerían por sustracción aquello que Demócrito expresaba con el neologismo *δεν* —literalmente, lo que se obtiene cuando se le quita algo a la nada. A su manera, estos *δεν* —estas partes-de-ninguna-parte, estos órganos sin cuerpo (estas enigmáticas *X* o sublimes objetos *a*, para ponerlo en términos estrictamente lacanianos)— preceden a la nada: son “*más que Algo pero menos que Nada*” (Žižek, 2012: 495) —vale decir, *pequeños trozos de lo Real*

más reales que lo Real mismo. Únicamente una vez que la realidad ontológica u orden simbólico irrumpe de la nada, lo que es deviene algo que, por definición, es *más que nada*. No es que está el Uno y luego la multiplicidad. Por el contrario, primero está la multiplicidad de los $\delta\epsilon\nu$, de “los menos-que-Uno (y por lo tanto de los menos-que-Nada)” (Žižek, 2012: 957) y sólo después, mediante el proceso de normalización simbólica emerge el Uno.

III

La reescritura de la reescritura althusseriana del marxismo propuesta por Žižek, que como ya se ha manifestado se desglosa en un registro teórico y en otro estrictamente filosófico, con el paso del tiempo ha permitido a éste romper con la perspectiva laclausiana de la democracia radical, dar a su propia obra un giro leninista y más recientemente apostar por la renovación del comunismo. Habría mucho que decir sobre cada una de estas operaciones fundamentales que el pensador esloveno efectúa en el plano de la política. Debido al limitado espacio del que dispongo no podré aquí ocuparme de ellas. Para finalizar me contentaré en cambio con exponer los lineamientos esenciales del Acto político que, discutiendo con las tesis acontecimentalistas, el autor ha tematizado a lo largo de su obra.

El Acto es lo que en último término permite a Žižek pensar la unidad de lo ontológico y lo óntico, de lo político y la política. Existe ciertamente un parentesco entre esta idea lacaniana y la de acontecimiento —a fin de cuentas, ambas se inscriben en el giro contingencialista dado por el estructuralismo tras el Mayo Francés. En la articulación de la misma hay por ende en juego una discusión con pensadores como Badiou, Rancière, Derrida o Foucault. Pero hay también, claro está, una discusión con quien fuera el maestro de todos ellos.

En sus últimos escritos, el recorrido de Althusser se manifiesta como un trabajo que fracasa dolorosamente. El materialismo aleatorio no es otra cosa que el fruto de un esfuerzo fallido, el maravilloso producto de la más terrible soledad en donde subterráneamente comulgan la lluvia, la desviación, la contingencia y el clinamen. Sin embargo, también él es un recomienzo, la vuelta sobre unas líneas de investigación no abandonadas sino dejadas temporalmente de lado que tuvo lugar como consecuencia de una pasión de la que Althusser se declaró culpable —una íntima y comprometida pasión oculta

tras la máscara del estructuralismo bachelardiano y revelada únicamente en oportunidad de la confesión y la autocrítica: la pasión por Spinoza.

Este Althusser en el que lo aleatorio toma la delantera es un Althusser que depura al acontecimiento de toda determinación histórica y da paso al milagro del encuentro. Žižek se opone tajantemente a este doble movimiento porque considera que renormaliza el clinamen, tornándolo en su contrario —“si todo lo que hay son interrupciones o caídas”, señala, “entonces la dimensión clave de la sorpresa, de la intrusión de una contingencia inesperada, se pierde y nos hallamos en un universo aburrido, chato, cuya contingencia es totalmente predecible y necesaria” (2012: 369). Contra la posibilidad de un materialismo como el del último Althusser y la de un acontecimentalismo sin materialidad de los distintos discípulos de éste, el autor defiende la de un materialismo dialéctico, hegeliano, que hace énfasis en el no-todo de Lacan.

El Acto político žižekiano se asienta sobre la base ontológica provista por este peculiar materialismo. Lo que en última instancia posibilita un Acto verdadero —*que en cuanto tal se distingue tanto del histérico Acting-out como del psicótico passage à l'acte*— son las premisas de las que parte. A entender de Žižek, “los actos son posibles a causa de la no clausura, de la inconsistencia, de los hiatos ontológicos de una situación” (2011: 318). El espacio ontológico para el encuentro con lo Real que supone todo Acto siempre puede ser despejado y, por ende, el trastrocamiento de la realidad imaginario-simbólica que de dicho encuentro se deriva en todo momento se halla en el horizonte.

En lo fundamental, son tres los componentes categoriales que posee el Acto político žižekiano: la posibilitación de lo imposible, *la traversée du fantasme* y la fidelidad a los principios. Enmarcándose en una concepción materialista de la ontología, este Acto posibilita retroactivamente lo imposible, atraviesa las fantasías ideológicas que lo privan de su propia verdad y promueve que quien lo ejecuta se comprometa decididamente con él. En otras palabras, el Acto implica un movimiento de destitución subjetiva que gracias a suponer la lógica del goce femenino del no-todo, torna asequible lo Real que sobredetermina las coordenadas imaginario-simbólicas de la realidad para alterarlas.

Con su Acto político, Žižek no sólo pone en crisis el ahistoricismo radical que habita en el acontecimentalismo post-althusseriano sino también que

otorga una inflexión al materialismo del último Althusser en el que, contra lo buscado, la posibilidad de la contingencia termina por desvanecerse. Más que algo que sucede, algo por lo que se espera, el Acto žižekiano es algo que se fuerza a que ocurra, un movimiento con el que se interviene interrumpiendo radicalmente el estado de cosas existente y poniéndolo en crisis.

Bibliografía

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. y Balibar, É. (2006). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Lenin, V. I. (1961). *Obras escogidas* (Tomo I). Moscú: Progreso.
- Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2002). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2003). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2006a). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta.
- Žižek, S. (2006b). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2008). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2011). *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2012). *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Londres y Nueva York: Verso.
- Žižek, S. (2014). *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. Londres y Nueva York: Verso.

Dogmatismo y emancipación. El bastón curvo del sujeto supuesto saber

Natalia Romé
(Universidad de Buenos Aires)

Este trabajo reúne algunas reflexiones suscitadas por una suerte de contrapunto tácito entre dos ideas presentadas hace ya tiempo por dos de los más interesantes y prolíficos filósofos contemporáneos. Ambos, desde luego, herederos a su modo, de la intervención althusseriana.

De un lado, una observación realizada por Jacques Rancière en *La lección de Althusser*, al señalar que, paradójicamente, el momento más ortodoxo y teorístico del pensamiento althusseriano fuera el que despertó mayor fervor político, impulsando a una notable cantidad de jóvenes hacia la acción política (1975: 56).¹

Del otro, una inquietante apreciación de Etienne Balibar en *Escritos por Althusser*, que reconoce el nervio de la apuesta althusseriana en el esfuerzo de ser al mismo tiempo “totalmente filósofo y totalmente comunista” (2004: 99).²

El enigma que se subtiende entre estas dos afirmaciones convoca una de las zonas más controversiales, lagunosas y vitales del pensamiento althusseriano y por ello mismo, uno de sus puntos de extrema potencia.

El teoricismo y los límites del marxismo

¹ Fue precisamente el discurso ‘teorístico’ de Pour Marx y Lire le Capital el que produjo efectos políticos, en la práctica de las organizaciones comunistas y en las luchas estudiantiles. Y esos efectos fueron contradictorios [...] (Rancière, 1975: 56).

² Ser *al mismo tiempo* totalmente filósofo y totalmente comunista, sin sacrificar, sin subordinar, sin someter ninguno de los dos términos al otro, en esto consiste la singularidad intelectual de Althusser, en esto consistió la apuesta y el riesgo asumidos por Althusser (Balibar, 2004: 99).

Recordemos que el llamado de Althusser a leer a Marx se inscribe en la constatación de un retardo de la producción teórica respecto de los desafíos de su coyuntura, marcada por el embate humanista (en lo teórico con la revista de los escritos del joven Marx y en lo político, con las derivas del Informe Krushev y las tentaciones al eurocomunismo).

Solemos olvidar que el denominado teoricismo no es sino una intervención en *esa* crisis, que es la crisis de una conjunción singular entre teoría y política. Intervención que consiste en el despliegue althusseriano de la noción freudiana de sobredeterminación. La complejidad que esta categoría procura nombrar coincide con la fuerza contradictoria de esa tensión irresoluble entre prácticas diferentes y articuladas que la tradición marxista lleva inscrita en su apelación al materialismo y que Louis Althusser movilizó magistralmente. Subrayémoslo: este problema de la articulación entre práctica política y práctica teórica se encuentra ya inscripto –y actuando– en el desarrollo temprano de la categoría de sobredeterminación, con la que Althusser persigue la cifra de la dialéctica marxista, justamente, en ese momento de su escritura denominado teoricismo. En ese marco toma forma lo que resulta ser un increíble dispositivo de pensamiento, sumamente eficaz para desplegar las consecuencias críticas que se derivan de algunas de las formulas presentadas por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, condensadas por Althusser en el axioma del primado de la práctica, indicando no solamente una torsión en la dicotomía clásica teoría/praxis, sino torsiones internas en los propios términos (*praxis/poiesis, thesis/physis*).

Este ingreso crítico en el campo de la epistemología para dar forma teórica a la filosofía marxista, en relación con la pregunta por la ciencia, se encuentra convocado por las propias determinaciones políticas de su intervención. Y más allá del mapa que Althusser mismo se hiciera de sus escritos, revela que la urgencia de una crítica de la epistemología clásica tenía como horizonte la liberación de la especificidad de la práctica política. Esta consiste en el simple pero difícil (e inacabado) gesto de diferenciar teóricamente las distintas prácticas, para volver pensable su articulación concreta en una coyuntura.

En este movimiento, la sobredeterminación transita un *dilema* que es el de un concepto que, como concepto no es la unificación de una multiplicidad, sino la *indicación de su imposibilidad*. La sobredeterminación es colocada

por Althusser para nombrar la tarea imposible de conceptualizar los límites del concepto, es decir, los vínculos entre éste y lo que no le es idéntico.

En este sentido, el teorismo althusseriano —su insistencia en la necesidad de pensar el *problema* del vínculo entre filosofía y ciencia— es justamente eso: la insistencia en que allí hay un problema que no es ajeno al pensamiento materialista de la política, ni a la práctica política misma. Por el contrario, constituye la madre de todas las batallas, en aquella coyuntura (aunque sin dudas no sólo entonces). De esto resulta la paradójica definición de lo teórico como *práctica teórica*; es decir, como proceso de transformación concreta en el pensamiento. Justamente, porque se trata de un proceso de transformación, la relación cognoscitiva de apropiación no se configura en torno a ningún operador de garantía; no consiste en un movimiento de clausura sino que supone una *estructura* singular y específica: una paradójica *estructura de apertura*:

La paradoja del campo teórico consiste así en ser [...] un espacio infinito porque es definido, o sea sin límites, sin fronteras exteriores que lo separen de nada, justamente, porque está definido y limitado dentro de sí al llevar en sí la finitud de su definición, la cual excluyendo lo que él no es, hace de él lo que es. Su definición (operación científica por excelencia) es lo que entonces lo hace, a la vez, infinito en su género y marcado dentro de sí, en todas sus determinaciones, por aquello que su propia definición excluye de él en él mismo (Althusser, 1969a: 31. Destacado nuestro).

En esta condición paradójica de un espacio, a la vez, abierto y estructurado, descansa lo que Althusser denomina “criterio de interioridad radical” del conocimiento, en las prácticas científicas. Este indica que la estructura del campo teórico responde a la *forma paradójica* que supone la coexistencia de dos premisas: la condición de *interioridad* de su definición y su *apertura*, su carencia de límites. En los aspectos vinculados al problema del conocimiento, el criterio de interioridad radical de las prácticas establece que la *cientificidad* es inmanente a las prácticas teóricas, en lugar de constituir una racionalidad apriorística o una fórmula prescriptiva. Es decir, inmanente al proceso de transformación concreto en el pensamiento que ellas operan.

Pero esto no es todo. La singularidad de la causalidad inmanente, tal como es desarrollada en la problemática althusseriana a propósito de esta

cuestión, apunta al vínculo entre la racionalidad de una formación y sus límites inmanentes; en ese espacio difícil de situar de los *bordes de una problemática*, y para el cual, no se ha subrayado lo suficiente la productividad de la tensión entre *reproducción y producción*.

Decimos que se trata del vínculo entre una formación y sus límites porque, en el caso de la teoría, el criterio de interioridad no puede desligarse de la condición de *apertura* de toda ciencia.

Althusser, por su parte, nunca dejó de sostener que el “criterio de la práctica” para el conocimiento es interno a la práctica teórica de cada ciencia. Con la condición de recordar que, por definición, una ciencia no es un círculo de ideas cerradas, sino una práctica abierta a otras prácticas y a su propio desarrollo (Balibar, 2004: 15 nota 8).

Inscripta en el arco más amplio de la producción teórica althusseriana, es decir, repuestas sus conexiones con aquellas premisas “teoricistas” de los tempranos años sesenta, la referencia a la figura introducida en el célebre *Coloquio de Venezia* tiene la forma de una constatación (el estallido de la crisis del marxismo) pero supone, antes bien, una doble condición (Althusser, 2008: 283). Por un lado, indica una suerte de *acontecimiento*: un diagnóstico acercado al estado de una *combinación singular* entre prácticas teóricas efectivas y una experiencia histórica de lucha política, su potencia y su memoria. Pero esa constatación no se basta a sí misma sino que apunta a una concepción de la teoría, es decir, no sólo a un cierto “estado” de los desarrollos teóricos, sino a una concepción de lo teórico mismo. Para decirlo brevemente, la crisis del marxismo es la crisis de una *conjunción* entre teoría y política marxistas. Esto quiere decir que, para que esa *combinación* se encuentre en crisis, debe haber tenido lugar como encuentro. El marxismo es, en este sentido, el resultado del encuentro entre plexos incommensurables, heterogéneos y su existencia histórica, la duración de esa unidad-*disjunta*.

Contra las lecturas que han subrayado cierto “giro” en la escritura y en el pulso de la producción teórica althusseriana (que hace aparecer la preocupación por la política en un hipotético segundo momento de su pensamiento, producto por ejemplo del impacto del 68 parisino), el problema de los límites de lo teórico constituye el eje en torno del cual toman forma las tesis que suelen agruparse bajo el nombre de *teoricismo*. Este es ya el lugar de lo subjetivo y, por lo tanto, de *lo político*.

La “constatación” de la crisis del marxismo no hace sino movilizar un problema que se encuentra ya ahí, en las varias páginas dedicadas a presentar una batalla en el campo mismo de la epistemología idealista, una batalla que coincide con la *toma de posición* y que deviene ella misma la forma de la apodicticidad teórica materialista.

El teoricismo es nombre de la pregunta por la posibilidad de un vínculo materialista entre la ciencia y la filosofía. Pero antes que *otra* Filosofía –que funciona en relación jurídica con respecto a la ciencia, ofreciendo y reclamando sus títulos de verdad- el materialismo teórico es una *actividad de apertura* a lo heterogéneo que encuentra un modo *siempre segundo* y conflictivo de desplegarse. El teoricismo althusseriano ubica la distinción entre “filosofía” y “nofilosofía” como relación *constitutiva*; es decir, como problema de fronteras y *comopensamiento de los límites*.

Éste consisten identificar la *condición no filosófica de la filosofía* para insistir en ella a fin de lograr, a través de una torsión de la escritura, volver ese límite no filosófico algo “nuevo en filosofía y para la filosofía” (Balibar, 2007: 164).³ La práctica filosófica puede ser pensada allí como una práctica de *inmanencia en exterioridad* (159). Lo teórico resulta un campo contaminado, marcado en su interior por lo que no es él. Asediado por la ideología y conmovido por la política.

La insistencia althusseriana en la fórmula spinozista de la *opacidad* del mundo, deviene una cifra de *apodicticidad* teórica. La filosofía que resulta conveniente a esa cifra –la que vive en estado práctico en ella- no se define expulsando de sí misma todo aquello que tiene que ver con la política, sino que encuentra su especificidad al abrazarla, en una *unidad diferencial*, que la separa de sí misma y por lo tanto, la impulsa en un proceso de transformación. Ahora bien, esa filosofía habita en las prácticas teóricas efectivas de las ciencias materialistas –como el marxismo y el psicoanálisis- que pueden ser pensadas, en el sentido de Balibar, como ciencias cismáticas:

³ Si el estructuralismo es un pensamiento “dentro de sus límites” e incluye como ha señalado Milner la prohibición de todo pensamiento del comienzo –“no se formará ninguna hipótesis sobre los orígenes materiales o no, ni sobre la constitución, gradual o instantánea de una necesidad thesei constatada”(2003: 202)—Althusser, decididamente, no es estructuralista; pero sí como ha sostenido Balibar, el estructuralismo debe al fin y al cabo ser pensado como la una aventura filosófica del siglo XX capaz de pensar al sujeto, lo que supone no poder distinguir entre estructuralismo y post-estructuralismo, esa es otra cuestión.

“ciencias determinadas en su constitución [...] por el modo en que están inscritas en el conflicto, cuyo conocimiento representan. No son espectadoras de un objeto [...] sino partes en juego de un proceso conflictivo” (2004: 66).

La política hace su lugar en ese tránsito de lo teórico por sus límites, trazando demarcaciones en el campo de la epistemología realmente existente para pensar de otro modo la articulación entre ciencia y filosofía.

Ahora bien, esto no es todo. La idea misma de *intervención* presentada por Althusser desde sus primeros escritos, convoca una dimensión subjetiva que deberá ser pensada; esa reflexión reclama, antes que nada, una profunda problematización de la figura del filósofo como evidencia de un sujeto que se preserva idéntico a sí mismo en el proceso de su intervención. Se trata de un problema que no se resuelve afirmando la relación subjetiva con la Idea, como una relación de interioridad fenomenológica. Porque una tal afirmación conlleva el riesgo de eximir al filósofo del análisis del campo ideológico en el que interviene, es decir, del diagnóstico de la coyuntura concreta de su intervención.

Si es posible pensar una ética allí dónde no puede decirse que exista un Sujeto sino un proceso práctico y paradójico de subjetivación (en los límites que son siempre los del propio pensamiento), esa ética no puede ser sino la de *dejarse afectar* por la coyuntura. No se trata de una “teoría” de la filosofía sino de una *práctica filosófica*. Aquello que Althusser persistió en buscar, es decir en pensar y obrar sobre sí mismo: la asunción del carácter esencialmente coyuntural de los discursos filosóficos. Al fin y al cabo, dice Althusser en su *Iniciación a la filosofía para no-filósofos* que

si existe una práctica de la filosofía que, lejos de aportar la verdad a los hombres desde lo alto, en un lenguaje ininteligible para los trabajadores, *sabe callarse y aprender de los hombres*, de sus prácticas, de sus sufrimientos y de sus luchas [...] (36).

Saber es, en este sentido, *saber callarse y escuchar*. Ese núcleo tan denso como medular en la historia del marxismo que es el vínculo entre *saber* y *políticase* despliega en esta zona de la problemática althusseriana como problema de una subjetividad que “se forma o se nombra como la cercanía de un límite, cuyo franqueamiento está *siempre ya* requerido permaneciendo de

algún modo siempre irrepresentable” (Balibar, 2007: 164).⁴ No hay sujeto del saber sino apenas lo subjetivo de una intervención sin sujeto.

La curvatura del bastón

Podríamos decir que existe en la contra-epistemología teoricista una fórmula práctica (o mejor, en estado práctico) de la famosa figura leninista *curvatura del bastón*. Para apreciar esto es necesario subrayar algo que suele pasarse por alto: que ésta no es una metáfora de una única relación que sería la relación entre filosofía y política (relación única en su campo). Si así fuera, esto permitiría a la filosofía desentenderse de sus propias condiciones históricas (en definitiva, desentenderse del problema del saber y devenir pura celebración del espontaneísmo, desconociendo las condiciones reales de su propio campo de intervención, atravesado por relaciones de desigualdad en absoluto abstractas). La metáfora de la curvatura del bastón procura abrazar la fórmula de una *relación triple* entre filosofía ciencia y política, efecto de una unión disjunta y marca de un esfuerzo de juntar lo que no se deja juntar: la perseverancia en la búsqueda del saber y la obstinación del deseo de emancipación.

“Cuando el bastón se ha curvado en el sentido no deseado, decía Lenin, para que vuelva y se mantenga su rectitud, es preciso primero curvarlo en el sentido opuesto, inflingirle una contra-curva duradera” (2008: 218). Esta simple fórmula contiene, dirá Althusser, toda una teoría de la eficacia de lo verdadero, profundamente anclada en la práctica marxista. La cuestión es que consideradas en su existencia sobredeterminada, las ideas se encuentran siempre ya curvadas, de modo que sólo pensamos en contra-curvas. La curva y la contra-curva son figuras que nos permiten desembarazarnos simultáneamente de dos espejismos, el del sujeto que conoce el todo y el del sujeto que sólo conoce su idea.

Esta figura coincide con el reconocimiento del carácter *coyuntural* de las intervenciones filosóficas. Ahora bien, de ningún modo la figura de la *curvatura del bastón* puede entenderse como una suerte de coartada, o lo que es peor una justificación, un pedido de disculpas. Es una metáfora fuerte de la condi-

⁴ (como dijo Derrida): a manera de oxímoron y en consecuencia íntimamente emparentada a la idea de una *condición de imposibilidad de la experiencia* (o de una condición de la experiencia como ‘experiencia de lo imposible’) y no tanto a la de una transposición de la causa en efecto, o de lo originario en artificialidad, etc. (Balibar, 2007: 164).

ción contradictoria de la práctica filosófica y para salir del riesgo de su mala comprensión es necesario colocarse en un punto tal que nos permita pensar no sólo las determinaciones sino también los *efectos* de las intervenciones filosóficas. Althusser ha insistido bastante en que esos efectos se producen *a distancia*.

Este problema no parece haber sido suficientemente desarrollado como tal. Probablemente porque esté en su esencia no serlo. Poco desarrollado pero incansablemente practicado, la metáfora de la curva y la contra-curva puede ser leída “unas veinte páginas más allá” –podríamos decir siguiendo al propio Althusser— en un manuscrito de peculiar tono paródico que el filósofo enviara como correspondencia a su analista, René Diatkine, a principios de los años setenta (presumiblemente en 1973) y que fue publicado en el volumen *Escritos sobre psicoanálisis* como “Sobre la transferencia y la contratransferencia (pequeñas incongruencias portátiles)” (1996: 149 -162).

Nos encontramos allí con la promesa de una exposición ajustada

al orden geométrico (*more geometrico*) tomado del único filósofo que existe: Spinoza [...] Este orden ha dado prueba de sus aptitudes, hizo prácticamente ininteligible el pensamiento de su autor y al mismo tiempo produjo en la historia considerables efectos teóricos (Montesquieu, Marx) y políticos (antirreligiosos, revolucionarios) [...] hay que elegir entre e efecto de inteligibilidad y la eficacia teórico-histórica (1996: 153-4).

El breve texto despliega una tesis sencilla tendiente a destituir lúdicamente a su analista del lugar de “sujeto-supuesto-saber”, a partir de la idea de que toda contra-transferencia es también una transferencia. Lo que esta idea moviliza –en su complejidad, es decir evitando superponer sus problemas-es la ambivalencia de la relación con el Ideal. Es decir, en algún sentido, la fibra afectiva que sostiene la desigualdad de una relación de saber y poder.

Althusser juega con las palabras agitando el dispositivo de la interpelación alejándolo del campo semántico de la dominación(y sus imágenes unidireccionales) y abrir la idea de una tensión siempre contradictoria entre sujeción y subjetivación, que podría condensarse en una suerte de aporía de la subjetividad: para experimentarse como causa de sí mismos los sujetos son efectos de determinaciones.⁵

⁵ Esta idea complejiza la figura althusseriana de la interpelación tal como ha sido fre-

El recurso al problema de la transferencia y contratransferencia en este texto parece apuntar en dos direcciones a fin de mostrar que son la misma:

1) Por un lado, deja bosquejado el difícil problema del sujeto filosófico ¿Quién sostiene el bastón? ¿quién toma posición? ¿quién se deja afectar por la coyuntura, la urgencia de sus batallas?

2) A la vez, plantea el problema de la eficacia de esas tesis en la batalla ideológica ¿cómo pensar ese proceso de subjetivación como emancipación, sin caer en las formulaciones de la “puesta en conciencia”; es decir, sin abandonar ingenuamente el teatro de la interpelación?

Estas preguntas no encuentran respuesta inmediata en el manuscrito que hemos referido, sino una práctica de desplazamiento en la superficie de una larga serie de frases apócrifas (nada menos):

“No se ha señalado bastante que un contratorpedero era también un torpedero” (Beaufret, 1913)

“No se ha señalado bastante que una contrarrevolución era también una revolución” (Maquiavelo, Discorsi II)

“No se ha señalado bastante que una contratransferencia era también una transferencia” (Freud. Inédito)

“La filosofía debe salir de los salones de clase de unas universidades para penetrar en las grandes masas” Mao TseTung Consignas políticas. 1966 [...]

“todo análisis es, en último caso, autoanálisis. Después de todo, siempre se trata de la prosecución del viejo precepto socrático, que a menuda he citado [...] conócete a ti mismo” (Freud, 1971).

“Hagamos nuestra felicidad nosotros mismos” (dicho popular francés, con dejo auto-erótico) (Althusser, 1996: 152).

Esta serie no ofrece ninguna respuesta. Su intervención no reclama ser comprendida porque se trata de uno de los más ricos enigmas que Althusser nos llama a heredar; es decir, no a “comprender” sino a abrazar en su misterio. Como legado de un deber que no puede recibirse sino como rodeo. Y esto es así porque las tesis filosóficas son, en tanto tales “intervenciones” que tienen como

cuentemente leída (por ejemplo, desde Stuart Hall hasta Slavoj Žižek) y la acerca a una línea interpretativa desarrollada por lectores como Michel Pêcheux (2015) y Etienne Balibar (2007).

findesaparecer en la producción de sus propios efectos” (Althusser, 1996: 159).

Se trata de una idea repetida en numerosas ocasiones por Althusser, dirá Balibar, de que los filósofos (aunque en realidad él estaba pensando en los «filósofos comunistas») son “aquellos que desaparecen en su propia intervención (que se desvanecen, si lo prefieren). Esto es lo que, según Althusser, demuestra en la medida de lo posible que su intervención ha sido *efectiva*” (2014: 48).

Esta idea deja planteada la pregunta de la filosofía como unión disjunta de teoría y política. Problema tantas veces reiterado por Althusser bajo el enigmático llamado a “pensar por nosotros mismos”.

Contra lo que se suele pensar, esa exhortación no coloca su énfasis en la pregunta acerca de quiénes somos esos *nosotros* cuando pensamos nuestro tiempo. Sino la pregunta acerca de cuánto podemos cuando pensamos por nosotros mismos. Y esto quiere decir, cuando transitamos el punto en el que la actualidad de nuestra coyuntura señala el límite de nuestro pensamiento, abriendo el saber a la potencia de saber callarse y escuchar...

Bibliografía mencionada

- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal.
- Balibar, E. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2007). Estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? *Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*, 4, 155-172.
- Balibar, E. (2014). El comunismo como compromiso, imaginación y política. En Žižek, S. *La idea de comunismo. The New York Conference 2011* (pp. 21-48). Madrid: Akal.
- Milner, J-C. (2003). *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pêcheux, M. (2013). ¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases. *Décalages*. 1(4), 14. Recuperado de <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>
- Rancière, J. (1975). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.

“En estado práctico”: el otro nombre de la filosofía

Juan Domingo Sánchez Estop
(Centre de Philosophie, ULB, Bruselas)

Introducción

Louis Althusser se presentó a sí mismo durante casi toda su vida como un “filósofo marxista”. Nada más problemático, sin embargo, que identificarse con la improbable filosofía de quien, como Marx -en la tesis XI sobre Feuerbach- invita a abandonar esta disciplina en favor de una práctica transformadora del mundo; nada más difícil que la definición de la actividad filosófica desde una teoría, el materialismo histórico, que niega a la filosofía el privilegio teórico de su autofundación, al someterla a sus condiciones materiales de existencia. Todo filósofo que se pretenda marxista debe actuar por consiguiente en el estrecho margen que dejan a la filosofía la tesis de la *primacía de la práctica sobre la teoría* y la *sobredeterminación de la práctica filosófica por un exterior* que le confiere lugar y sentido. Los mitos filosóficos de la “vida teórica” y de la fundación de todo conocimiento a partir de un punto anhipotéticoautofundado se ven así cuestionados.

Althusser prolongará y radicalizará ese cuestionamiento marxiano mediante su teoría del “corte” entre el joven Marx filósofo, idealista y humanista y el Marx maduro, materialista, científico y fundador de la historia como ciencia, así como a través de su lectura filosófica (“sintomal”) del *Capital*. Sin embargo, el paso de una filosofía explícita como la de las obras de juventud a otras obras no filosóficas como las de la crítica de la economía política y el materialismo histórico no se traduce en Marx -leído por Althusser- en un abandono de la filosofía, sino en una nueva función de esta. La filosofía, que

existía en forma explícita dentro del texto del joven Marx como filosofía humanista e idealista, pasa a ser un discurso materialista implícito situado en los márgenes o en las grietas de la ciencia de la historia y de la crítica de la economía política. Althusser sostendrá que en este contexto la filosofía de Marx se encuentra “en estado práctico”. Inicialmente, para Althusser, este estado de la filosofía de Marx será provisional, pero pasará posteriormente a constituir un rasgo esencial de esta filosofía y en general de toda filosofía, que quedará definida como una práctica teórica sin objeto real propio (Althusser, 1986: 9) y, en último término como “representante de la lucha de clases en la teoría” (Althusser, 1967: 74). Por otra parte, desde el punto de vista del contenido, la práctica de la filosofía materialista será un tipo particular de lectura, una lectura no limitada a “ver” un significado presente más allá del texto, sino una producción inmanente del sentido dentro de los dispositivos significantes. En esta teoría de la lectura como producción se sellará la alianza con el filósofo de la tradición que más claramente enunció la primacía de la práctica sobre la teoría denominando a su filosofía Ética.

El estado práctico como rodeo

Ocupémonos para empezar de esta misteriosa fórmula, que se inscribe entre otras típicas expresiones althusserianas del desplazamiento o del desencuentro como el “rodeo” (*détour*), el desfase (*décalage*), o la desviación (*déviaton, clinamen*). La expresión “en estado práctico” (*à l'état pratique*) -o su variante “existencia práctica” (*existence pratique*)- es recurrente en las obras de Louis Althusser de los años 60, tanto en *Pour Marx* (Althusser, 1967) como en *Lire le Capital* (Althusser, 1969). En todos estos casos se utiliza en relación con la filosofía de Marx, ya se trate de su filosofía en general o de determinadas tesis y conceptos de esta. Nos encontramos así con dos referencias explícitas a esta expresión en el texto de introducción a *Lire le Capital*:

a. A propósito de las coyunturas en que se produjo el nacimiento de nuevas ciencias afirma Althusser que

en numerosas de estas coyunturas, asistimos a este fenómeno sobresaliente: la “recuperación” de un descubrimiento científico fundamental por la reflexión filosófica y la producción por la filosofía de una forma de racionalidad nueva (Platón después de los descubrimientos de los ma-

temáticos del siglo IV y V, Descartes después de Galileo, Leibniz con el cálculo del infinito, etc.). Esta “recuperación” filosófica, esta producción por la filosofía de nuevos conceptos teóricos que resuelven los problemas teóricos, si no los planteados explícitamente, al menos los contenidos “**en estado práctico**” en los grandes descubrimientos científicos en cuestión, marcan las grandes rupturas de la historia de lo Teórico, es decir, de la historia de la filosofía (Althusser, 1969: 200).

b. A propósito de la filosofía de Marx y de la pregunta nunca formulada por la especificidad de la “causalidad estructural”, esto es del tipo nuevo de determinación -“de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura” (Althusser, 1969: 200) - que informa la ciencia de la historia fundada por Marx, afirmará Althusser poco después del pasaje antes citado:

Esta simple pregunta teórica resume en sí misma el prodigioso descubrimiento científico de Marx: el de la teoría de la historia y de la economía política, el de *El Capital*. Pero lo resume como una prodigiosa pregunta teórica contenida “**en estado práctico**” en el descubrimiento científico de Marx, la pregunta que Marx “practicó”, en su obra, a la cual dio por respuesta su propia obra científica, sin producir el concepto en una obra filosófica de igual rigor (Althusser, 1969: 201).

En los dos casos considerados, el general de la ciencia y su relación con la filosofía y el particular de la “causalidad estructural” y su funcionamiento dentro del *Capital*, nos encontramos ante una realidad que está fuera de “su” lugar, fuera de una supuesta normalidad: si la filosofía es esencialmente una disciplina teórica, su existencia en estado práctico constituye una desviación respecto de una norma supuesta por el sentido común ideológico que sitúa la filosofía en el universo teórico de las ideas y la aleja de la acción. Una filosofía “en estado práctico” es aquella cuyas tesis y categorías producen efectos sin haber alcanzado una expresión propia. En el caso de Marx, se trataría del conjunto de tesis materialistas y “antihumanistas teóricas” implícitas que sostienen las demostraciones científicas del *Capital* y de la ciencia de las formaciones sociales. A título de ejemplo, la teoría de la plusvalía y

de la explotación no pueden formularse a partir de la doctrina filosófica de la alienación, sino de una teoría de las relaciones de producción basada en el concepto de formación social y del individuo humano empírico como “portador” de las relaciones sociales. La doctrina de la alienación hubiera permitido sin duda lamentar la pérdida de la esencia humana y esperar su restitución, pero no pensar las relaciones reales en que se produce la explotación de la fuerza de trabajo.

De manera más general, las demostraciones y proposiciones científicas no existen sin tesis filosóficas que delimiten y defiendan frente a la ideología el espacio de la ciencia, que es siempre un espacio conquistado sobre una ideología anterior (Althusser, 1986: 16). Toda ciencia requiere esa acción de la filosofía materialista frente a la ideología y a los intentos de conciliación de esta y de la ciencia que caracterizan al idealismo. Existen así, también “en estado práctico” “filosofías espontáneas” de los científicos (Althusser, 1986: 54) que aplican sin formularlas las tesis filosóficas necesarias para su práctica científica y constituyen un materialismo espontáneo de las ciencias o, por el contrario, derivas idealistas que vuelven a integrar el discurso científico en el marco de la ideología.

La filosofía no solo interviene en la práctica científica: también lo hace en otras prácticas y muy concretamente en la práctica política, pues el antagonismo que expresa la filosofía en su secular enfrentamiento entre materialismo e idealismo también abre o cierra posibilidades de acción política en el contexto de la lucha de clases. De ahí que junto a la filosofía espontánea de los científicos exista una filosofía espontánea de los políticos debido a la cual Althusser considera a Lenin (Althusser, 1975), a Mao (Althusser, 1967: 75) o a Maquiavelo (Althusser, 2004) “filósofos”.

Existe así una filosofía “en estado práctico” en la ciencia, pero también en la política, en la práctica psicoanalítica, en el arte, etc. En este contexto puede afirmarse que la función de la filosofía materialista es liberar estas prácticas de su sumisión a la ideología, a las grandes categorías que organizan la ideología como discurso: sujeto, fines, origen, verdad, etc. combatiendo los intentos idealistas de reorganizar las prácticas alrededor de estas mismas categorías. La filosofía materialista ejerce en la teoría la función de un movimiento de liberación basado en la lucha de clases y en la propia lucha de clases la de un arma que permite resistir a la ideología dominante (Althusser, 2014). De

manera general, la filosofía materialista solo existe en estado práctico, esto es como un rodeo (*détour*) a través de otras prácticas. A diferencia de las teorías científicas, según Althusser la filosofía no tiene objeto; en otros términos, aunque actúa dentro de la teoría y usa sus instrumentos y su lenguaje, la acción de la filosofía no es propiamente teórica.

Esta concepción de la filosofía tardó en elaborarse. Las primeras definiciones althusserianas de la filosofía como “Teoría de la práctica teórica” toman posición frente a la vieja concepción estaliniana de la filosofía (el materialismo dialéctico o *Diamat*) como ciencia general de “la materia en movimiento” contrapuesta a las ciencias particulares (Stalin, 1945). Esta concepción, vigente en la filosofía soviética oficial y en las corrientes que en ella se inspiraban dentro de los partidos comunistas, sostiene que las ciencias particulares -y en concreto el materialismo histórico como ciencia de la historia- constituyen la aplicación a ámbitos particulares de los principios universales del *Diamat*. Cuando Althusser define en *Pour Marx* la filosofía como “teoría de la práctica teórica”, a pesar de la proximidad terminológica con el *Diamat*, está afirmando una tesis contraria a la de este, pues reconoce como su punto de partida la autonomía de la práctica científica y constituye a esta, como realidad ya existente, en objeto de la filosofía como teoría de segundo nivel. No debe ignorarse la importancia política de esta posición althusseriana, en un contexto en que ciencias como la lingüística o la biología habían sido sometidas a la ideología filosófica oficial convertida en instrumento de dominación de las distintas prácticas por parte de la dirección política, en nombre del “primado de la práctica sobre la teoría”. Sin embargo, dentro de la concepción del Althusser de los 60, el aspecto práctico de la filosofía sigue siendo secundario respecto de su función teórica. En su autocrítica respecto de este período, Althusser declarará “teoricistas” estas posiciones, tras haber redefinido la filosofía en otros términos muy distintos, como enfrentamiento entre materialismo e idealismo en torno a la práctica científica o incluso como “lucha de clases en la teoría”. Ahora bien, esa redefinición de la filosofía como práctica del antagonismo priva a esta de su objeto anterior (la “práctica teórica”) e incluso, de manera general, de todo objeto. La intervención filosófica siempre está “en otro lugar”, siempre existe en estado práctico en un sentido más radical del previsto. Ya no se tratará tanto de reconstruir a partir de una filosofía “en estado práctico” una auténtica filosofía teórica, sino de

entender con todas sus consecuencias la filosofía como una práctica. Para esta empresa, ya anunciamos que el principal aliado de Althusser será Spinoza.

El spinozismo o la filosofía del estado práctico de la filosofía

Son frecuentes y estratégicamente importantes las referencias a Spinoza en el marco de *Lire le Capital*. Spinoza comparece en dos contextos fundamentales: la cuestión de la lectura y del conocimiento y la cuestión, íntimamente relacionada con la anterior, de la causalidad estructural. Spinoza será declarado en este contexto “el único antecesor filosófico de Marx” (Althusser, 1969: 113) y permitirá a Althusser dar algunos pasos decisivos en la reconstrucción de la “filosofía de Marx”. En los *Elementos de autocrítica*, Louis Althusser presenta el spinozismo como un “rodeo” necesario dentro de un proyecto general de “retorno” a Marx (Althusser, 1975: 46).

La recuperación del pensamiento de Spinoza, por consiguiente, se lleva a cabo con el fin de encontrar una “filosofía de Marx” que se supone existir “en estado práctico” en *El Capital* y demás obras de madurez y que se distinguiría radicalmente de la filosofía humanista explícita de los escritos filosóficos de juventud. Para encontrar la filosofía madura de Marx es necesario realizar una lectura específica del texto de Marx que Althusser denomina “lectura sintomal”. La lectura sintomal se opone a la lectura “expresiva”. Para esta última, el sentido de un texto se encuentra en un objeto exterior que este representa y leer es repertoriar las coincidencias o no coincidencias de la representación con lo representado. La base teórica de esta práctica de la lectura es la idea de un conocimiento inmediato del objeto por el sujeto basado en el hecho de que una misma esencia está presente en el objeto conocido y en el conocimiento que de él tiene el sujeto. El texto es así una simple mediación, más o menos afortunada del “querer decir” del objeto o de otro sujeto. El texto es instrumento de una revelación. La lectura sintomal lee, en cambio, el texto desde la perspectiva de su opacidad y no desde el prejuicio de su transparencia. Lo que se deja ver en un texto no es un efecto de la expresión de un objeto o de un sujeto externo, sino el efecto interno de un campo de visión (Althusser, 1969: 30). La lectura sintomal toma así el texto como síntoma, esto es como efecto de otro texto latente, de otro discurso no formulado que configura el campo mismo de lo formulable.

La lectura sintomal y el rodeo por Spinoza se encuentran íntimamente

asociados. Spinoza, como reconoce Althusser (1969: 21), es uno de los grandes maestros de la lectura. Su *Tratado teológico-político (TTP)* -que Marx copió, anotó e incluso recompuso- intenta explícitamente extraer de la Escritura una enseñanza universal acorde con las nociones comunes de la Ética -aunque más limitada que estas-, que se encuentra en estado latente o práctico en el texto sagrado. Lo que destacará Althusser en el TTP spinozista será un método de lectura, muy precisamente el del “lector filósofo” a quien apela el prefacio del TTP (Spinoza, 1987: III, 12). Este método lo compara Althusser abiertamente con el que sigue Marx en el *Capital*. En una conversación sobre Spinoza con Waldecq-Rochet, el secretario general del PCF, afirmará Althusser que “el *Tratado teológico-político* es el *Capital* de Spinoza” (Aragon, 2000: 181). Esto nos autoriza a emitir la hipótesis de que “*El Capital* es el *Tratado teológico-político de Marx*”. ¿En qué sentido puede esta afirmación sostenerse? En primer lugar por la extrema proximidad del método. El método de Spinoza -y, según Althusser, de Marx- es un método de la inmanencia. De lo que se trata es de partir del texto mismo y no de una relación de correspondencia entre la conciencia y la cosa que a esta se revela. Partir del texto mismo suponía, para Spinoza, poner entre paréntesis todos los elementos trascendentes al propio texto que pudieran integrar la Escritura en una relación de Revelación: el profeta, la profecía, la elección del pueblo de Israel, los milagros, etc. Esta tarea de reducción es la que acomete de manera sistemática en los seis primeros capítulos del TTP, antes de ese extraño capítulo “Sobre la Interpretación de la Escritura” que solo aparece en un séptimo lugar, lo cual es chocante cuando se trata de una exposición del método de interpretación de la Escritura.

El resultado de esta *epoché* inversa del principio del TTP es una estructura significativa desligada de todo sujeto donante de sentido y un imperativo: “explicar la Escritura por ella misma” (Spinoza, 1987: III, 99) como si fuera la naturaleza (Spinoza, 1987: III, 102). En otros términos, los contenidos de la conciencia aparecen desligados de toda verdad, de toda revelación, como meros contenidos imaginarios; no como un conocimiento sino como un mundo imaginario. Lo que queda de la Escritura tras la operación de reducción operada en los primeros capítulos es descrito por Althusser en una nota inédita de su fichero “Spinoza” en los siguientes términos:

(capital y relacionado con el principio de no explicar la Escritura sino por ella misma. Tomarla como un todo inmanente, un todo imaginario que tiene un sentido, como toda imaginación, sin plantear el problema de su causa... como algo vivido en el sentido inmanente de lo vivido. Análisis intencional de esencia. La misma tesis será retomada por Feuerbach. No se plantea el problema de los orígenes causales, o mecánicos o trascendentes) (Althusser, ALT2, A60-08).

Sabemos además que la imaginación, identificada a la ideología por Althusser, no es el error, sino algo más acá del propio conocimiento, el mundo que vivimos en tanto somos necesariamente afectados por el exterior, pues cuando imagina, nuestra mente no es solo activa, no se rige solo por la potencia de la idea verdadera. Sostiene Althusser en los *Elementos de autocrítica* que la teoría de Spinoza “se resistía a considerar la ideología como simple error o ignorancia desnuda, ya que fundaba el sistema de este imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo «expresado» por el estado de sus cuerpos. Este materialismo de lo imaginario que abre el camino a una concepción sorprendente del Primer Género de Conocimiento: algo enteramente distinto (*toute autre chose*) de un «conocimiento», el mundo material de los hombres tal como ellos lo viven, el de su existencia concreta e histórica” (Althusser, 1975: 49). Efectivamente, el “mundo vivido” constituido por el conjunto de representaciones imaginarias de la Escritura tiene la misma estructura que la conciencia, cuya génesis describe Spinoza en la Parte II de la *Ética*, en la serie de proposiciones (19 a 31) que describen el cierre de la conciencia en un conjunto de representaciones imaginarias que son resultado de una relación efectiva con el mundo “exterior” y tienen por efecto la incapacidad de conocerlo por sus causas (Spinoza, 1987: II, 107-118).

La Escritura, el texto de los economistas que lee Marx en el *Capital*, o, en general, cualquier texto ideológico deben leerse por sí mismos, como se explora un mundo más allá del cual no hay ninguna entidad trascendente que le dé sentido, descartando la intención o la intencionalidad de un supuesto sujeto que en ellos se revelase. En cierto modo, la lectura atraviesa el texto como un conjunto de representaciones imaginarias en el que se pueden producir encuentros “alegres” que abren a la producción de nociones comunes, de las primeras ideas adecuadas que nos permiten empezar a ligar lo pasivamente representado con un orden de causalidad real.

El “lector filósofo”, desde la inmanencia de la imaginación va reconstituyendo la textura de un mundo real hecho de relaciones constitutivas entre las cosas y no de sustancias aisladas vinculadas entre sí por fines. La lectura es a la vez producción de sentido, de ideas adecuadas, y reconocimiento de los obstáculos, de lo que impide “ver” dentro de un determinado campo de visión. Mirada retrospectiva que se guía por la potencia de la idea verdadera: “verum index sui et falsi” (Spinoza, 1987: IV, 320). Lo verdadero no es una revelación, sino un hacer, producción de una verdad y descubrimiento simultáneo de lo que a ella se opone, de lo que bloqueaba su producción. Por ello hay ya en Spinoza una concepción polémica de la filosofía, independiente, sin embargo, de su aspecto productivo, constructivo. Quien practica la filosofía, el “lector filósofo” produce o descubre nociones comunes, pero esa producción o descubrimiento se oponen siempre a otras posiciones que representan un obstáculo. Sin embargo, el conocimiento verdadero solo llega a neutralizar la imaginación como obstáculo, pero nunca a eliminarla; la imaginación, incluso cuando se conocen los mecanismos que la producen, no deja de ser nuestro mundo vivido, un mundo que no podemos suprimir. Retomando el ejemplo aristotélico que usa Spinoza (Spinoza, 1987: II, 117) aunque al poseer rudimentos de astronomía sepamos que el sol no es del tamaño de una moneda de oro y está muy alejado de nosotros, no dejamos de percibirlo como algo cercano y pequeño.

La filosofía se muestra así como práctica y como actividad que se desarrolla en otro medio, el medio constituido por la imaginación concebida como mundo “vivido”. Estamos muy lejos de la concepción teorista de la filosofía que daba a esta por tarea exclusiva deslindar la ciencia de la ideología y mantener la pureza de su objeto: la ciencia. La filosofía aparece ahora como la práctica antagonista, ética y política a la vez, de apertura de espacios a la razón (a una ciencia que en Spinoza no se distingue aún de la filosofía) mediante la afirmación de un *conatus*, de una potencia afirmativa que se expresa como potencia de conocer. Todo ello dentro de la imaginación o, en traducción de Althusser, de la ideología.

La filosofía como ajuste

El conflicto existente en las páginas de *Lire le Capital* entre una concepción de la filosofía como teoría de la práctica teórica y el hecho -contingente,

en apariencia, pero real- de que la filosofía del Marx maduro solo existiera “en estado práctico” parece difícil de resolver, sobre todo para quien se considera filósofo marxista. Las cuatro cuartillas que Marx prometió escribir sobre la dialéctica forman parte de los textos mitológicos de la historia de la filosofía y todo intento de establecer una continuidad entre el joven Marx y el autor del *Capital* choca con la imposible conciliación de la ciencia de Marx con filosofías idealistas y humanistas. La “teoría de la práctica teórica de Marx” parece ser inencontrable y, sin embargo, parece también poco dudoso que haya una filosofía de Marx. Esto significa tal vez que el “estado práctico” en que se encontraba la filosofía de Marx era menos accidental de lo que se creía y que la filosofía materialista es por esencia otra cosa que una teoría sistemática.

Fue necesario a Althusser para resolver la contradicción presente en *Lire le Capital* operar una rectificación, una autocrítica hacer posible una redefinición de la filosofía en términos de práctica y de antagonismo. Esta redefinición tendrá por consecuencia que Althusser abandonará la busca de una filosofía de Marx como un sistema constituido y asumirá no ya como una simple contingencia histórica sino como un rasgo esencial de la filosofía que esta no es solo una teoría en estado práctico, sino abiertamente una práctica. Para ello, como hemos empezado a ver, la referencia spinozista es decisiva. Como recuerda Pierre Mâcherey refiriéndose a los trabajos del grupo althusseriano en los años 60,

Spinoza era lo que para nosotros restablecía el vínculo entre epistemología y política: devolviendo al pensamiento teórico todo su peso de realidad, ya que precisamente hacía de él una realidad de pleno derecho, nos parecía que abría a estas perspectivas de intervención práctica, pues la dinámica del pensamiento no podía ser sino la misma que actúa simultáneamente en la realidad (Mâcherey, 1999: 24).

La filosofía será concretamente una práctica del ajuste, que Althusser compara a la del obrero ajustador o acoplador, el que acopla diversas piezas para unir las en un todo coherente.

En qué consiste este ajuste? La filosofía, sostiene Althusser en el *Curso de filosofía para científicos* “forma parte de la misma coyuntura en la que interviene: está en esa coyuntura, está en el “Todo”. De manera que no puede

mantener con la coyuntura una relación externa, puramente especulativa, una relación puramente de conocimiento, porque la filosofía es parte integrante de este conjunto. De aquí proviene que una Tesis no tenga “objeto”, sino un campo de intervención (*enjeu*), que la relación de una Tesis con su campo de intervención no pueda ser una relación únicamente de “verdad” (=relación entre un conocimiento y su objeto), es decir, de puro conocimiento, sino una relación práctica, y una relación práctica de ajuste” (Althusser, 1986, 40). El ajuste que opera la filosofía es un ajuste de las ideologías que rigen las demás prácticas, incluidas las prácticas científicas, ya sea con la ideología dominante ya con las posiciones de la lucha de clase del proletariado. No se trata de un ajuste meramente técnico, sino de un ajuste político en la teoría o entre la teoría y la ideología que ajusta un discurso a un poder constituido neutralizando los efectos de la ciencia sobre la ideología o incluso recuperando el discurso científico como refuerzo de la ideología dominante y de sus grandes temas, o, por el contrario, de otro tipo de ajuste que acopla un discurso científico con una práctica política de liberación o con otras prácticas que resisten a la dominación ideológica.

No es casual que “el ajuste”, como concepto de la práctica filosófica materialista que sustituye a la Verdad de la filosofía idealista y a las verdades resultantes de las demostraciones de las ciencias, guarde cierta relación con la idea spinozista de adecuación. La adecuación se dice, en efecto de una idea, pero no tiene el sentido de la *adaequatio ideae ad rem* de la teoría representativa de la verdad, sino que se refiere a otro tipo de adecuación, immanente al proceso de conocimiento. “Entiendo por idea adecuada una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera” sostiene la definición 4 de Ética II negando, en un juego de lenguaje típico de Spinoza, cualquier carácter representativo a la idea desde el propio lenguaje de la representación.

La adecuación prima sobre la verdad y sienta la posibilidad de esta, pero la adecuación es una propiedad dinámica, relacionada con la causalidad en todos los atributos, como nos muestra la primera definición de Ética III: “Llamo causa adecuada aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo inadecuada o parcial aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola”. Adecuado es, pues, aquello cuya eficacia se ajusta o adecua a su propia potencia. Si la adecuación causal prima sobre la adecuación gnoseológica y esta prima sobre la verdad,

podemos concluir que el rodeo por Spinoza nos devuelve a la proximidad inmediata de la concepción althusseriana como práctica orientada al desarrollo de una potencia en el marco de la lucha de clases. Tal vez la primacía de lo ético-práctico en el pensamiento de Spinoza determine su carácter profundamente anómalo en el marco de una filosofía predominantemente idealista marcada por la primacía de la teoría.

La filosofía es así un discurso sin interioridad propia, determinado por todo un exterior no filosófico que define la coyuntura de la formación social en que la filosofía está inscrita. La filosofía actúa en la coyuntura y produce efectos sobre otras prácticas, contribuyendo a liberarlas de la ideología, esto es de la dominación de la clase dominante, cuando no contribuye, por el contrario, en el caso de la filosofía idealista, a reforzar esta ideología y esta dominación de clase.

La consecuencia más directa de esta posición sobre la propia obra de Althusser es que, por mucho que proyectase escribir una obra definitiva de filosofía materialista, ya fuese esta el equivalente moderno de la *Ética* de Spinoza o bien un tratado general de filosofía marxista, Althusser nunca llegó a hacerlo. Aunque este proyecto se llegara a expresar en forma de libros, a veces prácticamente acabados, estos nunca llegaron a publicarse en vida del autor y hasta sus títulos y esquemas expresaban la dificultad o la imposibilidad de realizar una exposición “completa” de la filosofía marxista o materialista. Los títulos de las dos obras recientemente publicadas son bastante reveladores: *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* (Althusser, 2013) y *Ser marxista en filosofía* (Althusser, 2015). En el primero, que es eco del *Curso de filosofía para científicos*, la exposición de la filosofía elude constantemente su objeto, recorriendo las distintas prácticas y contradicciones reales en que se desenvuelve la filosofía y que la determinan como su exterior constitutivo. El segundo título es también eco del subtítulo de la defensa de tesis de Amiens, *¿Es simple ser marxista en filosofía?* (Althusser, 1982), y apunta a la difícil relación del marxismo y la filosofía, tal vez incluso a la imposibilidad más general de la relación entre materialismo y filosofía.

Conclusión

¿A qué se debe esta imposibilidad? Como lo afirman las dos obras recién aludidas, el ajuste que produce la filosofía solo produce un sistema

coherente en el marco de la ideología dominante, donde asocia los temas centrales de esta ideología con las ideologías de las demás prácticas en un todo que forma parte de la unificación de clase de la clase dominante en el marco del Estado. Tal es la función del idealismo y, en concreto, del idealismo moderno que hace de las categorías de la ideología jurídica -la base de toda ideología propiamente burguesa- el fundamento del conocimiento y del ser. El materialismo, por su parte solo puede expresarse como resistencia a esta integración y esfuerzo de liberación de las distintas prácticas sociales. Sostendrá Althusser: “en esta perspectiva, sería poco adecuado practicar una filosofía sistemática, que no podría, a su nivel, naturalmente, sino reforzar el Estado” (Althusser, 2015: 315). Correlato de esta práctica de la filosofía sería la dictadura del proletariado y su paradójico Estado que gestiona su propia extinción. El materialismo de Marx es una filosofía evanescente, una filosofía que solo existe en sus efectos sin constituir un sistema. De ahí que Marx solo haya practicado la filosofía en un terreno exterior a esta y que, en rigor, “ni existe ni puede existir una filosofía marxista” (Althusser, 2015: 315).

Bibliografía

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (1975). *Lenin y la filosofía*. México: Era.
- Althusser, L. (1982). *Positions*. Paris:Éditions sociales.
- Althusser, L. (1986). *Curso de filosofía para científicos*. México: Planeta.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2014). *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Paris: Presses universitaires de France.
- Althusser, L. (2014). *La filosofía como arma de la revolución*. Barcelona: Anthropos.
- Althusser, L. & Balibar, E. (1969). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. & Goshgarian, G. M. (2015). *Être marxiste en philosophie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Aragon et le Comité central d'Argenteuil : inédits de L. Aragon et L. Althusser* (2000). *Annales de la Société des amis de Louis Aragon et Elsa Triolet*, N° 2, Rambouillet.
- Gebhardt, C. (1925). *Spinoza B. de. Opera, imauftrag der*

- Heidelbergerakademie der wissenschaften herausgegeben.* Heidelberg:
C. Winter.
- Macherey, P. (2003). *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965-1997*. Paris : PUF.
- Spinoza, B. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. Vidal Peña). Madrid: Orbis.
- Stalin, J. (1945). *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Política y Teoría. El Príncipe de Gramsci en la obra de Althusser y Lefort

Leandro Sanhueza Huenupi

(Universidad Academia de Humanismo Cristiano)

«Nunca crea un Estado tomar decisiones con total seguridad; piense más bien que siempre se hallará en terrenos movedizos, pues forma parte del orden de las cosas que siempre que se busque evitar un inconveniente acabe cayéndose en otro». Nicolás Maquiavelo, El Príncipe.

Introducción

Lo insondable del pensamiento de Maquiavelo, lo inefable de los destinatarios y su obra, su acercamiento a «*la verità effettuale della cosa*» como al binomio «virtù» y «fortuna», son elementos que trazan un encuentro, que da comienzo a un nuevo dispositivo de producción teórica que nos permite establecer un fecundo dialogo entre dos pensadores, en torno a la intrincada y problemática relación de la filosofía y la política: Louis Althusser y Claude Lefort. En ambos Maquiavelo será uno de los teóricos políticos clave, con una insistente presencia en sus empresas filosóficas.

Althusser *leerá* en Maquiavelo a un teórico de la «coyuntura», de la unidad y la durabilidad del encuentro, premisas que rompen con la simple relación de lo universal y lo singular. En este, según la grilla althusseriana, se hace patente un nuevo dispositivo de la práctica política, aquella «coyuntura singular aleatoria» como *objeto/objetivo* de la política. Por su parte, Lefort, atento e inquisitivo lector de Maquiavelo, *interpretará* las interpretaciones del florentino, la división constitutiva de lo social que lo imposibilita en un mismo movimiento, el conflicto político (de los *deseos* del pueblo y los Gran-

des) y la ley, que entraña la relación entre el saber, el poder y la función simbólica de lo imaginario.

No obstante, Maquiavelo será el pensador que permite arrojar luz sobre otro teórico, crucial para la (problemática) relación entre la política y la teoría. Antonio Gramsci, es la otra referencia común de Althusser y Lefort, cuya presencia será disruptiva y polémica, de profunda admiración y crítica en ambos. Althusser en *Para leer El Capital* reconocerá el importante aporte político de Gramsci al marxismo en relación con la coyuntura política que se enfrentaba. Sin embargo, este cometerá errores irreversibles: hace de su crítica paradójicamente coincidente con lo que crítica (colindando con aquel marxismo hipostasiado –materialista mecanicista- de la II Internacional). Gramsci, perdido en su «historicismo absoluto», hace *tabla rasa* de las especificidades y diferencias de las prácticas y de su producción, terminando por replicar el modelo *expresivo* de una *dialéctica* (simple) *de la contemporaneidad*.

Por otro lado Lefort reconocerá una “lectura ejemplar” en Gramsci sobre Maquiavelo, aquel político de «la filosofía de la praxis» que establecerá una fecunda relación entre Marx y Maquiavelo, en ser capaz de pensar las vicisitudes interpretativas entre el *discurso* y el *destinatario* de «El Príncipe» como «Manifiesto», proponiendo un «realismo popular» dialécticamente erigido en una relación *pueblo/partido* (el Príncipe Moderno) en vistas a un «realismo político» efectivo. Empero, la apuesta gramsciana se encuentra desde un comienzo gobernada por una crítica a la Teoría de la Historia que lleva al anquilosamiento la misma crítica que realiza mediante un “montaje de mediaciones” y, de este modo, haciendo posible la inocua encarnación del pueblo en el príncipe-partido.

Ahora bien, más allá de lo anteriormente esbozado, la relación de Althusser y Lefort estará cruzada, principalmente, por el debate entre el *discurso* y su *objeto*, entre el *discurso* y su *sujeto*, y, cuestión no menor, por la interrogante del destinatario de «El Príncipe» de Maquiavelo (elemento clave en Gramsci). Así la reflexión de Althusser sufrirá una torsión en lo que a la lectura de Gramsci se refiere, momento coincidente con la lectura de Maquiavelo como teórico de la «coyuntura» y del «vacío», punto de engarce nodal entre Althusser y Lefort.

Gramsci y Althusser

El tratamiento de Gramsci por parte de Althusser no está marcado por

un posicionamiento unívoco, más bien se trata de una relación no exenta de ambigüedades y reveses, o hasta de formulaciones totalmente inasimilables de un momento a otro. Es así que Gramsci funciona en Althusser como una criba en el desarrollo de las prácticas políticas, teóricas e ideológicas, con el objetivo de trazar determinadas líneas de demarcación entre ellas -ya sea en los 60, particularmente en *Para leer El Capital*, o en los 70, en *Maquiavelo y nosotros*. En efecto, en una u otra instancia, Gramsci es parte de una lectura en la que no solamente se alude a la construcción de un aparato teórico, sino que también se hace parte de una *lectura* de las prácticas políticas. En este sentido, bien cabe resaltar ciertas trazas teóricas que caracterizan la lectura althusseriana, con el fin de destacar, no solo sus diferencias, sino que la impronta política que conlleva respecto del líder comunista italiano.

La producción teórica de Althusser en los 60 está caracterizado por dos grandes obras: *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*. En estos trabajos se vislumbra nítidamente una serie de tesis articuladas entre sí, sustentadas por una radical lectura de Marx: la de la “ruptura” o “corte” epistemológico entre un primer y segundo Marx. Así, según Althusser (1967: 39-70), el primer Marx, el “humanista”, estaría vinculado a la filosofía idealista de Ludwig Feuerbach, mientras que el segundo representaría al “científico”, donde la publicación de la *Ideología Alemana* sentaría las bases de una nueva problemática científica y filosófica. De este modo, la metáfora de la *inversión* de la dialéctica sería completamente inadecuada para pensar la nueva problemática teórica que descubrirá Marx: la del “Continente Historia”, la del materialismo histórico. Este descubrimiento, no obstante, será parte de otro, la del pensamiento filosófico de Marx, como proyecto en construcción, que sustentaría las bases del materialismo dialéctico. La lectura que propone Althusser, la “lectura sintomática”, sería la forma de entrada para erigir esta empresa. Esta forma de intervenir, de interrogar filosóficamente el “texto” de Marx, es un tipo de lectura que permite dar cuenta de los lapsus, de los vacíos y silencios; permitiendo distinguir la diferencia entre objeto “teórico” y objeto “real”; en definitiva, que provee de una reflexión teórica que carece del concepto adecuado –que según el filósofo francés estaría en potencia en la obra de Marx, más no así, adquiriendo un estatus categorial consistente- que de ávida cuenta de “la existencia de la estructura en sus efectos”, o, más bien, de que “la estructura sea immanente a sus efectos [...] en una palabra, que la estructura

[...] no sea sino una combinación específica de sus propios elementos, no sea nada más allá de sus efectos” (Althusser y Balibar, 1990: 203-204).

Este nuevo concepto de eficacia será el de la “causalidad estructural”, indubitablemente distinta al modelo cartesiano “mecanicista” como al hegeliano-leibniziano “expresivo” de una “esencia interior simple”. Este nuevo tipo de causalidad, en la medida de la inmanencia de sus efectos, recusa, simultáneamente, de alguna “dialéctica económica [que] juega al estado puro”; donde “[ni] en el primer instante ni el último, suena jamás la hora de la última instancia” (Althusser, 1967: 93). Al mismo tiempo, la categoría que acuñara Althusser (1990: 197-209), para señalar un nuevo concepto de totalidad, será el del “todo estructurado complejo”, noción que explica la autonomía relativa de las diferentes instancias (económicas, políticas, sociales, entre otras) que articularían una estructura con una instancia predominante. Por esta razón, una estructura no es jamás simple, sino que siempre “compleja”, o, dicho con otras palabras, “sobredeterminada”.

Ahora bien, y fuera de todo rodeo, el planteamiento anterior es crucial para comprender y abordar la lectura crítica de Gramsci que desarrollara Althusser en su libro *Para leer El Capital*, particularmente en el capítulo *El marxismo no es un historicismo*. En este último se indican a ciertos pensadores marxistas (Rosa Luxemburgo, Korsch, Lukács, Gramsci) como exponentes de ciertas *desviaciones* marxistas historicistas y humanistas, con fuertes implicancias políticas –básicamente, tendencias “voluntaristas” e “izquierdizantes” que repercuten al interior del marxismo y del movimiento obrero (Althusser, 1990: 130-131). Sin embargo, el filósofo francés señalara no solo a determinados autores marxistas, sino que incluirá al mismo Marx. Ya en su obra de la madurez, específicamente en *El Capital*, este contendría ciertos pasajes historicistas, remanentes hegelianos, donde “el método de exposición de *El Capital* se confunde con la génesis especulativa del concepto. Más aun, estagénesis especulativa del concepto es idéntica a la génesis de lo concreto real, es decir, al proceso de la “historia” empírica” (Althusser y Balibar, 1990:137).

El historicismo de Gramsci, por su parte, contiene dos lecturas, la primera, en la que se reconocen ciertas aseveraciones historicistas y humanistas en un sentido *crítico* y *polémico*, rechazando una interpretación metafísica del pensamiento Marx, afirmando el carácter práctico del marxismo y su concreción en la historia, como llamamiento a la acción política (Althusser, 1990: 141-

142). La segunda lectura, no obstante, ligada a la primera, alude al marxismo como un “historicismo absoluto”, como “filosofía de la praxis”, como teoría que debe realizarse en tanto que “concepción de mundo”, como ideología “orgánica” (Althusser, 1990: 142-143). Es en este sentido donde el marxismo de Gramsci, según Althusser (1990: 143-146), pierde toda especificidad entre ciencia y filosofía, pensando la unidad de ambas como ideología orgánica y, por tanto, de la “ruptura” de estas con la ideología, y cuestión no menor, de las diferencias entre ciencia, filosofía, ideología e historia.

Propiamente tal, para el político italiano es palmaria “una concepción “historicista” de la teoría de la *relación de la teoría de Marx con la historia real*” (Althusser y Balibar, 1990: 142), concepción que no escapa de la ideología empirista -aquella que confunde el objeto teórico con el objeto real, hipostasiando lo teórico a lo meramente dado-en-la-historia, coincidiendo con el mecanismo *expresivo* dialéctico hegeliano. El resultado será, por consiguiente, el empleo de una concepción de la totalidad disímil a la marxista: la de la totalidad hegeliana de la historia, la de una dialéctica (*simple*) de la contemporaneidad. Por ende, haciendo evanescentes las diferencias entre los diferentes niveles, además de la complejidad y autonomía de los mismos, que componen la estructura de la totalidad marxista.

La aplicación de las categorías pertenecientes a la dialéctica hegeliana a la obra gramsciana, por parte de Althusser, indubitadamente se insertan en un debate teórico, de fuertes resonancias para pensar las prácticas políticas. Y a pesar de lo anterior, la figura de Gramsci no cesara de tener presencia en la obra del francés, así como la de otro, la del pensador político florentino, Nicolás Maquiavelo. Desde los cursos de los 60, recopilados en *Política e Historia*, hasta al desarrollo del materialismo de la lluvia o del encuentro, Maquiavelo será otra figura gravitante en la empresa filosófica althusseriana.

Para el 72 Althusser elaborara un curso dedicado a Maquiavelo, plasmado en el ensayo *Maquiavelo y nosotros* tres años después. Lo interesante de este ensayo es que Gramsci vuelve a tener un protagonismo capital, en conjunto con Maquiavelo, protagonismo muy distinto al del Gramsci historicista y humanista. Es más, coincidiendo con Morfino (2014: 148), podemos afirmar que el ensayo se trata de una obra “integralmente gramsciana”, donde tanto para Gramsci como para Althusser “el conflicto es el dato ineludible de la política”. Y si bien Gramsci trata principalmente *El Príncipe* y *El arte de la*

guerra, y Althusser el primero y *Los discursos de la primera década de Tito Livio*, lo cierto es que en puntos decisivos de su presentación, el filósofo francés no hace más que desarrollar varias tesis del político italiano respecto de Maquiavelo, relativos a sus conocidos escritos de la cárcel. En ambos casos, Maquiavelo funciona como referencia clave para pensar la especificidad de las prácticas políticas y la coyuntura.

Así, siguiendo a Althusser (2004: 48-52), tanto para Hegel como para Gramsci, Maquiavelo funciona para reflexionaren torno al Estado y la política, para cavilar sobre su presente histórico y la unidad nacional, en el contexto de naciones dispersas y divididas. Sin embargo, Hegel reconoce la importancia de Maquiavelo solo como teórico de Estado, mientras que Gramsci piensa al Estado como un “Estado históricamente determinado”: “*la unidad nacional por el Estado popular*” (Althusser, 2004: 61). Para Althusser la construcción de Estado, así como para Gramsci, será un invite a la “lucha de clases”, de aquello que está “en el corazón de la constitución de naciones”, que requiere de un “instrumento” para la construcción de la unidad del pueblo, al Estado nacional, que considere, además de la defensa, variables políticas, económicas, jurídicas, ideológicas, geográficas e internacionales (Althusser, 2004: 49-50).

Por lo anterior, Gramsci considerara a *El Príncipe* como un “manifiesto utópico revolucionario”, es decir, como un llamamiento a la intervención política en la coyuntura, motivando a la acción política para erigir el Estado nacional (Althusser, 2004: 52). Con ello, nos recordara Morfino (2014: 131), que esta intervención tendrá un carácter eminentemente democrático: “la ferocidad de Maquiavelo está dirigida contra los elementos feudales, contra los nobles y el clero, contra la anarquía feudal que impide la fundación de un Estado nacional”. Precisamente en este punto radica la naturaleza de la noción de Gramsci, indicara Althusser (2004: 56-64), de *El Príncipe* como manifiesto, como forma de intervención en la coyuntura, de aquello que responde a la *singularidad* de su caso, a la “verdad efectiva” (*verità effettuale della cosa*), a “lo que está a la orden del día” (Lenin); donde además de enumerar las variables y circunstancias de un problema político, también buscara hacerse lugar en las relaciones de fuerza que componen la coyuntura.

Del mismo modo, la forma de aglutinar estas fuerzas será bajo la figura del Príncipe: un *sujeto* (que Althusser reconceptualizara como *agente*), que

en el “encuentro” de la *virtù* y la fortuna, pueda inscribir su acción, emancipado de las ataduras feudales, de las formas políticas antiguas existentes. Por ello, el Príncipe Nuevo no es un agente fijado *a priori*, en tanto que este interviene en la coyuntura, solo tiene sentido si hay vacío: vacío del espacio como del agente político que lo llenara, ambos son un “hecho que hay que consumir” en el “encuentro” *virtù* y fortuna (Althusser, 2008: 431). Pero no hay solo un vacío, sino dos, la del dispositivo teórico de *El Príncipe* como manifiesto, que busca hacerse lugar como *intervención*, en tanto que práctica política, en el problema político que traza; que toma partido por el pueblo, donde Maquiavelo se hace pueblo, habla al Príncipe *deviniendo* pueblo, proclamando su *posición* de clase (Althusser, 2008: 344).

La práctica política del Príncipe Nuevo también debe figurar una nueva forma política, rechazando las antiguas formas de gobierno –con lo que se rechazara una tradicional lectura en clave republicana. Así, para Maquiavelo, lo indicamos, en el centro de la construcción del Estado (nacional) se encuentra la lucha de clases; pero este Príncipe en el límite no es *nada*, es un puro “comienzo absoluto”, aquello que está entre lo necesario y lo imprevisible, entre la necesidad y la contingencia. Es aquí donde reside el carácter *utópico* del proyecto de Maquiavelo, es aquí donde yace la *distancia* entre *El Príncipe* como manifiesto y el mismo *Manifiesto Comunista* de Marx (Althusser, 2004: 63).¹ Empero, utopía que no se confunde con la ideología, en tanto que esta delimita una tarea política teóricamente: el Estado nacional. Roma es, en este sentido, el modelo de la “fundación” y de la “duración” del Estado. Justamente, en estos dos momentos, Maquiavelo declara una sola y única posición, siguiendo la lectura de Althusser (2004: 97), la unidad de *El Príncipe* y los *Discursos*, que corresponden en Gramsci a las instancias de la *dictadura* y la *hegemonía*, mientras que en las del filósofo francés a las del *comienzo* y la *duración*, la *fundación* y el *arraigo* en el pueblo, “deviniendo varios” (promulgando leyes), a favor del pueblo (Morfino, 2013: 139).

¹ En este contexto cabe indicar que en el *Manifiesto Comunista* la emancipación es alcanzada por los mismos proletarios, mientras que en *El Príncipe* existe una distancia entre la práctica política del príncipe y el pueblo, en tanto que el primero, resulta ser un tercero entre el pueblo y los Grandes. El pueblo no ocupa el lugar del príncipe, este mismo es un “individuo mítico”. El Príncipe es una reflexión de un acontecimiento, de un puro posible aleatorio; sin embargo, que ya ha tenido lugar -el ejemplo de César Borgia es ilustrativo a este respecto, insistirá Althusser.

Pero esto no es todo, pues la práctica política del príncipe también es desarrollada en otro sentido -premisas que serán igualmente leídas desde intuiciones gramscianas. En relación con el ejército propio (*armi proprie*), encontramos en Maquiavelo, según Althusser (2004: 116), un “precoz jacobinismo”, en la medida en que piensa que el ejército debe cumplir un rol no solo militar, sino que fundamentalmente político, que en la “amalgama ciudad/campo” y en el “primado de la infantería” por sobre la caballería—y con ello subvirtiendo las jerarquías del orden feudal-, pueda ser “el crisol de la unidad popular”; un ejército que cumpla una “función ideológica”, en pos del *consenso* entre la ciudad y el campo, entre el pueblo y el ejército (Althusser, 2004: 115-117). De forma que el ejército no es solo el medio para la construcción de Estado, él es también un objetivo político, donde “*el medio no es exterior al fin, sino que el fin es interior al medio*” (Althusser, 2004: 116).

Aunque, por otro lado, y a pesar de lo anterior, Althusser tomara cierta distancia de Gramsci. La radicalización misma de la lectura de Maquiavelo, a partir de las categorías de *encuentro*, *aleatoriedad* y *comienzo*, impedirán asignarle una identidad definida al Príncipe y a su proyecto—como se indicó, este es un puro vacío aleatorio, aquello que esta entre lo necesario y lo imprevisible-, lo que para Gramsci constituirá al *Príncipe Moderno*, el partido político. Y por otro, la misma representación del príncipe en la figura del *zorro*, hace su distancia de la del *centauro* (que encarna la fuerza y el consenso), e introduciendo con ello, las nociones de *astucia* y la política ideológica del *temor sin odio* (Morfino, 2010: 149-151).²

Gramsci y Lefort

Para la filosofía política de Claude Lefort también es capital sustentarse en la apuesta teórica de Nicolás Maquiavelo, cuyas consecuencias serán fundamentales en todo su trayecto reflexivo; tal como se plasma, por ejemplo, en el prolijo y contundente libro *Maquiavelo. Lecturas de lo político*.³ Asi-

² Es necesario indicar que la arista que se seguirá de la distancia Althusser/Gramsci, será la de la *no-identidad* del Príncipe. La otra, la que viene a enfatizar la noción del *zorro*, que inserta la *astucia* y la política ideológica del *temor sin odio*, se desarrollara en otra instancia.

³ Cabe señalar que el título original del libro de 1972 es *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Ciertamente un título más sugestivo que la traducción y más aledaño a la empresa teórica e intención del autor. Por lo demás, situación muy similar a la de Althusser, en relación a la traducción

mismo, *El Príncipe* y *Los Discursos* serán las obras que principalmente desarrollara en su trabajo, donde también problematizara y discutirá con varias interpretaciones significativas que han afrontado la lectura del florentino.⁴ Una de ellas, una “interpretación ejemplar”, será la del político italiano Antonio Gramsci. Es así que, para Lefort, en un primer acercamiento, es bastante claro el posicionamiento gramsciano respecto de Maquiavelo:

La interpretación de Antonio Gramsci es de aquellas que quieren que el sentido de la historia sea leído en la historia en que adviene [...]una teoría de la Historia, que no está disimulada, gobierna su empresa de conocimiento; está se inscribe en una investigación de la función que ejerce el discurso maquiaveliano en el seno del discurso social, él mismo determinado por las condiciones económicas en que están situados sus protagonistas (Lefort, 2010: 87).

No obstante, Lefort se interroga sobre la posibilidad misma de hablar de una Teoría de la Historia, y si incluso es concebible una lectura desde esta interpretación, a propósito de Maquiavelo. Por ello, en primer lugar, Lefort toma la decisión de seguir el planteamiento de Gramsci, para luego analizarlo en sus efectos y derivaciones.

El discurso de Maquiavelo por parte de Gramsci se inscribe en la lucha de clases, en las relaciones de fuerza de las clases en pugna, así como también de la experiencia acopiada de las mismas. De este modo, el estatuto de la obra es “social” e “histórico” (Lefort, 2010: 88). El posicionamiento de Gramsci en este sentido es claro, la teoría exige que está tenga una eficacia en todos los niveles de la realidad y, de la misma manera, esta noción quiebra con la clásica representación de sujeto y objeto de conocimiento, reivindicando con ello la “filosofía de la praxis”: “la teoría sólo es teoría participando de la productividad social e histórica y haciéndola sensible a sí misma” (Lefort,

en español de *Lire Le Capital*. En ambos casos, la traducción no es acompañada con la potencia que entraña al texto. Títulos que intentan abrir un *nuevo y radical* campo de *interpretación o lectura*; apuestas teóricas del tratamiento de obras polémicas.

⁴ De esta forma se analizan los trabajos de J. F. Nourisson, F. de Sanctis, A. Renaudet, E. Cassirer, G. Ritter, L. von der Muralt, L. Strauss y A. Gramsci. Empero, solamente estos dos últimos se encuentran en la versión traducida al español, no así los otros capítulos, excluidos de la traducción, pero que si se mantienen en la versión original en francés.

2010: 89). La obra de Maquiavelo aparece como producto de la misma actividad de la clase burguesa, que aspira a emanciparse de sus trabazones feudales, forjando sus propios intereses, y, al mismo tiempo, aparece como un órgano de producción de aquella necesidad y aspiración (Lefort, 2010: 89). Precisamente, éste es el engarce que el maquiavelismo puede establecer con el marxismo, ya que la obra aparece en un momento histórico en el que una clase requiere que su acción sea comprendida políticamente, pero también, “en la que excede estos límites para coincidir con la función de producción del envite de la Historia” (Lefort, 2010: 89).

Simultáneamente, la lectura gramsciana de Maquiavelo se articula de modo riguroso en dos puntos esenciales según Lefort (2010: 89): por un lado, la del “estatuto teórico” del discurso y el “sentido político” de *El Príncipe*, y por otro, la “intención realista” de la obra –ambos remitiéndose a la cuestión del “destinatario”. Entorno a lo primero, Gramsci sigue la lectura convencional respecto del florentino, en la cual está trataría el objeto mismo de la política y la de un transparente destinatario –los tiranos, los políticos “realistas”. Empero, la esboza para demostrar su “impotencia”, porque si estos se sirven de las enseñanzas de Maquiavelo, aquello no sería indicativo de la identidad del destinatario (Lefort, 2010: 90). Los que detentan el poder político deben mantener la “ficción de la ley”, de la legitimidad ante los súbditos, en caso contrario, quebrantarían la ficción del fundamento de su autoridad (Lefort, 2010: 90-91). En consecuencia:

las condiciones de su acceso limitan el campo de conocimiento. Condenados a una verdad a medias, los representantes de la clase dominante viven en una mentira a medias; actúan bajo el imperio de la necesidad, pero no se elevan a la conciencia clara de su principio; ellos mismos son víctimas de las ilusiones en las que su dominación mantiene a las masas (Lefort, 2010: 91).

Gramsci indicara que el *sentido* del discurso se dirige a los que el “poder ciego” (por efecto de la religión, la moral y el poder), “interpela” a las masas de su tiempo, a la ascendente burguesía florentina; ella es la llamada a “convertirse al realismo absoluto” (Lefort, 2010: 91). Por ello se debe a que en *El Príncipe* haya una ruptura entre la exposición analítica y el llamado apasionado al final del libro: la exhortación de Maquiavelo a fundar un “Estado

unitario”, el llamamiento al “príncipe nuevo” –un hombre dotado de virtud, liberado de las ataduras feudales-, que exprese la voluntad del pueblo. Pero este príncipe no tiene asidero en la realidad, lo que no desplaza el asunto del destinatario; este se encuentra ya proclamado en *El Príncipe* (2010: 92). Por esta razón, el príncipe es un “mito”, “por su poder de anticipar el porvenir, da una nueva figura al presente” (Lefort, 2010: 92). Aquí se esboza, según Lefort (2010: 92), una nueva concepción de la Historia y de la relación del hombre con la sociedad: si el pueblo quiere alcanzar su emancipación y desplazar a la clase dominante, “debe” de ser capaz de consentir ciertos sacrificios, como el de aceptar la mediación de un príncipe para conquistar su libertad. En este sentido, se bosqueja claramente una especie de “realismo popular”, en el contexto de las condiciones de la lucha de clases y las relaciones de fuerza, bajo la mediación del mito-príncipe, tal como se puede entrever en:

el jacobinismo, que unirá a los burgueses entorno a la dictadura en la idea de un sacrificio común del interés particular al [...] general, como el bolchevismo, que enseñara al proletariado la virtud de una obediencia en una disciplina llamada a destruir la que le impone su condición presente, compondrán las encarnaciones modernas del príncipe (Lefort, 2010: 93).

De manera que el marxismo puede develar el sentido del pensamiento de Maquiavelo, y viceversa, éste permite expresar idóneamente la intención del marxismo. El maquiavelismo resulta ser, en esta línea, una prefiguración del marxismo, en la medida de que *El Príncipe* exhorta a “los hombres a elevarse a la consciencia de sus fines” (Lefort, 2010: 94). Más aun, Gramsci con ambos arriba al concepto de “filosofía de la praxis”, donde el proyecto de conocer el mundo no puede quedar al margen de su transformación; que la realidad, en tanto que “praxis”, es erigida por la acción de los mismos hombres. La filosofía de la praxis de Gramsci, siguiendo a Lefort (2010: 95), constituye un intento de establecer una política realista, *necesaria* en el advenimiento de la Historia, que se articula con el realismo popular, en el entramado dialéctico de la política del partido y el proletariado, conveniéndolo a este último de someterse a su mando. Identificación, en definitiva, del “Príncipe moderno” con el pueblo. Es en esta dialéctica donde la obra teórica encuentra su “eficacia práctica”:

Al enunciar que un poder nuevo debe sustituir al antiguo, que la violen-

cia aplicada con todo conocimiento de causa destruirá la violencia [...] presente, llama a la voluntad colectiva a descubrir su expresión en la de sus dirigentes; al formular explícitamente la crítica de todas las ideologías, y al revelar que los valores morales están privados de contenido al margen de su inserción en la vida social, enseña a las masas a juzgar a su jefe según sus actos y no según sus intenciones [...] paralelamente, pretende aportar a los jefes la certeza de que están en el buen camino cuando subordinan todas sus preocupaciones a la conquista del poder y de que si siguen la razón aparentemente abstracta que gobierna la política, se convierten en agentes de la Razón histórica (Lefort, 2010: 95-96).

Por lo anterior, Lefort situara a Gramsci como una “interpretación ejemplar” de Maquiavelo, pero también, a partir de esta lectura, desarrollara una crítica que se conectara con aspectos esenciales de su obra. En primer lugar, para Lefort (2010: 97) la misma relación del florentino con el marxismo se basa en un posicionamiento que el mismo Gramsci elabora, que él mismo cree que es la de Maquiavelo: la de un intencionado llamamiento a la acción política a la clase de su propio tiempo –la clase burguesa o proletaria-, la de una exigencia de saber y obrar en la coyuntura, la de un posicionamiento como autor-actor (Lefort, 2010: 97). Esto es lo que autoriza la homología de Maquiavelo y Marx, ya que en ambos se está implicado en un proyecto político de clase, donde la exigencia del saber no puede dissociarse del hacer, en tanto que el *Manifiesto* y *El Príncipe* son la expresión de una *praxis* social de clase (Lefort, 2010: 98). El inconveniente con esto es que Gramsci no solo recusa de la distinción de sujeto y objeto de conocimiento, sino que también de la distinción de lo teórico y lo práctico. Doble rechazo que implicaría un tercero: el de la identidad y diferencia de los tiempos. El político italiano rechazaría, señala Lefort (2010: 98-99), la concepción tradicional de la Historia: entre el presente y el pasado una distancia es disipada, la del historiador, donde no hay exterioridad entre su operación de objetivación y la historia. De este modo, es posible transitar con Gramsci desde Marx a Maquiavelo, de la burguesía al proletariado, siguiendo la *praxis* de la clase revolucionaria (Lefort, 2010: 99). El problema es que no hay asimilación posible entre una y otra clase: una está al servicio de la dominación,

mientras que la otra de la emancipación (Lefort, 2010: 99). No es posible suprimir la diferencia.

Al mismo tiempo, algo más es necesario para que esa interpretación sea posible. Entre el destinatario y el mensaje, entre la “verdad del mensaje” y “la función práctica de la teoría” (Lefort, 2010: 99), hay un resto, un excedente: la mediación del mismo Gramsci. Con ello, Gramsci es el arquitecto de un *montaje de mediaciones* que organiza y encadena el mensaje -que se encuentra tanto *fuera* de Marx como de Maquiavelo:

El ser, amenazado por la división de sujeto y objeto, es referido a sí mismo por la mediación del conocimiento de lo real (lógica maquiaveliana de las relaciones de fuerza; lógica marxista del modo de producción); la clase revolucionaria (burguesía o proletariado) es referida a sí misma por la instancia política (príncipe o partido de masas); la totalidad clase-instancia política (burguesía-príncipe o proletariado-partido) es referida a sí misma por el *discurso-llamamiento* (*El Príncipe*, que se dirige a la vez a la burguesía y al príncipe; el *Manifiesto Comunista*, que se dirige a la vez al proletariado y al partido); y, de una manera general, la *praxis* es referida a sí misma por el signo de la no-identidad no-diferencia, signo este último producido en la mediación que produce el intérprete entre Maquiavelo y Marx (Lefort, 2010: 99).

Gramsci de este modo es la mediación, él es el discurso que hace posible la identificación del partido con el proletariado, que hace de él el portador del saber de la totalidad, para la “conservación de un pensamiento de la identidad, de la identidad consigo misma del ser de la sociedad, de la praxis, de la historia” (Lefort, 2010: 101). La interpretación gramsciana de *El Príncipe*, a partir de estas mediaciones, solamente reactualiza de otro modo la interpretación tradicional, en tanto que *produce* una relación transparente entre el mensaje y el destinatario -la que es reducida a una “interpelación”-, donde el carácter incierto del discurso maquiaveliano quedaría cerrado para dirigirse a una exterioridad. Si ello es concebible, lo es bajo el papel que cumple el realismo en la lucha de clases;⁵ por ende, “la demostración [...] opera fuera

⁵ Gramsci también violenta la obra de Maquiavelo, en relación con su tesis sobre el realismo, en otro sentido, según Lefort, no solo por reducir su obra a un discurso, sino que también para defender la “integridad” del realismo. El político comunista rescata de la crítica tradicional

del espacio del discurso”, y en consecuencia, el mensaje propiamente tal es borrado, en tanto que su eficacia depende de una reconstrucción a partir de lo que le es exterior (Lefort, 2010: 103). El pensador italiano hace superflua, sentenciara Lefort (2010: 103), la lectura de Maquiavelo. Este elude la prueba de la investigación, sosteniendo *a priori* su interpretación en el realismo, instalándose en los límites del discurso, colocándose en guardia ante cualquier pensamiento imprevisto (Lefort, 2010: 104).

La división entre sujeto y objeto de conocimiento, de esta forma, se ve restaurada, “el discurso domesticado no proporciona al Sujeto sino la imagen que de él se ha construido” (Lefort, 2010: 104), así como también la representación tradicional de la historia, ya que la operación que proponía la unidad y diferencia de los tiempos se reduce al simple signo de la empresa de una clase revolucionaria –sea este la burguesía o el proletariado-, “el cual garantiza la fe en una Historia reconciliada consigo misma, centrada en la acción del Sujeto” (Lefort, 2010: 104).

La cuestión del realismo y la política

El camino teórico de Althusser y Lefort, claramente tiene cierta concordancia, sobre todo cuando abordamos el estatuto *teórico* de las prácticas. Cuestión no menor, ya que gran parte de la querella lefortiana a Gramsci se sostiene en aquella diferencia:

la filosofía de la praxis, toda ocupada en demostrar la función práctica de la teoría, olvida que ésta es en sí misma el espacio de una práctica, ignora que el pensamiento es un trabajo, que su realidad se revela en ese trabajo. Justamente convencida de que ella no nace de nada, que participa de una historia total, pervierte el sentido de este descubrimiento vaciando el pensamiento de su propia historia (Lefort, 1988: 156).

Premisa que cuando menos, en términos generales, muy bien pudo haber sostenido Althusser, en tanto que éste reconoce la especificidad de las prácticas (teóricas, políticas e ideológicas), en tanto distingue, insistentemente, el

de *El Príncipe* la tesis según la cual este trataría las relaciones políticas como relaciones de fuerza y la acción política como técnica, critica que realizan los ideólogos para denunciar la inmoralidad del florentino o la justificación de la arbitrariedad del poder político. Interpretación que procede de una amputación, de una falsificación del trabajo de Maquiavelo, elaborada en pos del proyecto ideológico de Gramsci, al servicio de su filosofía de la *praxis*.

lugar que cada practica ocupa, y la *diferencia* entre el objeto de conocimiento y el objeto real. Para Gramsci, según la interpretación de Lefort (1988: 149), *El Príncipe* apunta a lo “Real”, pero requiriendo que este llamamiento deba ser comprendido transparentemente en *la* realidad. En este punto se sostiene la *interpelación* a la acción política, en concordancia con una política manifiestamente “realista”. El realismo gramsciano es una que se reconoce directamente en la Historia, siendo la expresión de una política *necesaria*, inscrita en el devenir histórico, en el que inclusive su concreción en el Príncipe Moderno (el partido político) se sigue de aquella necesidad. Sin embargo, para que ello fuese posible, el mismo Gramsci se convierte en *la* “mediación”, como agente del “autocumplimiento” de la Humanidad, de ahí la *filiación* que establece entre Maquiavelo y Marx en la filosofía de la praxis.

Por otra parte, bien es cierto que Althusser en los 60 realiza una crítica bastante aledaña en esta perspectiva, lo que a su vez, y hay que reconocerlo, que el planteamiento de los 70 no anula la del Gramsci historicista y humanista. Se trata, claro está, de dos lecturas validas en su particularidad. Donde, por cierto, el estatuto *teórico* de *El Príncipe* conserva aquella calidad. Para Althusser (2004: 69), lo que Maquiavelo produce es un *nuevo* “dispositivo teórico”, en la que efectivamente podemos comprender el texto como un llamamiento-como *Manifiesto* utópico revolucionario-, e inclusive su *posicionamiento* de clase, pero en el cual no se confunde la diferencia entre la práctica teórica y el lugar específico que el texto ocupa como práctica política en la coyuntura que él mismo define y se inscribe. Las prácticas no pierden su particularidad ni autonomía.

Es así que para Lefort (1988: 158), lo que Maquiavelo diseña en lo relativo al “realismo” es que este no atañe, simplemente, a las pasiones de los hombres, a las relaciones de fuerza, al poder o en indicar la imposibilidad del buen régimen:

Lo real, no es sólo que haya lucha de clases, exigencias encontradas en todas partes y siempre por el poder, sino que aquellas se manifiestan en tales condiciones que dibujen tal o cual tendencia, que vuelven necesarias o posibles tales o cuales acciones” [...] “Lo real, aprendemos nosotros en los *Discursos*, es la historia [...] la repetición en el infinito de la vida de los pueblos de la empresa que constituye la sociedad (Lefort, 1988: 158).

Repetición, cabe indicarlo, que se efectúa en su *singularidad*, pues las condiciones históricas y posibilidades entre una u otra sociedad no son idénticas (Lefort, 1988: 159). Lo real, por tanto, no es que se especifiquen las alternativas en las que se desenvolverán los gobernantes según las relaciones de fuerza y humores de los hombres, es más precisamente “la suerte que les está reservada en una serie de situaciones particulares” (Lefort, 1988: 159). De ahí la importancia de “Roma” como modelo de sociedad; empero, no como modelo del buen régimen, sino como aquel en la que se presenta la “ley de una divagación en el tiempo y el espacio”, que esboce los fundamentos de cualquier política así como el de inventariar situaciones típicas en la que las decisiones se efectúan (Lefort, 1988: 159). Maquiavelo no solo desarrolla las distinciones entre el pueblo y los Grandes, las repúblicas de los principados, o las tiranías del despotismo, ya que en tanto que las distingue, al mismo tiempo las “revuelve”, llegando incluso a no distinguirse, pierden toda identidad. Maquiavelo “no cesa de desalojarnos de las posiciones a las cuales nos hace llegar [...] hace reaparecer en una perspectiva lo que había borrado en otra; mantiene los contrarios” (Lefort, 1988: 160). Aquella *indeterminación*, que definen las relaciones de fuerza y la política del príncipe, y la división entre sociedad civil y sociedad política, es el *abismo* social, el *desgarramiento*, el *vacío*, el cual es constitutivo de lo político, en pocas palabras, el conflicto o lucha de clases (Lefort, 2010: 211-212). Antagonismo, no obstante, que no apela a fundamento empírico alguno: la existencia de los Grandes y el pueblo se debe a una *relación* constitutiva en el *choque* de dos “apetitos” igualmente insaciables, en el deseo de oprimir y el deseo de no ser oprimido (Lefort, 2010: 212).

Con Althusser (2008: 338) encontramos una reflexión de cuño similar, a propósito de Roma, cuya paradoja reside en que esta es una república fundada por un rey, o en la que también la misma monarquía es conservada bajo instituciones republicanas. De ahí deriva lo *insólito* del dispositivo teórico-político maquiaveliano, lo desconcertante e intempestivo de su discurso, tomando al lector siempre por sorpresa, sin dar nunca la respuesta esperada. “Croce decía que la cuestión de Maquiavelo jamás sería dirimida: quizá merecería la pena *preguntarse si no es el tipo de cuestión que le plantea el que no puedo recibir la respuesta que este mismo tipo de cuestión requiere y espera*” (Althusser, 2008: 343).

Por ello, en la línea de Althusser encontramos no meramente un realismo que tiene su acceso de modo directo a lo real, ya que con él el realismo asume una posición *materialista*. En Maquiavelo, dirá Althusser (2004: 54), no hay tanto lo real como si “verdad efectiva” (*verità effettuale*), aquella que toma *distancia*, que hace el *vacío* de las representaciones imaginarias de la antigüedad y el cristianismo, que traza la posición del problema político, de la *singularidad* de su caso en la coyuntura que ella misma describe. En consecuencia, no hay objeto que se “manifieste” en su transparencia como si el problema político que fija el *objetivo* de la práctica política, de aquello que está “a la orden del día”. Justamente de aquí arranca lo que caracteriza a la práctica política (materialista) propiamente tal: la contingencia del “momento actual”, en la que se define la “estructura de la coyuntura”, en ““hacer” en nuestro único presente las revoluciones inevitables” (Althusser, 1967: 148).

Por esta razón Althusser (2004: 59) insistirá que estamos ante todo frente a un *texto*, pero no uno cualquiera, sino uno que intenta hacerse eco en la coyuntura, que busca intervenir en la práctica política. La escritura de Maquiavelo es, pues, él mismo, un “acto político”. De aquí su relación con el *Manifiesto Comunista*. En ambos la impronta es la misma, se trata, en definitiva de:

la voluntad de marcar netamente el género de eficacia que puede esperarse de la teoría, que se somete así a las condiciones de existencia de la teoría en el sistema social, y la voluntad de cualificar el sentido de la misma por la posición que ella ocupa en los conflictos de clase (Althusser, 2008: 344).

No obstante, la práctica política del Príncipe Nuevo y el pueblo no coinciden, como se indicó, el pueblo no está llamado a ser el príncipe. El carácter utópico de *El Príncipe* como *Manifiesto* encuentra su lugar en el hiato en el que se hace lugar la utopía, aquello que está entre la necesidad y lo aleatorio, y por ende, instalándonos así en el “problema del comienzo” y de la “duración”, en el *límite* en que su *origen* no es *nada*, en el *vacío* -en la aleatoriedad de las condiciones-, en la doble aventura del Príncipe y el principado nuevo, en la de “pasar de hombre privado a Príncipe”, de “expresión geográfica a Estado nacional” (Althusser, 2004: 104). Sin embargo, de aquí se desprende la diferencia entre el *Manifiesto Comunista* y *El Príncipe*:

el *Manifiesto* se coloca en las posiciones del proletariado, pero es para llamar al propio proletariado y a las otras clases explotadas a organizarse en el partido proletario. El punto de vista de clase a partir del cual el *Manifiesto* es concebido es, en la ideología, el punto de vista del proletariado. El punto de vista de clase y el partido de clase pertenecen a una sola y misma clase, el proletariado (Althusser, 2004: 63).

En consecuencia, Maquiavelo no nos suministra, ya sea en la *lectura* de Althusser o en la *interpretación* de Lefort, algún terreno firme en la que podamos asentar una apuesta política definitiva, siendo esta misma *indeterminación*, aquella *contingencia*, la posibilidad misma de la política. Para Lefort, el advenimiento de un lugar vacío inhibe el cierre de lo social sobre sí mismo, en alguna unidad sustancial, que se sustraiga del antagonismo. Este mismo antagonismo es lo que permite la instauración de la política y del poder político, que debe cumplir la función simbólica de lo imaginario, de intentar recubrir el abismo de lo social, siendo aquel recubrimiento una imposibilidad (Molina, 2000: 69). Para Althusser, Maquiavelo es el teórico de la “coyuntura”, donde las categorías de comienzo, aleatoriedad y vacío, permiten pensar no solo el problema político -definiendo su especificidad, las relaciones de fuerzas y la lucha de clases-, sino el lugar indeterminado y contingente de la inscripción de la práctica política, esta última definida en el encuentro y duración de la fortuna y la virtù.

La impronta gramsciana

Más allá de lo precedente, y a pesar de los límites que se encuentra en el realismo gramsciano, estos mismos límites también revelan los alcances del realismo marxista, cuyo papel en la teoría y en la organización política, nos permiten avizorar otras vicisitudes que afectan al campo del marxismo. Para Lefort la cuestión del partido y su relación con la clase proletaria, vistos desde el realismo, no desembocan meramente en una crítica denunciante del aparato u órgano de poder que se sobrepone autoritariamente a la lucha de los proletarios, resguardando un saber de la totalidad al que las masas no tendrían acceso.

De este modo para Lefort (1988: 162), siguiendo a Marx, la burguesía, como clase dominante de la sociedad, *disocia* para ejercer su dominación, el

posicionamiento que *alcanza* como clase en la sociedad: por una parte tiene su *identidad* como clase propietaria en las relaciones de producción, y por la otra *delega* el ejercicio de la dominación al Estado, en tanto representante de sus intereses –para la subordinación de las otras clases, o en la lucha con estados extranjeros. De forma que la burguesía encuentra la imagen de su unidad situada *fuera* de ella, esta “no se coloca como sujeto histórico sino por la mediación de un poder que trasciende el orden de las actividades en el cual se constituye como clase” (Lefort, 1988: 162). Por el contrario, el proletariado, desprovisto de la riqueza y del sentido de su labor, *no* puede confiar a cualquiera la defensa de sus intereses: para que el proletariado se constituya como clase, “es necesario que luche; ningún organismo podrá sustituirlo en el cumplimiento de su tarea histórica” (Lefort, 1988: 163). Por ello, el realismo marxista no puede ser lisa y llanamente una articulación del proletariado con los líderes del partido, ya que el mismo realismo gramsciano reconoce, según Lefort (1988, 163), el carácter productivo de la realidad, propia de la praxis social de clase, momento en el cual expresa su universalidad:

El proletariado es la clase en la cual se efectúa [...] una disolución de todas las clases, que realiza la sociedad, entendida como sociedad humana sin determinación [...] desde ese punto de vista, ni el conocimiento, ni la teoría revolucionaria, ni la política, ni la actividad del partido, pueden circunscribirse como sectores aparte (Lefort, 1988: 163).

Si esto así, si la intención realista de Marx coincide con la del proletariado, Lefort (1988: 163) se interroga sobre las contradicciones en que incurre Marx en sus análisis de las luchas obreras y la aplicación de sus categorías. El proletariado que estudia Marx, brevemente tomo la iniciativa política que se esperaba; cada vez más los análisis van tomando un giro hacia los conflictos internacionales, a las luchas de emancipación nacional y a los intentos de la burguesía para enquistarse ahí donde el capitalismo aún no se ha desarrollado; situaciones siempre consideradas, por supuesto, desde la perspectiva del proletariado, pero donde la intención marxista se reduce a meras predicciones y a la evaluación de los acontecimientos en curso: el proletariado no asume la iniciativa histórica, no incide sobre su propia marcha (Lefort, 1988: 163). El obrero empírico, al no coincidir con las categorías a las que el teórico emplea, requiere de la intervención del partido, haciendo de la política una

esfera autónoma y separada de la praxis de clase, lo que hace aparecer una totalidad *dislocada* y un realismo *distanciado* de su objeto (Lefort, 1988: 164).⁶ De modo que Marx, bajo la crítica de Lefort, nos permite dejar entrever una *indeterminación* similar a la de Maquiavelo:

al tomar la medida de esta indeterminación [...] nos comunicamos con su pensamiento, y bajo su efecto, interrogamos nuestro tiempo. Sus errores no nos aparecerán más como errores, ni sus contradicciones como contradicciones, si arribamos a leer en su obra la indicación de una problemática de la realidad [...] Marx y Maquiavelo están en el centro de nuestro pensamiento porque han destruido los artificios del idealismo para afrontar una sociedad sin jerarquía natural, un poder sin legitimidad, una historia sin finalidad (Lefort, 1988: 164).

Con este gesto teórico, por decirlo de algún modo (y tal vez a contrapelo de lo que este filósofo hubiera estado dispuesto a aceptar), Lefort *maquiaveliza* el marxismo, en tanto que se reconoce una indeterminación que pone a prueba no solo la teoría, sino que la práctica política marxista propiamente tal. De modo que la relación entre Marx y Maquiavelo no estaría situada meramente en una suerte de *corpus* teórico sistemático, en

⁶ Se puede indicar aquí lo interesante que resulta la argumentación de Lefort que elabora en este punto, ya que una lectura de tono muy similar se puede encontrar posteriormente en los análisis de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, particularmente en “Hegemonía y estrategia socialista”. Uno de los argumentos fundamentales que transita aquel texto, al mismo tiempo que crítica al pensamiento marxista, indica que este en su desenvolvimiento y accionar político, al no poder dar respuesta a la contingencia histórica, a lo que escapa de las predicciones de una teoría que se comprendía como ineluctable y teleológica, erige una discursividad de lo social donde se refuerzan los argumentos de necesidad, desplazando o reduciendo a lo que escapaba de la misma. Por esta razón, aquel hiato entre lo necesario y lo contingente intentara ser colmado por el endurecimiento de la impronta teórica, y por ello tropezando en la construcción de un dogma político y cientificista, como el canon marxista-leninista; o también, en relación a la organización política, se abre la capacidad interventiva del partido o, al contrario, en la medida de los discursos que fortalecen una lógica predictiva y necesaria, caer en el inmovilismo político (Mouffe & Laclau, 2004: 31-75). No obstante, independientemente de los argumentos que se barajen en el debate y la crítica, lo cierto es que hay un reconocimiento de la indeterminación, de la contingencia, a lo que da lugar a una comprensión renovadora de lo político. Asimismo, hay que señalar que a pesar de que haya cierta afinidad argumental, el resultado para Lefort, o para Mouffe y Laclau, no es similar.

la aprehensión de lo Real considerada teóricamente por el que analiza, ya que la misma imposibilidad de dar cuenta del acontecimiento llevaría a Marx a reconocer una contingencia constitutiva de lo político, a considerar la teoría como un dispositivo *abierto*. Lo interesante, por lo demás, es que para llegar a tal premisa, Lefort parte desde un marxismo, diría Althusser, *historicista*; dicho en otras palabras, no requiriendo de un concepto de *eficacia* estructural distinta a la expresiva. A partir de los límites, de la imposibilidad del discurso historicista, es que se hace *posible* una relación entre Marx y Maquiavelo.

Para Althusser evidentemente la influencia del Gramsci maquiaveliano será decisiva en varios aspectos de su empresa teórica, en tanto que profundiza, proporcionando coherencia y consistencia, a varias indicaciones que aparecen en los cuadernos de la cárcel. Empero, la toma de distancia de Althusser es decisiva respecto Gramsci: radicalizando, en relación a las nociones de “verdad efectiva” (*verità effettuale*) y “comienzo”, el lugar de *El Príncipe* como práctica teórica y política. El partido, como Príncipe *moderno*, difícilmente podría considerársele como la expresión necesaria de una praxis de clase, en tanto que este está sometido a una contingencia radical, a la indeterminación misma de su práctica. Si esto así, la cuestión del partido político se dirime en la misma lucha de clases, situándose en las relaciones de fuerza, inscribiendo su acción en la coyuntura. Empero, consecutivamente la misma práctica teórica también se encontraría bajo la contingencia del “momento actual”. Aquello es lo que nos permite plantear y situarnos en torno a la cuestión de la organización política y la teoría marxista, en el imperativo de poder obrar e intervenir en la coyuntura.

Esta preocupación fue claramente percibida y sentida por Althusser, no solo en lo que se refiere a la llamada “crisis del marxismo”, sino que en lo relativo a una *ruptura* entre el pasado y el presente, en la relación del marxismo y el movimiento obrero. Por esa razón, Althusser (2008: 288), recogiendo las palabras de un dirigente obrero italiano, nos dirá: “algo se ha roto”. Lo que se ha roto, no se debe simplemente a la caída de la certidumbre de alguna suerte de “ontología staliniana” (Althusser, 1980: 40); lo que se ha roto es la práctica política de los partidos de izquierda y la práctica teórica marxista, *ruptura* que se hace sentir en las luchas de los nuevos movimientos de masas, en la dispersión de las organizaciones de izquierda y en la incapacidad y precarie-

dad de la teoría para asumir tal tarea en la coyuntura. Ahí reside, siguiendo a Althusser, el carácter “finito” del marxismo:

Únicamente una teoría «finita» puede estar realmente abierta a las tendencias contradictorias que descubre en la sociedad capitalista, y abierta sobre su devenir «aleatorio», abierta a las «sorpresas» imprevisibles que no han cesado de marcar la historia del movimiento obrero, abierta y, por consiguiente, atenta, y capaz de tomarse en serio y *en tiempo real* la incorregible imaginación de la historia (Althusser, 2008: 304).

Tal vez, en este punto, podríamos comprender a Gramsci en otro sentido, no como al teórico de la *necesidad* histórica, sino como aquel que debe situarse en su presente *contingente*, en la que debe hacer frente al rostro del fascismo, intentando pensar (en la cárcel) una organización política a la altura que le impone el momento actual. O, ¿por qué no? En la productiva y fructífera vía que han elaborado teóricos como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, tal como se indica en *Hegemonía y estrategia socialista*. En esta obra, como trabajo de intervención teórico y político, ya no nos sitúa en una argumentación (a estas alturas bastante convencional) del político comunista asediado o acosado por una sospechosa Teoría de la Historia, o el hacerse de una lectura que entraña una comprensión idealista del marxismo. Al contrario, para Mouffe y Laclau el “historicismo absoluto” gramsciano es lo que viene a señalar la indeterminación de cualquier apuesta política, la contingencia misma de lo político. Para estos, el historicismo de Gramsci es el “radical rechazo de todo esencialismo y de toda teleología apriorística” (Mouffe y Laclau, 2004: 105), incompatible, por lo tanto, con alguna especie de marxismo hipostasiado o enquistado en la necesidad histórica.

Bibliografía

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1980). *Filosofía y lucha de clases*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. & Balibar, E. (1990). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Lefort, C. (1988). *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*. México: FCE.

- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- Maquiavelo, N. (2011). *Maquiavelo*. Madrid: Gredos.
- Molina, E. (2000). Maquiavelo en la obra de Claude Lefort. *Metapolítica*, 4(13), 64-81.
- Morfinó, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Mouffe, Ch. & Laclau, E. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.

La prueba del budín no está en comérselo: Ideología y problemática en Althusser

Marcelo Naranjo N.
(Universidad Viña del Mar)

Luciano Silva G.
(Universidad Viña del Mar)

En “Lire le Capital”, y más específicamente en su prefacio, Louis Althusser planteará una afirmación de su lectura culpable: que en “El Capital” de Marx es posible vislumbrar un nuevo orden teórico. Marx inauguraría, de este modo, un nuevo horizonte teórico que resquebraja y desafía. Sin apuros, la naturaleza de esta afirmación merece una pregunta: ¿qué es lo que particulariza el análisis esbozado por Marx para que Althusser precise tal afirmación? Siendo aún más concisos, y siguiendo lo planteado en Lire le Capital por Althusser quien no obviará las posibles respuestas: ¿qué es lo que Marx puede *ver* que los economistas clásicos *no pueden ver*? Tanto en el prefacio de Lire le Capital, como en dos capítulos dedicados a los economistas clásicos, Althusser nos dará claridad sobre esta pregunta.

En este sentido, el siguiente trabajo pretende abarcar la problemática, la idea del corte de esencia o corte epistemológico, la ideología y la ciencia en Althusser, generando un análisis a partir de ellos y comprender el papel que juega en la operación analítica empleada por Althusser, utilizando como propuesta de lectura para nuestro trabajo la metáfora de que la prueba del budín no está en comérselo.

Lo que nos interesa es precisar lo que el autor destaca de Marx y los conceptos que desde allí pueden ser hilados y pensados bajo un modelo dinámico

de inteligibilidad. Althusser se preguntará en qué se distingue el objeto de El Capital de las obras de juventud de Marx y de la economía clásica, y por tanto, qué distinción hay entre el discurso de la economía clásica y el discurso filosófico del joven Marx (ideológico nos dice Althusser) con el discurso que podemos encontrar en El Capital. Refiriéndose a los economistas clásicos, Althusser sentenciará:

Tomemos, por lo tanto, las cosas tal como nos son dichas y preguntémosnos entonces cómo se ve Marx así mismo, no sólo directamente, cuando examina en él lo que lo distingue de los economistas clásicos, sino también indirectamente cuando se ve en ellos, es decir, cuando señala en ellos la presencia o el presentimiento de su descubrimiento en su no-descubrimiento y piensa, por lo tanto, su propia clarividencia en el enajenamiento de su prehistoria más cercana (Althusser 2012: 92).

El hecho del reconocimiento en Marx de sostenerse bajo el alero de lo inédito, y de lo que lo distingue de los economistas clásicos, guarda necesariamente la característica de notar en el Marx de El Capital un acontecimiento, que vislumbrado de manera local, puede permitir ver en su producción no sólo la posibilidad de un quiebre con los fundamentos y la producción de la economía clásica, sino que también, el desplazamiento hacia un cambio total de la problemática. Tal como nos sostiene Althusser (2012: 29), la economía política es necesariamente ciega a su producción, no porque así lo quiera, sino “porque tiene los ojos fijos en su antigua pregunta y sigue relacionando su nueva respuesta con su antigua pregunta” y de esta manera “fija el antiguo horizonte donde no es visible el nuevo problema”. En este sentido, lo que nos permite observar la producción teórica de Marx es una manera de pensar. Una manera de pensar diferente y de operar. Hay en Marx un cambio de terreno y por eso un cambio de horizonte. Hay en Marx, por tanto, “la respuesta justa a una pregunta que presenta como único defecto el no haber sido planteada” (Althusser, 2012: 27). No es Marx, por lo tanto, el ser iluminado que desde fuera impone un discurso revelador a los textos clásicos, dando cuenta de una mutación en los problemas, sino que es tal como señala Althusser (2012: 27): “el texto clásico mismo el que nos dice que se calla: su silencio son sus propias palabras”. Lo que interesa discutir y poner sobre la mesa, no son precisamente las afirmaciones ni los argumentos que acabamos de desarrollar,

sino más bien, el modo de operar y de pensar que establecen estos argumentos. Reflexionando sobre la originalidad en Marx y su no-ceguera, Althusser (2012:3) nos dirá:

Ni lo invisible aquí, ni lo visible, están en función de la *vista de un objeto*: lo invisible es el no-ver de la problemática teórica sobre sus no-objetos; lo invisible es la tiniebla, el ojo cegado de la reflexión sobre sí misma de la problemática teórica cuando atraviesa sin ver sus no-objetos, sus no-problemas, *para no mirarlos*.

La respuesta no está ni en el sujeto, ni en lo *invisible*. Ni en el ojo, ni en el objeto. Althusser, respondiendo a las preguntas planteadas sobre la originalidad que está en el Marx viejo y su distinción con los economistas clásicos, otorgará un papel fundamental al campo de la *problemática*, como aquella que estructura y define lo que se puede *ver*. A nuestro entender, esto no implica esencialismo, sino más bien dinámica. Este campo estructurado y ya dado establece así las formas que posibilitan plantear los problemas desde un campo disciplinar específico. En el caso de Marx, a través de la inauguración de un nuevo continente: el continente Historia. Sin embargo, ahondar sobre aquello no es el objetivo de nuestro trabajo, y creemos forma parte de una discusión mucho más profunda.

En efecto, tal como acabamos de señalar, claro está que el papel que recae sobre el campo de la problemática es fundamental para Althusser. Sin embargo, y considerando lo que implica en las obras del autor, el análisis sobre el papel de la ideología no puede estar ajeno a estas aproximaciones. Para establecer una línea argumentativa clara, no podemos obviar tampoco la importancia de la ‘ruptura epistemológica’ y lo relacionado con el papel de la ciencia en Althusser.

Al concebir la unidad profunda de un texto, la esencia de un pensamiento ideológico, es decir, la problemática (Althusser, 1967), la teoría marxista como ciencia revolucionaria corrompe con todas los planteamientos de la economía política, y propone por tanto dar respuesta a las viejas preguntas que los economistas clásicos no pueden elucubrar. Fijando su antiguo horizonte donde no es visible formular un nuevo problema, para Althusser “El Capital” rompería este esquema inaugurando una nueva ciencia que se alejaría de la filosofía idealista burguesa y a su

vez de la dialéctica hegeliana, proponiendo la articulación de una nueva problemática, es decir, la posibilidad de generar un movimiento de producción teórica capaz de incorporar en esta propia dinámica la identificación de un nuevo objeto teórico. En este sentido, y alejándose de toda concepción especular e idealista, la instauración de Marx en esta nueva problemática, permitiría moldear la formulación por la cual se piensan ciertos problemas.

Este acontecimiento que para Althusser devendrá en una ruptura o de manera más precisa, en un “corte epistemológico”, permitirá adentrarnos hacia la puesta en marcha del propio conocimiento de este objeto de estudio, razón por la cual se sostendrá que no hay lectura inmediata y espontánea, o como lo sostiene Bachelard (2000:15) al señalar que “el conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta alguna sombra” y que por tanto logra cotejar que en este ejercicio de producción teórica el sujeto traspasaría el grado de espontaneidad al cual se enfrenta a un objeto, logrando percibir y superar los prejuicios que *deforman* su percepción y la relación de éste con su realidad. Es imperativo por tanto, considerar que “entre la observación y la experimentación no hay continuidad, sino ruptura” (Bachelard, 2000: 22) lo que supone entrever que el concepto de corte epistemológico se halla indisolublemente ligado al de problemática.

Pero pensar esta posibilidad demanda otra consideración ¿cuál es el lugar de la problemática? En este entramado, la problemática permitiría desdeñar toda especulación característica de las representaciones de la ideología, superar el juego de espejos donde los sujetos se reflejan. Es decir, “una problemática no se lee por tanto a libro abierto, es necesario arrancarla del interior de la ideología en la que está escondida pero en acción y, con la mayor frecuencia, a pesar de esta ideología misma, de sus afirmaciones y proclamas” (Althusser, 1967: 56).

En Lire le Capital, el papel de la ideología juega un rol clave para comprender el modo de análisis que emplea Althusser para referirse a lo inédito que está en el Marx de El Capital. Esto porque piensa bajo modelos explicativos, que no tienen su raíz en la clausura, sino más bien en la apertura de nuevas formas de pensar los problemas. Para abarcar el concepto de ideología en Althusser, es necesario considerar lo que él mismo nos dice sobre el papel que juega la ideología. Althusser (2012: 52) nos dirá:

Debemos aprender a tratar la ideología, la que, por ejemplo, constituye la prehistoria de una ciencia, como una historia real que posee sus leyes propias y como la prehistoria real cuya confrontación real con otras prácticas técnicas y otras adquisiciones ideológicas o científicas ha podido producir, en una coyuntura teórica específica, el advenimiento de una ciencia no como su fin, sino como su sorpresa.

Varias son las cuestiones que nos interesa recalcar de este extracto. En primer lugar, la consideración de entender la ideología como la prehistoria de una ciencia. Esto es que, antes que la realidad pueda ser conocida de manera científica, es conocida ‘ideológicamente’, es decir, de manera deformada o mistificándola. En segundo lugar, la importancia que juega la coyuntura en el planteamiento de Althusser. Es aquí donde se juega precisamente la producción científica. Y por último, pensar la ciencia no como la inversión de la ideología, sino como parte de un proceso. Es precisamente esto último lo que nos interesa recalcar, debido a que permite que podamos plantear el problema del ‘corte epistemológico’ en Althusser.

El afán de instalar nuevos problemas en el marxismo, a través de la ayuda de categorías epistemológicas (Balibar, 2004) permite que Althusser utilice un concepto clave y fundamental: el de corte epistemológico. En términos generales, reconocer este concepto en Althusser es fijar la vista en la originalidad de su producción. Esto porque es posible pensar la idea de “ruptura” como parte constitutiva de su análisis. Adolfo Sánchez Vásquez (1975: 89) sostuvo que “por su carácter radical, el “corte” sanciona una discontinuidad absoluta” ya que “Althusser tiene que explicar —lo que intenta sin lograrlo nunca satisfactoriamente— la presencia reiterada en Marx de ese tipo de conceptos más allá del “corte”” lo que llevaría a Althusser a “disminuir, hasta casi negar, la herencia hegeliana de Marx”. Sin embargo, creemos que esta postura guarda algunas debilidades. Tal como nos apunta Gassmann (2013) referenciando a Balibar, la ruptura en Althusser se caracteriza por dos cuestiones fundamentales: la *irreversibilidad* y la *incompletitud*. Irreversibilidad en tanto no hay una vuelta atrás. Incompletitud en tanto el problema ahí no acaba, sino que permite la apertura de un nuevo horizonte de problemas. No es, por tanto, un corte a secas que implique rupturas discontinuas. Es un corte que se pronuncia desde el proceso, cargado de continuidades. Tal como nos

señala Romé (2013: 52): “la figura paradójal de un ‘corte continuado’ en la ruptura es en algún sentido dialéctica, porque supone a la vez un acontecimiento y un proceso”. Es por esto que, refiriéndose a la distinción entre lo ideológico y lo científico, Althusser (1967: 137) planteará su posición en los siguientes términos:

La práctica teórica de una ciencia se distingue siempre claramente de la práctica teórica ideológica de su prehistoria; esta distinción toma la forma de una discontinuidad cualitativa teórica e histórica, que podemos denominar, con el término de “ruptura epistemológica” introducido por Bachelard.

Por lo tanto, una ciencia tiene su nacimiento cuando acontece el hecho de la ‘ruptura’ con su prehistoria, ya con la elaboración del concepto de su objeto. Con lo anterior señalado, se puede vislumbrar que el corte o ruptura que se produce a partir de la distinción entre ideología y ciencia implica un cambio de problemática o estructura que supone recorrer un camino que imposibilita realizarlo a la inversa (Sánchez, 1983). La relevancia por reconocer la interpelación que la ideología realiza dentro de sus propios márgenes implica también asumir que éstas son múltiples y variadas y se constituyen en campos de disputa dentro de las propias relaciones de producción donde el sujeto se inserta.

Al insertarse de manera objetiva en el interior del pensamiento, la problemática logra ordenar las preguntas que se nos presentan por la ideología y, teniendo conocimiento de su deformación, es decir, ante las preguntas mal formuladas que se plantean a una respuesta específica, permiten que mediante la problemática se logre evidenciar la relación de este proceso con los problemas reales y con la falsa respuesta previamente formulada por esta ideología.

La “problemática” constituida como un conjunto ordenado de conceptos y objetos que configuran una ciencia, permite bajo estos términos abrir una nueva posibilidad de constituir en el plano de una disciplina en particular, no solo lo visible al objeto al que alude, sino que además abrir otro campo de posibilidad que permite entender que no es sólo la abstracción de un pensamiento como totalidad lo que refiere ciertos supuestos, ya que es en la problemática donde se considera la estructura concreta y determinada de ese pensamiento y de todos los pensamientos posibles de este pensamiento (Althusser, 1967).

El lugar de la problemática se constituye así como un elemento de impor-

tancia, no sólo para pensar la originalidad que hay en Marx, sino para pensar el lugar que ocupa en la existencia misma de la ciencia. Remitirse a la ciencia y a su nacimiento sin remitirse a la problemática se torna imposible en esta operación teórica. Pues, tal como plantea Althusser (2012: 30), cuando hablamos de la existencia misma de la ciencia, nos encontramos ante la presencia de un hecho que es claro: “que ésta no puede plantear problemas sino en el terreno y en el horizonte de una estructura teórica definida, su problemática”. Esto implica que existe ya, en un momento determinado de la ciencia, una *“determinación absoluta de las formas de planteamiento de todo problema”*. En este sentido, y tal como nos plantea Rodrigo Steimberg (2011: 152) “lo que una ciencia o una ideología ven deja de ser el producto del genio o de la estrechez de un individuo o un grupo” para así pasar a “ser aquello habilitado por el campo de preguntas y conceptos que sostienen su actividad teórica”. En este sentido, la problemática como estructura de conceptos se constituye como una condición para la posibilidad de planteamiento de cualquier problema. Por esto, la operación que Althusser vislumbra en Marx, es la de instalarse en un campo de preguntas y respuestas distinto a los de sus predecesores. De esta manera, el mecanismo que opera en el análisis de Althusser está relacionado con un modelo de pensar los problemas que está operando en Marx, y que tiene su maduración en El Capital.

Desde este modelo de plantear los problemas, la problemática se consolida como un elemento destacable dentro de lo que Althusser puede observar en la producción de Marx, por sobre todo en El Capital. En efecto, la crítica de Marx a los economistas clásicos y que Althusser señala de manera precisa en el prefacio de “Lire Le Capital” (De El Capital a la Filosofía de Marx), responde a la necesidad de introducir los equívocos que la economía clásica recurrió para hacer visible su lectura, aquella que peca de especulación, cuestión característica que es propia de la inmediatez. A contraparte, la introducción de la problemática rompería con este dilema de plantear preguntas pretéritas a problemas nuevos y por el contrario, permitiría salir de ese estado de ceguera y hacer visible los problemas, o como dirá Althusser (2012:30) “situarlo sobre el terreno y el horizonte, en el campo estructurado definido de la problemática teórica de una disciplina teórica dada”.

Esta manera de operar en el Marx de El Capital será para Althusser una novedad. La puesta en marcha de un proyecto filosófico capaz de entregar

un modelo de inteligibilidad que dinamiza el objeto teórico que se estudia, corrompe y relega el campo ideológico que encapsula *no ver en el ver*. Así, será esta apuesta la que defina un nuevo orden del pensamiento en la filosofía marxista. Ahora, no podemos tener lugar a equívocos y confundirnos, pues tal como plantea Althusser (2012: 33): “no se trata de pensar que Marx es la deidad y la verdad en sí misma, sino más bien considerar su descubrimiento, en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere [...]”.

En los términos planteados en “Lire Le Capital” por Althusser, se hace innegable volver nuestra mirada a Marx. Los conceptos, la indiscutible lucidez para explicar los fenómenos desde su raíz, y por sobre todo, la consumación de un proyecto filosófico que se nos presenta en la prosa apasionada de “El Capital”, suscita la consideración de un análisis que esboza la demostración de un entramado filosófico capaz de darnos una nueva mirada sobre la representación de nuestra sociedad y de los problemas a los cuales nos debemos enfrentar. En este sentido como lo sostiene Sánchez (1975:5) al inferir que:

Volver a Marx, leerlo de nuevo, leyendo incluso en sus “silencios” para encontrar así los títulos de la racionalidad perdida en la niebla de la ideología burguesa o sepultada bajo el peso del oportunismo político. He ahí la tarea fundamental que se fija Althusser. Se trata, pues, de fijar las coordenadas fundamentales de la teoría de la que Marx sentenció.

Bajo esta sentencia, el proyecto althusseriano propuso continuar la concreción epistemológica de una ciencia necesaria para la producción de conocimiento y capaz de otorgar las condiciones necesarias para el debate intelectual en la propia filosofía marxista.

Al elucidar la inauguración de un nuevo campo de investigación para la ciencia y por tanto, proponer una forma conceptual del marxismo que signifique la comprensión de la manera en que se conoce un objeto teórico, la enunciación de la problemática en Althusser desprendería una lógica argumentativa que pone de manifiesto un sistema de preguntas que ordena las respuestas que nos entrega la ideología. Con lo anterior, la problemática al conjugar su relación con los problemas reales a los que se enfrenta, desdeña la posibilidad de abstraer su enunciación de manera deformada, o dicho de

otra forma, de consignar una falsa respuesta, síntoma propio que caracterizó a la economía clásica (Althusser, 1967).

De esta manera, la problemática como una combinación o articulación de elementos, es decir como coyuntura, genera un proceso de producción teórica capaz de permitir que la problemática tome forma en el acontecimiento de una ruptura (Romé, 2013).

Es por tanto necesario retomar la pregunta y la posterior respuesta formulada por Althusser (2012: 94):

¿Cuál puede ser entonces lo propio de Marx, su mérito histórico? Simplemente haber prolongado y terminado un trabajo ya casi cumplido, colmado lagunas, resuelto problemas en suspenso, en suma, acrecentado el patrimonio de los clásicos, pero sobre la base de sus propios principios, por lo tanto, de su problemática, aceptando no solamente su método, y su teoría sino, también con ellos, la definición misma de su objeto.

Aquel conocimiento presupuestado en el plano del pensamiento donde se forja el aparato del propio pensamiento (Karczmarczyk, 2013), permite consumir un modo de producción del conocimiento que tal como lo sentenció Marx, se encuentra históricamente constituido.

Desde este punto de vista, plantear el problema desde la metáfora de que ‘la prueba del budín no está en comérselo’ sostiene la elucubración que permite salir de todo círculo ideológico, lo que implica necesariamente poder despojar aquel acto especular que nos remite a los presupuestos del empirismo y que por lo tanto, lo llevaría a encapsularlo en su propia ideología.

Esto implica no caer en el desierto, no confundir el objeto real y el objeto de conocimiento. Suprimir el pragmatismo, y establecer la problemática propia en la formulación de un nuevo objeto teórico, viabiliza consumir en el conocimiento un modo de producción que establece la respuesta a esa problemática, es decir a su propia coyuntura.

De esta manera, si Marx logró dar respuesta acertada a un problema que no tenía una pregunta previamente formulada, fue en función a la expresión de una forma de pensar capaz de expresar conceptos y formulaciones que no acaban en la simple respuesta de un problema, o como lo dirá Althusser (2005:40) “una ciencia, que se repite, sin descubrir nada, es una ciencia muerta; no es ya una ciencia sino un dogma fijo”.

La superación de esta lucha ideológica, y de este hecho disfrazado, nos permite entender - bajo los términos althusserianos- que ciertamente nos podremos comer aquel budín y no una elefanta a baño maría. Es por esto que, a través de la metáfora de que la ‘prueba del budín no está en comérselo’ podemos notar la crítica al pragmatismo de la evidencia, y de esta forma, al empirismo vulgar. Así “las implicaciones de la cuestión epistemológica planteada a El Capital por una lectura filosófica” nos lleva a pensar en el modo bajo el cual Marx se puede instalar en una nueva problemática, eludiendo la realidad de la práctica que se encuentra en el hecho del conocimiento. Podemos observar, a través de esta metáfora, que el secreto del empirismo nos formula una concepción que hace de la producción de conocimiento un simple “devenir” de lo real (Steimberg, 2013). Sea dicho así, pues la forma en que se aproxima Althusser a notar en Marx lo inédito refleja una manera de pensar que se atañe a los aspectos procesuales de un fenómeno, desdeñando así que la prueba de la verdad sólo esté en la práctica. Es precisamente lo contrario a esta posición lo que permite realizar una operación analítica que note en Marx la fundación de una nueva teoría científica, capaz de relegar un círculo vicioso de la relación entre práctica-verdad y verdad-práctica.

Bajo el mecanismo que nos entrega la filosofía marxista, la relevancia que otorga Althusser a las múltiples variantes que nos alude El Capital, son constitutivas para acceder a la posibilidad de un conocimiento científico que supera los impedimentos del empirismo vulgar y las deformaciones ideológicas. Así, “esta producción, en doble sentido que da a la operación de producción la forma necesaria de un círculo, es la producción de conocimiento” (Althusser, 2012: 40).

El descubrimiento al cual alude Althusser, y que implicaría entablar una nueva problemática, permitiría poner en escena la innegable modificación en la forma en la cual concebimos el conocimiento, asumiendo la extensión de la propia filosofía de Marx.

Por lo tanto, al reafirmar que es el conocimiento como producción lo que permite adentrarnos en un nuevo orden teórico, y que por consiguiente, nos vuelve culpables de la lectura de la obra de El Capital de Marx, la dinámica entablada por Althusser nos muestra aquel entramado conceptual que suscita la práctica teórica. Porque acá lo que no hay es una prueba de repetición que repita la verdad bajo un dogma establecido. Porque sostener que la prueba

del budín no está en comérselo, es entender lo propio de la lectura filosófica de Althusser y la operación analítica con la que piensa la originalidad en Marx. Con esto, lo que nos muestra Althusser en una célebre cita de Lire Le Capital, nos pone en la tutela de plantearnos los desafíos de asumir las inacabadas e inconmensurables discusiones planteadas por Marx: “Que no vengan a oponernos aquí que somos de otro siglo, que ha pasado mucha agua bajo nuestros puentes, que nuestros problemas ya no son los mismos. Nosotros hablamos precisamente de un agua viva que todavía no ha corrido” (Althusser, 2012: 36).

Bibliografía

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica* de Marx. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2005). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. & Balibar, E. (2012). *Para Leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI.
- Gassmann, C. (2013). La ruptura epistemológica según Bachelard, Althusser y Badiou. *Estudios de epistemología*, X, 34-52.
- Karczmarczyk, P. (2013). La ruptura epistemológica, de Bachelard a Balibar y Pecheux. *Estudios de epistemología*, X, 9-33.
- Romé, N. (2012). Hacia una “problemática althusseriana”. En Bórquez, Z. & Rodríguez, M. *Louis Althusser. Filiación y (re) comienzo* (pp. 23-60). Santiago, Chile: TEHA.
- Sánchez Vázquez, A. (1975). El teoricismo de Althusser (Notas críticas sobre una autocrítica). *Cuadernos políticos*, 3, 82-89. México D.F.: Era.
- Sánchez Vázquez, A. (1983). *Ciencia y Revolución. El Marxismo de Althusser*. México: Grijalbo.
- Steimberg, R. (2011). La filosofía marxista en el planteo de Louis Althusser. *Razón y Revolución*, 22.
- Steimberg, R. (2013). *La reconstrucción de la problemática althusseriana*. Trabajo presentado en VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Buenos Aires.

Gramsci y Althusser: intersecciones del marxismo contemporáneo

Marcelo Starcenbaum
(Universidad Nacional de La Plata)

El fin del marxismo nos permite reabrir el archivo marxista y apreciar, como nunca antes, la polifonía y la riqueza de alternativas [...] lo esencial es afirmar un principio de método: la condición para reabrir productivamente el archivo marxista es la suspensión, la desactivación de las reglas de enunciación y de los procedimientos que han regido su formación.

Sandro Mezzadra

I.

En este trabajo nos proponemos una indagación sobre el fenómeno de intersección entre Althusser y Gramsci en el seno del marxismo contemporáneo. Una tarea de tal naturaleza carecería de sentido de no haber existido una interpretación canónica acerca de la necesaria incompatibilidad y exclusión entre ambas tradiciones teóricas. En una coyuntura teórica en la que la disputa por el carácter historicista o estructural del marxismo tenía implicaciones significativas, el ataque althusseriano a las bases del marxismo gramsciano, así como la defensa por éste esbozada, dieron lugar a lo que André Tosel (1995, 9) ha denominado “el último gran debate teórico del marxismo”. En las décadas que siguieron a la de 1960, excepto algunas excepciones, las aproximaciones a las relaciones entre las tradiciones althusseriana y gramsciana replicaron los términos del debate entre marxismo historicista y marxismo estructural.¹

¹ Entre las excepciones, cabe destacar fundamentalmente a Nicos Poulantzas (1969)

Sin embargo, en los últimos años una nueva generación de marxistas europeos ha comenzado a trabajar sobre la problemática del vínculo entre Althusser y Gramsci desde una mirada tan desprejuiciada como productiva. Modificada la coyuntura teórica y relajadas las normas que marcaron durante años el desarrollo del corpus marxista, un conjunto de nuevas investigaciones en el campo de la teoría marxista están propiciando novedosas intersecciones entre las tradiciones althusseriana y gramsciana. Nos proponemos a continuación un examen de estos ejercicios con el interés específico de delimitar los condicionamientos teóricos y políticos que contribuyen a dicha intersección así como los efectos por ellos generados en el campo del marxismo contemporáneo. Para ello nos detendremos en la obra de dos intelectuales de la nueva generación de marxistas europeos. Analizaremos, por un lado, el trabajo de Peter Thomas, cuyo libro *The Gramscian Moment* ha reactivado la discusión sobre Gramsci en el marxismo británico. Por otra parte, nos centraremos en el trabajo de Vittorio Morfino, cuya teoría de la temporalidad plural se legitima en parte en una relectura del corpus marxista que tiende a reducir la brecha entre la obra de Althusser y la de Gramsci.²

II.

La calibración de las condiciones de posibilidad de una lectura integral de Gramsci llevada a cabo en los marcos del marxismo británico requiere de una atención particularizada de la singularidad de los itinerarios de Gramsci en la cultura de izquierdas de las islas. Como bien afirma Cristian Lo Iacono (2010), la penetración de Gramsci en el marxismo británico tuvo un carácter gradual, desde la década de 1960 hasta el presente, y contribuyó al desarrollo de corrientes teóricas específicas, tales como los *Cultural Studies* y la teoría de la democracia radical.³

y Christine Buci-Glucksmann (1978), quienes desde distintas posiciones contribuyeron a establecer vínculos productivos entre las tradiciones althusseriana y gramsciana. En América Latina la influencia de la lectura canónica ha sido especialmente marcada, dejando poco espacio para una lectura desprejuiciada del vínculo. Sin embargo, también ha habido excepciones, como es el caso del argentino José Aricó, ver Starcenbaum (2014).

² Debemos explicitar que si bien estos ejercicios teóricos son los más sistemáticos, no son los únicos en desarrollar intersecciones entre ambas tradiciones. Un abordaje integral del problema debería integrar, por ejemplo, los trabajos de Fabio Frosini y Panagiotis Sotiris.

³ Para la recepción inglesa de Gramsci, ver también Eley (1984) y Forgacs (1989).

Dada esta particularidad, el trabajo de Thomas resalta por una doble singularidad. Por un lado, el tenor sistemático de su investigación sobre el texto gramsciano lo diferencia claramente de los anclajes en la obra de Gramsci realizados por autores como Stuart Hall o Ernesto Laclau. Por otro lado, porque el objetivo de su trabajo, el de un regreso a Gramsci en pos de la revitalización del marxismo, lo aleja de los horizontes de lectura propios de los programas de estudio renovado de la cultura o apuntalamiento de un esquema posmarxista.

Seguramente sea esta diferencia la que permita explicar las dos operaciones que delimitan la investigación desarrollada por Thomas. La primera de ellas es la contraposición entre el trabajo filológico sobre *Quaderni del Carcere* y el sentido común gramsciano difundido en la cultura de izquierdas británica. Al respecto, la constatación del desfase entre la reputación de las principales categorías gramscianas y su conocimiento efectivo constituye un elemento condicionante de peso para el minucioso trabajo sobre el texto gramsciano: “la referencia al nombre de Gramsci y sus conceptos clave [...] ocurre con más frecuencia que el riguroso análisis textual y el examen de su pensamiento” (Thomas, 2009: XVIII).⁴ Desbalance que era advertido fundamentalmente en la fortuna de conceptos como hegemonía o filosofía de la praxis, disueltos en los esquemas interpretativos de la teoría británica y transformados en lugares comunes de la izquierda insular.

La segunda de las operaciones que apuntalan la investigación de Thomas es la evaluación de las dos interpretaciones canónicas del corpus gramsciano: la althusseriana, especialmente la correspondiente a la sección sobre marxismo y humanismo de *Para leer El Capital*, y la realizada por Perry Anderson en *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Si la tarea impuesta frente al legado gramsciano lo constituye la investigación minuciosa sobre el texto a los fines de contrarrestar su conocimiento superficial, el establecimiento de un contrapunto con los jalones fundamentales que forjaron las imágenes de Gramsci se nos presenta como altamente previsible. Esta lectura retrospectiva también adquiere sentido en el marco de la lectura integral de Gramsci que se propone Thomas. Así como Althusser representa una aproximación a Gramsci recortada al problema de la filosofía marxista, Anderson simboliza una lec-

⁴ “reference to Gramsci’s name and to some of his key concepts [...] occurs more often than the close textual analysis and assessment of his thought”. Todas las traducciones son nuestras.

tura acotada a la cuestión de la teoría marxista del Estado. Evaluadas como lecturas clásicas, lo cual implica reconocimiento pero también necesidad de complejización, las interpretaciones de Althusser y Anderson conducen “al corazón de la propuesta de Gramsci de ‘filosofía de la praxis’, concebida al mismo tiempo como crítica de las relaciones entre la filosofía y las formas del Estado moderno, por un lado, y como una potencial renovación de la tradición filosófica en relación a las instituciones y las prácticas del movimiento obrero moderno, por el otro” (Thomas, 2009: XIX).^{5 6}

En tanto el diálogo que se establece con Anderson en esta relectura de Gramsci escapa a los objetivos de nuestra indagación, consignemos que una lectura minuciosa de los *Quaderni* permite tensionar la hipótesis sobre las ambigüedades inherentes a la investigación gramsciana y la consecuente transformación y deformación de sus tesis. Sin embargo es relevante destacar la operación impuesta a la interpretación de Anderson en tanto los parámetros aquí comprometidos son los mismos trazados en la relectura de Althusser. Al respecto cabe destacar que el regreso a la crítica althusseriana de Gramsci adquiere la forma de una *reconsideración* y está sustentado en un conjunto de premisas básicas.

Una de ellas corresponde a un interesante ejercicio de contextualización. El profuso trabajo filológico realizado sobre los textos gramscianos en las últimas décadas habilita una mirada retrospectiva sobre las críticas althusserianas. Revisión que conlleva, por ejemplo, la advertencia sobre la inexistencia en la década de 1960 de una edición crítica de la obra de Gramsci. Es decir que este ejercicio de reconsideración opera en parte sobre un supuesto de que deberían relativizarse las lecturas de Althusser realizadas anteriormente a la edición realizada por Valentino Gerratana en 1975. El establecimiento del trabajo de Gerratana como un hito fundamental en lo que hace a la comprensión de la obra de Gramsci conlleva dos señalamientos. Por un lado, que Althusser no contaba con el material adecuado que permitiera una lectura precisa del

⁵ “to the heart of Gramsci’s proposal of the ‘philosophy of praxis’, conceived as both a critique of the relationship between philosophy hitherto and the forms of modern state, on the one hand, and as a potential renewal of the philosophical tradition in relation to the institutions and practices of the modern working-class movement, on the other”.

⁶ Para un panorama de la recepción de Althusser en el marxismo inglés, ver Lo Iacono (2009).

texto gramsciano: “la ausencia de una edición crítica condujo a Althusser a tergiversar los conceptos ‘orgánicos’ de Gramsci” (Thomas, 2009: XX).⁷ Por el otro, que el trabajo realizado con posterioridad a la edición de Gerratana autoriza una revisión de la lectura althusseriana: “el estado actual de la filología gramsciana nos permite analizar con mayor precisión la emergencia, desarrollo y significación de los conceptos centrales de los *Cuadernos de la cárcel* rechazados por Althusser como inadecuados para la elaboración de la filosofía marxista” (Thomas, 2009: 20).⁸

Otra de las premisas está articulada sobre la particularidad del itinerario althusseriano. El hecho de que la crítica al historicismo gramsciano se haya dado en un período relativamente temprano del recorrido teórico de Althusser, y que éste haya desarrollado posteriormente un camino *distinto* al de sus comienzos, sienta las bases de una reconsideración de dicha crítica a la luz de elaboraciones teóricas ulteriores.⁹ Es decir que si Althusser se alejó progresivamente de los esquemas teóricos que delinearón su lectura crítica de Gramsci, un ejercicio productivo sería el de regresar al texto gramsciano a través de las implicaciones derivadas de sus formulaciones tardías. De este modo tienden a converger en el campo marxista contemporáneo los fenómenos concernientes al regreso de Althusser y la relectura de Gramsci: “la ‘filosofía del encuentro’ del último Althusser provee una perspectiva adicional desde la cual evaluar la concepción gramsciana de la relación dialéctica entre filosofía, política e historia” (Thomas, 2009: XX).^{10 11}

⁷ “the absence of the critical edition led Althusser to misrepresent Gramsci’s ‘organic’ concepts”.

⁸ “the current state of Gramscian philology allows us to analyse with greater accuracy the emergence, development and significance of central concepts in the *Prison Notebooks* that were rejected by Althusser as inadequate for the elaboration of Marxist philosophy”.

⁹ La introducción de una *distinción* en el seno de la producción teórica althusseriana obedece a la decisión de no ingresar aquí a la discusión acerca de la existencia de un corte o una continuidad entre el Althusser *clásico* y el Althusser *tardío*. Un abanico de interpretaciones puede ser configurado a partir de las lecturas de, entre otros, Matheron (2004-2005), Ichida (2005), De Ipola (2007) y Montag (2010).

¹⁰ “The late Althusser’s ‘philosophy of the encounter’ provides an additional perspective from which assess Gramsci’s conception of the dialectical relationship between philosophy, politics and history”.

¹¹ Es precisamente a esta evaluación que Thomas le ha dedicado un trabajo de tipo sistemático. En su contribución al volumen colectivo *Encountering Althusser*, Thomas (2012)

Finalmente lo que habilita una revisión de las críticas althusserianas es una captación precisa de las formaciones marxistas del capitalismo actual. Al igual que veremos en el caso de Morfino, la reconsideración esbozada por Thomas descansa sobre el supuesto de la transformación de las condiciones teóricas y políticas en el que la impugnación althusseriana cobraba sentido. Si el duro ataque a las tendencias historicistas del marxismo se legitimaba en un contexto en el cual aquellas propiciaban políticas de tipo reformistas, las formas actuales del capitalismo y las corrientes marxistas bajo ellas cobijadas lleva necesariamente a repensar los términos de aquel embate así como sus efectos. En este sentido, el auge contemporáneo de la teoría marxista y la reactivación de debates acerca de problemáticas tales como el Estado y el

ha reflexionado acerca de la relación entre la lectura althusseriana de Gramsci y la corrección por parte de Althusser de su “desviación teorista”. Es decir, cómo pensar aquellas críticas de la década de 1960 a la luz de un conjunto de torsiones teóricas que fueron ubicando a Althusser cada vez más cerca de las posiciones otrora impugnadas. Debe destacarse, al respecto, que este trabajo requiere de una operación propia sobre la relación, en tanto Althusser no hace ingresar a Gramsci al conjunto de nombres que dan forma a la corriente subterránea del materialismo del encuentro. En este sentido la lectura de Thomas propicia una convergencia entre el historicismo gramsciano y la reformulación althusseriana de la relación entre filosofía, política e historia. Liberado del lastre estructural, Althusser desarrolla un pensamiento de la coyuntura en sus propios términos que lo acerca a los parámetros gramscianos: “Althusser aparecería muy cercano a la ecuación de Gramsci entre historia, política y filosofía, como los variados ‘atributos’, en un sentido spinoziano, a través de los cuales un presente constitutivamente no contemporáneo puede ser comprendido de forma immanente, en relaciones de traducción continua y recíproca” [“Althusser would here appear to be very close to Gramsci’s equation of history-politics-philosophy, as the various ‘attributes’, in a Spinozist sense, according to which a constitutively non-contemporaneous present can be immanently comprehended, in relations of continual reciprocal translation”] (Thomas, 2012: 147). Por este mismo camino, Thomas instaura un espacio común entre la concepción gramsciana de la filosofía y los atributos otorgados a ésta por el último Althusser. Los cambiantes estatutos asignados por Althusser a la filosofía desde la década de 1960 hasta la de 1980 lleva a Thomas a señalar la convergencia entre la *no-filosofía* althusseriana y la filosofía de la praxis gramsciana: “Fue Gramsci quien, antes que todos los interlocutores de Althusser, había insistido en que la ‘época histórica’ abierta por el pensamiento de Marx consistió, entre otras cosas, en la posibilidad de practicar la filosofía en un modo que no sólo se opondría a la filosofía existente del ‘partido del Estado’, sino que también contribuiría a la transformación de la propia naturaleza de la filosofía” [“It was Gramsci who, foremost among of all Althusser’s interlocutors, had insisted that the ‘historical epoch’ opened by Marx’s thought consisted, among other things, in the possibility of practising philosophy in such a way that it would not only oppose the existing of ‘the party of the state’, but would also lead to the transformation of the very nature of philosophy”] (Thomas, 2012: 148).

imperialismo plantea la pregunta acerca del carácter del programa de investigación marxista. En el caso de Thomas, la singularidad en la delimitación de dicho programa está recortada al plano filosófico. Por ello, la potencialidad que se desprende de la obra de Gramsci es contrastada con la incapacidad de otras corrientes marxistas, pretéritas y contemporáneas, para dar cuenta de una intervención efectiva en los marcos del capitalismo actual. De allí que esta forma de reconsideración de la lectura althusseriana implique la suspensión de sus dimensiones impugnatorias en pos de una revitalización efectiva de la filosofía marxista: “El ritmo de desarrollo de los *Cuadernos de la cárcel* contiene, a mi entender, una visión de la filosofía marxista radicalmente diferente a muchas formulaciones previas y contemporáneas, lo que le puede permitir a una nueva generación de marxistas recomenzar la elaboración del legado de Marx en una nueva forma filosófica” (Thomas, 2009: XX).¹²

Es precisamente esta contraposición entre pasado y presente la que permite una aproximación en conjunto de las tradiciones gramsciana y althusseriana. De acuerdo a la perspectiva elegida por Thomas, el gramsciano y el althusseriano constituyen sendos *momentos* de la historia del marxismo. Esta caracterización implica, en primer lugar, un abordaje de tipo historiográfico, según el cual ambas intervenciones se desarrollan en contextos diferenciados de la historia del siglo XX: el primero en el marco del auge de luchas de la primera posguerra y su posterior derrota por el fascismo, el segundo en la coyuntura de crisis del movimiento comunista internacional después de Stalin. Sin embargo, esta perspectiva de análisis no se agota en la certificación de que las intervenciones de Gramsci y Althusser son indisociables del tiempo en el cual se produjeron. Muchos menos admite Thomas una mirada teleológica según la cual la gramsciana y la althusseriana constituirían dos fases de la historia del marxismo, según la cual existirían entre ambas vinculaciones de tipo lineal. Es por ello que la noción de *momento* permite un abordaje sincrónico que permite establecer una contemporaneidad teórica entre Gramsci y Althusser más allá de su necesaria no-contemporaneidad histórica. Operación que se vuelve posible fundamentalmente a partir de la constatación del

¹² “The rythm of development of the *Prison Notebooks*, I argue, contains a vision of Marxist philosophy, radically different from many previous and contemporary formularions, wich may permit a new generation of Marxists to recommence the elaboration of Marx’s legacy in a new philosophical form”.

repliegue del marxismo en campo general del conocimiento así como del retraso del campo filosófico en los desarrollos que sí ha podido desplegar la tradición marxista. Vista desde el presente, la contraposición entre las dos corrientes que más han contribuido al desarrollo del marxismo se vuelve simplemente improductiva:

la adopción del motivo hegeliano de ‘momento’ intenta también indicar cierta (posible) contemporaneidad entre los pensamientos de Althusser y Gramsci aún dentro de su no-contemporaneidad. En otras palabras, vistos en un sentido ‘sincrónico’, o comprendidos, *sub specie aeternitatis* (en el sentido spinozista antimetafísico de la frase), los momentos gramsciano y althusseriano hoy asumen como agonistas en el *Kampfplatz* que es la teoría marxista contemporánea (Thomas, 2009: 26).¹³

Resulta relevante destacar que el estrechamiento de los vínculos entre Gramsci y Althusser propiciado por este ejercicio de lectura se encuentra encadenado a las operaciones de articulación desarrolladas anteriormente. En este sentido, el rechazo que demuestra Thomas con respecto a las lecturas tendientes a la separación entre ambas tradiciones encuentra un antecedente en la renuencia que mostraba Buci-Glucksmann a analizar la lectura althusseriana de Gramsci en los términos de un debate insuperable entre humanismo y estructuralismo. De la misma manera que la investigadora francesa, Thomas se aproxima a dicha lectura con la premisa de que la crítica althusseriana, si bien drástica e injusta, permite iluminar ciertos aspectos inexplorados de la obra de Gramsci. El establecimiento de este linaje hace ingresar a Thomas en el argumento generalizado de que la crítica althusseriana revitalizó de manera indirecta la discusión acerca del marxismo gramsciano. Los cultores de la necesaria exclusión entre ambas tradiciones enfatizan el carácter negativo de dicha revitalización. Por el contrario, la secuencia interpretativa en la Buci-Glucksmann constituye uno de sus principales jalones y Thomas uno de sus exponentes actuales, tiende

¹³ “my adoption of the Hegelian motif of a ‘moment’ aims to indicate also a certain (possible) contemporaneity between Althusser’s and Gramsci’s thought even within their non-contemporaneity. In other words, viewed in a ‘synchronic’ sense, or comprehended *sub specie aeternitatis* (in the fullest Spinozist i.e. anti-metaphysical sense of the phrase), the Gramscian and Althusserian moments today figure as agonists on the *Kampfplatz* that is contemporary Marxist theory”.

a destacar su carácter productivo: “La claridad conceptual y la precisión de la crítica de Althusser, aunque invalidadas por los errores de sus tesis sustantivas, contribuye de manera negativa a redireccionar la atención a la letra –y el espíritu– del texto de Gramsci” (Thomas, 2009: 30).¹⁴

Es decir, que a diferencia de aquellas recepciones de Althusser que intentaron blindar el universo gramsciano frente a las críticas, la intersección promovida por Thomas incluye el reconocimiento de que, si bien limitadas y mal informadas, las impugnaciones althusserianas permiten advertir sobre ciertos efectos derivados de la obra de Gramsci. Es así que en este relectura del debate se presentan legitimados el señalamiento sobre las implicancias políticas del espiritualismo historicista, la debilidad política de un humanismo *naif* y las apelaciones abstractas a la voluntad humana, la concepción del marxismo como simple ideología o expresión directa del proceso histórico. La particularidad de esta aproximación radica en que este reconocimiento no implica automáticamente el rechazo de la comprensión del marxismo como filosofía de la praxis. Al contrario, el programa de investigación marxista que Thomas establece como horizonte teórico y político incluye, aún resignificados, los atributos de la inmanencia y el historicismo.

III.

Los modos en los cuales se produce actualmente una articulación entre Gramsci y Althusser en los marcos del marxismo italiano deben ser captados a través de un conjunto de condiciones que difieren significativamente de aquellas señaladas para el contexto de la lectura de Thomas. Como bien ha delimitado Lo Iacono (2011), la presencia de Althusser en el país de Gramsci ha sido fundamental en fenómenos tales como el debate sobre el historicismo en la década de 1960, el problema de la crisis del marxismo en la década de 1970 y el desarrollo del *operaismo* en la década de 1980. Desde la articulación con el marxismo de Galvano Della Volpe y Lucio Colletti hasta la polémica contra el historicismo desplegada por Cesare Luporini, desde la vinculación con los intelectuales de *Il Manifesto* hasta la orientación de la investigación marxista hacia el problema de la fábrica, el althusserianismo

¹⁴ “The conceptual clarity and precision of Althusser’s critique, therefore, even if ultimately invalidated by the errors of its substantive theses, helps in a negative sense to redirect attention to the letter –and the spirit– of Gramsci’s text”.

cumplió un rol significativo en la formación y consolidación de tendencias teóricas y políticas en el seno del marxismo italiano. En lo que respecta específicamente a la relación con la tradición gramsciana, cabe destacar que en un principio la lectura althusseriana de Gramsci despertó numerosas críticas en el campo marxista italiano, marcado fuertemente por el humanismo y el historicismo. En un segundo momento, los señalamientos críticos provenientes del althusserianismo operaron como correctivos de la lectura de Gramsci, dando lugar a productivas articulaciones entre ambas tradiciones. Finalmente se produce una convergencia que resulta clave para comprender desarrollos teóricos como el de Morfino: la de la recepción del último Althusser y la consolidación de Antonio Negri como la principal figura del marxismo italiano.

El trabajo realizado desde hace unos años por Vittorio Morfino abreva necesariamente en los jalones del marxismo italiano a la vez que los traspasa mediante una investigación tan potente como singular.¹⁵ Ubicado en un espacio en el que convergen el post-althusserianismo y la tradición spinozista, dicho trabajo se ha singularizado por el esbozo de una teoría de la temporalidad plural.¹⁶ Montada sobre la teoría del tiempo histórico desarrollada por Althusser en la década de 1960, la teoría de la temporalidad plural de Morfino apunta a abrir una brecha en el campo filosófico contemporáneo entre el historicismo hegeliano-marxista y las filosofías de la discontinuidad que van de Benjamin a Derrida. En este terreno, la conexión con el esfuerzo althusseriano por construir un concepto de tiempo histórico diferenciado de la temporalidad hegeliana habilita un distanciamiento radical de las teorías fundadas sobre la contemporaneidad y la sucesión:

Pensar a la sociedad como un todo complejo estructurado significa pensar su temporalidad no bajo la forma de una contemporaneidad esencial, de la que todo elemento no sería más que una expresión, sino que bajo la de una no contemporaneidad estructural, donde por estructural se entiende el rechazo de un tiempo fundamental respecto al cual los otros estarían adelantados o

¹⁵ El recorrido propuesto a continuación retoma en parte la intervención realizada en el marco del Coloquio “Vittorio Morfino: filósofo del encuentro” que tuvo lugar en Santiago de Chile en agosto de 2014.

¹⁶ Para una contextualización del trabajo de Morfino en los ejercicios de articulación entre Marx y Spinoza, ver Tassone y Thomas (2008).

retrasados. Es claro que la estructura dominante de la totalidad social impone una influencia decisiva, en última instancia, del tiempo de la producción sobre otros tiempos: sin embargo esta influencia no es pensable como reloj fundamental del ser, ya que como dice explícitamente Althusser, ‘la hora solitaria de la última instancia no suena jamás’, y por otra parte porque el mismo tiempo de la producción no es un tiempo simple ni lineal, sino que un tiempo complejo, un tiempo de tiempos que debe ser construido conceptualmente, invisible, no asociado al tiempo de los relojes (Morfino, 2014a: 8).

Así como la teoría de la temporalidad plural tiene efectos contundentes en el campo de la filosofía contemporánea, también opera desplazamientos en la captación de sentidos en el interior de la tradición althusseriana. Si la afirmación de Balibar en torno a una tensión en el pensamiento de Althusser que habría cobijado tanto un althusserianismo de la estructura como un althusserianismo de la coyuntura permite dar cuenta de las tendencias predominantes en el terreno althusseriano,¹⁷ la teoría de la temporalidad plural se ubica en el seno de esta tensión evitando transformarla en un dualismo. De este modo Morfino singulariza su itinerario dentro del althusserianismo con un alejamiento de los esquemas cerrados del estructuralismo que no tiene como corolario el culto al acontecimiento. Así la tesis de la primacía de la relación sobre los elementos, propia del Althusser clásico, puede ser pensada en conjunto con la de la primacía del encuentro sobre la forma, característica del último Althusser: “una presente en la otra, una atravesando a la otra, sin hacer, por un lado, de la estructura una especie de ser parmenideo a partir del cual se proyecte todo el devenir, y por el otro, de la estructura un lugar místico de un apocalipsis, de una discontinuidad radical respecto a una línea de tiempo imaginada como real” (Morfino, 2014a: 6-7). Operación que permite, finalmente, pensar a la estructura y la coyuntura como *due facce della stessa medaglia*: “la articulación

¹⁷ “Comprendo (o he creído comprender, ya que ofrezco esto sólo como una hipótesis que hay que apoyar, confrontar con otras) que una tensión había habitado siempre el pensamiento de Althusser, en tanto que reflexión sobre la articulación de la historia y de la política que se apoya en la lectura y la transformación de la obra de Marx. Es lo que se me ocurrió señalar a partir de la diferencia entre ‘el althusserianismo de la estructura’ centrado en la eficacia de las relaciones sociales, tanto económicas como ideológicas, y ‘el althusserianismo de la coyuntura’, centrado en lo inesperado de los encuentros históricos entre las circunstancias y las fuerzas políticas, revolucionarias o contra-revolucionarias” (Morfino, 2014a: 5).

de la temporalidad plural de la estructura se revela como coyuntura, las relaciones no son paralizadas por un instante temporal que las petrifica haciendo impensable el devenir sino como irrupción de un tiempo totalmente otro, el tiempo del mesías secularizado, de la revolución” (Morfino, 2014a: 9).¹⁸

Si bien no es totalmente explícito en su trabajo, es evidente que este recorrido en el interior de la tradición althusseriana se contrapone con el desarrollado por Alain Badiou. Oposición que nos conduce al terreno de los vínculos entre Althusser y Gramsci, en tanto la teoría de la temporalidad plural evade toda forma de conceptualización de la política como irrupción de un acontecimiento pleno. De este modo, un anudamiento entre Althusser y Gramsci mediado por Maquiavelo permite la jerarquización de la concepción de la sociedad como un todo complejo estructurado y el consecuente rechazo de un pensamiento de lo social centrado en el acontecimiento. Para Morfino, las relaciones “se manifiestan como constituidas por encuentros y prácticas, por tramas complejas que ofrecen a la *virtú* la ocasión de la acción política. Y es aquí, a esta altura teórica, que Althusser encuentra a Maquiavelo: Maquiavelo y no Pablo de Tarso, un político y no un predicador del evento” (Morfino, 2014a: 9).¹⁹ En este mismo sentido, el estrechamiento entre Althusser y Gram-

¹⁸ El trabajo de Morfino constituye un ejercicio de alerta frente a las operaciones de fascinación con los textos del último Althusser que culminan en una liquidación de las tesis del Althusser clásico. Por ejemplo, frente a un texto como *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, afirma “es precisamente la fascinación ejercida por este texto la que encubre un gran riesgo: como decía el propio Althusser sobre las *Tesis sobre Feuerbach*, este es un texto que, más que iluminar, enceguece; uno puede encontrar destellos de genialidad que tiran abajo lugares comunes de la filosofía, percepciones que abren camino pero que, en la mayoría de los casos, no están sustentadas en el trabajo paciente de la conceptualización. El mayor peligro aquí en la liquidación del poderoso racionalismo de los textos de 1960 en una filosofía del acontecimiento, el azar o, lo que es peor, la libertad” [“it is precisely the fascinations exercised by this text that conceals its greatest risk: as Althusser himself said regarding the *Theses on Feuerbach*, this is a text that dazzles more than it illuminates; here, one can find flashes of geniality that rip apart perennial philosophical commonplaces, insights that open passages but which, for the most, are not supported by the patient work of conceptualisation. The main risk is to see here a liquidation of the powerful rationalism of the writing of the 1960s in a philosophy of the event, of chance or, even worse, of freedom”] (Morfino, 2012a: 62). En esta misma senda, Morfino le ha impuesto una operación *lexicográfica* a la constelación de términos propios del último Althusser, entre los que se destacan la nada y el vacío (Morfino 2014: 47-92).

¹⁹ El contrapunto entre Maquiavelo y Pablo de Tarso encuentra sustento en el lugar ocupado por este último en el pensamiento badiouano, ver Badiou (1999).

sci opera como ariete frente a las corrientes marxistas contemporáneas que parecen tener un vínculo más estético que político con los nombres de Marx, Mao y Althusser. En palabras de Morfino, el diálogo entre Althusser y Gramsci, “instaurado en la tentativa de pensar de manera teóricamente innovadora la tradición marxista, puede tener el cariz de una alianza contra toda forma de reevaluación estetizante del marxismo que esquivo el terreno de la política (sobre todo, el ‘maoísmo imaginario’ de Badiou)” (Morfino, 2012b).^{20 21}

El vínculo propiciado entre Althusser y Gramsci en el pensamiento de Morfino puede ser abordado en parte a partir de una operación que es recurrente en su obra: el establecimiento de relaciones entre autores más allá del plano de lo textual. Esta operación adquiere la forma de un golpe de fuerza teórico [*colpo di forza teorico*] mediante el cual se ponen en diálogo elementos pertenecientes a diferentes autores sin que medie entre ellos relaciones de referencia o influencia. Tal como ha señalado Jason Read (2014), Morfino tiene el singular talento de poner en relación fragmentos de pensamiento aparentemente incongruentes, sin contentarse con la certificación de su oposición pero tampoco proponiendo una especie de unidad secreta entre autores.²² Así ocurre, por ejemplo, con el vínculo entre Althusser y Simondon. Si bien Althusser utiliza una sola vez el concepto simondoniano de transindividual y no le otorga un valor específico, Morfino implanta dicho concepto en el seno del estructuralismo althusseriano de la década de 1960 (Morfino, 2014a: 11-46).²³ En el mismo sentido hace dialogar a Althusser y Darwin. Si Maquiavelo le otorga a Althusser elementos para delimitar la tesis de la primacía

²⁰ “instauré dans la tentative marxiste de penser de façon théoriquement innovatrice la tradition marxiste, commence peut-être à prendre la tournure d’une alliance contre toute forme de réévaluation esthétisante du marxisme qui esquivent tout court le terrain de la politique (avant tout, le ‘maoïsme imaginaire’ de Badiou)”.

²¹ En el mencionado Coloquio dedicado a su obra, Morfino caracterizó la adscripción maoísta de Badiou como un *maoïsme senza congiuntura*.

²² “Morfino has the rather singular talento of drawing together seemingly incongruous streams of thought into relation. Morfino is not to content to remain with the apparent points of opposition, nor does he simply declare some secret unity between disparate thinkers [...] since the contours of this connection cannot be found in the typical anxiety of influence, it can only be invested in connections and relations of tendencies and presuppositions”.

²³ Para una ampliación del abordaje del problema de lo transindividual, ver Morfino (2014b).

del encuentro sobre la forma en el campo de la política y la historia, Darwin provee un modelo de aplicación de dicha tesis en el tratamiento del mundo natural. De este modo el análisis del materialismo aleatorio althusseriano se ve intersectado con los postulados darwinianos en torno a la emergencia de toda forma natural a partir de un encuentro complejo entre una gran cantidad de elementos (Morfinó, 2012a: 65-68).

Si en el contrapunto que Morfinó establece con Badiou la articulación entre Althusser y Gramsci opera como un afuera correctivo de una filosofía de la discontinuidad, en el caso de su crítica a Negri dicho anudamiento funciona más bien como una estrategia de disputa de un legado. En este sentido, la delimitación de un espacio teórico en el que convergen elementos provenientes de Gramsci y Althusser está al servicio de la deconstrucción de las apropiaciones de Maquiavelo llevadas a cabo por Negri en *La anomalía salvaje*. El lugar ocupado por Maquiavelo en la teoría de la temporalidad plural esbozada por Morfinó está condicionado por el rol desempeñado por la obra del florentino en los esfuerzos del marxismo por dotar de especificidad al campo de la acción política. Al contrario, el lugar otorgado a Maquiavelo en la obra de Negri tiende a disociar al autor de *El príncipe* de las concepciones marxistas en las cuales el conflicto es postulado como el centro dinámico de lo social. Podría afirmarse, por tanto, que el motor que pone en marcha las operaciones de intersección entre Althusser y Gramsci lo constituye la influencia en el marco del marxismo contemporáneo de la conceptualización de Negri del poder constituyente como *principio metafísico*:

A los ojos de los primeros [Gramsci y Althusser], el conflicto y las relaciones de fuerza militares, políticas e ideológicas constituyen el campo de acción de lo que Gramsci llama 'voluntad' y Althusser 'agente'. Por esta razón una estrategia militar, política e ideológica del príncipe es necesaria. Una estrategia que tiene en cuenta las relaciones de fuerza, para invertir las, pero también una estrategia retórica del teórico (de Maquiavelo) para intervenir en un campo de fuerzas ideológicas [...] En Negri el conflicto (en sus formas matizadas: crisis, tumultos, disensiones, lucha de clases) no es sino un obstáculo exterior a la afirmación absoluta del principio metafísico, secularización del dios cristiano que crea *ex nihilo*. En Gramsci como Althusser el príncipe viene de nada, pero no crea a partir de nada: él es el nombre mismo de una intervención en una coyuntura atravesada y constituida por el conflicto y es-

estructurada por relaciones de fuerza económicas, militares, políticas e ideológicas (Morfino, 2014a: 154-155).²⁴

Cabe destacar que esta aproximación de pensamientos otrora enfrentados no arrastra un aplanamiento de las diferencias entre ellos. Al respecto, Morfino se ve obligado a ingresar al problema de los diferentes sentidos que adquiere la política como intervención en una coyuntura en Althusser y en Gramsci. En primer lugar, mientras para Gramsci el príncipe moderno es un dato histórico, para Althusser tiene un carácter aleatorio. Por otra parte, la relación que Gramsci establece entre ideología y ciencia, y príncipe y pueblo, es de fusión, mientras que Althusser es de distancia. Es decir, a diferencia de lo postulado por Gramsci, Althusser considera que la teoría se inscribe en la coyuntura pero que no se vuelve conciencia popular transparente. De la misma manera, que el príncipe lleva a cabo una política popular pero que no se identifica con el pueblo. Lo que interesa evidenciar es el modo en el cual estas diferencias pasan a un segundo plano frente a la irrupción y difusión de una lectura marxista de Maquiavelo según la cual el conflicto no sólo no es el dato ineludible de la política, sino que es su obstáculo. Es decir, que de cara a una concepción según la cual el conflicto es lo que impide la afirmación del ser absoluto del poder constituyente, las diferencias entre los sentidos asignados por Althusser y Gramsci a la práctica política son relativizados en pos de reforzar una concepción según la cual el pueblo deviene tal en tanto fuerza militar e ideológica organizada.²⁵

IV.

Si bien incipientes, los trabajos desarrollados en el campo del marxismo contemporáneo que tienden a privilegiar las relaciones de compatibilidad y convergencia entre Althusser y Gramsci, representan una interrupción en los modos tradiciones en los cuales fue abordado el vínculo entre ambos jalones de la historia marxista del siglo XX. Los ejercicios teóricos analizados evidencian el esfuerzo de una nueva generación de marxistas europeos por tras-

²⁴ Es en este sentido que Morfino habla de una desarticulación entre ontología e historia en la concepción negriana de la multitud, ver Morfino (2014c).

²⁵ Mencionemos, por último, que Morfino publicó recientemente un trabajo de tipo filológico acerca del lugar –en este caso, sí textual– ocupado por Gramsci en la obra de Althusser, ver Morfino (2015).

cender la norma que vedaba el establecimiento de un diálogo entre las obras de Althusser y Gramsci. Si bien coincidentes en este impulso propio de un *marxismo más allá del marxismo*, cada uno de los desarrollos analizados está condicionado por aspectos teóricos y políticos palpables, a la vez que pretenden efectos concretos en el terreno de la actualidad de la teoría marxista.

En el caso del trabajo de Thomas, una revisión crítica del corpus gramsciano se sirve de la lectura althusseriana a los fines de delimitar formas correctas de aproximación a los *Quaderni di Carcere*. A partir de la configuración de un gramscianismo diferenciado de los de los *Cultural Studies* y el posmarxismo, Thomas propicia un diálogo con el althusserianismo en pos de un programa de revitalización del marxismo. Es este diálogo el que permite sostener una concepción del marxismo como filosofía de la praxis, en tanto la reconsideración del gramscianismo a la luz del althusserianismo evita cualquier tipo de recaída en formas idealistas del historicismo. Por su parte, el trabajo de Morfino encuentra en la intersección entre Althusser y Gramsci un elemento de peso para la legitimación de una teoría de la temporalidad plural. El rodeo por Maquiavelo habilita una aproximación a ambos autores en la cual las coincidencias son privilegiadas sobre las diferencias. Una revisión del marxismo althusseriano a través de la teoría de la temporalidad plural le permite a Morfino evitar la recaída en el dualismo entre una primacía de la estructura o del encuentro. El énfasis en la concepción de la política como intervención en una coyuntura atravesada por relaciones de fuerza siempre cambiantes, redundando en un distanciamiento de formaciones marxistas para las cuales el comunismo es una idea o el conflicto un obstáculo a la práctica política.

Bibliografía

- Althusser, L. (1969). *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Anderson, P. (1981). *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*. Barcelona: Fontanara.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo: la fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.
- Buci-Glucksmann, Ch. (1978). *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*. Madrid: Siglo XXI.
- De Ipola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Eley, G. (1984). Reading Gramsci in English: Some Observations on the Reception of Antonio Gramsci in the English-speaking World, 1957-82. *European History Quarterly*, 14(4), 441-478.
- Forgacs, D. (1989). Gramsci and Marxism in Britain. *New Left Review*, 176, 70-88.
- Lo Ianoco, C. (2009). Althusser nel dibattito inglese degli anni settanta. *Critica Marxista*, 3, 81-90.
- Lo Ianoco, C. (2010). La lenta egemonia. Aspetti della ricezione inglesi di Gramsci. *Critica Marxista*, 2, 62-71.
- Lo Ianoco, C. (2011). *Althusser in Italia. Saggio bibliografico (1959-2009)*. Milán: Mimesis.
- Matheron, F. (2004-2005). La recurrencia del vacío en Louis Althusser. *Er. Revista de filosofía*, 34, 51-74.
- Lo Ianoco, C. & Ichida, Y. (2005). Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser? *Multitudes*, 21.
- Mezzadra, S. (2014). *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Montag, W. (2010). El Althusser tardío: ¿materialismo del encuentro o filosofía de la nada? *Décalages. An Althusser Studies Journal*, 1(1).
- Morfinó, V. (2012a). History as ‘permanent revocation of the accomplished fact’: Machiavelli in the Last Althusser. En Diefenbach, K., Farris, S., Kirn, G., Thomas, P. *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought* (pp. 61-74). Londres: Bloomsbury.
- Morfinó, V. (2012b). Lire Gramsci après Althusser. *Décalages*, 1(2), 7.
- Morfinó, V. (2014a). *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Morfinó, V. (2014b). L’enjeu Marx-Freud. Il transindividuale tra Goldmann e Althusser. En Balibar, E. & Morfinó, V. *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni* (pp. 179-206). Milán: Mimesis.
- Morfinó, V. (2014c). The Multitudo according to Negri: On the disarticulation of ontology and history. *Rethinking Marxism*, 26(2), 227-238.
- Morfinó, V. (2015). Althusser lecteur de Gramsci. *Actuel Marx*, 1, 62-81.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- Poulantzas, N. (1969). *Poder político y clases sociales en el Estado*

- capitalista*. México D.F.: Siglo XXI.
- Read, J. (2014). Taking Form: Morfino and Zourbachvili Encounter Spinoza. *Unemployed Negativity*, 8 de Agosto.
- Starckenbaum, M. (2014). Más allá del principio de exclusión: Gramsci y Althusser en *Pasado y Presente*. *Prismas*, 18(2), 199-203.
- Tassone, G. & Thomas, P. (2008). Editorial Introduction to Vittorio Morfino. *Historical Materialism*, 16(1), 3-8.
- Thomas, P. (2009). *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden: Brill.
- Thomas, P. (2012). Althusser's Last Encounter: Gramsci. En Diefenbach, K., Farris, S., Kim, G., Thomas, P. *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought* (pp. 137-151). Londres: Bloomsbury.
- Tosel, A. (1995). In France. En Hobsbawm, E.. *Gramsci in Europa e in America* (pp. 5-27). Roma: Laterza.

Acerca del proceso sin sujeto ni fines

Rodrigo Steinberg
(Universidad de Buenos Aires)

[...] efectivamente una línea de demarcación no es nada, ni siquiera una línea, tampoco un trazado, sino el simple hecho de desmarcarse, y por lo tanto, *el vacío de una distancia tomada*. Esta distancia deja su *trazo* en las distinciones del discurso filosófico, en sus categorías y en sus dispositivos modificados, pero todas estas modificaciones no son nada en ellas mismas, ya que únicamente se trata de un afuera de su propia presencia, en la distancia o la no distancia que separa las tendencias antagónicas de las prácticas científicas, envite de su lucha
(Althusser, 2003: 170)

Si hace falta dar una razón, una sola razón, la razón de las razones, hela aquí: realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver algo más claro en la filosofía de Marx. Conviene precisar: el materialismo de Marx nos obligaba a pensar su rodeo necesario a través de Hegel; realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel” (Althusser, 1975: 47)

Seguramente un marxista no puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse. Pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la contradicción (Althusser, 1975: 55).

Althusser traza una línea de demarcación interior a la filosofía de Hegel. El envite de este trazado es una dialéctica no teleológica, dialéctica cuya

síntesis está puesta en el concepto de proceso sin sujeto ni fines. Para trazar esta línea de demarcación, Althusser pone en escena un instrumento de producción teórico: Spinoza. Ahora bien, la pregunta que pretenderemos abordar en este trabajo es: ¿el trazado de una línea de demarcación sobre la filosofía de Hegel a partir de la figura de Spinoza, no replica, a su vez, sobre el instrumento de producción de este trazado?

Para comenzar a abordar esta pregunta, recuperemos un texto reciente de Warren Montag, quien en un artículo de publicación reciente, refiriéndose al excelente libro de Pierre Macherey *Hegel o Spinoza*, escribe: “Macherey is undoubtedly right: Hegel’s violence to the text increases the more closely his thought brings him into theoretical proximity to Spinoza” (Montag, 2012: 92). Montag hace suya la indicación realizada por Macherey acerca de la lectura hegeliana de Spinoza. La violencia que esta ejerce sobre el texto spinoziano pone sobre la mesa un otro interno al pensamiento de Hegel. Montag enfatiza que lo que Hegel rechaza de Spinoza no es más que una posibilidad interna de su propio pensamiento, una de las vías a las que conducen sus propias afirmaciones. Así, la lectura de Hegel de Spinoza desnuda el rechazo hegeliano a aquello que su propia filosofía afirma: el proceso de lo absoluto como uno carente de finalidad alguna, como un proceso sin sujeto ni fines. Hegel, así, pone en la crítica a Spinoza un freno a aquello que dice sin querer, a aquello que en su filosofía excede sus propósitos. Spinoza, entonces, es el nombre de una batalla interior al pensamiento de Hegel. Es, como decíamos, su otro interno. Señala Montag:

Hegel runs the risk of appearing to be too close to Spinoza by arguing that absolute ground develops by abandoning or letting go of itself and attempts to foreclose that risk by emphasizing that substance has become spirit or subject: it acts and remains both the subject and object of its action, in this case the action by which it externalizes itself in order to return to itself as ground, but as a ground known as such, no longer immediate but mediated (Montag, 2012: 93).

Hegel le pone un nombre a aquello que obstaculiza la aparición manifiesta de su otro interno: la figura del Sujeto. El Sujeto del proceso sería entonces la cifra que corrige la práctica filosófica de Hegel, práctica que, como toda otra, escapa a las representaciones que de ella se hacen sus agentes.

Pues bien, la demarcación operada por Althusser vendría a empujar a este otro interno de la filosofía de Hegel mediante una intervención llamada Spinoza. ¿Pero qué ocurre si el instrumento de producción sufre la misma suerte que su objeto? ¿Qué ocurre si el trazado sobre la filosofía de Hegel se duplica sobre la de Spinoza? ¿Qué ocurre si, así como la lectura de Hegel de Spinoza escande efectos sobre su filosofía, la lectura althusseriana de Hegel abre una vía interior al pensamiento de Althusser? Lo que ocurre, en primer lugar, es el reconocimiento de que la filosofía es lucha de clases en la teoría. Ocurre que la aventura filosófica de la intervención sobre Hegel muestra todos sus riesgos. Ocurre que, creemos nosotros, replican aquí las palabras de Foucault en *El orden del discurso*

escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saberlo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte (Foucault, 1992: 58-59).

Esa intervención llamada Spinoza

Antes de iniciar nuestro recorrido, precisemos qué retiene Marx de Hegel según Althusser, pues la operación sobre la dialéctica de Hegel tiene por objetivo, como dijimos, pensar una filosofía para el marxismo. Escribe Althusser:

Pero, en la medida, digo bien en la medida, en que se pueda hacer abstracción de la teleología en la concepción hegeliana de la historia de la dialéctica queda el que se deba a Hegel algo que Feuerbach, obnubilado por su obsesión del Hombre y lo Concreto, fue absolutamente incapaz de comprender: la concepción de la historia como *proceso* [...] Le debe además lo que Feuerbach ni siquiera sospecho. Le debe el concepto de proceso *sin sujeto* (Althusser, 1973: 114).

Sin adentrarnos en los pormenores del modo en el que Althusser define qué es ser un sujeto, lo que nos importa retener es que se trata de un centro de actividades, de un individuo (o conjunto de ellos) cuyas intenciones, an-

teriores a su despliegue práctico, son identificables como pertenecientes a él (o a ellos), es decir, como disposiciones de un individuo que se mantiene como soporte del proceso, y por lo tanto exterior a él.¹ Althusser aproxima la figura del sujeto a la de un garante, a la de un origen de las transformaciones del mundo que, nuevamente, resulta identificable con anterioridad a dichas transformaciones, y por tanto puede ser juzgado como responsable por estas.² Entonces, si la historia, según Hegel, carece de sujeto, es porque no se trata en ella del despliegue de las finalidades del hombre, finalidades que, de tratarse de las de un sujeto, deberían ser originales, deberían existir como proyecto a realizar ya antes de la sucesión histórica (Althusser, 1974: 76 y ss.). Hegel, según Althusser, rechaza esa figura del hombre como sujeto de la historia, comprendiendo a ésta como un proceso carente de centro de actividades.

Ahora bien, Althusser aclara que Marx debe a Hegel la perspectiva de la historia como proceso sin sujeto *siempre y cuando sea posible abstraer de la filosofía del segundo su carácter teleológico*. La pregunta es, entonces, doble: ¿qué implica que la dialéctica hegeliana sea teleológica? ¿Por qué lo es? Y además, ¿es posible despojarla de ese carácter?

¹ De aquí en adelante, las cursivas en las citas pertenecen al original, salvo expresa aclaración. Hegel, en varios pasajes, define al sujeto en éstos términos, mostrando la vacuidad de este modo de presentarlo. Es decir, tomándolo como momento del proceso bajo el cual se muestra como proceso. Escribe: “El sujeto es el fin para sí mismo, es decir, el concepto, que tiene su medio y su realidad subjetiva en la objetividad que le queda sometida; con eso está constituido como la idea existente en sí y por sí, y como lo independiente esencial, frente al cual el mundo externo presupuesto tiene sólo el valor de un negativo, carente de independencia. En su propio sentimiento de sí el viviente tiene esta certeza de la nulidad, existente en sí, del ser-otro que se halla frente a él. Su impulso es la necesidad de eliminar este ser-otro y de darse la verdad de aquella certeza. El individuo, como sujeto, es primeramente sólo el concepto de la idea de la vida”. Se trata de una descripción del proceso vital y la figura del sujeto que éste pone, inmerso en el primer capítulo, La Vida, de la tercera sección de la Doctrina del Concepto, cuyo título es La Idea (Hegel, 1982: 490).

² Dice Althusser: “Así, Marx rechazaba la idea de que pudiera encontrarse en el hombre como sujeto de sus necesidades no solo la explicación última de la sociedad, sino también, y eso es fundamental, la explicación del hombre como sujeto, es decir como unidad idéntica de sí e identificable por sí, en especial por ese por sí por excelencia que es la conciencia de sí” (Althusser, 2010: 121) y en *Marx dentro de sus límites* dice: “Marx, en el fondo, ha concebido siempre la ideología como relacionada con la forma-conciencia, como «objeto» de la conciencia, concebida ella misma de manera muy clásica como la capacidad del sujeto de estar presente a las sensaciones, emociones e ideas que le vienen ya sea de fuera, ya de dentro” (Althusser, 2003b: 157).

Althusser, en 1968, replica aquello que ya en 1963, en *Contradicción y Sobredeterminación*, encontraba como el nudo gordiano del carácter teleológico de la dialéctica hegeliana, la *Aufhebung* o negación de la negación. Recuperamos el pasaje en el que Althusser explica *in extenso* por qué la dialéctica hegeliana encierra un sujeto paradójico porque sitúa los términos que discutiremos a lo largo del trabajo:

Ahora bien, es aquí donde puede empezarse a esclarecerse la extraña situación de la *Lógica* en Hegel. Ya que, ¿qué es la *Lógica*? La ciencia de la Idea, es decir, la exposición de su concepto, el *concepto del proceso de enajenación sin sujeto*, dicho de otra forma, el concepto del proceso de autoenajenación que no es otra cosa, considerado en su totalidad, que la Idea. Así concebida, la *Lógica*, o concepto de la Idea, es la dialéctica, el “camino” del proceso en tanto que proceso, el “método absoluto”. Si la *Lógica* no es más que el concepto de la Idea (del proceso de enajenación sin sujeto), es por lo tanto el concepto de ese extraño sujeto que buscamos. Pero como este sujeto es solamente el concepto del *proceso de enajenación mismo*, dicho de otra forma, como este sujeto es la dialéctica, por lo tanto, el movimiento mismo de la negación de la negación, se ve la extraordinaria paradoja de Hegel. El proceso de enajenación sin sujeto (o la dialéctica) es el único sujeto que reconoce Hegel. No hay sujeto en el proceso: *es el propio proceso quien es el sujeto, en tanto que no tiene sujeto*. Si queremos encontrar lo que, finalmente, tiene el lugar del “Sujeto” en Hegel, es en la naturaleza *teleológica* de este proceso, en la naturaleza teleológica de la dialéctica donde hace falta buscarlo: el Fin está ya en el Origen (Althusser, 1973: 117).

Althusser identifica como sujeto del proceso al proceso mismo que, paradójicamente, no tiene sujeto. Es decir, es la dialéctica la que constituye el sujeto de su propio desenvolvimiento, por eso se trata de un método absoluto. La dialéctica, a su vez, es “el movimiento mismo de la negación de la negación”, con lo que, por la precisa circunstancia de que la negación de la negación se mueve por sí misma constituye tanto el sujeto como la negación de todo sujeto para su proceso de desenvolvimiento. Aquí es donde ingresa la figura de Spinoza.

Escribe Althusser que Spinoza había contribuido, para él, a hallar el pun-

to en el que la figura del sujeto reclama la del fin, y, por tanto, que al haber sujeto en el proceso hegeliano, éste engendraba en sus estructuras la necesidad de un Fin (Althusser, 1975: 52). Macherey, siguiendo estas coordenadas, sintetiza lo que nosotros identificamos como el envite del rodeo de Althusser, del rodeo por un rodeo:

Según Hegel, el pensamiento de Spinoza no es todavía suficientemente dialéctico. ¿Y si lo fuera demasiado? ¿O al menos si lo fuera de una manera inaceptable para Hegel? La denegación de esa dialéctica -digamos, para ir más rápido, de una dialéctica sin teleología-, a la que Hegel procede por medio de Spinoza (Macherey, 2006: 27).

Tal y como decía Montag, en la estela del texto de Macherey, Spinoza permite echar luz sobre la teleología ínsita en la dialéctica hegeliana puesto que oficia como la manifestación de un desajuste al interior de la filosofía de Hegel. Así, nos abre una vía para pensar su liberación de la figura del Sujeto, que es la que convoca a la del Fin. El rodeo de Althusser por el rodeo de Marx por Hegel se juega en la plausibilidad de la formulación de dicha dialéctica no teleológica, formulación que, nuevamente, es operada a través de Spinoza.

El vacío de una distancia tomada

Althusser señala que el sujeto del proceso dialéctico es el propio proceso dialéctico. En términos de Hegel, que en cualquiera de las figuras que adquiere el proceso en su desarrollo, su pulso está dado por una afirmación que, por realizarse, se niega. Dice Rodolfo Mondolfo en el Prólogo a la *Ciencia de la Lógica*: “Así como la *Fenomenología* ha mostrado que cada forma de la conciencia, al realizarse, se niega para resurgir más rica en la negación de la negación, del mismo modo la *Lógica* debe mostrar el mismo movimiento dialéctico en el sistema” (Hegel, 2002: 10-11). Es decir, que todo momento del proceso se afirma mediante su propia negación, niega su propia negación. El sujeto, lo que permanece idéntico en este proceso, que es a quien debe adjudicársele el movimiento como realización de su propia finalidad, es este mismo negar la propia negación, sujeto que consiste en la imposibilidad absoluta de permanecer idéntico toda vez que su movimiento consiste en dejar de ser lo que es. Escribe Hegel:

En general ha resultado de la consideración de la naturaleza de la contradicción que por así decir, no representa todavía en sí mismo un menoscabo, una falta o un defecto de una Cosa, el hecho de que pueda mostrarse en ella una contradicción. Más bien, cada determinación, cada cosa concreta, cada concepto es esencialmente una unidad de momentos diferentes y que pueden ser diferenciados, que traspasan a la contradicción por medio de la diferencia determinada, esencial. Este contradecirse se resuelve, por cierto, en la nada, y vuelve a su unidad negativa. La cosa, el sujeto, el concepto, es ahora justamente esta unidad negativa misma; es en sí mismo algo que se contradice, pero es igualmente la contradicción solucionada, es el fundamento, que contiene y lleva sus determinaciones. La cosa, el sujeto, o el concepto, como reflejado en sí, en su esfera, es su contradicción solucionada, pero toda su esfera es de nuevo una esfera determinada, diferente; por eso es una esfera terminada, y esto significa que es contradictoria (Hegel, 1982: 195).

Con lo que Althusser identifica como sujeto del proceso a la negación de ser sujeto, a la contradicción como diferenciación en la unidad.

Ahora bien, a nosotros nos interesaba la figura del sujeto en tanto es tributaria de aquello que se debe comprobar como pasible de ser abstraído: la teleología encerrada en la dialéctica hegeliana. Nótese que Althusser caracteriza a la teleología con una afirmación en particular: “el Fin ya estaba en el Origen”. Pues bien, en el corazón de la dialéctica hegeliana, y de la mano de la negación de la negación, dice Althusser, el Fin ya está en el Origen. Acompañemos a Althusser en el modo en el que presenta cómo, según él, para Hegel el Origen es la promesa de lo que vendrá, así como el Fin el señoría sobre los ecos pasados.

Warren Montag indica con claridad el centro alrededor del cual gravita la crítica althusseriana al hecho de que para Hegel, el Origen es ya el Fin. Dice:

“Spinoza begins with God”, a phrase we could more accurately render without changing Althusser’s meaning, as “Spinoza begins with God, or substance consisting of infinite attributes”, a beginning that, according to Althusser permits him to escape the non-beginning that is a beginning in nothingness, the negation of a beginning that must itself be negated, a

negativity that is the motor of the teleological development of Absolute Knowledge (Montag, 2012: 91).

Hegel comienza por la negación del origen, negación que es a su vez negada. Cuando en el primer capítulo de la Doctrina sobre el Ser de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel pretende comenzar por el Ser, lo que encuentra es que inmediatamente este traspasa (“ha traspasado”³ dice Hegel) en su contrario, la nada. La verdad del comienzo, así, es devenir en su opuesto, en la ausencia de comienzo.⁴ Sin embargo, su razonamiento no se detiene allí, puesto que esta negación del Ser por la Nada es a su vez negada.

La negación que la Nada expresa es negada dado que, cuando se cuestiona qué es esta negación, se ve que es lo mismo que aquello que negaba, el Ser. Así, la negación es negación de sí misma, es retorno de lo que niega a lo negado, como movimiento de lo negado. La Nada es lo mismo que el Ser, pero como es también su negación, es la negación de la negación. Luego, el Ser es la negación de sí mismo, siendo esta determinación suya ya un progreso dentro de sí, el devenir (cfr. Hegel, 2002: 104-116).

Althusser afirma que en Hegel no hay Origen (Althusser, 2008: 32), no hay elemento simple que oficie como punto de partida, dado que todo Origen se encuentra habitado por su negación en el mismo momento en que es afirmado.⁵ Ahora bien, Montag decía que, para Althusser, esta negación del Origen es a la vez su propia restitución, dado que el comienzo de la filosofía, el Ser, es el proceso de devenir lo que él es, de avanzar dentro suyo. Con lo que, se ve, el Origen se mantiene como tal en su rechazo, puesto que constituye el elemento en el cual Hegel proseguirá su desarrollo. Escribe el filósofo alemán:

Además el *avanzar* desde lo que constituye el comienzo, debe ser considerado sólo como una determinación ulterior del mismo comienzo, de modo que aquello con que se comienza continúa como fundamento de todo lo que sigue, y del cual no desaparece. El avanzar no consiste en que

³ Übergegangenist, conjugado en pasado perfecto.

⁴ Otra vez, afirmándose mediante la propia negación. (Marx, citado en Iñigo Carrera, 2012: 86).

⁵ Por eso dice Althusser que Hegel presenta la primera forma del concepto de tachadura de Derrida (Althusser, 1973: 118).

se deduce algo *distinto*, o que se traspasa a algo verdaderamente distinto; y cuando este traspaso se verifica, igualmente vuelve a eliminarse. Así, el comienzo de la filosofía es el fundamento presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores (Hegel, 2002: 80).

Comenzar implica arrancar. Lo que comienza, para Hegel, se arranca de lo que no-es, constituye un eliminar el no-ser. Sin embargo, sólo comienza porque no es, lo cual encierra la contradicción de que algo que no es, debe ser de algún modo como para arrancarse del no ser, que es iluminado como tal porque algo en él brota: lo que comienza. Comenzar, deduce Hegel, es progresar en lo que se es eliminando el no ser inmanente a ese comienzo; no ser que, a la vez, es un requisito de lo que comienza puesto que si ya fuese, entonces no comenzaría. Lo que Hegel agrega a este movimiento es que la eliminación del no ser no se da de una vez para siempre, sino que se repite como la forma en la cual lo que es permanece en sí mismo. De esta permanencia deduce Althusser la teleología que le adjudica al proceso sin sujeto hegeliano.

Althusser indica que toda vez que el ser se afirme como lo que se conserva en su negación, una cierta forma de teleología está implicada. Si lo que niega al ser, la nada, es la forma en la que este ser del cual el movimiento parte se conserva, y entonces la nada se transforma en la negación del hecho de ser negación, el ser restituido es el mismo que aquel con el que se inicia este proceso. Esto es, el ser que comienza es el que para afirmarse deberá volver a sí, pero este retorno es una condición de su comenzar, es lo que el ser ya-es como punto de partida. El comienzo lleva marcado en su frente que retornará a su propio seno, y esto porque es negado como comienzo, porque la negación del comienzo lo devuelve a sí. Dice Hegel en este sentido:

Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Último, y el Último se vuelve también el Primero. Por otra parte se infiere de esto que es igualmente necesario que aquello a lo cual el movimiento retoma como a su fundamento, se considere como resultado. De acuerdo con tal punto de vista, el primero es también el fundamento, y el último es un derivado (Hegel, 2002: 80).

Puesto de otro modo, lo que comienza se muestra en su propio ser como la negación de ser comienzo. Esta negación del comienzo es el retorno a lo primero, pero ya no como inmediato sino como mediación de sí mismo, como negación de sí que a la vez devuelve a este comienzo a su propio elemento. Con lo cual, el comienzo, el origen, no es simple sino mediato. No estalla, no irrumpe, no es puro, sino que es un fluir, un tranquilo diferenciarse de sí mismo. Por eso, su simplicidad consiste en su mediación. Él es este retornar. En la medida en que se avanza, se ve que él ya era esta actividad de retornar, sólo que como origen se mostraba parcial, inmediato.

Althusser encuentra que este rechazo del origen que a la vez lo afirma, implica, en sí mismo, una cierta forma de finalismo y esto porque el Origen promete su Fin. Si la primera determinación del origen es negar su negación o, más bien, la negación de la negación transforma este proceso en uno que pertenece a lo que comienza, entonces, como el propio Hegel lo indica, el entero proceso que sufre esto que inicia no ocurre más que dentro suyo. Por eso el proceso en marcha será el proceso del origen deviniendo otro de sí para retornar a sí. Como cualquier determinación que tome será una de este origen que se mantiene como fundamento, el origen en cuestión jamás se perderá. De ahí que Althusser afirme que el Fin está ya incubado en este Origen, que este Origen necesariamente implique la promesa de que se retornará a él. Indica Althusser:

Hablaba de Hegel y de la gran lógica. Justamente. Hegel empieza por la lógica, «Dios antes de la creación del mundo». Pero como la lógica se aliena en la Naturaleza, que se aliena en el Espíritu, que se «acaba» en la Lógica, es un círculo que vuelve sobre sí mismo hacia el infinito sin comienzo. Las primeras palabras del comienzo de la Lógica lo dicen: el ser es la Nada. El comienzo establecido es negado: no hay comienzo, ni por tanto Origen. [...] Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis del Origen, de la Trascendencia, del «Más Allá», aun cuando aparezca disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia. Pero esta diferencia (pues la negación spinozista no es ni mucho menos la negación hegeliana) que en el vacío del Ser hegeliano se medita por la negación de la negación, la dialéctica de un Telos (Telos = Fin), que se eleva en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto, Presencia absoluta en la transparencia (Althusser, 1975: 47-48).

Althusser concluye que por ser la negación de la negación el movimiento absoluto, el origen es negado para ser restituido. Pero esta restitución no le viene desde fuera, no supone que el origen pueda perderse y no retornar a sí mismo (Cfr. Montag, 2012: 94). Envuelve, por el contrario, la plena necesidad de su retorno enriquecido.

El origen es el fin, en un doble sentido. En primer lugar, porque cualquier determinación ocurre en el elemento del origen, lo cual hace de este origen el sujeto del movimiento, su motor. El origen arranca y en este arranque se pone de manifiesto que oficiará como fundamento del progreso ulterior del movimiento. El retorno al origen consiste, entonces, en la finalidad del proceso (y entonces su objetivo). En un segundo sentido, dado que este movimiento es circular, el origen es fin y el fin es origen. Desde donde arranquemos, el fin nos conducirá al origen y este al fin. El origen es sujeto y objetivo, por ser el infinito retorno a sí.

Althusser señala que el origen hegeliano es a la vez la falta de origen, su negación, su mediación. Esto hace que el progreso ulterior sea el enriquecimiento de este punto de partida, en el que a la vez éste se conserva. Eso implica, entonces, que el inicio del movimiento está vacío, que carece de determinaciones siendo meramente el receptáculo de las subsiguientes. Dice Hegel:

Ser, puro ser —sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación (unbestimmtheit) y el puro vacío (Leere)—. No hay *nada* (nichts) en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien él es sólo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada (Hegel, 2002: 91).

Solo porque el comienzo es el puro vacío, es que se trata de progresar en él, de que este se enriquezca tomando determinaciones. En otras palabras, es porque Hegel comienza por la absoluta indeterminación que este punto de

partida puede conservarse en su negación, y a causa de esto último es que el proceso que atraviesa consiste en plegarse sobre sí mismo. Althusser conjuga la vacuidad del origen hegeliano con su carácter teleológico.

Realicemos un breve balance de las afirmaciones de Althusser respecto del tratamiento hegeliano del comienzo:

a. La negación de la negación, el pulso del proceso, hace que el comienzo se mantenga como fundamento. Por conservarse como fundamento, en cualquiera de los momentos de este proceso el comienzo permanece en sí. Podemos, entonces, identificar la plenitud de sus determinaciones como un enriquecimiento de este punto de partida (Althusser, 2004: 82).

b. El punto de partida en cuestión es absolutamente indeterminado, es el vacío de toda forma. Por ser vacío es que es capaz de recibir cualquier determinación como una que le pertenece.

c. La negación de la negación es el sujeto del proceso en cuestión. Escribe Althusser en *Respuesta a John Lewis*: “Para ser materialista–dialéctica la filosofía marxista debe romper con la categoría idealista del ‘Sujeto’ como Origen, Esencia y Causa, responsable en su interioridad de todas las determinaciones de ‘el Objeto’ exterior [...] Para la filosofía marxista no puede existir Sujeto como Centro absoluto, como Origen radical, como Causa única” (Althusser, 1975: 77).

Pues bien, para Althusser, la negación de la negación detenta exactamente esos atributos. Se trata de un movimiento que permanece como causa de su propio proceso y se mantiene allende a este su propio proceso en la medida en que es él el que se reproduce en su propio enriquecimiento. Se trata del movimiento que vertebra su propia carnadura, que se hace a sí mismo centro de su devenir y entonces resulta identificable como tal por fuera de sus determinaciones, *en* sus determinaciones.

d. La negación de la negación convierte a este movimiento en un círculo. Por tratarse de un proceso en el que el Origen es la promesa del retorno a sí, el Fin lo habita. De ahí que para Althusser el proceso sin sujeto hegeliano lleve inscrita la teleología en sus propias estructuras.

A la carencia con la que Hegel comienza, el filósofo francés contrapone la Sustancia de la cual Spinoza hace su punto de partida. Si vemos que la teleología hegeliana se inscribe en la negación de la negación, que encierra la

postulación de un Origen negado para devenir Fin, el rechazo al modo en el que Hegel comprende el inicio deberá conducirnos al envite del rodeo a través de Spinoza: la posibilidad de una dialéctica no teleológica. Dice Althusser:

Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis del Origen, de la Trascendencia, del «Más Allá», aun cuando aparezca disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia. Pero esta diferencia (pues la negación spinozista no es ni mucho menos la negación hegeliana) que en el vacío del Ser hegeliano se medita por la negación de la negación, la dialéctica de un Telos (Telos = Fin), que se eleva en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto, Presencia absoluta en la transparencia. En tanto que el haber «comenzado por Dios» (y no por el Ser vacío) protege a Spinoza de todo fin, que, hasta cuando se «abre paso» en la inmanencia, es todavía figura y tesis de trascendencia. El rodeo a través de Spinoza nos descubre así en la diferencia una radicalidad de la que carece Hegel. En la negación de la negación, en la *Aufhebung* (= superación que conserva aquello que supera) nos permitirá descubrir el Fin: forma y lugar privilegiados de la dialéctica hegeliana (Althusser, 1975: 48).

Se nos impone, entonces, reconstruir el modo en el que Spinoza plantea a la Sustancia inmanente, es decir, a este dios opuesto al origen vacío en el que se esconde el secreto de la teleología.

Recordemos, antes de iniciar este recorrido, lo que pretendemos elucidar con él. La apropiación de Spinoza por parte de Althusser consiste en una intervención de la relación de Marx con Hegel. Su rodeo por Spinoza tiene como objetivo desmixtificar a la dialéctica hegeliana, despojarla de su carácter teleológico. De lo que se trata, entonces, es de elucidar qué de la filosofía de Spinoza permite, según Althusser, realizar la crítica al finalismo ínsito en la dialéctica hegeliana, ya que a partir de dicha elucidación podríamos pensar una dialéctica cuyo motor sea la contradicción y carezca de finalidad para su devenir. Avancemos entonces sobre este punto.

La Absoluta causa libre

Spinoza formula en la Proposición 18 de la Primera Parte de la Ética que “Dios es causa inmanente, no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, 2005: 34). Aclara en la Demostración de esa misma proposición:

Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios (*por la proposición 15*); y así (*por el Corolario 1 de la Proposición 16 de esta parte*), Dios es causa de las cosas que son en Él: que es lo primero. Además, excepto Dios no puede darse substancia alguna (*por la Proposición 14*), esto es (*por la Definición 3*), cosa alguna excepto Dios, que sea en sí: que era lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas (Spinoza, 2005: 34).

Dentro de esta Demostración queda afirmado que dios, por ser Sustancia, es causa de sí. La Ética, a su vez, se abre con la definición de lo que Spinoza entenderá por causa de sí, esto es, aquello cuya esencia implica la existencia. De ahí que la esencia de dios implique su existencia, por ser sustancia.

En la Definición 7 de la Primera Parte de la Ética, respecto de esta sustancia, aparece la idea de causa libre. Dice Spinoza: “Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera” (Spinoza, 2005: 17). De este conjunto de proposiciones, demostraciones y definiciones, se deduce que dios es causa de las cosas porque está en su naturaleza serlo, que dios es causa de sí mismo, y ser causa de sí mismo implica ser causa de las cosas que son en él. De hecho, el primer axioma de la Ética especifica que “Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa” (Spinoza, 2005: 18). Pues bien, dios, que es causa libre de sí es, por lo mismo y en el mismo movimiento, causa de todas las cosas. Dios produce en él las cosas porque está en su naturaleza obrar produciéndolas, no porque sea causado por alguna otra cosa o porque persiga algo que le es exterior. En el Corolario de la Proposición 6 del Primera Parte de la Ética, Spinoza afirma: “una substancia no puede ser producida por otra cosa. Pues nada hay en la naturaleza excepto las substancias y sus afecciones, como es evidente por el Axioma I y las Definiciones 3 y 5. Pero como (*por la Proposición anterior*) una substancia no puede ser producida por otra substancia, entonces un substancia no puede, en términos absolutos, ser producida por otra cosa” (Spinoza, 2005:20). Y esta sustancia que no puede ser producida más que por ella misma, consiste, como habíamos dicho anteriormente, en sus decretos, en su actividad, en el hecho de producir. En la Proposición 16 de la Primera Parte de la Ética, puede leerse:

“De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)” (Spinoza, 2005: 31), con lo cual, de la esencia de dios, que por ser sustancia necesariamente existe, se siguen infinitas cosas. Dios se causa a sí mismo exactamente de este modo, realizando la necesidad que tiene, puesta por él mismo, de producir infinitas cosas de infinitos modos. No hay entonces en dios una fractura entre producir y existir: dios existe causándose a sí mismo, y se causa a sí mismo produciendo en él infinitas cosas de infinitos modos. Resume Chauí el modo en el que Spinoza presenta a dios como sustancia:

A causalidade necessária encontra-se, antes de tudo, na natureza do ser absolutamente infinito: uma causa é necessária quando é per se, isto é, quando é da sua própria essência ser intrínsecamente ação; uma causa livre é necessária porque a ação encontra-se na própria essência do agente que o faz ser por si e agir por si; uma causa necessária livre é perfeita porque auto-suficiente e completa, pois a ação exprime sua natureza e não um móvel interno (superabundância, imensidão) ou externo (fins) que a suscite (Chauí, 2008: 21).

Ahora bien, sabemos que dios produce en sí mismo, siguiendo su propia naturaleza. Lo que debemos precisar entonces es cómo es que lo hace, bajo qué forma. Spinoza explica que la sustancia, absolutamente infinita, posee infinitas esencias, las cuales son expresadas por infinitos atributos que la constituyen. A la sustancia y los atributos faltan agregar los modos, que son presentados por Spinoza como “las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (Spinoza, 2005: 17). Así, los infinitos atributos expresan las esencias de esta sustancia, estas esencias se expresan de infinitos modos dentro de cada atributo. Como vimos, este proceso eterno ocurre en dios, puesto que él es causa inmanente de aquello que lo expresa.

Insistimos, los atributos expresan esencias de dios, mientras que los modos son afecciones de dios expresadas al interior de cada atributo, es decir, expresando esta afección dentro de un determinado atributo, esto es, con una cualidad determinada, de las formas más variadas, como modos de ser. Indica Spinoza: “Los modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en

cuanto se lo considera desde algún otro atributo” (Spinoza, 2005: 63). Ahora bien, ¿qué implica esta idea de expresión que trae Spinoza? Creemos que Deleuze la caracteriza minuciosamente bajo las siguientes palabras:

Esta noción de expresión es esencialmente triádica: debe distinguirse lo que se expresa, la expresión misma y lo expresado. Ahora la paradoja es que, a la vez, lo «expresado» no existe fuera de la expresión, y por lo tanto no se le asemeja, sino que está esencialmente relacionado a lo que se expresa, como distinto de la expresión misma. De manera que la expresión es el soporte de un doble movimiento: o bien se engloba, se implica, se enrolla lo expresado en la expresión, para no retener sino la pareja «expresante-expresión»; o bien se desarrolla, se explica, se desenrolla la expresión de manera de restituir lo expresado («expresante-expresado») (Deleuze, 1999: 340).

Vayamos por partes. Lo que se expresa es la sustancia. Su expresión la desarrolla, siendo expresadas sus infinitas esencias por los atributos. Ahora bien, estas esencias de la sustancia no existen más que como siendo expresadas, no poseen otra forma de ser más que en su ser expresadas en los atributos y por ellos. Los atributos, a la vez, expresan las esencias de la sustancia, cobrando existencia como atributo en los modos que, dice Deleuze, lo desarrollan. Nuevamente, no existen más que en los modos que los desarrollan. El movimiento contrario es el de implicación. Los atributos implican a las esencias, pero esta implicancia, por ser la sustancia absolutamente infinita inmanente a sus efectos, existe como la explicación de las esencias por los atributos, lo cual se repite para el despliegue de los atributos por los modos. La sustancia se encuentra implicada en los atributos y estos en los modos, a la vez que los atributos explican a la sustancia y los modos a los atributos. La sustancia absolutamente infinita es causa de sí explicándose en los atributos y modos que la expresan, sin salir de sí ni separarse de sí.⁶ Este desenvolvimiento de la sustancia es a la vez un implicarse en este su desenvolvimiento, lo cual quiere decir que la sustancia no existe sino como este expresarse a sí misma, ni antes ni sin ni fuera de él. Que la sustancia sea inmanente a sus efectos implica que ella es sus atributos y modos, que es este perpetuo

⁶ Es decir, como causa de sí absolutamente próxima (Cfr. Chauí, 2008: 30).

desenvolverse en el involucramiento de ella en sus atributos y modos. Ambos movimientos son la forma en la que ella se expresa. Escribe Deleuze: “Por una parte, la expresión es una explicación: desarrollo de aquello que se expresa, manifestación del Uno en lo múltiple (manifestación de la sustancia en sus atributos; después, de los atributos en sus modos). Pero, por otra parte, la expresión múltiple engloba el Uno. El Uno permanece englobado en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un englobar” (Deleuze, 1999: 12).

La sustancia es causa de sí produciendo infinitos efectos. Esta producción le es inmanente, por lo cual debemos decir que ella produce en sí misma esta infinitud, de lo que se sigue que la expresión de la sustancia no supone de ninguna forma un alejarse o un separarse de sí. La sustancia es causa libre de sí absolutamente próxima, en el estricto sentido de que no necesita dividirse para que se sigan de ella, en ella, la infinita diversidad de sus efectos. Y por ser inmanente, esta infinita diversidad es el modo en el que existe, pues vemos que ella no actúa siguiendo ninguna finalidad exterior ni obedeciendo a una intención precedente al hecho de expresarse. La sustancia, dice Spinoza, existe expresándose, lo cual retiene la idea de inmanencia.

Ciertos autores deducen de aquí que la sustancia se autoproduce en su expresión por los atributos. Escribe Macherey: “En realidad, la *causa sui* no es nada más que el proceso en el cual la sustancia se engendra a sí misma a partir de las ‘esencias’ que la constituyen, sobre las cuales se establece su existencia: ese movimiento culmina en el momento en que produce la sustancia, como producto de su actividad, como resultado de su propia determinación” (Macherey, 2006: 121). Si la sustancia existe expresándose, y los atributos expresan sus esencias infinitas, luego la sustancia no es anterior a los atributos sino que se encuentra implicada en ellos en el momento en el que ellos la desarrollan, la desenvuelven. De ahí que, del hecho de que la sustancia exista produciendo, se deduzca que no existe antes de su producción. Macherey, en esta línea, indica:

Por una parte, ya no es posible afirmar la exterioridad de los atributos con respecto a la sustancia: los atributos están en la sustancia como los elementos o momentos por los cuales ella se constituye. Por otra parte, si se quiere absolutamente establecer entre la sustancia y los atributos

un orden de sucesión, no es para nada seguro que la sustancia deba ubicarse *antes* de los atributos, sino que son más bien ellos los que la preceden, como las condiciones de su autoproducción, puesto que tienen en el proceso de su constitución una función esencialmente causal. Así se explica una anomalía a menudo subrayada: la Ética no ‘comienza’ por Dios, sino que culmina en él, o al menos llega a él, después de una sucesión de demostraciones (Macherey, 2006: 122).

Es decir, puesto que la sustancia no existe antes de su producción, ella misma es el resultado de su propia actividad, siendo los atributos quienes, por explicarla, la implican. De ahí que Macherey diga que son “los elementos o momentos por los cuales ella se constituye”. Pero esto no debe hacernos perder de vista que el atributo expresa una (de las infinitas) esencia (s) infinita (s) de dios, esto es, que al explicar esta esencia se la atribuye a la sustancia que es la que *existe en sí misma*.⁷ Los atributos, por esto, dice Deleuze, son atribuidores:

desde que planteamos el atributo como «atribuidor», lo concebimos al mismo tiempo como atribuyendo su esencia a algo que permanece idéntico para todos los atributos, es decir a una sustancia que existe necesariamente. El atributo relaciona su esencia a un Dios inmanente, a la vez principio y resultado de una necesidad metafísica. En ese sentido los atributos en Spinoza son verdaderos *verbos*, poseyendo un valor ex-

⁷ Esta autoproducción de la sustancia es remarcada por Macherey en “The problema of the Attributes”, texto que forma parte de la compilación dirigida por Montag y Stolze denominada *The new Spinoza*: “The essential merit of this analysis is to give to the notion of *causa sui* its significance. If God is ‘cause of himself’, it is not in the sense that Hegel interprets it of an immediate gift of the absolute in the gesture of an original foundation in which the latter is exhausted at the same time that it is entirely communicated in one fell swoop, in the irreducibility of an inalienable presence that could thus be determined only from outside. But the *causa sui* is nothing but the process within which substance engenders itself on the basis of the ‘essences’ that constitute it, on which its existence is established: this movement leads to the moment in which it produces substance, as the product of its activity, as the result of its own determination. From this point of view, Spinozist substance has nothing to do with the Being of the Eleatics: in its immanent life -whereas Hegel does not cease to speak of ‘dead substance’- it is a movement toward itself, affirmation of self, quite the contrary of an unreal content that should seek its forms from outside of itself. Here again, we find ourselves ‘quite near’ Hegel, whereas the latter has remained completely blind to this proximity” (Macherey, 1997: 76).

presivo: dinámicos, ya no son atribuidos a sustancias variables, atribuyen algo a una sustancia única (Deleuze, 1999: 39).

Lo que se propone mostrar Deleuze en este pasaje es que, del hecho de que la sustancia exista en sus efectos, no se deduce que lo que se expresa sea otra cosa que ella misma. Esto es, cuando los atributos expresan una esencia infinita, expresan a dios, expresan a algo que ellos no son, lo cual no quita que eso que ellos no son, exista sólo en ellos mismos. Solo de la esencia de la sustancia se sigue su existencia, viniendo a ser esta existencia en los atributos. Pero, nuevamente, el hecho de que la sustancia se autoproduzca en los atributos, y éstos a la vez en los modos, no debe hacernos perder de vista que los atributos, así como los modos, expresan algo que se mantiene más allá de ellos, y es a eso, a la sustancia, a los que atribuyen las esencias que expresan.⁸ En otras palabras, la sustancia se mantiene en sí como aquello en lo que existen las esencias expresadas por los atributos. Resulta necesario distinguir lo expresado, la expresión y lo que se expresa para no olvidar que, por no existir la sustancia antes de su expresión, no se deduce que la sustancia y los atributos y modos tengan el mismo estatuto: la sustancia es lo que es en sí en su expresarse, no así los atributos y los modos, que expresan esencias y afecciones de esta sustancia que se mantiene en sí misma. Por eso es que Deleuze dice que la sustancia es principio y resultado. Resultado, sí, de su expresarse, así como principio, figura que se expresa. La inmanencia de la causa a los efectos no supone la indistinción de su estatuto. Por eso, dice Spinoza en la Primera Proposición de la *Ética* que la causa es anterior a sus afecciones (Spinoza, 2005: 18).

Diversos intérpretes de Spinoza enfatizan esta autoproducción de sí misma de la sustancia, hecho que será relevante para nuestra argumentación por su proximidad con la exposición hegeliana. Fernández García escribe:

El concepto especulativo de «causa sui» permite a Spinoza concebir una causa realmente infinita e inseparable de sus realizaciones: la Naturale-

⁸ Vale aclarar que los modos expresan las esencias de la sustancia como ya calificadas por los atributos. Es decir, los modos son seres determinados, cualificados por el atributo que implican. Así, la sustancia existe en ellos bajo un cierto modo de ser, no simplemente como pura potencia de ser infinita.

za. Spinoza no añade este nombre, cuyo contenido es esencialmente el mismo de Sustancia o Dios, sin motivo. Trata de poner de relieve que la realidad absoluta, presentada como fundamento en la Sustancia y como potencia o afirmación infinita en Dios, debe ser mostrada también como actividad espontánea, plural y Unificadora. La causalidad divina es inmanente, no trascendente, no crea un mundo fuera de sí, sino que realiza su esencia al poner lo otro como su propia plenitud. Es en ese sentido Naturaleza, que se caracteriza por ser viva, plural y cambiante. La naturaleza es producción espontánea, multiplicación y distribución; engendra dispersión y relaciones al producir infinitud de variaciones y, a la vez, se afirma como conjunto unificado, es decir, como «Individuo» total, abierto, inagotable. Justamente porque la Naturaleza pone la pluralidad y diferencia reales, no aparentes, Spinoza habla del «progressus Naturae». Progreso que implica una verdadera dialéctica interna expresada por Spinoza a través de la relación entre «Natura naturans y naturata» (Fernández García, 1981: 63-64).

Y también, de cara a nuestra inmediata recuperación de la argumentación de Hegel, Peña García indica:

La cuestión de la unidad de la Substancia en Spinoza nos parece muy sencilla; Spinoza no quiere decir, con «Substancia una», «Substancia-orden», por las razones que hemos visto, sino que, simplemente, querría decir que no hay más substancias que una (que es única). El desarrollo del concepto de Substancia, en las primeras proposiciones de la Ética, conduce directamente a la negación de que haya varias «cosas en sí», pero no conduce, de ningún modo, a la afirmación de que esas substancias negadas se integren en un «orden armonioso de atributos». En la realidad infinita pasan infinitas cosas de infinitos modos, pero no hay «otra» realidad «independiente», fuera de ella, en la que pasen también infinitas cosas de infinitos modos [...] sólo que al margen de la primera: pues, si las cosas que pasan son efectivamente infinitas, no hay lugar para otra realidad infinita (Peña García: 100-101).

La interpretación de Hegel de esta autoproducción de la Sustancia va en la misma línea, puesto que afirma:

Esto de la causa de sí mismo es una expresión importante, pues mientras nos imaginamos que el efecto es lo opuesto da la causa, la causa de sí mismo es aquella causa que, al actuar y separar lo otro, sólo se produce, al mismo tiempo, a sí mismo, por lo tanto, al producirse, levanta esta distinción. El establecerse a sí mismo como si fuese otro es el contraste y, al mismo tiempo la negación de esta pérdida; estamos ante un concepto totalmente especulativo, más aún, ante un concepto fundamental en toda especulación (Hegel, 2005: 285).⁹

Ahora bien, decíamos que Althusser identifica como sujeto de la dialéctica -teleológica- hegeliana a la negación de ser sujeto, a la contradicción como diferenciación en la unidad; ¿qué distingue entonces la propuesta hegeliana de la afirmación spinozista de que la sustancia existe en su establecer diferencias? Puesto de otro modo, si la sustancia spinozista se afirma como tal al establecer distinciones, es en esas distinciones, debe haber en su pulsar algo que la distinga de la dialéctica hegeliana, puesto que en esta última el afirmarse mediante la propia negación se trastoca, para Althusser, en la conversión de la dialéctica en el sujeto de su propio despliegue. Una vez más, si se trata en ambas propuestas filosóficas de un proceso en el cual la causa es inmanente a lo que ella pone, y por lo tanto se transforma en causa en este poner, no antes de él, es menester distinguir, siguiendo a Althusser, lo que convierte a la variante hegeliana en teleológica y hace a la spinozista la que ilumina la posibilidad de pensar un proceso sin sujeto ni fines.

Vimos el lugar en el que, para Althusser, la dialéctica hegeliana encierra un carácter teleológico: en la afirmación que hace al Origen Fin y al Fin, Origen. Pues bien, entonces, el operar de la *causa sui* inmanente presentada por Spinoza debe sustraerse a esta afirmación, debe permitir pensar una dialéctica en la cual no haya origen que prometa en sí finalidad alguna. Ahora bien, ¿es esto realmente posible?

⁹ Hegel remarca la proximidad entre el concepto spinozista de causa sui y el de Idea en su propia filosofía en el siguiente pasaje de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*: “La idea puede ser entendida como la razón (éste es el significado propiamente filosófico de razón)-, también como el *OBJETO-sujeto*, como *la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo, como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva*, como aquello cuya *naturaleza sólo puede ser concebida como existente*, etc.; [y esto es así] porque en ella se contienen todas las relaciones del entendimiento, pero en su retorno infinito e identidad [vuelta hacia sí” (Hegel, 1999: 284).

El punto en cuestión, creemos nosotros, se sintetiza en la afirmación deleuziana que indica que la sustancia es tanto punto de partida como resultado, pues esto es lo que está en juego al decir que la misma se autoproduce. La idea de expresión por parte de la Sustancia supone que en el establecer infinitas diferencias ella se conserva como aquello que permanece en ese diferenciarse, con lo cual todas estas distinciones, complejidades y articulaciones son sus formas de existencia. Más aun, la sustancia no tiene otra forma de existencia que estas diferencias, pero sin embargo en ellas se mantiene como un pulsar que trasciende a estas diferencias, puesto que no se agota en ellas. En ese sentido, Peña García, Macherey y Fernández García insisten sobre el carácter unificador de la sustancia. No nos interesa este punto para debatir si la sustancia tiene o no alguna forma de unidad-orden, pero sí para señalar que en la argumentación de todos estos intérpretes, así como de manera explícita en la de Deleuze, del hecho de que la sustancia se autoproduzca debemos deducir que ella se reproduce como algo distinto a las diferenciaciones que establece, siendo su forma de existencia ese establecer diferencias. Insistimos, para que lo que se sigue de la sustancia sea su autoproducción, debe haber en el poner efectos inmanentes a ella misma una permanencia de su existir como algo que es en sus diferencias pero que las supera, algo no agotado en su desplegarse. Diefenbach indica la pertinencia de nuestro punto: “what links Althusser and Deleuze is the thesis that the thought of immanence cannot be obtained by simply opposing it to transcendence; rather, the problem consists in how quasi-transcendent questions – about the event, the excess of being, the difference between reproductive and productive repetition, in a word, about the new – can be thought immanently. It is a matter of grasping a kind of trans-immanence in immanent terms” (Diefenbach, 2013: 167).

En resumidas cuentas, si de la idea de causalidad inmanente se sigue que la Sustancia no existe antes de su poner atributos y modos en sí misma, de ella también se sigue que, para que la sustancia se produzca a sí misma se debe reproducir como un exceso constante de este poner, como un sustraerse a esa inagotable riqueza que establece en su interior. La sustancia es el receptáculo de toda determinación, receptáculo que existe solo en el acto de recibir determinaciones. Por eso es tanto punto de partida, principio, como resultado. Pasemos a ver por qué, para nosotros, era exactamente este movimiento el que para Althusser hacía del comienzo hegeliano uno habitado por un carácter teleológico.

Una línea de demarcación no es nada

Althusser identificaba el carácter teleológico de la dialéctica hegeliana en una afirmación: “El Fin está en el Origen”. El Fin está en el Origen toda vez que este último es negado para volver a su propio seno, puesto que el rechazo al Origen ocurre *en su elemento*, como forma de desarrollo de él mismo. La negación de la negación es la expresión de este movimiento de rechazo de origen como uno del propio origen, movimiento que lleva en sus estructuras la afirmación del necesario retorno del origen a su seno puesto que, nuevamente, del hecho de que no haya origen -por ser éste inmediatamente negado- se deduce que en esta negación el origen no se pierde sino que se conserva como la figura que se mantiene en su negación. La justeza de las afirmaciones de Althusser se manifiesta al contrastarlas con las del propio Hegel, quien dice en el § 242 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*:

La segunda esfera desarrolla la esfera de los distintos hasta lo que ella es primeramente, es decir, hasta la *contradicción* en ella misma (en la *progresión infinita*) que γ se resuelve en el *final* en el que lo diferente se pone como lo que es en el concepto. Es lo negativo de lo primero y, en cuanto identidad con este primero, es la negatividad de sí mismo; es por ello la identidad en la que estos dos primeros están como ideales y como momentos, [o] como superados, es decir, como conservados a la vez. De este modo el concepto, partiendo de su *ser-en-sí* y concluyéndose consigo por la mediación de su diferencia y de la superación de ella, es el concepto *realizado*, esto es, el concepto que contiene el *ser-puesto* de sus determinaciones en su *ser-para-sí*: es [ahora] la *idea*, para la cual al mismo tiempo, en cuanto es lo absolutamente primero (en el método), este finales únicamente la *desaparición* de la *apariencia* de que el comienzo fuera algo inmediato y ella fuera un resultado: es conocer que la idea es la totalidad única (Hegel, 1999: 298).¹⁰

¹⁰ Cabe destacar la cercanía de estas palabras con aquellas con las que Macherey describe a la Sustancia spinozista: “The unity of substance is thus not an arithmetic unity: it does not designate the existence of a individual irreducible to all others by the simplicity of its nature. Substance is not a being, and this absolute affirmation of self, which constitutes substance, cannot be the empty form of the n that would only be One, or that would be, if one can say it, only a One: it is this infinitely diverse reality that includes all the attributes, and that expresses itself in their unity. This reality is not that of a Being that would already enclose this totality, by virtue

La Idea es la totalidad única en la que el comienzo figura como momento por reconocerse que su inmediatez era una apariencia. Asimismo, la Idea, una vez conquistada como tal, se muestra como la negación de ser resultado, puesto que ser resultado supondría que hay un anterior a ella, cuando es ella misma su propia anterioridad. El comienzo entonces está puesto por ella, así como presupuesto en su movimiento. El comienzo, así, es el receptáculo del movimiento que se reconoce como receptáculo inmanente a la Idea, como forma que permanece y se separa de sí misma en tanto que se realiza como lo que es. En resumidas cuentas, el origen es negado en la Idea porque ella lo conserva. Pues bien, ¿cómo y porqué se distingue la Idea de la Sustancia en este sentido? Creemos que efectivamente no lo hacen.

Si la Idea conserva como negado el origen, y en esto radica su carácter teleológico puesto que así es, mediante la negación de la negación, que el Fin ya está en el Origen, la Sustancia es tanto el punto de partida como de llegada de su movimiento, dado que para autoproducirse ella debe mantenerse como lo que es al determinar efectos en su interior y a la vez existir solamente en ese determinar. Insistimos, tal y como Deleuze lo dice, la Sustancia es principio y resultado de su movimiento. Principio porque no se pierde en su acción de determinar, porque se conserva como tal al seguirse de ella atributos y modos, con lo cual, en cualquier determinación ella se haya presupuesta; resultado porque no existe antes de su potencia de determinar sino *en* esta potencia. El resultado del determinar de la Sustancia es ella misma, es su acto de producirse, así como de reproducirse como la potencia que se conserva a sí misma en esta acción de determinar efectos. Así, pueden predicarse de la sustancia estos mismos puntos que resumíamos como los que Althusser le adjudica a Hegel:

- a. Por conservarse como tal en cualquiera de las determinaciones que pone, el comienzo permanece en sí. Podemos, entonces, identificar la plenitud de sus determinaciones como un enriquecimiento de este punto de partida.
- b. El punto de partida en cuestión es absolutamente indeterminado, es el vacío de toda forma. Por ser vacío es que es capaz de recibir cualquier determinación como una que le pertenece.

of an initial gift, but it is at first that of an irresistible movement, through which all the attributes pass and are unified in the substance that appropriates them for itself” (Macherey, 1997: 82-83).

c. La sustancia consiste en un movimiento que permanece como causa de su propio proceso y se mantiene en este su propio proceso en la medida en que es ella la que se reproduce en su propio enriquecimiento. Se trata del movimiento que vertebra su propia carnadura, que se hace a sí mismo en su devenir y entonces resulta identificable como tal por fuera de sus determinaciones, *en* sus determinaciones.

d. En tanto movimiento de autoproducción, se trata de uno que se tiene por objeto a sí mismo. Por tratarse de un proceso en el que el punto de partida se conserva como receptáculo de las propias determinaciones, podemos afirmar que la determinación infinita de la Sustancia consiste en un afirmar lo que ella es. En otras palabras, en un proceso en el cual se produce lo que ella es, toda vez que consiste en este poner determinaciones. Así, la actividad de la Sustancia es su ser, y al mismo tiempo, por ser toda determinación una de la Sustancia, ella existe como una potencia no agotada en cada una de las formas que toma. Por eso decimos que permanece como un pulsar que trasciende su existencia inmanente a cada determinación que pone. De ahí que el actuar de la Sustancia sea a la vez la forma en la que se produce a sí misma como ese actuar.

Si del hecho de que el origen se conserve como tal, Althusser deducía que éste consistía en la promesa a su retorno a su seno, y en este carácter hallaba la condición teleológica de la dialéctica hegeliana, creemos que se puede predicar lo mismo de la Sustancia spinozista puesto que ella también se reproduce como lo que se conserva en toda determinación como no agotado por ella. Esto es, como punto de partida que es a la vez resultado, condición para afirmar que la Sustancia se autoproduce.

Conclusiones

Escribe Warren Montag:

While Althusser thus falls back into a teleological reading of Hegel's place in the history of philosophy, something has nevertheless broken free from Hegel as a consequence of Althusser's intervention, a concept of the beginning that refuses to be confined to Hegel's system as constructed by Althusser (Montag, 2012: 90).

Efectivamente, el trazado de una demarcación al interior del pensamiento de Hegel por parte de Althusser escande efectos de lectura tanto sobre este último como sobre el instrumento con el que opera esta demarcación. Respecto de este último, vale recuperar los reparos de Pierre Macherey en los errores de la lectura hegeliana de Spinoza, lectura que descuida qué tan cerca están ambos filósofos en ciertos puntos capitales.

La operación althusseriana, así, nos abre a las cercanías en el trabajo de ambos filósofos. Recuperando entonces las palabras de Foucault, quizás la dialéctica no teleológica, envite del rodeo por el rodeo de Marx, es ya parte de una astucia de Hegel; quizás nos espera al término de nuestro rodeo, inmóvil y en otra parte. Quizás tampoco pueda esperarnos antes de que nos lancemos a la aventura de rodear el rodeo de Marx, sino justamente porque nos lanzamos a ella. Quizás Macherey tuviera razón y el pensamiento de Spinoza es demasiado dialéctico; en ese caso, al propio Hegel le caben las palabras de Foucault: aquello que nos permite pensar contra Hegel es ya hegeliano.

En cualquier caso, todas estas preguntas son convocadas por la intervención de Althusser, intervención que, sin embargo, creemos, libera una conclusión aun más potente: si efectivamente Marx debe a Hegel la categoría de proceso sin sujeto, y el proceso hegeliano es el sujeto de sí mismo en el sentido remarcado por Althusser, entonces tenemos delante una vía para pensar bajo qué formas pensó Marx al Sujeto:

Las formas autónomas, las formas dinerarias que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reducen a mediar el intercambio mercantil y desaparecen en el resultado final del movimiento. En cambio, en la circulación D - M - D funcionan ambos, la mercancía y el dinero, sólo como diferentes modos de existencia del valor mismo: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, sólo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza, llegaremos a las siguientes afirmaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las

formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro. Como sujeto dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una forma autónoma, en la cual se compruebe su identidad consigo mismo. Y esa forma sólo la posee en el dinero. Es por eso que éste constituye el punto de partida y el punto final de todo proceso de valorización. (Marx, 1999: 188).

Quizás sea este el envite de la línea de demarcación operada por Althusser.

Bibliografía

- Althusser, L. (1973). Sobre la relación de Marx con Hegel. En D'Hondt, J. (coord.), *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite* (pp. 93-121). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1975). *Elementos de Autocrítica*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (2003). *Lenin y la filosofía*. Madrid: Editora Nacional.
- Althusser, L. (2003b). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2010). *Escritos sobre psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Chauí, M. (2008). O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário. En Tatián, D. (comp.). *Spinoza. Cuarto Coloquio* (pp 41-52). Córdoba, Argentina: Brujas.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Diefenbach, K. (2013). Althusser with Deleuze: how to think Spinoza's immanent cause. En Diefenbach, K., Farris, S., Kirn, G. & Thomas, P. (Eds.) *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary*

- Radical Thought* (pp. 165-184). London: A&C Black.
- Fernández García, E. (1981). Hegel ante Spinoza: un reto. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 16, 31-88.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar, Buenos Aires: Solar. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/17859976/Hegel-Ciencia-de-La-Logica-CompetaHegel> [Consulta 16 de octubre de 2015].
- Hegel, G. W. F. (1999). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2002). *Ciencia de la Lógica*. Madrid: Editora Nacional.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la historia de la Filosofía* (vol. III). México: FCE.
- Iñigo Carrera, J. (2012). Dialectics on Its Feet, or the Form of the Consciousness of the Working Class as Historical Subject. En Moseley, F. & Smith, T. (Eds.) *Marx's Capital and Hegel's Logic* (pp. 64-88). Boston: Brill.
- Macherey, P. (1997). The problem of the Attributes. En Montag, W. & Stolze, T. (eds.) *The New Spinoza* (pp. 64-94). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Marx, K. (1999). *El capital, crítica de la economía política, tomo I, libro I: El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.
- Montag, W. (2012). Hegel, sive Spinoza: Hegel as His Own True Other. En Sharp, H. & Smith, E. (eds.) *Between Hegel and Spinoza A Volume of Critical Essays*. London: Continuum.
- Peña García, V. (1974). *El Materialismo de Spinoza*. Madrid: Ed. de la Revista de Occidente.
- Spinoza, B. (2005). *Ética*. Buenos Aires: Caronte.

Por una herencia sin filiación. Encuentros althusseriano-derrideanos¹

Iván Trujillo
(Universidad de Chile)

Introducción

Un homme sauvage en rencontrant d'autres se sera d'abord effrayé. Sa frayeur lui aura fait voir ces hommes plus grands et plus forts que lui-même ; il leur aura donné le nom de *géants*. Après beaucoup d'expériences, il aura reconnu que ces prétendus géants n'étant ni plus grands ni plus forts que lui, leur stature ne convenait point à l'idée qu'il avait d'abord attachée au mot de géant. Il inventera donc un autre nom commun à eux et à lui, tel par exemple que le nom d'*homme*, et laissera celui de *géant* à l'objet faux qui l'avait frappé durant son illusion. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*

No son muchos los textos traducidos al castellano de filósofos marxistas entera o parcialmente dedicados al pensamiento de Jacques Derrida, particularmente a su relación con Marx y a su pensamiento de la espectralidad. Está, por supuesto, *Demarcaciones espectrales* (Akal, 2002) con su elenco de autores marxistas de escuelas diversas y que analizan e interrogan el libro

¹ Lo que habría sido el título original de este artículo, «Por una herencia sin filiación. Diálogo con Vittorio Morfino», dio lugar a un encuentro más amplio y mas entrelazado con otros autores cercanos a Morfino. Esta decisión, como se podrá apreciar, enriquece el debate en el que aquí estamos comprometidos. Aprovechamos de advertir que hay una serie de escritos que aquí citamos y comentamos pero cuyo original no disponemos. Rogamos que se nos excuse por tal limitación. Obviamente eso significa que estamos dispuestos a ser interrumpidos de antemano a causa de dicha limitación.

Espectros de Marx. Y por supuesto también la respuesta de Derrida que cierra el volumen: «Marx e hijos». Por otro lado, está el libro de Jacques Bidet, *Refundación del marxismo: Explicación y reconstrucción de El Capital* (Bidet, 2007), el cual destaca por su recepción teórica de la problemática de la espectralidad en su interpretación de *El Capital* de Marx. Pero contamos también ahora con el artículo de Vittorio Morfino «Escatología à la cantonade: Althusser más allá de Derrida», el cual mantiene una relación interpretativa con al menos uno de los artículos de *Demarcaciones espectrales* y que ha aparecido el año pasado formando parte del libro *El materialismo de Althusser* (Morfino, 2014). En el horizonte de una visión de conjunto y de una evaluación que intentaremos realizar en más de un artículo como éste, centramos nuestro análisis en el artículo de Vittorio Morfino recientemente publicado en castellano, pero no sin la intervención de otros textos y autores que le son en principio afines.²

«Escatología à la cantonade. Althusser oltre Derrida», tal su título en italiano y publicado en la revista *Décalages* el año 2010, es un artículo de Vittorio Morfinoque, a favor de una recepción circunscrita de la lectura de Derrida del texto Marx en *Espectros de Marx*, dice aceptar su «desafío teórico» sobre la base de un comparación con un texto de Louis Althusser publicado el año 1962 y luego retomado en 1965 en *Pour Marx*: «Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht». Esta comparación de dos trabajos que toman como referencia el teatro, la interpretación del *Hamlet* de Shakespeare por parte de Derrida y, por parte de Althusser, su interpretación del teatro de Bertolazzi y Brecht,³ celebra el trabajo del primero al nivel que «merece ser tomado en serio», esto es, al «nivel» de «la pura invención filosófica» en relación con la cual, además, es posible un «encuentro» con el segundo. Es que si, argumenta Morfino, con la «interpretación althusseriana de Marx» Derrida se declara en su libro en abierta oposición, entonces este encuentro resulta productivo «al nivel de la pura invención conceptual, que también en Althusser se ejercita en la interpretación del teatro como punto de observación privilegiado de la realidad» (Morfino, 2014, 103).

² Nos apoyamos sobre todo en algunos textos de Warren Montag para debatir con Vittorio Morfino.

³ *El NostMilan* en el caso del primero, y de *Madre Coraje y La vida de Galileo* en el segundo.

Considerando tan sólo estos motivos y cometidos, tendremos que preguntarnos aquí qué habría sucedido si en vez, o sólo en vez, de tomar en cuenta lo que dice Derrida del teatro en dicha obra, Morfino añade una comparación con lo que dice Derrida del teatro a propósito de Mallarmé en *La dissemination*. Asimismo tendremos que preguntarnos, por un lado, qué podría suceder si, a diferencia de lo que parece dar a entender Morfino, la invención conceptual en Derrida no responde al hecho de ejercitarse en la interpretación del teatro como punto de observación privilegiado de la realidad, y por otro lado, qué habría podido suceder con esto que dice aquí Morfino si se confronta no ya con Derrida sino con el análisis del «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht» realizado por Warren Montag en un texto publicado 6 años antes, el año 2004: «La dialectique à la cantonade: Althusserdevant de l’art» (Montag, 2006).

Ahora bien, en el marco de la discusión sobre la herencia de Marx explícitamente abierta por Derrida y retomada en «Marx e hijos», y probablemente también situado implícitamente en la problemática de la filiación y/o de la herencia entre Althusser y Derrida abierta a propósito de la publicación póstuma de los textos relativos al *materialismo aleatorio*, la comparación que premedita Morfino tiene por objeto mostrar, de una parte, hasta qué punto Althusser se sitúa más allá de Derrida en cuanto al pensamiento de la temporalidad y de la historia. Primero con la «invención conceptual» del Piccolo Bertolazzi, pero también «desde un punto de vista teórico, fuera de la representación teatral» (Morfino, 2104: 111), en *Para leer El Capital*, Morfino expone porqué en Althusserla dialéctica, la teleología, incluso la escatología, son cuestiones éste ha superado tempranamente indicando además una gran continuidad de pensamiento en relación con los textos tardíos. Lo que no sería el caso con Derrida en los textos mencionados. En este sentido, la comparación sirve también, de otra parte, para mostrar que tanto *Espectros de Marx* como «Marx e hijos» representan un cierto retroceso y una discontinuidad en el pensamiento derrideano con respecto a sus más tempranas posiciones, estas en gran medida concordantes con Althusser, tal y como son vertidas en una entrevista a comienzos de los años setenta y publicadas en el libro *Positions*. Doble desalojo entonces de los textos tardíos derrideanos: por parte de Althusser y por parte de Derrida en tanto concuerda tempranamente con Althusser. Veremos, sin embargo, que esto es posible sólo si se han eludido ciertas dificultades. Veremos esto de la mano de Derrida mismo, yendo hacia sus textos todavía más tempranos y estableciendo

una relación entre estos y los textos más tardíos. Pero también, nuevamente, de la mano de Warren Montag, asomándonos a su texto: «El Althusser tardío: ¿Materialismo del encuentro o filosofía de la nada?» (Montag, 2010).

En lo que sigue procedemos a destacar y a problematizar tres aspectos que conciernen directa e indirectamente a las críticas vertidas sobre Derrida en este texto: en primer lugar, la relación entre metáfora e historia; enseguida, la relación entre teleología y ficción; finalmente la relación entre teleología, escatología y espectralidad a propósito del pensamiento de la temporalidad y de la historia.

Dentro de la primera relación, nos damos como punto de partida la referencia de Althusser a Derrida como a «un gigante» en *El porvenir es largo*. *Los hechos*, para cernir, a través de la interpretación derrideana del «veo gigantes» de Rousseau en *De la gramatología*, aquello en lo que puede consistir una herencia cuando la relación depende de la desfiguración, o de la figuración. Vemos en ello una *chance* para el encuentro. Pero no nos apresuramos. Recabamos primero sobre ciertos antecedentes que permite echar luz sobre algunos cruces tempranos entre Althusser y Derrida: la relación con la fenomenología husserleana, el problema de la génesis, particularmente la necesidad y la posibilidad de distinguirlo de la idea de nacimiento. Cuando hemos arribado al problema del encuentro, sobre la base de las ideas de figuración y desfiguración, diremos que Morfino responde a esto, pero parcialmente.

Entonces, en segundo lugar planteamos que Morfino responde al encuentro sobre el plano de la «invención filosófica». Hemos dicho que, de acuerdo a él, Derrida y Althusser pueden encontrarse, a propósito del teatro, en el plano de la «pura invención conceptual». Pero Morfino hace de este encuentro algo puramente fortuito, casual, sin ninguna necesidad, en la medida en que está interesado en sortear la desfiguración del pensamiento y de la teoría que late en la invención conceptual, en el uso de la metáfora y en la referencia al teatro. En este sentido, para Morfino *Positions* marca el verdadero retroceso del espectro.

Es este un modo de proceder todavía clásico en el que advertimos un movimiento teleológico. La metáfora, la ficción, la invención filosófica son medidos por la posibilidad de la filosofía y de la teoría a secas, la que está siempre en el centro cuando la invención filosófica llega a ocuparlo. Cuando Morfino dice que hay que «tomarse en serio» la invención filosófica, la de Derrida en primer lugar, pero también la de Althusser, no lo hace sino reconociendo su «nivel». Planteamos por ello la necesidad de confrontar la teleología

del arte de Morfino tanto con Montag como con Derrida. Encontramos en “La dialectique à la cantona de: Althusser devant de l’art” de Montag una interesante sugerencia a este respecto en relación con una objeción al modo como Althusser trata con el arte. Habrá que tomar en cuenta que Montag ha confrontado el pensamiento derrideano al menos desde 1999 en *Demarcaciones espectrales*. De otro lado, encontramos en *La diseminación* de Jacques Derrida una interrogación sobre los supuestos de la teoría clásica del arte como mimesis. En *Márgenes de la filosofía* hallamos la sugerencia de que el control de la figuración metafórica, o de la desfiguración, corresponde al movimiento filial de querer permanecer en la cercanía del padre.

En tercer lugar, a partir del problema derrideano de la necesidad de distinguir entre teleología y escatología y del riesgo sin garantía de no poder hacerlo, intentamos cernir el alcance de lo que tanto Morfino como Montag consideran es la dependencia de Derrida con respecto a Althusser. Mostramos entonces que Montag, en un texto cuyo título es «Althusser y el problema de la escatología», va mucho más lejos que Morfino en la desfiguración a través de la cual Derrida se encuentra con Althusser.

I. Derrida el gigante: figuración, desfiguración y encuentro.

¿Qué habrá querido decir Althusser en *El porvenir es largo* al referirse a Derrida como un «gigante»? ¿Se podrá saber algún día? ¿Habrá querido expresar admiración, temor o respeto? ¿Qué se hace cuando se dice de alguien que es un gigante? ¿Se da un aviso? ¿Un legado? ¿Para quién? ¿A quién se dirige Althusser? ¿Y qué es un gigante? ¿Un animal? ¿Un fantasma? Se trata de una metáfora, sin duda. Esta metáfora ¿puede ser considerada como una cita de Rousseau?

Tanto Jacques Derrida en *De la gramatología* como Paul de Man en su artículo «The Rethoric of Blindness» (De Man, 1971) y en el libro *Allegories of Reading* (De Man, 1979), se han detenido con especial atención en el pasaje del *Essai sur l’origine des langues* de Rousseau que hemos colocado como epígrafe. Sin que sepamos si este pasaje en particular cayó bajo el interés de Althusser, sabemos que por lo menos tres cursos dedicó a Rousseau y bajo qué perspectivas y alcances.⁴

⁴ Ver la Introducción de Ives Vargas a los cursos sobre Rousseau impartidos por Althusser el año 1972. Cf. Althusser, 2013: 9-35.

Ahora bien, para Derrida de lo que se trata aquí es de un ejemplo del lenguaje de la pasión. Lo explica así: «Si el miedo me hace ver gigantes donde no hay más que hombres, el significante –como idea del objeto– será metafórico, pero el significante en mi pasión será propio. Y si entonces digo “veo gigantes”, esta falsa designación será una expresión propia de mi miedo» (Derrida, 2005: 347). Pero la particularidad de esta metáfora es que nada la ha precedido ni en la experiencia ni en lenguaje. Porque en «gigante», que es propio como signo del miedo, el mismo signo es impropio o metafórico como signo del objeto, ya no se puede saber de qué se está hablando. No se abre más que un ojo sobre un afuera que nunca se muestra en propiedad. Cuando la metáfora designa un objeto que sólo la pasión puede propiamente reconocer, no se puede ya saber objetivamente por qué designo en propiedad algo cuando lo designo metafóricamente, o por qué veo hombre cuando veo gigantes. Señala Derrida que sólo puedo saberlo, como es el caso en Rousseau de acuerdo a una psicología de las pasiones y de la imaginación, si establezco un lazo natural y teleológico entre el sentido propio de la pasión natural y el sentido propio histórico fuera del estado de naturaleza. Pero, si no es este el caso, se puede decir que es por una deformación que el otro aparece. Es el encuentro, el primer encuentro, del otro como *otro*: «El miedo absoluto, dirá Derrida, sería el primer encuentro del otro como *otro*: como otro que yo y como otro que sí mismo. No puedo responder a la amenaza del otro como otro (que yo) sino transformándolo en otro (que sí mismo), alterándolo en mi imaginación, mi miedo, mi deseo» (Derrida, 2005: 349).

Si esto que dice Derrida, siguiendo a Rousseau, está implicado en el gigante del que habla Althusser, es algo que dejamos abierto. Pero hay quizás una vía indirecta que nos puede hacer pensar que Althusser se aproxima al menos a lo que Derrida dice que piensa Rousseau. En esta vía indirecta hay dos tipos de problemas a los que deberíamos atender: de un lado, el problema de si Derrida está interpretando bien este pasaje de Rousseau; de otro lado, el problema de si Althusser es capaz de admitir la ficción como condición de lo político. Ambos problemas son considerados por Paul de Man en *Allegories of Reading*.⁵

Por una cuestión de prioridades no podremos considerar aquí estos pro-

⁵ El escrito de deMan se llama «Metaphor (Second Discourse)» y corresponde al capítulo 7 de *Allegories of Reading*. Fue publicado por primera vez el año 1973. Cf. De Man, 1979: 135-159.

blemas planteados por de Man. Digamos sólo de paso que este autor tiene a la vista el artículo de Althusser sobre Rousseau publicado el año 1970: «Sobre el “Contrato Social”» (Althusser, 2008). Y en cuanto a lo que dice Althusser ahí sobre la ficción digamos tan sólo que efectivamente habla del recurso de Rousseau a la ficción literaria en medio de una cierta «fuga en la realidad» y del Contrato Social como de un «acto de constitución (ficticio)» (Althusser, 2008: 83). Digamos asimismo finalmente, y sin saber a ciencia cierta si Althusser conoció «The Rethoric of Bilndness», publicado también en 1970 y donde de Man ya habla de la incidencia de la ficción en la política, que en los cursos sobre Rousseau realizados en 1972 Althusser habla esta vez del carácter constituyente del Contrato Social, es decir de su capacidad de constitución de «una realidad radicalmente nueva» (Althusser, 2013a: 83) sin hablar ya de la ficción de la que antes hablaba. ¿Se habla en 1972 de algo enteramente distinto? En los cursos de 1972 se habla de Rousseau tras haber hablado de Maquiavelo y del «comienzo radical», de «la condición de posibilidad de la existencia de lo que aún no existe» (Althusser, 2013a: 38).⁶ Y si se habla de la filosofía naturalista de los siglos XVII y XVIII es nada más que para reconocer al pensador no ya sólo del origen, sino del comienzo o del acontecimiento.⁷ Lo que está en juego aquí es la génesis, la «génesis histórica» o «real» y no sólo teórica (cf. Althusser, 2013a: 45). Es lo que en el futuro de esta problemática se llamará la necesidad de la contingencia, esto en el marco del materialismo aleatorio. Será señalado enseguida. En este momento, estamos en 1972. Lo que se dice aquí de la génesis parece haberse abierto camino a pesar de lo que se decía, por ejemplo, en 1966. La génesis entonces era exactamente lo opuesto que lo que de ella se dirá en torno al concepto de 1972. Aunque mantenía ya una relación de recubrimiento con el

⁶ Se trata de la monarquía absoluta, el Estado nacional. Mientras Maquiavelo es el teórico del “hecho a consumir”, la filosofía del derecho natural de los siglos XVII y XVIII está representada por los teóricos del «hecho consumado». Esta filosofía trata la sociedad, el derecho civil y el derecho político en términos de esencia y existencia, no en términos de *azar* y de *encuentro* o de *acontecimiento*.

⁷ «El origen no es el acontecimiento en el que adviene el comienzo de una forma de eternidad sobre el fondo de una materia que ya estaba allí, que siempre había estado allí, sin forma o formada de manera diferente» (Althusser, 2013: 41). El origen, en cambio es «*la manifestación de los títulos de derecho en la evidencia de la naturaleza*».

fenómeno implicado por este concepto. Lo que se decía en 1966 lo destaca Vittorio Morfino en su libro *El materialismo de Althusser*.

Althusser, en efecto, desconfiaba de la génesis. De acuerdo a una carta dirigida a René Diakhtine el mes de agosto de 1966, la génesis no sería sino la reconstitución teleológica de un proceso que aseguraría la identidad de un sujeto desde el origen hasta el final. Es lo que señala, según Althusser, la obsesión del pensamiento de la génesis por el nacimiento. La tentación ideológica es entonces es la de no observar allí sino lo que «*ya tiene su nombre, ya tiene su identidad, ya es, por lo tanto, en cierta medida identificable, ¡en cierto modo ya existe antes de su nacimiento para poder nacer!*» (Morfino, 2014: 28). Con este modo de proceder el concepto de génesis oblitera el devenir; reconoce, desconociéndolo, «el surgimiento (*surgissement*) del fenómeno»: «*designa una realidad mientras la recubre de un falso conocimiento, de una ilusión*» (Morfino, 2014: 28). Dar cuenta de este devenir exige, según Althusser, una «*lógica* diferente a la de la génesis», lo que supone definir los términos de una «*dialéctica materialista*» (Morfino, 2014: 29). En una nota mecanografiada, fechada en septiembre de ese mismo año, se dirá que este surgimiento no puede ser pensado «como el efecto de una filiación», no puede ser pensado como el efecto de un «“padre”», sino «como el efecto de una conjunción». El nombre de la lógica que busca Althusser es lo que se llama ya «teoría del encuentro» o «teoría de la conjunción».

Esta crítica del concepto de génesis en el marco de la dialéctica materialista que busca determinar Althusser, sin duda que puede y debe ser confrontada con el estudio del problema de la génesis en la filosofía de Husserl emprendido por el joven Derrida casi 10 años antes (1953-54) y cuyo corolario es el de una «*complication dialectique*» (Derrida, 1990: 7). Sin hacer otra cosa que improvisar una hipótesis, en todo caso útil para lo que sigue, nos preguntamos por la razón por la cual Althusser parece mostrarse, a diferencia de Derrida, reacio a acoger el concepto de génesis como un elemento que pueda poner en problemas al idealismo filosófico. Podríamos quizás decir que mientras el origen absoluto, o surgimiento, es pensado según un devenir teleológicamente *prescrito*, no se lo puede pensar más que en términos de nacimiento o de filiación. En otros términos, no habría *encuentro*, contingencia o pensamiento de la historia cuando de teleología se trata. Es lo que destaca Vittorio Morfino en el texto diciendo que la estructura de toda génesis es

teleológica. Sin embargo, desde que el origen absoluto es pensado, parece posible decir también que la teleología que lo da a ver tiene que haber levantado acta de su nacimiento. Es lo que le permite hablar al joven Derrida del problema de la génesis como del problema de una complicación dialéctica entre, de un lado, la «trascendencia» o la «identidad» de un surgimiento, de un origen absoluto e incluso de un nacimiento, mientras que de otro lado, la «inmanencia» o la «alteridad» de un devenir, de una totalidad ontológica y temporal que comprende a la génesis.⁸ Es la dialéctica como la posibilidad de una «identidad de la identidad y de la alteridad» (Derrida, 1990: 8), en virtud de la cual “todo surgimiento es tradición”. Es lo que en 1962, esta vez en su Introducción al *Origen de la geometría* de Husserl, cuestionando la alternativa planteada por Jean Cavaillès entre una lógica absoluta y una lógica trascendental, lleva a Derrida a mostrar que en Husserl la singularidad de lo absoluto no es nada sin la coincidencia entre el momento constituyente y el momento constituido. Esta coincidencia es para Husserl «l’unité absolue du mouvement du sens, c’est-à-dire l’unité de la non-coïncidence et de la co-implication indéfinie du moment constitué et du moment constituant dans l’identité absolue d’un Présent Vivant qui se projette et se maintient dialectiquement » (Derrida, 1962: 159). *La importancia de Cavaillès* en esta aclaración sobre la dialéctica en Husserl es innegable. Zeto Bórquez ha destacado este asunto hace poco (Bórquez, 2015:15). Pero Cavaillès en este texto de 1962 es uno entre otros de aquellos que según Althusser, en una *carta enviada a Derrida ese mismo año*, se han detenido en el camino, han entregado las armas y luego se han apartado de él.⁹ Otra cosa es lo que sucede con Derrida. Dice Althusser:

⁸ Para comenzar a explicar lo que es la “complicationdialectique”, en el avant-propos de su *Memoire* Derrida comienza a exponer la forma más general de la irreductibilidad de esta dialéctica señalando que en su concepto la génesis reúne dos significaciones contradictorias la de origen y la de devenir. De un lado, la génesis «naissance, surgissement, absolu d’un instant ou d’une “instance” irréductible à l’instance précédente, création, radicalité, autonomie par rapport à autre chose que soi ». De otro lado, pero en el mismo momento, «il n’est de genèse qu’au sein d’une totalité ontologique et temporelle qui la comprend; tout produit génétique est produit par autre chose que soi, porté par un passé, appelé, orienté par un futur». (Derrida, 1990: 7).

⁹ Además de Cavaillès, se refiere también a Tran Duc Thao, Maurice Merleau-Ponty y Suzanne Bachelard.

«En cambio tú vas hasta el final, y aún así se puede elegir no ser husserliano a pesar de todo (lo que es bien difícil cuando se te lee...), se ve que se podría serlo y lo que serlo significa: un proyecto sin desfallecimiento, sin tachaduras, sin lagunas... en todo caso tú muestras que Husserl puede ser comprendido y defendido, así hasta el final, fiel a sí» (Althusser, 2013b).¹⁰

Nos preguntamos aquí qué podría haber significado para Althusser, para Althusser mismo, ir hasta el final en lo que respecta a Husserl y elegir no ser husserleano.¹¹ Y esto precisamente porque, como dice Derrida en una entrevista reciente, Althusser percibía una alianza estratégica entre el idealismo trascendental de Husserl y una nueva problemática marxista.¹² En esto no se puede dejar de tomar en cuenta el reconocimiento que ha hecho Althusser de Derrida en cuanto que a partir de él es posible comenzar a comprender el problema, con significación incluso política y militar, de «cómo salir de un círculo permaneciendo en él» (Althusser, 2013b). Y es confirmando valor a la filosofía como estrategia filosófica en los márgenes de la filosofía que Althusser ha dicho también que hay en él «un impresionante rigor de pensamiento que, en mi opinión, nadie ha superado en su inspiración y que nadie podría superar en mucho tiempo, si no es para siempre (siempre puede cambiar la forma y el grado de reflexión). Por eso Derrida es seguramente el único grande de nuestro tiempo y, quizás por mucho, el último» (Althusser, 2013b). Nadie, nadie, dos veces. Y por mucho tiempo, si no es que para siempre. El «único grande», y quizás «el último».

¹⁰ Carta fechada el 9 de enero de 1962. (Traducción de Marcelo Rodríguez. Agradezco a Marcelo haberme recordado esta carta en el curso de la preparación de este escrito).

¹¹ En su artículo publicado en 1970 sobre Rousseau, tras plantear el problema del «Décalage» (Desajuste) y de la posibilidad de una lectura kantiana y hegeliana del Contrato Social, dirá que el Desajuste «permite una admirable lectura fenomenológica (husserleana) del Contrato, como acto de *constitución originaria* de la PC. 2, es decir, de la comunidad, o dicho de otro modo, como acto de *constitución originaria* de la *idea jurídica*, a partir del “fundamento” de las “síntesis pasivas”, las cuales son admirablemente descritas en el segundo discurso y que tan sólo esperan a su comentador». (Althusser, 2008: 82). Los destacados son de Althusser.

¹² En esta “extraordinaria carta” de 1962, Derrida observó en una entrevista más reciente que Althusser «percibía (estratégicamente) una alianza posible entre el idealismo trascendental de Husserl, sobre todo en su dimensión genética y epistemológica, y una nueva problemática marxista» (Derrida & Roudinesco, 2002: 116).

¿Qué habrá querido decir Althusser, y a quién, nos preguntábamos al comienzo, hablando de Derrida como de un gigante? Quizás no se pueda saber qué habrá querido decir y a quién hasta el momento en que haya sido recibido. Queda su envío quizás como esa carta abierta, muy abierta, a la que se refiere Derrida hablando de la ficción literaria en *La tarjeta postal* (Derrida, 2001a). Lo que también implica que a quien quiera que se haya estado dirigiendo Althusser con esta expresión, nos cae quizás, suertudos, también a nosotros, si es cierto lo que dice Derrida en 1982 en «Mes chances. Au rendez-vous de quelquesstéréophoniesépicuriennes». 1982 es también el año de la “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”.

Ahora bien, habíamos dicho que es el «surgir del fenómeno» lo que el concepto de génesis malinterpreta pensándola dentro del modelo del nacimiento. Es lo que puede suceder cuando veo gigantes y si mi ilusión pudiera tener una realidad con la cual medirse. Cuestión de tiempo, o de mucha experiencia, como dice Rousseau. Se trataría entonces nada más que del hombre. Pero se trata *ya* del hombre porque en Rousseau se subordina naturalmente, teleológicamente, la metáfora al sentido propio. Y esto pese a que la metáfora, que no está basada en ninguna experiencia previa, no puede ser predeterminada desde lo propio. Para De Man, en cambio, el sentido propio, lo que Althusser llama el nacimiento, no sería más que un efecto metafórico desfigurado. La ficción literaria hace valer allí sus derechos, incondicionalmente. Visto en cambio lo que dice Althusser desde lo que dice Derrida, quizás no haya posibilidad de deshacer la ilusión si la teleología es una re-constitución, es decir si *debe* hacer *como si* hubiera habido nacimiento u hombre desde el comienzo. En tal caso, aunque vea hombres viendo gigantes no puedo saber *finalmente* porqué veo hombres. Es siempre por una deformación que encuentro al otro. El otro siempre aparece como otro.

Es lo que hasta cierto punto quiere decir Althusser no al suprimir, sino al no confiarse al tipo de visibilidad ilusoria que ofrece el nacimiento. Si el surgimiento pudiera tener lugar fuera de toda posibilidad de ilusión, entonces el surgimiento sería el cumplimiento mismo de la teleología, de la onto-teo-teleología. No hay cómo saber *finalmente* si es Derrida mismo el gigante que ve Althusser. Es por ello que hay la posibilidad de un encuentro sin filiación.

De esta posibilidad ha querido hablar también Vittorio Morfino al reconocer el encuentro entre Althusser y Derrida a propósito del teatro. Un encuen-

tro de Derrida con Althusser en el plano de la “invención filosófica” y no ya en lo que éste piensa de Marx fuera de la representación teatral. Un encuentro, no obstante, que busca entenderse como encuentro fuera del espectro de la deformación.

II. De la invención filosófica a la teoría sin representación teatral: la teleología del arte y la espectralidad como retroceso.

Quizás haya más de un encuentro entre Derrida y Althusser en este texto. El primero: un encuentro entre *Espectros de Marx* y «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht» a propósito de la representación teatral. El segundo: una especie de encuentro de Derrida consigo mismo testimoniado en *Positions* a propósito de la teoría de la temporalidad de Althusser. El primero, un encuentro en la «pura invención filosófica» (Morfino, 2014: 102). El segundo, un encuentro en la teoría «fuera de la representación teatral» (Morfino, 2014: 111). Mientras en el primero se trata de un encuentro que es también una divergencia, el segundo, en cambio, está dado en la concordancia, no sin marcar cierta distancia, como habrá que reconocer. Mientras el primer encuentro muestra al Derrida tardío lejos de lo que siempre ha sido Althusser, el segundo encuentro muestra que permaneciendo tempranamente cercano a Althusser Derrida se aleja de sí mismo en su última obra. ¿Cómo se articulan ambos encuentros? A través de la explicitación de la teoría de la temporalidad de Althusser, sobre la base de un pensamiento teleológico del arte. Partamos por esto último para abordar lo primero en la tercera sección de este artículo.

En el escrito de Morfino se trata desde el comienzo de reconocer el valor de la lectura de Marx en *Espectros Marx* sobre la base una muy determinada circunscripción. La lectura de Derrida es en efecto filológicamente débil y aborda aspectos con «una ligereza un poco mayor que la periodística». (Morfino, 2014: 102). Pero cabe aceptar el «desafío de Derrida en el terreno de la teoría», comparando «su Marx *sub specie theatri* con aquel presentado por Althusser» (Morfino, 2014: 96). En ese sentido, el lector de *Espectros de Marx* se enfrenta a la «sorprendente y genial operación filosófica [...] en la materialidad de un texto teatral » (Morfino, 2014: 97). Derrida incursiona de modo real en la filosofía de Marx evocando la «fuerza de las metáforas que entreteje la escritura marxista». Si se le debe «tomar en serio», es al «nivel» de «la pura invención filosófica». Es en este nivel que se encuentra con Althusser.

Derrida se encuentra con el pensamiento de Althusser, no al nivel de «la interpretación althusseriana de Marx», de la cual se declararía explícitamente en oposición, sino «al nivel de la pura invención conceptual, que también en Althusser se ejercita en la interpretación del teatro como punto de observación privilegiado de la realidad» (Morfino, 2014: 103). Esto resulta problemático para Derrida, pero también para Althusser mismo, como observaremos enseguida. Digamos de paso, aunque no sea más que una impresión, que en el pasaje que cita Morfino en su libro (ver nota 15) Derrida parece estar hablando explícitamente de algunos marxistas, franceses, «ceranos a Althusser» antes que de Althusser mismo. Lo que está diciendo Morfino aquí parece *estar dirigido* por la posibilidad que la teoría, que «se ejercita» en la pura interpretación del teatro, pueda ser retomada «fuera de la representación teatral», como se dice más adelante en su texto. Y en lo que lo que concierne a Derrida a propósito del pensamiento de Althusser de la temporalidad, ya cerrando su texto querrá poder distinguir, de un lado, «la temporalidad simple y singular de la imaginación» (Morfino, 2014: 120), y de otro, «aquella compleja y plural de la historia», mientras que la espectrología derrideana «rechaza firmemente trazar» la «línea de demarcación entre lo verdadero y lo imaginario» (Morfino, 2014: 120). Habrá que tener presente esta distinción entre imaginación e historia ofuscada por la espectralidad.

Ahora bien, a esta especie de entrada y salida del teatro de *un pensamiento en definitiva sin escena* y que se ejercita con el arte, se le puede plantear reparos del tipo de los que ha hecho Warren Montag a Althusser mismo al final de su texto «La dialectique à la cantonade»: Althusser devant l'art, pero también, y lo que dice allí Montag no es al parecer ajeno a ello, del tipo de los que ha hecho al filosofema del arte, particularmente del arte como mimesis, realizado por Derrida a propósito de Mallarmé en *La diseminación* y en el todavía inédito «Entre deuxcoups de dés».

Montag, en efecto, observa cierta inconsecuencia de Althusser casi finalizando su trabajo, pues tras haber hablado del descentramiento, del vacío, etc., da a entender que la obra es el espejo en el que el espectador se reconoce y reconoce la realidad.¹³ El ejemplo de *Galileo* de Brecht suministrado por

¹³ Althusser dirá que en lo más profundo los actores y los espectadores «estamos unidos en primer lugar por esta institución que es el espectáculo, pero unidos más profundamente por los mismos mitos, por los mismos temas, que nos gobiernan sin nuestro consentimiento, por la

Althusser no lo admite, y tampoco *El Nost Milan* de Bertolazzi. Dice Montag: «Se soumettre à des pièces comme *Le Nost Milan* ou *Galileo* permet de sentir les bornes de notre indépendance et de notre autonomie s'effondrer, notre centre se disperser, si bien qu'il n'y a plus ni espoir, ni désir (si on s'abandonne suffisamment à l'expérience), de le retrouver» (Montag, 2006). Es lo que, según Montag, Althusser va a decir en las últimas frases de su texto.¹⁴ Destaca allí que Althusser «efface la distinction entre auteur, acteur et spectateur, entre le théâtre et la vie, suggérant que son essai est l'effet de la pièce, elle se poursuit avec ses thèmes, ses passions en lui comme dans bien d'autres» (Montag, 2006). Montag es reacio a sostener que los enunciados de «d'Althusser sur le pouvoir de l'art, de la littérature et du théâtre», puedan ser circunscritos a alguna significación biográfica. Sugieremás bien la posibilidad de discernir en ello la noción de un teatro «qui n'est pas un discours sur le réel et donc extérieur au théâtre et à son développement, mais plutôt un discours du réel sur soi-même complètement immanent et donc inextricablement lié a son mouvement » (Montag, 2006). Finalmente esto : «De cette façon, il est possible de voir dans le pouvoir de l'art et dans le pouvoir des textes d'Althusser eux-mêmes de produire des effets y compris maintenant, le pouvoir du réel devenant soi-même dans un moment d'intensité particulière» (Montag, 2006).

De acuerdo a este conjunto de observaciones sobre algunos pasajes de «El “Piccolo”, Bertolazzi y Becht», Althusser ya no puede contar con la distancia de la obra respecto de lo real en virtud de la cual el sujeto puede

misma ideología espontáneamente vivida. Sí, aunque sea por excelencia el del pobre, como en *El Nost Milan*, comemos el mismo pan, tenemos los mismos estallidos de cólera, las mismas rebeliones, los mismos delirios (al menos en la memoria donde rueda sin cesar ese posible inminente), la misma desesperación frente a un tiempo que ninguna Historia mueve». (Althusser, 1967: 124). Antes de esto Althusser ha rechazado los dos modelos clásicos de la conciencia del espectador, el segundo de los cuales está vinculado al «concepto de identificación». Este último es para Althusser un «concepto psicológico». Los fenómenos de proyección, sublimación, etc, «no pueden, ellos solos, dar cuenta de una conducta compleja tan específica como la del espectador que-asiste-a-una-representación» (Althusser, 123).

¹⁴ « Me doy vuelta. Y de repente, irresistible, me salta la pregunta : estas páginas, a su modo, poco feliz y ciego, ¿no serían esta pieza desconocida de una tarde de junio, *El Nost Milan*, continuando en mí su sentido inacabado, buscando en mí, a pesar de mí, en todos los actores y decorados, para siempre abilitados, el *advenimiento* de su discurso mudo?» (Althusser, 125).

reconocer lo real y reconocerse a sí mismo. No hay cómo ejercitarse con el arte, como quiere Morfino, ni tampoco cómo hacer de este un punto privilegiado de observación de la realidad. Si lo que dice Althusser finalizando su ensayo dice relación menos con su biografía que con el poder del arte, de la literatura y del teatro, entonces este poder consiste en la posibilidad de descentramiento, vacío y dispersión, todo lo cual no sólo borra la distinción entre autor, actor y espectador, es decir la distinción entre el teatro y la vida, sino que sugiere que el ensayo de Althusser es un efecto de la obra y que el teatro es un discurso de lo real sobre sí mismo. Si nos tomamos en serio estas observaciones de Warren Montag, es decir si nos tomamos en serio que el ensayo mismo de Althusser está à la cantonade ¿cómo salir de este *afuera*, que es la representación teatral misma, para elaborar un discurso teórico fuera de la representación teatral? O también así: ¿Cómo se pasa, como pretende Morfino, de «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista)» a *Para leer el Capital*?

Morfino, al parecer, cree perfectamente posible esta salida y este paso. Es decir cree al parecer perfectamente posible pasar de la invención filosófica ligada a la metáfora, a la figuración y a la a la representación teatral, a la teoría sin representación teatral. Siguiendo quizás a Montag, se podría decir que Morfinocree que hay algo más afuera que el afuera que es la representación teatral de *El Nost Milan*: «el punto de vista teórico, fuera de la representación teatral» (Morfino, 2014: 111). Todo lo que en su texto es el elogio de la invención filosófica, de la metáfora y del Marx *sub specie theatri* que hace posible el encuentro entre Derrida y Althusser, va como a retroceder en función de una teoría fuera de la representación teatral, fuera de la figuración y de la desfiguración que ella comporta. Como en Althusser queriendo escapar de la desfiguración sin tregua de *El Nost Milan*, Morfino parece querer pensar el encuentro fuera de toda figuración, allí donde, *paradójicamente*, Derrida se encuentra consigo mismo en Althusser, donde sus posiciones teóricas concuerdan con éste. No me detengo, por ahora, en esta paradoja. Volveremos a ella cuando hablemos de la incorporación espectral del espíritu.¹⁵

En verdad se puede reconocer que «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht» es «un verdadero *centro geométrico y teórico de Pour Marx*» (Morfino, 2014:

¹⁵ Veremos entonces que Derrida habla de una «paradoja de la imaginación» en *De la gramatología* y junto con ella de una «lógica de la representación» (Cf. Derrida, 2005: 438).

103), sin dejar de hacer de este mismo texto sobre el teatro una «*lettre volée*», según la expresión utilizada por Balibar (Balibar, 1996: viii-ix). La teoría fuera de la representación teatral está siempre en el centro cuando la invención filosófica viene a ocuparlo. Para evitar que la carta (*lettre*) llegue (de antemano) a destino, es preciso modificar la concepción de las relaciones entre la teoría y el arte basada en el supuesto que puede haber pensamiento fuera de la escena, o entrando y saliendo él mismo de ella misma. Lo que está en juego en ello, para decirlo rápido, es la posibilidad de pensar la historia misma y la historicidad del pensamiento. Es lo que sugiere el texto de Montag que hemos citado y otros de este mismo que también tendremos que citar.

Pues bien, no se habrá sacado mucho retrocediendo de la espectrología derridiana en *Espectros de Marx* al pensamiento de la temporalidad y de la historia en *Posiciones*, eso es lo que premedita en este texto Morfino, si allí se han planteado ya las mismas condiciones bajo las cuales se ha escrito *Espectros de Marx*. Y lo que es más grave aún, si la ausencia de la presunta indistinción entre la imaginación y la historia que dice Morfino que caracteriza a la espectrología derridiana, está implicada en eso mismo. Pero habrá que tomar en cuenta, como veremos enseguida, que una de las primeras cosas que puso de relieve el joven Derrida estudiante de Husserl es hasta qué punto la historia se opone a la imaginación. Tal es la condición de lo que Husserl se llama en el Origen de la geometría la «historicidad interna» o «intrínseca». Según esto, se puede estar más «atrapado» («impigliato») que nunca en la teleología, tal es según parece lo que sucede con el texto de Morfino, cuando no se ha reconocido, no digamos ya sólo el poder del arte, sino el poder de la imaginación cuando se le ha asignado una función eminente y fuera de toda génesis histórica. Lo que también quiere decir que hay que tomarse en serio la teleología y, por ejemplo, comenzar a mimarla. Lo que implica pensar en la estrategia. En este sentido, antes que confrontar «El “Piccollo”, Bertolazi y Brecht» con *Espectros de Marx*, Morfino quizás lo debió confrontar primero con «La doubleséance» en *La diseminación* y también en el todavía inédito «Entre deux coups de dés».¹⁶ Y esto no sólo

¹⁶ El inédito «Entre deux coups de dés » es mencionado a pie de páginas en *La diseminación* (Derrida, 1975: 279-280). Corresponde al curso «Littérature et vérité: le concept de mime-sis», impartido entre los años 1968-1969. Hemos estudiado este inédito en nuestro trabajo de tesis doctoral. Lo que decimos a continuación forma parte de este trabajo (Cf. Trujillo, 2015).

porque tanto Althusser como Mallarmé se refieren a una obra de teatro cuyo texto original no comentaron jamás.

Brevemente: Es Mallarmé quien para Derrida desbarata el filosofema clásico del arte como mimesis. La mimesis de Mallarmé es un mimo de la mimesis, una imitación que no imita nada, o a nada más que a la imitación. Vuelve imposible la discernibilidad absoluta entre lo imitante y lo imitado, entre la obra y su afuera, es decir la referencia. El acontecimiento mimado es el espacio de la escritura. Se suprime así la anterioridad y la exterioridad, la independencia de lo imitado, del significado o de la cosa. Pero, a diferencia de lo que puede creer, no se consagra ningún interior. En contra de lo que fue la apropiación de la estética literaria estructuralista centrada en lo imaginario y en la conversión del texto en una expresión, en un tema significado, esto en un modo de proceder dialéctico, Derrida analiza la ficción sin imaginario en Mallarmé, la inserción del esparcimiento en el interior. Como dirá en *Positions*, son los efectos históricos, genéticos, o la inscripción, aquello por lo que Derrida pone su atención. Una tal preocupación constituye y tiene sus efectos sobre una teleología del texto que predetermina a éste como sentido (Mallarmé como desorganizador de la teleología hegeliana del libro) y sobre una fenomenología y una hermenéutica que busca asegurarse una significación trascendental y teológica sobre la base de una afección privilegiada. No hay por tanto reflexividad o movimiento de la conciencia o de la presencia a sí cuando se trata de la inscripción infinita e indefinida. Lo que Derrida concibe como el trabajo de la diseminación es el juego del trabajo textual que no consagra ni un origen simple ni una *presencia* escatológica. Es lo que marca una multiplicidad irreductible y generativa. Lo que se llama literatura, antes de poder apoderarse de su campo, es lo que nombra la multiplicidad intrínseca de un acontecimiento, o el acontecimiento en cuanto comienza por repetirse. Porque de acuerdo a esto todo comienzo es numeroso, no se puede nunca contar *una* historia. Porque el afuera de la ficción literaria no es más que el efecto de un texto al cual ese afuera no pertenece, la literatura es histórica de lado a lado. Y lo es precisamente en la medida en que la inscripción histórica que ella es no pueda ser neutralizada por la teleología.

Es posible que la teleología del arte de Morfino evite la desfiguración que *naturalmente* evita el pensamiento. La metáfora, para Aristóteles, según consigna Derrida en *Márgenes de la filosofía*, es ese momento «del ro-

deo donde la verdad puede perderse todavía» (Derrida, 1989b: 281).¹⁷ En un gesto clásico, Morfino parece hacer que la metáfora, como la mimesis, vuelva [*revienne*] «a la *physis*, a la verdad y a su presencia» (Derrida, 1989: 284), es decir, también, al padre. Pero ¿se puede volver al padre (o al nacimiento) sin haberse comprometido de antemano con un crimencuyo acontecimiento sólo se puede representar? *El Nost Milan* del que habla sin duda Althusser y al que Montag parece sorprender queriendo tempranamente escapar, podría habernos sugerido ya una respuesta. Dicho en otros términos: ¿se puede hacer justicia sin pasar por el crimen del otro? Todo aquí parece ser cuestión de(l) tiempo: «No hay tragedia, no hay esencia de lo trágico sino bajo la condición [...] de esa anterioridad pre-origenaria y propiamente espectral del crimen. Del crimen del otro, una fechoría cuyo acontecimiento y cuya realidad, cuya verdad, no pueden nunca *presentarse* en carne y hueso, sino solamente dejarse presumir, reconstruir, fantasear» (Derrida, 1995: 34-35).

III. Encuentro y desfiguración entre Althusser y Derrida

Para que podamos entender bien por qué Derrida se puede encontrar consigo mismo concordando con Althusser en *Posiciones*, y esto fuera ya de toda representación teatral, debemos avanzar desde la comparación entre los pensamientos de la temporalidad en *Espectros de Marx* y «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht» hasta la explicitación de la temporalidad como «temporalidad plural» tal y como tiene lugar, según Morfino, en *Para leer el Capital*. Sin embargo, debemos primero conectar lo que Derrida llama en *De la gramatología* «la paradoja de la imaginación», solidaria de la «lógica de la imaginación», con la «incorporación paradójica» del espíritu en el espectro, de la que habla Derrida en *Espectros de Marx* y que es comentada por Warren Montag en su artículo en *Demarcaciones espectrales*: «Espíritus armados y desararmados: los *Espectros de Marx* de Derrida» (Montag, 2002). Que lo que diga Montag aquí sobre esta incorporación en Derrida pueda alcanzar también al Althusser de «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», habrá de indicarnos algo más que lo que habla Morfino sobre el encuentro, entre Derrida y Althusser, en la desfiguración.

¹⁷ Dice enseguida: «La metáfora pertenece a la mimesis, a ese pliegue de la *physis*, a ese momento en que la naturaleza, velándose a sí misma, no se ha encontrado todavía en su propia desnudez, en el acto de su propiedad» (Derrida, 1989b: 281).

1. Incorporación paradójica y trascendentalismo.

Antes de hablar de “incorporación paradójica” en *Espectros de Marx*, Derrida ha hablado de la «paradoja de la imaginación» en *De la gramatología*. Por ésta entiende ese movimiento de la imaginación que «despierta o irrita el deseo», y, por lo mismo, también «desborda o divide la presencia» (Derrida, 2005: 391). En Rousseau, que es a quien se está considerando, Derrida observa el borramiento de la imaginación, de la memoria y de los signos. No hay presencia sino cuando la imaginación, o el afuera de la presencia, duerme. Pero asimismo observa el esfuerzo de Rousseau por poner la representación afuera, por poner afuera el afuera: «Rousseau querría hacer del suplemento de presencia una pura y simple adición, una contingencia: deseando así eludir lo que, en el adentro de la presencia [agregamos: natural], llama al suplente, y no se constituye más que en este llamado, y en su huella» [Derrida, 2005: 392]. En cuanto a la «lógica de la representación», de la que ha hablado antes en ese contexto, ella consiste en que se reconoce la necesidad del representante mientras se le deplora. En Rousseau esto significa que su crítica a la representación «vive dentro de la ingenuidad de la representación», es decir nunca se pregunta lo que pasa con la presencia y con la representación dentro de la presencia. En Rousseau el elogio del «peuple assemblé» no deja de estar conectado con su crítica de la representación. Si hay representante, entonces no puede ser más que el representante del representado. Si no puede haber «preferencia», es decir conversión de la voluntad general y soberana en voluntad particular, entonces tiene que ser una «representación perfecta». ¿Tiene relación esto que se ha dicho aquí en *De la gramatología* con lo que se va a decir del «devenir-cuerpo» del espíritu en *Espectros de Marx*? Podemos, en principio, empezar a contestar con Montag.

Preguntemos antes lo siguiente: la «incorporación paradójica» de la que habla Derrida en su libro sobre Marx ¿podría despertar el deseo de (capturar) una presencia en el mismo movimiento en que (como espectro) se divide o se sustrae? ¿Podría la dificultad de esta captura espectral volver deplorable la espectralidad que se necesita para capturar la presencia?

Tras consignar que Derrida hace y defiende la diferencia entre espíritu y espectro (lo que Derrida, como mostraremos enseguida, dice que hace Marx), Montag explica que se trata de una incorporación que vuelve visible al espíritu, que permite que el espíritu, cobrando forma material, produzca efectos. Es

que el espíritu, a diferencia del espectro, que es, según Montag, «mucho más fácil de definir, de identificar», escapa a la definición y a la identidad. Ahora bien, si no debemos confundir uno con otro, tal que «el espíritu debe existir “antes de su primera aparición”, incluso en forma de una promesa o una esperanza» (Montag, 2002: 91), es porque la promesa «debe ser desprendible, separable de sus formas materiales e históricas, para no verse agotadas por éstas y en éstas» (Montag, 2002: 91). Lo que también significa que al menos un espíritu del marxismo debe sobrevivir a los partidos, los sindicatos, etc., a la espera que haya realizaciones nuevas y mejores. Ahora bien, como hay un peligro constante de un devenir real del espíritu, de «un espíritu siempre materializado de antemano», Derrida, en contra de lo que sostuvo en otro momento, habría intentado «detener el movimiento de deconstrucción» planteando la idea de la indesconstructibilidad de cierta idea de justicia (nota):

Desconstruirla consistiría en mostrar la inseparabilidad de esta idea de un material específico y singular, de una existencia histórica, disociar el marxismo de toda “escatología mesiánica”, esto es, de la promesa que le es originaria y que aguarda como el fin (posible) de todos los esfuerzos dedicados en su nombre. Un marxismo inseparable de sus formas materiales, un marxismo sin una promesa o espíritu trascendentales está muerto [...] (Montag, 2002: 91).

Para Montag no es posible conservar la distinción entre espíritu y espectro sin apelar a un «elemento trascendental, incorporeal e inmaterial» (Montag, 2002: 92) no obstante presente en el proceso de incorporación. Sobre la base de la noción de un espíritu indesconstructible de Marx, que «recuerda al *co-gitocatesiano*, como sostiene Pierre Macherey en su reseña de *Spectres de Marx*» (Montag, 2002: 86),¹⁸ Montag dirá que Derrida ha cambiado completamente de posición. Se aleja así de lo que sostenía en *De la gramatología* en el sentido en que la deconstrucción también cae víctima de su propio trabajo.

Antes de retomar nuestras preguntas iniciales, observemos que Montag, esta vez en su escrito «El Althusser tardío: ¿materialismo del encuentro o

¹⁸ Pierre Macherey, autor de «Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida» (Macherey, 2002: 23-32), es el único autor de *Demarcaciones espectrales* que cita Morfino en una nota al final del trabajo que comentamos.

filosofía de la nada?», plantea objeciones análogas a las dirigidas a Derrida en el texto que venimos citando. Se trata esta vez de «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», texto de 1982 del que ya hemos adelatado dice Montag que la trayectoria teórica de Althusser se aproxima como en ninguna otra parte a la de Derrida. Consignemos entonces el hecho que observando una discontinuidad con respecto a lo que era su pensamiento en 1970, Montag dice que mientras Althusser escribía en ese momento que «las ideas tienen una existencia material y que la conciencia no es otra cosa que acción», en este texto de 1982 Althusser «no sólo ha separado mente y cuerpo, sino que ha insertado entre ellos el espacio infinito del vacío a través del que están destinados a caer en paralelo por toda la eternidad» (Montag, 2010: 5). Un poco después, y tras haber hecho notar que el pensamiento althusseriano del vacío se representa también como nada y que se hace de esta nada un origen, un no-origen originario y un destino de todas las cosas, se dirige este origen contra el encuentro aleatorio, contra lo que puede perdurar indefinidamente:

[...] podría decirse que esto es lo que acosa al texto de Althusser: el miedo de que, una vez establecido, el encuentro aleatorio perdure no eternamente, sino, citando de nuevo a Spinoza, indefinidamente, un miedo de lo que, en palabras de Althusser, dure *longtemps*, dura largo tiempo, aquello que no acaba a su hora, como se esperaba y predecía» (Montag, 2010: 9). Es entonces que Montag pone de relieve la mayor proximidad de Althusser a Derrida como «en ningún otro momento de la historia de su relación» (Montag, 2010: 10).

Tras sugerir que es bajo la influencia de Derrida que Althusser, en contra de los textos originales de Epicuro y Lucrecio, le otorga un privilegio «a la lluvia como imagen de los átomos y a la caída (*la chute*) o al caer (*tomber*) como su forma primordial del movimiento» (Montag, 2010: 10), más adelante se va a decir:

El mundo está entonces cayendo: ha sido dado (donado), repartido, enviado, abandonado, acciones que la tesis [derrideana, según Althusser] de la primacía ausencia sobre la presencia convierte en irreductibles, acciones antes de las cuales no hay nada ni nadie. Todo esto tiende a solidificar [*solidify*] y a hacer permanente el asunto, y en efecto, la importancia del origen (Montag, 2010: 13).

Enseguida tras detenerse en un pasaje del escrito de Althusser en donde el principio de la nada originaria y final es resumido en la posibilidad histórica de la permanente revocación de un hecho consumado, Montag observa que el concepto de nada originaria le da al vacío un sentido de destrucción sobre todo del futuro que se nos da a esperar y que nada tiene que ver con un encuentro. Se pregunta entonces si Althusser está produciendo aquí una teoría del mesianismo sin mesías (Cf. Montag, 2010: 14). Un poco después, tras observar que Althusser parece mostrarse preso del trascendentalismo que en su momento le criticara a Foucault, y de interrogar la filosofía del vacío que además elabora, Montag se pregunta si acaso Althusser pretende introducir otra forma de trascendencia, incluso un dualismo:

¿no sería la idea de una filosofía que hace un vacío con el fin de liberar la producción infinita de lo diverso y lo singular de la unidad trascendental impuesta por la marca del vacío originario, en su misma desconexión respecto de la realidad a la que parecía oponerse, otra forma de trascendencia, incluso un dualismo de pensamiento y extensión, idea y cosa, mente y cuerpo? (Montag, 2010: 16).

Finalmente, consignamos que Montag acaba por concluir que en el texto de Althusser prevalece una «conciencia que confunde su tiempo con el tiempo de la historia» y su fin «con el fin de un modo de producción», y que Althusser no habría querido o podido captar «un genuino materialismo del encuentro». Tras haber hecho referencia a «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht» donde los conceptos de *el vacío* y *la nada* tienen un papel central, conceptos mediante los cuales Althusser puede pensar otro tiempo distinto del tiempo del encuentro, conceptos en los que se destaca además «una temporalidad intolerable», leemos:

“La corriente subterránea” entonces, es la crónica de una “espera que se sabe en vano” de un futuro que no llega ni tarde ni a su hora, de una conciencia que confunde su tiempo con el tiempo de la historia, y su fin con el fin de un modo de producción, que no quiere y quizás no puede captar el hecho de que desde la perspectiva de un genuino materialismo del encuentro, de la misma manera que nada garantiza la llegada de lo mejor, nada prohíbe en absoluto que perdure lo peor (Montag, 2010: 18).

Resumamos: de forma casi idéntica a lo que se ha dicho antes sobre Derrida, Montag dice que Althusser ha separado mente y cuerpo en contra de la existencia material de la idea y los ha destinado a caer en paralelo en el espacio infinito del vacío. Una nada como no-origen originario se dirige contra el encuentro aleatorio. En el marco del mayor acercamiento a Derrida, privilegio de la imagen de la lluvia, de la caída y tendencia a la solidificación de acciones que la tesis derridiana de la primacía de la ausencia sobre la presencia vuelve irreductibles. Teoría de un mesianismo sin mesías. Trascendentalismo y transcendencia. En contra de un genuino materialismo del encuentro, en Althusser la conciencia confunde su tiempo con el tiempo de la historia y su fin con el fin de un modo de producción. Nos parece que todos estos aspectos están en mayor o menor medida, directa o indirectamente, reseñados en el texto sobre Derrida en *Demarcaciones espectrales*. Y Montag aquí, no se los ha dejado pasar a Althusser en su mayor cercanía a Derrida, como no se los dejó pasar a Derrida en su texto de mayor cercanía a Marx.

Nos parece que lo menos que se puede decir es que en ambos casos Montag hace aparecer el recurso al trascendentalismo como una defensa contra la historia, y por supuesto contra un «genuino» materialismo del encuentro. Incluso si nos mostramos en desacuerdo con la interpretación de Montag en su primer texto acerca de la incorporación paradójica en Derrida, y asimismo, con lo que parece vincular a Althusser con Derrida en su texto sobre Althusser, nos parece que ha asumido de mejor forma que Morfino la relación, todavía abierta, entre ambos. Y esto no sólo porque en otro trabajo recientemente publicado en castellano, *El tiempo de la multitud* (2015), Morfino nombra a todos los miembros de la lista de Althusser que conforman la tradición del materialismo del encuentro en «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», pero incluyendo a Wittgenstein y excluyendo a Derrida.¹⁹ Nos preguntamos si Morfino debía mostrar la concordancia de Derrida con el Althusser del cual, según Montag, éste mismo ha tomado tardíamente distancia, y esto sobre la base de hacer retroceder el momento en el cual tardíamente Althusser parece encontrarse con

¹⁹ Es al comienzo del primer punto («La corriente subterránea del materialismo del encuentro») dentro del capítulo III: «El mundo por azar. Sobre Lucrecio y Espinoza» (Morfino, 2015: 81). El listado en *Para un materialismo aleatorio*, ver Althusser, 2002: 31. Gesto similar se repetirá al final del texto que motiva el presente artículo.

Derrida y así liberar el materialismo del encuentro de la influencia de este último. En cualquier caso, lo decisivo aquí es hacernos cargo de los motivos que ha tenido Morfino en señalar la concordancia de Derrida con Althusser mucho antes de lo que habría sido su toma de distancia con el althusserianismo en *Espectros de Marx*.

Pero antes, esto: ¿podría Derrida haber planteado la idea de justicia, y de la indesconstructibilidad de la justicia, sin un desbaratamiento del trascendentalismo? Creemos que no. Y eso por dos razones relativas al trascendentalismo. Una atañe a Husserl. La otra a Heidegger y a Levinas. Ambas eludidas en el texto de Montag.

Brevemente: antes incluso de *De la gramatología*, en su «Introducción» al *Origen de la Geometría de Husserl*, Derrida habla del carácter extraño de la *incorporabilidad ideal* a propósito del modo como la idealidad del sentido se libera en el trabajo mismo de su encadenamiento (Cf. Derrida, 1962: 90). Si esta incorporabilidad ideal no depende ya del lenguaje fáctico, sea de la lengua o en mayor medida de la escritura, sino de la pura *posibilidad* de decir y de escribir, entonces es eso mismo lo que puede poner en peligro la verdad trascendental absoluta de la objetividad. De un lado, esto quiere decir que porque la reducción no implica ninguna negación, no hay ninguna posibilidad que la inscripción sea una inscripción factica exterior y que la historicidad no sea trascendental. Pero de otro lado, esto también quiere decir que porque no se admite la oposición entre lo empírico y lo trascendental, entre el hecho y el derecho, la presencia a sí de la conciencia, precisamente en tanto que trascendental, no puede ya separar de sí una facticidad exterior que la atormenta sobre la base de la neutralización factual. Sucede algo similar cuando, en el marco de la discusión con Foucault en *La escritura y la diferencia*, Derrida muestra que ya no se puede oponer el habla al silencio, el sentido al sin-sentido, la razón a la locura, es decir cuando se trata de la experiencia más aguda del *cogito* cartesiano.²⁰ En este mismo sentido, cuando en el capítulo 5 de *Espectros de Marx* Derrida, a propósito del *phainesthai* en general, hace referencia a la «anarquía del noema» como a «la posibilidad espectral de

²⁰ Quizás lo que Derrida llama la experiencia más aguda del *cogito* en «Cogito e Historia de la locura», podría recordarle a Montag (siguiendo a Macherey) la indesconstructibilidad de la idea de justicia.

toda espectralidad», como «el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional, del espectro» (Derrida, 1995: 153), no hace otra cosa que señalar porqué no resulta posible quedar confinado en el trascendentalismo y porqué la distinción entre espíritu y espectro, a la que está comprometido Marx, sólo se plantea sobre la base de su contaminación. Es lo que se va a comenzar a decir ya en el umbral del capítulo 5, al final del capítulo 4:

si se tiene la sensación de que, al menos en su crítica de Stirner, Marx arremete ante todo contra el espectro y no contra el espíritu, como si creyese aún en alguna purificación descontaminante al respecto, como si el fantasma no acechase al espíritu, como si no lo asediase, precisamente, desde el umbral de la espiritualización, como si la iterabilidad misma, que condiciona tanto la idealización como la espiritualización de la “idea”, no acabase con cualquier seguridad crítica en lo que respecta al discernimiento entre ambos conceptos. Pero lo que quiere Marx es discernir (Derrida, 1995: 141).

¿Estaría demás señalar que, para Derrida, la teoría de la ideología depende «en muchos aspectos» de este discernimiento crítico? (Cf. Derrida, 2005: 144 y ss.).

En cuanto a la idea justicia en relación con Heidegger, y Levinas: es sabido que es desde antes de *Espectros de Marx*, en «Ousia et grammè» (Derrida, 1989b: 63-102), que Derrida venía abordando la dificultad de Heidegger en *Ser y Tiempo* de una salida del horizonte trascendental del tiempo, del tiempo determinado a partir del ente-presente, de la presencia. Ahora bien, Derrida interroga lo que será el pensamiento heideggeriano de la presencia como *Anwesenheit* a partir del pensamiento de la *huella (trace)*. Es ésta la que posibilita pensar una diferencia, y la diferencia óptico-ontológica, fuera de la presencia. La huella sería así más vieja que la diferencia óptico-ontológica. Luego, en el texto «La *différance*» (Derrida, 1989b: 37-62), en relación con el escrito «La sentencia de Anaximandro» de Heidegger, Derrida pondrá en sintonía los conceptos de huella y de *différance* con el de discordia o disyunción (*Unfug*). La relación con la disyunción, esta vez en relación con la problemática heideggeriana de la justicia (*Diké*) y de la injusticia (*Adikia*) y bajo las locuciones alemanas «Fug», «Fuge», «aus der Fuge», «gefúgt» y «verfúgt»,

aparece luego en *Espectros de Marx* a propósito del pensamiento del fantasma. Derrida intenta allí pensar el fantasma a partir de la disyunción de la presencia misma del presente, de la no contemporaneidad consigo mismo del tiempo presente, toda vez que «el presente está en la *adikia*, es decir, traduce Heidegger, trastornado, desquiciado (*aus der Fuge: out of joint*, si se quiere)» (Derrida, 1995: 39). Pero eso no es todo. Porque bajo la disyunción del presente, habría que donar la justicia (hacer justicia) sustrayendo el don «a todo horizonte de culpabilidad, de deuda, de derecho e incluso, quizás, de deber», Derrida se va a preguntar, esta vez en términos muy próximos a Levinas, si el más allá del derecho, de la juridicidad, de la moral y del moralismo, «la justicia como relación con el otro», acaso no supone «el irreductible exceso de una dis-yunción o de una ancronía»: «cierto *Un-Fuge*, cierta dislocación *out of joint*, en el ser y en el tiempo mismo, una dis-yunción que, por afrontar siempre el riesgo del mal, de la expropiación y de la injusticia (*adikia*) contra los cuales no hay garantía calculable, sólo ella podría *hacer justicia e impartir justicia* al otro como otro» (Derrida, 1995: 41). A partir de de esta relación con el otro, con el otro como otro, y no sin correr el riesgo de la injusticia, lo que entiende Derrida por la indesconstructibilidad de la justicia como «condición de toda deconstrucción», está «ella misma *en deconstrucción* y permanece, y debe permanecer –esta es la inyunción- en la dis-yunción del *Un-Fug*» (Derrida, 1995: 41-42).²¹ No correr el riesgo de la injusticia, diremos en seguida los mismo de la teleología, implicaría, según Derrida, poder descansar en la buena conciencia del deber cumplido, perder la oportunidad del porvenir, de la promesa o de la llamada, etc., etc. Es entonces sólo bajo los términos de la incorporación paradójica, en donde la primera espiritualización produce ya espectro, que podemos creernos libres del espectro.

²¹ La cursiva es de Derrida. Derrida viene de definir la relación de la deconstrucción con la posibilidad de la justicia en los siguientes términos: «lo que debe (sin deuda y sin deber) entregarse a la singularidad del otro, a su *precedencia* o a su *solicita proveniencia* absolutas, a la heterogeneidad de un *pre-* que significa, sin duda, lo que viene antes que yo, antes que todo presente pasado, pero también aquello que, por eso mismo, viene del porvenir o como porvenir: como la *venida* misma del acontecimiento. La necesaria dis-yunción, la condición des-totalizante de la justicia, es aquí la del presente y al tiempo, la condición misma del presente y de la presencia del presente. Aquí se anunciaría siempre la deconstrucción como pensamiento del do y de la indesconstructible justicia...» (Derrida, 1995: 41).

2. El riesgo sin garantías de no poder distinguir entre la teleología y la escatología.

Al parecer el pasaje de *Espectros de Marx* en que Derrida dice que *debe* distinguir teleología de escatología incluso si la apuesta por hacer su diferencia «siempre y necesariamente estará privada de garantía» ha concitado menos interés en los comentaristas althusserianos que el pasaje análogo en donde, reiterando la dificultad de la distinción, dice que tanto la teleología como toda escatología mesiánica ha sido algo que el althusserianismo ha creído deber intentar de disociar del marxismo. De hecho, la crítica de Montag a lo que sería el trascendentalismo de la distinción entre espíritu y espectro, y cuyo efecto es la idea de una justicia indeconstructible, está, en el texto que hemos comentado, estrechamente ligada al intento de objetar la crítica de Derrida al althusserianismo. Y esto sobre la base que Derrida mismo ya no parece sostener, como lo hacía en *De la gramatología*, el carácter interminable de la crítica deconstructiva. Es claro, basta con examinar en el contexto en que Derrida dice lo que dice sobre el althusserianismo para observar que se está relacionando el intento de disociar el marxismo de la teleología y de la escatología mesiánica con lo que sería su procedimiento hipercrítico. Balibar mismo, en quien podríamos ver una excepción, dada su recepción del problema derrideano de la dificultad de la señalada distinción en su escrito «Eschatology versus teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser» (Balibar, 2009), se ha mostrado muy interesado en dilucidar en qué podría consistir la incapacidad de Althusser y su entorno en hacer la distinción conceptual entre teleología y escatología. Montag, por su parte, sin dejar de seguir este mismo texto de Balibar, en un escrito más reciente intitulado «Althusser y el problema de la escatología», no hará mención de la dificultad planteada por Derrida sino en el curso de una exposición donde lo importante no es sólo ni principalmente señalar en Derrida

[...] un síntoma de una incapacidad estructural para leer a Althusser, sino en relación con su propio trabajo –contra lo que él mismo habría sostenido anteriormente– y con respecto al tipo de represiones y desplazamientos que le permitirán descubrir o redescubrir a Marx y, por lo tanto, la escatología que, según insistirá, puede y deber ser distinguida de toda teleología (Montag, 2015).

Dirá enseguida: «Como ha demostrado Balibar, Derrida atribuye el error de haber mezclado los conceptos de escatología y teleología, los conceptos de último y fin, límite y objetivo a “Althusser y los althusserianos” y a su postura “hipercrítica”, mientras que dos décadas antes de *Espectros de Marx*, él liga repetidamente estos conceptos» (Montag, 2015). A nosotros nos parece que bien se podría suscribir todo esto y todavía tendríamos que enfrentar qué puede significar que la distinción entre teleología y escatología no esté garantizada.

Ahora bien, es el texto de Montag más que el de Morfino el queal parecer puede comenzar a contestar esto, en la medida en que no sólo no desaloja del pensamiento althusseriano una relación con la escatología, lo que sí pretende hacer éste último, sino que también pretende mostrar hasta qué punto cierto olvido de Derrida sobre la función de la última instancia en el trabajo de Althusser es también el olvido de lo que él mismo ha pensado sobre esta función. Habrá que señalar en qué consiste este doble olvido. Si es cierto lo que dice Montag, que entre sus múltiples lectores, Derrida «es uno de los pocos en comprender y sobre todo, en apropiarse para sus propósitos», de ese momento teórico «complejo y elíptico» en el que Althusser debate con la teología y al que no es ajeno el concepto de última instancia, entonces no se trata ya sólo, como sostiene Morfino, de que Derrida concuerda Althusser!, incluso que coincide consigo mismo, y que no podía desconocer la teoría de la temporalidad en la época que Althusser realizaba el seminario sobre *El Capital*, sino que ahora se trata de que Derrida es uno de los pocos en comprender y sobre todo, en apropiarse para sus propósitos, de un momento teórico muy elíptico pero decisivo para entender la función de la última instancia, hasta el punto que olvidando ésto también se habrá olvidado que lo pensaba él mismo. Evidentemente que, dicho todo esto, tendríamos el derecho a preguntar por qué Derrida entonces tendría una incapacidad estructural de leer a Althusser. O incluso, qué es su incapacidad de leer a Althusser cuando se ha utilizado a Althusser para otros propósitos. Pero lo más importante : ¿por qué ligaba repetidamente los conceptos de teleología y escatología, o por qué le era tan difícil distinguir dichos conceptos en el momento en que pensaba lo mismo que la última instancia? Obviamente no intentamos resolver esto aquí. Nos contentamos con bosquejar la forma de este problema.

Pues bien, bajo el primer subtítulo de su escrito («La disyunción de la temporalidad en el Hamlet de Derrida») Morfino comenta que para Derrida

la herencia más profunda del marxismo es lo mesiánico. En palabras de Derrida de *Espectros de Marx*: «la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable de lo arribante[*arrivant*] como *justicia*» (Derrida, 1995: 42). Es la «experiencia de la herencia en general», imborrable de la experiencia de Marx. Ya hemos dicho que la justicia, la indeconstructible justicia, siempre en deconstrucción, es la relación con el otro en una disimetría infinita, es el exceso de una dis-yunción. No se hace justicia más que al *otro como otro*, sobre la base de una cierta desfiguración, como hemos dicho al comienzo. Es el aquí, ahora, sin coyuntura, *out of joint*, de lo arribante. Y donde el «sin», como el “sin partido”, sin “clase”, etc., «no tiene nada de negativo» (Derrida, 2002: 294).²² Todo esto no *sin* correr el riesgo de la injusticia. No *sin* correr el riesgo, además, de la teleología. Lo que Derrida busca, intentando distinguir la escatología de esta última, es la *extremidad* de lo mesiánico, un *esjaton*, cuyo «último acontecimiento [...] pueda exceder, a cada instante, el término final de una *physis*, como el trabajo, la producción y el *telos* de toda la historia» (Derrida, 1995: 50). Un poco después de decir esto, tras hablar de la apertura del porvenir y de comenzar a decir que *no se sabe* «si la espera prepara la venida del por-venir o si recuerda la repetición de lo mismo, de la cosa misma como fantasma», Derrida hablará de la necesidad de distinguir entre la escatología y la teleología: «Debemos distinguir aquí entre la escatología y la teleología, incluso si la apuesta por semejante diferencia corre constantemente el riesgo de borrarse en la más frágil o más ligera inconsistencia –y, en cierto modo, siempre y necesariamente estará privada de garantía contra este riesgo» (Derrida, 1995: 50).

Esta posibilidad de no poder dejar de correr el riesgo de confusión con aquello de lo que es preciso distinguirse, parece responder a una *pasión* (paso, no, pasado, pathos, etc) característica de la deconstrucción. La posibilidad de la confusión con la teleología implica, sin duda, correr el riesgo de la reappropriación dialéctica. Pero sin este riesgo, como hemos ya anticipado, no se puede cernir la posibilidad trascendental, *a priori*, de un *afuerainapropiable*. Por eso es que, saliéndole al paso a Warren Montag, habría que decir que un

²² Antes de *Espectros de Marx*, hay por lo menos dos lugares en que Derrida ha trabajado en torno a la locución «sin» (*sans*). Ver, el «Sin del corte puro» en *La verdad en pintura* (Derrida, 2001b: 93ss). También en «Pas», en *Parages* (Derrida, 2003: 17-108).

cierto materialismo es indisoluble de la deconstrucción. Es lo que explica lo que Derrida va a llamar tempranamente «violencia trascendental». Esta violencia, ligada a la fenomenalidad misma, puede, asimismo, ser cómplice de la «peor violencia». Es, sin duda, lo que está en juego en la paradoja de la imaginación como deseo de la representación perfecta en Rousseau y en la incorporación paradójica como posibilidad de soldadura artefactual, a propósito de Marx. Contra la reducción de la justicia a un horizonte totalizador que reniega de la historicidad, el mesianismo marxista es un reunir sin conjunto, sin partido, sin clase, etc.²³ De ahí la insistencia en una historicidad que abra al pensamiento afirmador de la promesa.

Se viene de hablar en *Espectros de Marx* de la apertura del porvenir y de que por lo mismo no se sabe si se trata de la venida del por-venir o de la repetición de lo mismo, «de la cosa misma como fantasma». Se podría querer oponer el fantasma a la historia, por ejemplo, y decir que el fantasma debe no ser nada (*doit n'être rien*) o una nada imaginaria (*rien imaginaire*). Nada más que lo imaginario. Es, según Derrida, la respuesta de la filosofía ante una nada que incluso toma cuerpo. Es la respuesta ontológica de Marx a una cuestión abierta por su firma. Respuesta ante una cosa antes que ante una cuestión: ante una cosa que pasa, *un vacío*. La respuesta es entonces un recurrimiento. La demarcación que plantea Morfino, al final de su texto, ¿puede no dejarse amenazar por esas cosas que pasa, por ese vacío, cuando para poder hablar de la historia pretende querer determinar el límite de lo imaginario, lo imaginario como tal? Morfino, en efecto, pretenderá objetarle a Derrida su rechazo a trazar firmemente la línea de demarcación entre «la temporalidad simple y singular de la imaginación y aquella compleja y plural de la historia» (Morfino, 2014: 121), sin advertir que esa misma distinción podría tomar el lugar de la cosa que pasa.²⁴ Más o menos como cuando Husserl quería

²³ Se hablará de la peor violencia que hay que evitar también en relación con Foucault, con una cierta confrontación entre Husserl y Lévinas y, más tardíamente, en un análisis sobre la posibilidad de una complicidad con lo peor en Benjamin. En relación con Levinas cf. Derrida, 1989a: 175. En relación con Benjamin, ver Derrida, 2002: 150.

²⁴ En esto Morfino sigue también el artículo de Macherey en *Demarcaciones espectrales*. Ya hemos dicho que el único autor citado de dicho libro. Planteemos la siguiente pregunta: ¿y si lo que sobre todo da a pensar Derrida es la *necesidad* de demarcar, de «trazar firmemente» la línea de demarcación entre la imaginación y la historia?

hacerde la relación con el otro un puro elemento imaginario en el monólogo interior, sin advertir que es la conciencia lo primero que se pierde en medio de un lenguaje cuyo elemento representativo no admite la distinción entre la realidad y la representación, lo verdadero y lo imaginario (Derrida, 1995: 99). En cierto sentido, no se puede estar más lejos de la imaginación propiamente tal cuando se trata de esta cosa que pasa.²⁵ La fenomenalidad del espectro está ligada a lo que en *Espectros de Marx* Derrida identifica con el *phainesthai* en su máxima generalidad: «la posibilidad espectral de toda espectralidad» (Derrida, 1995: 153). Es lo que en otra parte llama «*anarquía* del nóema» (Derrida, 1989a: 224), es decir lo que como «componente intencional pero *no real* de lo vivido fenomenológico» no pertenecen a la conciencia, ni al mundo (es la distinción entre «reell» y «real» en Husserl). Ni «reell», ni «real», la «irrealidad» del nóema no es, por eso mismo, nada fantástico o imaginario. Esta «irrealidad»irregional, es «la condición de toda experiencia, de toda objetividad, de toda fenomenalidad» (Derrida, 1995: 153), incluso de toda correlación noético-noemática.²⁶ Sobre esta «irrealidad», Derrida se preguntará si «acaso inscribe la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno» (Derrida, 1995: 153).

Quizás se pueda decir que la *anarquía* del nóema indica aquí el aparecer espectral del otro tiempo o del tiempo del otro. El fantasma no pertenece al tiempo si por ello se entiende el encadenamiento de presentes modalizados

²⁵ Se puede reconocer los antecedentes de esta cosa que pasa y su no identificación con lo imaginario en los trabajos más tempranos de Derrida. En efecto, la oposición entre la génesis histórica y la imaginación es parte del tema central de la Memoria del joven Derrida. Allí se muestra que el análisis eidético y la variación imaginaria son solidarios y en cierto modo refractarios a la génesis histórica. Es una especie de lucha contra la posibilidad de la contaminación o la complicación empírico-trascendental. Y cuando la historia se impone a la fenomenología, Derrida muestra que Husserl está a punto de reconocer esencias propiamente históricas, es decir una fenomenalidad interiormente contaminada. La teleología entonces viene a salvar a la fenomenología de esta complicación. Y la génesis del sentido es contenida en el sentido de la génesis. Cf. Derrida, 1990. Enseguida, en su «Introducción» a *El Origen de la Geometría de Husserl* Derrida muestra que en Husserl la posibilidad histórica de objetos puramente ideales requiere la supresión de la imaginación y la apertura trascendental de una historicidad intrínseca o interna. La historia como historia intrínseca se opone a la imaginación.

²⁶ Como se dirá en otra parte : « abertura al como tal de ser y a la determinación de la totalidad de las regiones en general, no puede describirse, stricto sensu y simplemente, a partir de una estructura regional determinada» (Derrida, 1989a: 224).

(presenta pasado, presente actual, “ahora”, presente futuro)” (Derrida, 1995: 14). Él es intempestivo, furtivo. Y si no se puede controlar sus idas y venidas, es porque «empieza por regresar». No hay cómo establecer un principio y un fin que controle su paso. Pero no hay cómo hacer de esto un problema si no se ha planteado ya la posibilidad teleológica del comienzo y del fin. Es lo que le permite a Morfino, siguiendo a Althusser, distinguir dos formas de temporalidad, un tiempo vacío y un tiempo pleno, incluso si su forma de relación es que no se relacionan. La representación hegeliana del tiempo es, como se sabe, ejemplar: continuidad homogénea (sucesión) y contemporaneidad (simultaneidad). Como dirá Morfino, ella se caracteriza por la sucesión continua de horizontes contemporáneos cuya unidad es garantizada por la omnipotencia del concepto. El concepto marxista del tiempo histórico, en cambio, es el de una estructura compleja.

Se podría querer sostener a partir de aquí que el pensamiento derrideano del tiempo permanece prendado del tiempo teleológico como «único tiempo». Y que, incluso si coincide con Althusser en refutar el esquema lineal, metafísico, del desarrollo de la presencia, incluso si además suscribe el pensamiento del tiempo y de la historia en *Positions*, se mantiene prendado de la teleología con la cual sin embargo se desmarca más tarde a través de una escatología. La mesianicidad de la que habla Derrida tras *Espectros de Marx*, en «Marx e hijos», es concebida como una «estructura universal de la experiencia» que hace cortocircuito con la alteridad de cada evento histórico. La teoría del tiempo plural en Althusser elaborada en *Para leer El capital*, es también la teoría de su articulación. Es un tiempo complejo y no lineal que entrelaza diferencialmente los tiempos. Habría así la posibilidad de conceptos fuera de la metafísica, del que la tradición del materialismo del encuentro da prueba. Junto a los autores de esta tradición, no sólo dentro de la cual, sino a causa de la cual Derridano es mencionado, hay remarcar este gesto, Althusser dice, según Morfino, que no habla la voz de un logos, sino el inaudible trazo de una estructura de estructuras.

Ahora bien, pese a todo lo que aquí se dice, en el curso de una discusión con la interpretación, basada en un malentendido, de L. Gerbier sobre el tiempo en Aristóteles, malentendido que Morfino atribuye al influjo de la interpretación de Heidegger sobre la génesis del concepto vulgar de tiempo, ha reconocido al menos en *El tiempo de la multitud* que, en «uno de sus más

límpidos, *Ousia et grammè*, Derrida ha puesto de relieve cómo la cuestión es mucho más compleja» (Morfino, 2015: 130). Si tomamos esta especie de concesión a Derrida por parte de Morfino de haber puesto de relieve lo complejo de esta cuestión, podemos al menos decir lo siguiente²⁷: en efecto, en «*Ousia et grammè*», Derrida va a discutir lo que Heidegger llama «concepto vulgar de tiempo» toda vez que, en la tradición metafísica entre Aristóteles y Hegel, incluso entre Parménides y Husserl, no habría otro concepto de tiempo que oponerle, el «privilegio del presente» nunca ha sido puesto en cuestión.²⁸ Sin embargo, la cuestión es más compleja. Eso no significa que el tiempo sea uno, o único. Ya Aristóteles habría instalado en Física IV las premisas de un pensamiento del tiempo no dominado simplemente por el presente. En la medida en que este pensamiento se encuentra no sólo en Kant, sino también en Hegel, la tradición del concepto vulgar de tiempo que, según Heidegger en *Ser y Tiempo*, va de Aristóteles a Hegel, debe confrontarse enteramente con este no dominio del presente. Es lo que explicará la negatividad dialéctica. Todo el trabajo sobre de la *estructura* dialéctica en *Glás* (Derrida, 1974), no hace sino mostrar la dificultad de asegurar un único tiempo.

Pero si el trabajo de Derrida ha comenzado por la teleología husserliana es porque ha podido cernir en ella una complicación dialéctica que la historicidad trascendental no ha hecho sino poner de relieve. La teleología husserliana, en efecto, comporta un pensamiento de la infinitud como «lo indefinido de un “al infinito”» y por lo cual difiere de la teleología hegeliana. Porque en Husserl la transparencia del sentido no es nunca ni inmediata ni total, Derrida ha dicho que, al menos hasta un cierto punto, «deja creer que él no ha *derivado* jamás la diferencia de la plenitud de unaparousia, de la presencia plena de un infinito positivo; que no ha creído jamás en el cumplimiento de

²⁷ Hemos desarrollado con cierto detalle este asunto en dos escritos. Uno lleva por título «La dialéctica en sentido estricto. Jacques Derrida y el Mittelpunk hegeliano» (cf. Trujillo, 2009: 127-158). El otro escrito es «Una diferencia sin como tal. Jacques Derrida y su diferencia con Heidegger» (Trujillo, 2016).

²⁸ En «El tiempo de los adioses», extenso comentario al textos de Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Derrida la interrogación de Malabou de la discutible interpretación que Heidegger habría propuesto del tiempo en Hegel. Destaca ahí que lo que Heidegger llama concepto vulgar de tiempo está relacionado «con el concepto corriente dominado por el esquema del flujo, por la sucesión del curso fluvial de los “ahora” presentes, etc.». (Derrida, 2013: 360).

un “saber absoluto”, como presencia junto a sí, en el Logos, de un concepto infinito» (Derrida, 1985: 164). Es lo que muestra, según Derrida, el movimiento de la temporalización, el cual pone en aprietos la forma matricial del presente viviente.

Y es el presente viviente precisamente lo que el espectro interviene como lo que, más allá de toda presentación, incluso de toda representabilidad, queda como lo absolutamente pasado o lo absolutamente porvenir. Ya en *De la gramatología* se hablaba de la huella y de la relación con una pasividad, «con un pasado, con un allí-desde-siempre al que ninguna reactivación del origen podría dominar plenamente y despertar a la presencia» (Derrida, 2005: 86). Es la relación con un «pasado absoluto» que no puede ser comprendido como un presente-pasado. Y por eso simplemente como un pasado. Es que su pasividad es también su relación con el «“porvenir”». Derrida tiene la precaución de hablar de porvenir entre comillas, para no designar el futuro. La apelación más tardía a un *esjaton*, es la apelación al que está por-venir, al arribo del arribante que no se deja pensar sino desde este por-venir. Se podría intentar cernir aquí, como lo hace Montag, la última instancia althusseriana. Y esto en contra de lo que de ella ha dicho Derrida en la entrevista con Michael Sprinker a fines de los años 80 (Derrida, 2012). Lo que Derrida «se perdió de Althusser» según Montag en virtud de las incapacidades, desplazamientos y olvidos a los que ya hemos aludido, es «la necesidad de postular simultáneamente una instancia (*instantia* o presencia) que es la última, que sigue a las otras y pre-eminentemente sobre ellas [...] y el hecho de que la última instancia no llega jamás [...] que no está presente en ningún lugar y en ningún tiempo» (Montag, 2010). Y lo que se perdió Derrida tiene que ver con el olvido de lo que él mismo pensaba en el «Exergo» con el que comienza *De la gramatología*, a saber, el mundo por venir, el mundo que, en palabras de Derrida, «se anuncia en el presente más allá de la clausura del saber» (Derrida, 2005: 10). Este mundo es, para Montag, la «última instancia» de Derrida: «el mundo que está presente sólo en el sentido en que está irreductiblemente por llegar, la escatología negativa, la parousia de la ausencia [...], antes que la ausencia de parousia, el mundo cuyo efecto no consiste sino en el hecho de que no llegará jamás» (Montag, 2010). Montag añadirá enseguida que de lo que se trata es de «figuras de un origen no originario y de una finalidad sin fin».

¿No deberíamos reconocer, en la «última instancia» de Derrida, el recurso a unas figuras que no sin dificultad se pueden distinguir del origen y de la fin? No sin dificultad, luego también, no sin el recurso a la estrategia. No se le puede recriminar a Derrida, como pretende Morfino, el hecho de no tomar distancia de la tradición teológica sobre la base de su repetición, toda vez que la repetición, el pensamiento de la repetición, por ejemplo del re-aparecido, es lo que interviene la tradición. Además de lo que muestra Montag en su texto sobre la relación del Althusser con la tradición teológica, ¿no habría que decir lo mismo de la relación sin relación (la indiferencia) entre el tiempo vacío y el tiempo pleno en «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht»?

Finalmente, lo que Derrida llama «mesianicidad» en *Espectros de Marx* y que considera «una estructura universal de la experiencia», es una figura que bien podría ser tomada junto a la «auto-afección», considerada de la misma forma en *De la gramatología*. En ambos casos, se trata de la experiencia del otro, del tiempo y de la muerte. Quizás se pueda decir que se trata de una relación a-teleológica en el primer caso, en tanto que experiencia de «la venida del otro, de la singularidad absoluta e inanticipable del arribante como justicia» (Derrida, 1995: 42) y de una relación an-árquica en el segundo, en tanto la «auto-afección constituye lo mismo (autó) dividiéndolo. La privación de la presencia es la condición de la experiencia, es decir de la presencia» (Derrida, 2005: 211). Bajo los términos de semejante alteridad, lo que sin duda ya no tiene lugar es tanto la conciencia como el afuera que la conciencia necesita para ser seguir siendo la conciencia.

Bibliografía

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Carlos Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo. Los hechos*. Barcelona: Destino.
- Althusser, L. (2008). Sobre el “Contrato Social”. En *La Soledad de Maquiavelo* (pp. 63-109). Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2013a). *Cursos sobre Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2013b). Dos cartas de Althusser a Derrida. En *Escrituras aneconómicas*. Recuperado de <http://www.escriturasaneconomicas.cl>
- Balibar, E. (1996). Avant-propos. En Althusser, L. *Pour Marx*. Paris: La Découvert.

- Balibar, E. (2009). Eschatology versus Teleology: the Suspended Dialogue between Derrida and Althusser. En Pheng Cheah *et al.* (ed.). *Derrida and the Time of the Political*. Durham: Duke University Press.
- Bidet, J. (2007). *Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción de El Capital*. Santiago: Lom.
- Bórquez, Z. (2015). Introducción. En *Fenomenología, firma, traducción*. Santiago: Editorial Pólvora.
- De Man, P. (1971). The Rethoric of Blindness. En *Blindness and Insight* (pp. 102-141). New York: Oxford University Press.
- De Man, P. (1979). *Allegories of Reading*. New Haven and London: Yale University Press.
- Derrida, J. (1962). *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*. París: PUF.
- Derrida, J. (1972). *Positions*. París: Minuit.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Madrid: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989a). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1989b). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: PUF.
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- Derrida, J. (2001a). *La tarjeta postal*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2001b). *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2002). Marx e Hijos. En Sprinker, M. (ed.). *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal.
- Derrida, J. (2005). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2012). *Política y amistad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Derrida, J. (2013). El tiempo de los adioses. En Malabou, C. *El porvenir de Hegel*. Santiago: Palinodia.
- Derrida, J. & Roudinesco, E. (2002). *Y mañana qué...* México: FCE.
- Montag, W. (2002). Espíritus armados y desarmados. *Los Espectros de Marx* de Jacques Derrida. En Sprinker, M. (ed.) *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal.
- Montag, W. (2006). La dialectique à la cantonade: Althusser devan de l'art. *Marxismes au XX^e siècle*. Recuperado de <http://www.marxau21.fr>
- Montag, W. (2010). El Althusser Tardío : ¿Materialismo del Encuentro

- o Filosofía de la Nada?.*Décalages*. 2(I), 1-20. Recuperado de <http://scholar.oxy.edu/decalages>
- Montag, W. (2015). Althusser y el problema de la escatología. *Demarcaciones*. 3. Recuperado de <http://revistademarcaciones.cl>
- Morfino, V. (2013). Althusser, Spinoza et la temporalité plurielle. En *Penser la transformation*. Recuperado de www.penser-la-transformation.org
- Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago: Palinodia.
- Morfino, V. (2015). *El tiempo de la multitud*. Santiago: Doble ciencia.
- Sprinker, M. (ed.) (2002). *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal.
- Trujillo, I. (2009). La dialéctica en sentido estricto. Derrida y el Mittelpunkt hegeliano. En Alonso, A. y Jimenes, M. (eds.) *Figuraciones contemporáneas de lo absoluto*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Trujillo, I. (2015). *Ficción histórica. Aproximación al problema histórico de la ficción en Jacques Derrida* (Tesis doctoral inédita). Facultad de Artes, Universidad de Chile, Chile -EcoleDoctorale, Université Paris X, Francia.
- Trujillo, I. (2016). Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(270), 5-25.

Del «sujeto de la ciencia» y la «Ideología». Un desencuentro entre Lacan y Althusser

Joaquín Venturini

(Universidad de la República, Uruguay)

Lacan: el doctrinal de ciencia

La teoría de la ciencia seguida por Lacan proviene de Koyré y Kojève. La importancia otorgada a Descartes en tanto moderno se encuentra apuntalada por observaciones de Kojève y la interpretación del *cogito* depende de la lectura realizada por Geroult. La noción de un “sujeto de la ciencia” y la ecuación de los sujetos (sujeto de la ciencia = sujeto del inconsciente) son obra de Lacan (véase Milner, 1996: 44-45). Estas relaciones dan lugar, siguiendo a Milner, a un “doctrinal de ciencia”. Veamos la teoría de la ciencia como conocimiento matematizado de los existentes empíricos. Luego al sujeto de la ciencia que la suplementa como sujeto del significante.

Para una concepción de la ciencia, dice Lacan, “Koyré es nuestro guía” (2003: 834). Para Koyré (1973), la ciencia moderna se diferencia de la ciencia antigua, o *episteme*, mediante una radical mutación: un entrelazamiento fuerte entre *theoria* y *praxis*, *episteme* y *techné*, que configura una tendencia a la dependencia del uno con el otro. La ciencia moderna se caracteriza por la correlación entre empirismo y matematización. De ello resulta la matematización de los existentes empíricos. La física matemática (galileana, newtoniana) surge como paradigma de la ciencia moderna, reemplazando doblemente a la matemática en sí considerada como el conocimiento más perfecto desde la perspectiva predominante del platonismo, y a la física aristotélica, dominada por la noción de “cosmos”. Como recuerda Koyré (1973/1991), el objeto por excelencia de la *episteme* antigua es el que se aprehende única-

mente por el saber matemático, dado que es el único sometido totalmente a la exigencia de lo necesario. Por ello, desde el punto de vista temporal se presenta como eterno. Es esencial tener en cuenta que la supremacía de la matemática no se debe a la “matematicidad de los números” sino a la pureza del procedimiento de verificación por demostración. En la ciencia moderna, galileana, que experimenta un giro hacia lo empírico-contingente, la matemática interviene por lo que tiene de literal, por la matematicidad del número, y no porque habilite las purezas deductivistas de la demostración. “Los números ya no funcionan como Números, como claves de oro de los Mismo, sino como letras, y como letras han de captar lo diverso en lo que tiene de incesantemente otro [...], la literalización no es idealización” (Milner, 1996: 55). Aquí Milner nos recuerda que Lacan se interesó en Popper: una proposición científica lo es por ser refutable, lo que únicamente tiene sentido en relación a la contingencia. La matematización es eminentemente moderna, la episteme antigua buscaba deshacerse de lo contingente en la medida de sus posibilidades. Se aprecia en buena grado lo que hay de subversión materialista en esta mutación. En definitiva, el espacio se geometrizaba, se descualificaba, se vacía.

Ahora bien, el conocimiento del universo empírico vía su matematización exige una creciente precisión para el perfeccionamiento de esta última, dado el carácter contingente y aleatorio de los existentes empíricos. Se establece una retroalimentación entre teoría-instrumentos. Al comentar a Koyré por su incidencia en Lacan, Milner nos aclara que

el universo moderno se configura de la siguiente manera: una unión tan íntima y tan recíproca entre la ciencia y la técnica, que se puede decir igualmente que se trata siempre de una misma entidad bajo dos formas: o bien una ciencia, a veces fundamental, a veces aplicada, o bien una técnica, a veces teórica, a veces práctica (1996: 48).

Esta íntima *reciprocidad* (especular) señala la tendencia de la ciencia a orientarse a los problemas técnico-instrumentales.

Ello también explica el privilegio de la cuantificación, modalidad específica entre diversos modos de matematización (literalización, cifrado), ya que es la medición de las fuerzas o los balances energéticos un medio privile-

giado de dominio de lo empírico.¹ Esta “voluntad de dominio”, por llamarla de alguna manera, encuentra su fuente en el proyecto político moderno de gobierno de lo real, es decir, en la interrelación del programa científico con la demanda social.² Se entiende que todo aquello que se resiste a la cuantificación, en primer grado, y a la matematización en sus modalidades diversas, en segundo grado, sea excluido del “universo”, expulsado del “objeto” de la ciencia moderna. Veremos que el sujeto es un existente de este orden fugitivo, quizá el fugitivo por excelencia. Lacan, en *La ciencia y la verdad*, insiste reiteradamente en la forclusión del sujeto en la ciencia. Suena contradictorio, ya que el sujeto lacaniano es un sujeto de la ciencia. Pero se trata de una paradoja más que de una contradicción. El sujeto de la ciencia no se deja cuantificar ni cifrar. Su relación al significante hace que esté presente de alguna manera en diversos modos de literalización o cifrado, aunque sea como ausencia (re-presentado en el significante, o a-presentado, dado a “conocer” indirectamente como causa ausente, como desconocimiento primario).

Lacan: el sujeto de la ciencia

La descualificación de lo empírico en el exterior realizada con la física moderna (Galileo, luego Newton) es seguida por una suerte de replicación filosófica.³ Descartes reproduce esa operación de descualificación en la interioridad del sujeto-pensamiento. Sensaciones y pensamientos no resisten al examen. Solo la duda, como interrogación incesante, califica para ser la

¹ El apasionante problema del “cuantitativismo relativo” de la metapsicología freudiana ilustra simultáneamente tanto el peso del “ideal de la ciencia” naturalista-cuantitativista como sus límites, ya que nada hay en las pulsiones de “magnitudes absolutas”, como lo requiere la precisión de las ciencias naturales (y sus aplicaciones tecnocientíficas de dominio del mundo empírico). En un coloquio como este, creo que es de gran importancia recordar que hay una vía de convergencia teórica fuerte entre la economía relativa de Freud, la teoría del valor de la mercancía en Marx y la teoría del valor del signo en Saussure, como varios estudios lo vienen señalando (D’Escragnolle Cardoso, 2010, entre otros). Agregó que me encuentro trabajando sobre el paralelismo entre economía pulsional y economía marxiana, en la medida en que ambas desembocan en una axiología o “teoría del valor” común.

² Hay un evidente paralelismo con la concepción althusseriana de práctica técnica sometida a la práctica social que es exterior a la práctica teórica.

³ Recordemos que Althusser entiende que este tipo de relación de vanguardia-retaguardia de las rupturas epistemológicas caracteriza a la relación ciencia-filosofía. Las rupturas comienzan en las prácticas científicas y son seguidas por la práctica teórica de la filosofía.

roca dura de la existencia ontológicamente probada. El *cogito ergo sum* es la captura de la certeza *para* el pensamiento, *mediante* el pensamiento, es decir, es un “pensamiento puro” reducido a su materialidad más elemental e innegable. Al respecto, Milner (1996) dice que el *cogito* es el pensamiento mínimo posible, el elemento común a todo pensamiento. Siguiendo a Lacan, el autor sostiene que el *cogito* descualifica al pensamiento porque lo hace depender única y exclusivamente del pensamiento, prescindiendo de cualquier complemento de objeto al pensamiento puro.⁴ Ahora bien, esta autosuficiencia inicial se verá limitada por la presencia de Dios. Es bien sabido que el argumento ontológico cartesiano es insuficiente y que la perspectiva de la tercera persona, esa otra orilla en la que aguarda el conocimiento objetivo, se alcanza únicamente por un “puente religioso”.⁵ Entre Dios y las ideas claras y distintas es engendrada la remisión del uno al otro, el “círculo cartesiano”. Esto fue observado ya por los contemporáneos del filósofo francés.

Algo menos aceptado en la crítica filosófica sobre esta variación del argumento ontológico en la pluma de Descartes es que el círculo puede extenderse a la certeza primera del pensamiento-existencia del *ego*. Con ello la certeza pierde consistencia y la duda asedia una vez más al pensamiento, esta vez desde el interior de la *res cogitans*. En su trabajo sobre la rearticulación del *cogito* en Lacan, Baas & Zalozyc (1988) insisten en que el círculo cartesiano puede extenderse hasta incluir la certeza del *cogito-sum*. Descartes parece avalar esta interpretación en algunos pasajes, en especial en la tercera meditación, dedicada a su argumento ontológico.⁶ Teniendo esto presente,

⁴ Son necesarios mayores desarrollos para entender cómo la posición extrema del *cogito* es necesaria para la descualificación del pensamiento, cuando a primera vista las ideas lógicas y matemáticas parecen bastar para ello. Al respecto puede consultarse el primer capítulo de *La incompletud de lo simbólico*, de Guy Le Gaufey, capítulo dedicado a la unidad del saber inventada por Descartes. Se ve allí como la figuración (forma específica de cifrado o matematización) de lo sensible corre el peligro de cargar un rastro de “analogía” de no redoblarse el corte con lo sensible por la unidad del *ego*, pura *res cogitans*. En otro plano, pero siendo el trasfondo de la problemática el mismo, si la multitud de pensamientos (por ejemplo, figuras) puede unificarse en un pensamiento, es porque ese pensamiento es “uno”, por ser “uno” el *ego*.

⁵ Como lo llama Bernard Williams (1978).

⁶ “La [idea] de Dios anterior a la de mí mismo. Pues ¿en razón de qué entendería que yo dudo, que deseo, esto es, que algo me falta, y que yo no soy del todo perfecto, si yo no tuviera la idea de un ente más perfecto, comparándome con el cual reconociera mis defectos?” (Descartes, 2002: 32).

veamos una de las tantas vías abiertas por Lacan en las que se infiere que el *ego* no está aislado en la soledad de “su” pensamiento.

Puede entenderse en qué consiste este límite de la autosuficiencia del yo, tan rápidamente enlazado al “pienso”, para garantizar el “existo” en Maine de Biran.⁷ La meta de De Biran fue superar el falso dualismo ontológico de la distinción real. El “*cogito* del esfuerzo”, su versión del *cogito*, descubre la naturaleza compuesta del pensamiento. Descartes postula la existencia de un pensamiento puro que demuestra la unidad indivisa de la mente, y, como contrapunto, una fuerte extranjería con la *res extensa*. Pero De Biran entiende que el *cogito* es el producto de una *relación tensa* entre la voluntad del *ego*, que busca una resolución, y algo que se resiste a esa voluntad. Entonces el *cogito* no es un acto puramente eidético. El *cogito-sum* depende de una composición binomial-relacional entre la mente y *algo* más. Eso *otro* que se encuentra a-presentado, esto es, presente como desconocimiento o falta de representación estable, es la *res extensa*. El *cogito* sería una relación de fuerza entre lo intelectualivo y lo *extenso* cartesianos, y no únicamente el polo intelectualivo. Este *cogito* se constituye por la tensión voluntad-resistencia como el *cogito* cartesiano secretamente lo está por el binomio *ego*-Dios, como antes dijimos. Se destaca en este punto la similitud entre el Dios cartesiano y la resistencia biraniana como nociones negativas, a pesar de lo que diga Descartes sobre la positividad primera de la infinita perfección de Dios.

Uno de los grandes méritos del *cogito* biraniano es replantear la relación de tensión que mantiene el *ego* con su exterior, pero siendo esta relación de carácter interno a la naturaleza del propio *ego*. Allí la evidencia de la existencia del exterior queda asegurada por ese “algo”, que ya no es necesariamente Dios. Es imperativo decir que, así como hay cierta continuidad entre la idea del Dios cartesiano y la resistencia biraniana, también hay una novedad que tiene el valor de un “giro materialista”. Mientras que el argumento ontológico encadena razonamientos de una investigación pretendidamente “pura”, en definitiva idealista, el planteamiento biraniano identifica un factor impuro en el interior de la *res cogitans*: el sentimiento de “esfuerzo” inmis-

⁷ Lacan recurre a Maine de Biran en el seminario *El deseo y su interpretación*. Lo hace para dar cuenta de la fatiga del neurótico por el esfuerzo de “significancia” al que es sometido el sujeto, tras la “tragedia común” del sujeto y el Otro.

cuido en el pensamiento más elemental introduce una realidad económica,⁸ es decir, material. Se observa que el *cogito*, ahora entendido como relación esforzante, permanece descualificado. De esta manera, De Biran representa un paso significativo desde el cartesianismo hacia el psicoanálisis, donde se sostiene la exigencia moderna del pensamiento sin cualidades ni determinaciones exteriores, pero aceptando la existencia de un exterior que es interior al pensamiento. El neologismo lacaniano de *extimidad* nombra esta relación paradójal. Esta es una de las tantas vías que pueden encontrarse en Lacan para engendrar convulsiones en la potencia del *ego* para garantizar su existencia mediante “su” pensamiento.

Las ventajas del *cogito* del esfuerzo parecen grandes. Se mantiene, como dijimos, la exigencia de un pensamiento sin cualidades. Se gana un mínimo de perspectiva de la tercera persona (algo hay, que no soy yo, pero que actúa en mí) sin pedir el auxilio de Dios, como sucede con Descartes. Esto no quiere decir que se sacrifique la existencia del *ego*, en absoluto. Simplemente se contamina su pretendida homogeneidad. También se enturbia la transparencia de la ecuación *res cogitans = ego*. *Ego* y *cogitatio* ya no son idénticos, se quebró la simetría especular. Para la ideología de la autoconciencia hay una pérdida: el *cogito* cartesiano plantea un *ego* unitario, transparente a sí mismo en tanto esos pensamientos a los que accede serían los suyos. El segundo *cogito* despejado es producto de una tensión diferencial-relacional. Por lo tanto, se pierde la unidad del *ego*. Si al “compuesto” biraniano sumamos los datos elementales de la teoría psiconalítica, que propone pensamientos en el sueño, en los actos fallidos, en el síntoma, es decir, pensamientos en las “formaciones de compromiso”, asistimos a la complejización de la relación diferencial planteada en el *cogito* biraniano. En principio, se trata de la misma tensión entre yo/algo. Estas formaciones son de “compromiso” entre esa terceridad (ello) y este yo.

Continuemos con las consecuencias de esta impureza en el *ego*. Vemos que la corriente vibrante de la duda alcanza una frecuencia mayor a la conocida en Descartes. La certeza estable del *cogito ergo sum* es devaluada mientras que el movimiento del pensamiento se incrementa, aunque solo en tanto duda. El “cartesianismo radical” de Lacan consiste en proseguir las

⁸ Con lo que nos acercamos a la economía relativa que rige al “aparato psíquico”.

consecuencias de la duda llevada a su máxima expresión, sin dar el segundo paso de Descartes al descansar sobre la certeza en la que el pensamiento se toma por objeto. Esto conduce a una valoración del *proceso*⁹ del pensamiento a costa del producto estabilizado del pensamiento ante un objeto complementario. En otro plano esto corresponde a la primacía del movimiento metonímico del significante cuya contracara es el sacrificio de la unidad estable del signo. Algunas paradojas clásicas vienen a auxiliar a Lacan aquí: la llamada paradoja del mentiroso formulada por Epiménides, también la paradoja de Russell.¹⁰ No podemos desarrollarlas aquí. Baste decir que los razonamientos circulares que se niegan una y otra vez en el despliegue de sus proposiciones dan cuenta del deslizamiento perpetuo de la cadena significante cuando se atiene a los desplazamientos metonímicos. En el seminario *La identificación*, Lacan da el mismo valor al “yo pienso” cartesiano que al “yo miento” (versión simplificada de la paradoja del mentiroso). Ambas proposiciones son ciertas únicamente en tanto el sujeto del enunciado excluye al sujeto de la enunciación. La lógica débil o inconsistente del significante puede dar cuenta de este entrecruzamiento paradójico.¹¹

A partir del binomio biraniano voluntad-resistencia, Lacan postula la co-dependencia significante-sujeto, ya que el significante no es otra cosa que lo que representa a un sujeto para otro significante, mientras que el sujeto no es otra cosa que eso que está re-presentado (como ausencia presente) en el significante. Esto obliga a hablar de un sujeto de la representación, como lo exige la teoría moderna del conocimiento. Con la salvedad de que este sujeto de la representación ya no es rey, sino que es arrastrado por las representaciones que lo representan a él para otras representaciones.¹² Este sujeto no es el yo autoconsciente del cartesianismo clásico. Es un sujeto del inconsciente, al menos, por lo trabajado aquí, en el sentido amplio de que el proceso en el que el sujeto es representado por el significante se oculta bajo el fenómeno de un sujeto-yo libre que causa sus propios pensamientos.

⁹ Como lo quiere Althusser al defender la primacía del materialismo histórico sobre el dialéctico, y las Generalidades II sobre las Generalidades III.

¹⁰ Hemos trabajado la paradoja de Russell con la lógica del significante en Venturini (2014).

¹¹ Para más detalles véase “La lógica del significante” y “La sutura” de Miller.

¹² Para más detalles véase “Representación freudiana y significante lacaniano” de Le Gaufey.

Sin embargo no se trata de otro sujeto, exterior al cartesianismo. Esto es esencial. Seguimos ante un sujeto dependiente de la teoría del conocimiento y de la ciencia moderna, en tanto la cadena metonímica de la duda vibrante lo representa y lo arrastra consigo, sin contener nada que no sea al agujero de la duda hiperbólica (incrementada) de Descartes. Con esto queda establecida la ecuación del sujeto de la ciencia (sujeto cartesiano = sujeto del inconsciente, también sujeto del significante). Esa dialéctica entre el sujeto de la duda/sujeto de la certeza (*ego*) en Descartes es obturada por la certeza. El descubrimiento freudiano presenta pensamientos que no son del *ego*, por lo que la duda aumenta. Pero sabremos que *algo* piensa en el yo, y allí hay un sujeto. Ese *algo* es *éxtimo* a la ciencia. Por ello se dice que el sujeto es causa (verdad) forcluida de la ciencia. La ciencia pretende quedarse solo con el discurso enunciado y deshacerse del proceso de enunciación.

Althusser: el sujeto de la ideología

En el giro del segundo Althusser hacia la ideología, la categoría de “sujeto” es reevaluada por la perspectiva de la crítica de la ideología. En *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1969) la ideología no solo concierne a lo imaginario sino que abarca también al orden simbólico, que es repensado bajo la categoría *princeps* de “interpelación ideológica”. Althusser entiende que la ideología tiene una existencia material, que no puede ser los contenidos (nociones, conceptos, ideas) ya que, desde Marx, de lo que se trata es cuestionar la importancia de estos. Al retomar a Pascal, encuentra la materialidad ideológica en las prácticas, fundadas en rituales ideológicos acatados y repetidos, cuya imposición estructurante es anterior al advenimiento de contenidos nocionales. La práctica se impone al *infans* desde el mundo adulto que le precede.

Creemos que esta concepción de la materialidad ideológica es rica en consecuencias al habilitar la comprensión materialista de la génesis de contenidos ideológicos. Por otro lado, entendemos que tiene limitaciones en cuanto a sus alcances explicativos: la repetición de la práctica impuesta explica la reproducción por acatamiento (incomprendido), pero no la *diferencia* en la práctica social, no da cuenta del “acontecimiento”. Es decir, no se explican las inclinaciones del sujeto a transgredir las imposiciones, ni sus complejos, temores diversos o su angustia. No se explica la vida fantasmática que se

despliega por detrás de la materialidad práctica y que la sobredimensiona. En términos freudianos clásicos, no se explica la disparidad entre realidad psíquica/realidad material. Braunstein (1975) complementa las valiosas indicaciones de Althusser desde el psicoanálisis.

El filósofo plantea que por una serie de imposiciones materiales se llega al llamamiento del sujeto por un nombre que *reconocerá* como el suyo. Ello explica la génesis de la ideología ya que “la ideología interpela a los individuos como sujetos” (2005: 144), con lo que se instaura la relación especular entre el sujeto y otros. Pero también se trata de la sujeción a un poder superior, a un Sujeto, cuyo prototipo se encuentra en el Dios de la “ideología cristiana religiosa”. Pedro, Moisés y Cristo son convocados para reforzar la fórmula de una remisión especular circular del sujeto al Sujeto y del Sujeto al sujeto: “Dios necesita a los hombres, el Sujeto necesita a los sujetos, tanto como los hombres necesitan a Dios” (2005: 151).

Ha sido señalado que Althusser no sigue en este punto una distinción entre los registros simbólico/imaginario (Gillot, 2009). Así como la ideología abarca indistintamente a ambos, también lo hace la categoría de sujeto, sin que opere la distinción lacaniana sujeto/yo. La crítica al sujeto en el caso de “yo soy Pedro” o “yo soy Moisés” lo confirma. También se ve en la indistinción de la relaciones sujeto–otro y sujeto–Otro (Sujeto). Cuando en Lacan el gran Otro es un operador dialéctico de la diferencia, en Althusser el Sujeto-Dios es tan especular como el pequeño otro y remite a una circularidad imaginaria por igual, sin reconocerse ninguna asimetría significativa en este último binomio. Así como no hay nociones que permitan explicar tanto el acatamiento como la transgresión (aunque sea fantaseada) de la Ley, tampoco hay una distinción entre simbólico/imaginario que permita aprehender una dinámica de aceptación/negación, acatamiento/transgresión. Que todo quede aparentemente subsumido a la reproducción quiere decir, en términos más althusserianos, que no hay forma de conceptualizar el afuera de la Ideología. El carácter omnívoro de la Ideología en el segundo Althusser es una suerte de contrabalance del teoricismo del primer Althusser, más orientado a la investigación epistemológica, a la dilucidación del proceso teórico. En cierto modo, Althusser osciló fuertemente entre la investigación científica y el análisis de la ideología, sin llegar a atender algunas categorías más finas que le pudieran permitir pensar una interacción de mayores matices entre ciencia/ideología.

Al menos eso nos parece al observar sus diferencias con Lacan.

Sin embargo, en otro texto, Althusser proporciona indicaciones que, a nuestro parecer, el psicoanálisis debe considerar. En el “Apéndice” de *Freud y Lacan*, el llamado de atención sobre la “ideología familiar” psicoanalítica debe ser atendido. El psicoanálisis dependería de otra teoría para explicar la importancia de la familia y los complejos que suscita en la constitución del sujeto. Esta otra ciencia es el materialismo histórico. Braunstein desarrolla este último problema a propósito de las relaciones del psicoanálisis con el materialismo histórico. Si bien el psicoanálisis debe ser entendido como una “ciencia” con su objeto teórico específico (la fantasía y la subjetivación de la cría humana), debe ser localizado en el continente de la ciencia de la historia, siguiendo la “tópica” de las ciencias esbozada por Althusser (1968). El psicoanálisis, con toda su riqueza conceptual y sus aciertos para explicar el complejo proceso de subjetivación, no puede explicar en sus propios términos las formaciones ideológicas (estructura familiar, idealizaciones, valores sobre lo masculino/femenino) que estructura el drama familiar del neurótico.¹³ Por ejemplo, tras el sepultamiento del complejo de Edipo, al final de los procesos de subjetivación-sujetamiento, el sujeto se habrá identificado al represor, de lo que nace el superyó. Tengamos en cuenta las formaciones imaginarias o narcisistas que llenan al yo de valores que intentan estar a la altura de las exigencias superyoicas. Pero las formaciones de aparatos ideológicos concretos, como la familia moderna restringida, responden a procesos históricos-culturales más amplios que las abarcan y exceden. Por ello, conceptualizar estas formaciones requiere de un nivel de elaboración lógicamente *anterior*, en otro marco de funcionamiento que el de la fantasía, el “objeto teórico” del psicoanálisis. “La fantasía *no* es irreductible al terreno de la ciencia de la historia. En efecto, no se puede negar el carácter estructurante del sujeto que tienen ciertas fantasías básicas pero ellas dependen de la ubicación del sujeto en una determinada estructura social” (Braunstein, 1982: 64). El materialismo histórico es el indicado para dar cuenta de los procesos histórico-culturales en los que están sumergidas las transformaciones ideológicas. Como lo ex-

¹³ Aunque sí puede alumbrar los modos de transmisión de tales valores, ya ideológicos, en el seno de la familia. De hecho, el psicoanálisis es especialmente fecundo para explicar las formas complejas y sutiles de transmisión (Braunstein, 1982), en una dirección señalada por Althusser en *Ideología*, complementada con categorías psicoanalíticas.

plica el autor, un psicoanálisis que no tenga en cuenta su relación de “pre-suposición” con el materialismo histórico caerá en las ilusiones de la unidad familiar nuclear como átomo elemental de la sociedad.¹⁴ Con ello se encubre lo que sucede en realidad: los “núcleos” familiares son partículas integrantes de un todo complejo con una lógica propia (fuerza productiva/relaciones de producción) que se antepone a los “núcleos” familiares, que funcionan como primer aparato de reproducción ideológica.

Con todo, puede decirse que el psicoanálisis explica algo más que la subjetivación y la fantasía subyacente a la materialidad de las prácticas. El doctrinal de ciencia lacaniano busca dar cuenta de las categorías que fundan el conocimiento basado en la certeza, un lugar que en la filosofía clásica corresponde a la teoría del conocimiento.¹⁵ También es un lugar que el materialismo dialéctico de Althusser reclama para sí. Pero aquí no podemos abordar la discusión general de qué tipo de relaciones teóricas debe entablar el psicoanálisis con el materialismo histórico y el materialismo dialéctico.

Lacan y Althusser: perspectivas sobre la ciencia, la ideología y el sujeto

En base a este sucinto recorrido, nos parece que el cuestionamiento althusseriano de la categoría del sujeto en psicoanálisis tiene varias aristas. Creemos extraordinariamente fecunda la “evidencia material” en la que se sustenta la tesis de la reproducción ideológica: las prácticas “rituales”, vacías, como materialidad carente de sentido que se impone como una fuerza que sobrepasa los medios de comprensión y acción de ese *infans* a ser sujetado. En *Freud* y *Lacan* encontramos anotaciones valiosas sobre los componentes ideológicos que integran las categorías psicoanalíticas que explican los

¹⁴ Inversamente, el materialismo histórico que no tenga en cuenta los aportes del psicoanálisis para explicar la eficacia de la reproducción ideológica en la intimidad de la familia se sorprenderá de la eficacia propia de la superestructura ideológica, aún en las contradicciones más adversas en las relaciones de producción (Braunstein, 1982).

¹⁵ Así, puede decirse que el psicoanálisis, junto a otros pensamientos herederos de la sospecha, traza el sendero hacia una teoría del saber que sostiene al pensamiento “posfilosófico”, siguiendo a Jameson (2013), en sustitución de la clásica teoría del conocimiento. La distinción entre saber y conocimiento ha sido corriente en el pensamiento francés. Lacan entiende que el conocimiento se instala entre lo imaginario y lo simbólico, mientras que el saber se mueve entre lo simbólico y lo real.

procesos de subjetivación-sujetamiento. Las unidades familiares modernas no son átomos de la sociedad. Esta ideología familiar encubre la realidad más vasta de la pertenencia de las familias en clases sociales de acuerdo su inserción en las relaciones de producción. Son muy pertinentes los aportes de Braunstein mencionados, quien toma categorías del materialismo histórico para sostener una vigilancia de las categorías psicoanalíticas, sin renunciar a la fecundidad teórica y práctica del psicoanálisis.

También vimos que en *IAIE*, la lente de Althusser solo capta la reproducción de las prácticas. Lo vimos en las remisiones especulares del sujeto-otro y sujeto-Dios. Esta última hace pensar en una lectura posible de la dependencia del *ego* respecto a Dios en Descartes. Pero el propio Descartes habilita la diferencia activa en la duda, que, como se mostró en la lectura lacaniana, desarticula al dualismo especular *ego*-Dios. Creemos que, al menos en *IAIE* la indistinción entre simbólico/imaginario priva al propio Althusser de las herramientas conceptuales que permitan pensar la diferencia o el acontecimiento con mayores variaciones o matices. El afuera de la ideología puede comprenderse con formas de dialéctica más precisas, que el psicoanálisis parece atender. Un ejemplo de ello se vio en la relectura lacaniana del *cogito*. El sujeto del significante (duda), se asoma por detrás del sujeto de la certeza (*ego*). Allí, sujeto y yo no se confunden, aunque se entrecrucen constantemente. Que haya una “impureza” maquillada en la faz de la *res cogitans* deviene, en Lacan, en un sujeto del significante que es un afuera interno del yo. Pensamos que a partir de estas relaciones puede leerse la Ideología en Althusser de manera más dialéctica: la Ideología no tiene un afuera sino un “exterior interno”.¹⁶

Así, en este balance, llegamos a una suerte de relación suplementaria entre Althusser y Lacan. En base a lo expuesto, pensamos que el abandono

¹⁶ Ahora bien, puede ocurrir que nuevas lecturas sobre Althusser arrojen otros significados sobre la categoría de sujeto que lo acerquen al sujeto lacaniano, como parece proponer Michel Pecheux en *Les vérités de la palice* (1975). Montag propuso recientemente en una conferencia inédita prestar atención a esta lectura. “Montag sugiere, de este modo, que si la derivación del sujeto cartesiano como sujeto de la imputación por parte de Althusser suponía el sujeto de la objetividad ya constituido de las *Meditaciones metafísicas*, Lacan lleva más lejos la lectura althusseriana, al encontrar el sujeto de la imputación en la emergencia misma del sujeto de la verdad o la objetividad (Karczmarczyk y Palmieri, 2014: 17).

del teoricismo del primer Althusser se paga con un alto precio para la lógica (relativamente) específica de la práctica teórica. Creemos que esa “lógica” es la que escapa parcialmente al lente del filósofo al no discernir lo suficiente entre simbólico/imaginario. Lacan proporciona una batería conceptual para la crítica de la teoría del conocimiento moderna y la comprensión de los límites que la constituyen. Dijimos que el sujeto *fading* del inconsciente es froterizo, *éxtimo* al universo de la ciencia moderna. Pero el psicoanálisis debe atender a las indicaciones del materialismo histórico para ser vigilante de su propia práctica y ser políticamente crítico.

Bibliografía mencionada

- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2003). Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. En S. Zizek, *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 115-167). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Althusser, L. (2005). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baas, B. & Zalozzyk, A. (1994). *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Atuel.
- Braunstein, N. (1982). Relaciones del psicoanálisis con las demás ciencias. En N. Braunstein, *Psicología: Ideología y Ciencia* (pp. 62-103). México: Siglo XXI.
- BIBLIOGRAPHY \ 1034 D’Escragnolle Cardoso, M. J. (2010). Sobre a teoria do valor em Saussure, Marx e Lacan. *Estudos semióticos* , 6 (1), 1-9.
- Descartes, R. (2002). *Meditaciones metafísicas*. Barcelona: Ediciones Folio.
- Gillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BIBLIOGRAPHY \ 1034 Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Karczmarczyk, P.; Palmieri, A. (2014). Ideología, ciencia y sujeto en Althusser, Pecheux y Lacan. Actas de *Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata. Recuperado de <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar/viii-jornadas-2014/>

- Koyré, A. (1991). Los orígenes de la ciencia moderna. Una interpretación nueva. En A. Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico* (pp. 51-74). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2003). La ciencia y la verdad. En J. Lacan, *Escritos 2* (pp. 834-856). México: Siglo XXI.
- Le Gaufey, G. (2006). Representación freudiana y significante lacaniano. En G. Le Gaufey, *El caso inexistente. Una compilación clínica* (pp. 107-125). Buenos Aires: Epeeel.
- BIBLIOGRAPHY \ 1034 Le Gaufey, G. (2012). *La incompletud de lo simbólico*. Buenos Aires: Letra viva. Ediciones Locol.
- Miller, J.-A. (1988). La lógica del significante. En J.-A. Miller, *Matemas II* (pp. 7-52). Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J.-A. (1988). La sutura. En J.-A. Miller, *Matemas II* (pp. 53-66). Buenos Aires: Manantial.
- Milner, J.-C. (1996). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.
- Venturini, J. (2014). Estructura ternaria. Elementos del simbólico en los comienzos de la enseñanza de Lacan. En A. M. Fernández Caraballo, *El aprendizaje en cuestión* (pp. 45-115). Montevideo: Ediciones de la Fuga.
- Williams, B. (1996). *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.

Los cincuenta años que nos separan de la publicación de *Lire le Capital*, en 1965, ofrecen la posibilidad de constatar, en la condición controversial de su perduración, la potencia crítica de su intervención. Volver a recorrer sus páginas no implica simplemente reconocer su importancia en el pasado, como si sus efectos estuvieran confinados a un momento ya superado; se trata de señalar la potencia de su intervención en el presente. Acaso, porque la ruptura teórica que este libro anunciaba apenas ahora se ha vuelto visible e inteligible. La idea recurrente en Althusser acerca su no-contemporaneidad cobra, de esta manera, en la actualidad un nuevo sentido que anuncia su (re)comienzo.

El presente volumen reúne los trabajos presentados en Coloquio Internacional: 50 años de *Lire le Capital*, celebrado en Buenos Aires, en octubre de 2015. El encuentro fue organizado por la *Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos (ReLEA)*, *L'Associazione Louis Althusser* (Italia) y las revistas *Demarcaciones* y *Décalages*.

Trabajos, comunicaciones
y conferencias, 29

ISBN 978-950-34-1491-0

