

## Louis Althusser o la pureza impura del concepto.\*

François Matheron\*\*

La obra de Althusser experimenta hoy un destino singular. Rescatada del olvido en 1992 por la publicación de su autobiografía, *El porvenir es largo*, se ha enriquecido con numerosos volúmenes de textos inéditos y la reedición de escritos inconseguibles en librerías. Estaban dadas todas las condiciones para un reexamen crítico de su pensamiento, tal como lo sugiere la cantidad de obras, artículos y coloquios que le fueron consagrados. Por muchas razones, esto no fue lo que ocurrió. Más allá de las polémicas estériles sobre el status de la “obra reconocida” y la obra póstuma, el problema de las relaciones entre lo biográfico y lo conceptual, las querellas sobre la herencia y el resentimiento hacia el hombre y el maestro, los comentarios psiquiátricos indiferentes a la realidad de los textos y del “caso”, hay una constatación que debe ser remarcada: el campo de los estudios althusserianos no ha sido constituido. No existen estudios profundos sobre el lugar de Althusser en la historia del marxismo, en la filosofía, en la historia de la filosofía y la epistemología, o en la historia del campo filosófico francés. Porque este tipo de enfoques supone en general una cierta evaluación global<sup>1</sup>, o al menos implícita, la cual precisamente siempre fue desalentada por la propia obra de Althusser. ¿Cómo evaluar una obra que no ha cesado de destruirse a sí misma? ¿Cómo evaluar una obra tan heterogénea, en la que destellos luminosos conviven con chocantes brutalidades filosóficas? ¿Cómo juntar un texto tan estimulante como el célebre “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” y el extraordinario “Sobre la reproducción de las relaciones de producción”, del cual no es más que un fragmento? Si el repliegue a la forma académica del comentario parece imposible, lo mismo puede decirse del proyecto, un poco perezoso, de separar la paja del trigo, de distinguir “qué vive y qué está muerto en la obra de Louis Althusser”. Difícilmente inscribible en la continuidad de una historia, esta obra es en verdad irremediabilmente enigmática. Todo ocurre como si, detrás de tantos descubrimientos orgullosamente proclamados, se hubiese forjado una trama aporética que condena a toda tentativa de lectura a una incertidumbre generalizada. Althusser, sabemos, destruyó progresivamente las tesis que había construido; inquietante por sí solo, este fenómeno esconde otro, aún más desconcertante: no hay un solo concepto althusseriano que no haya sido, en el fondo, afectado por su contrario<sup>2</sup>. Mostraremos, a través de ejemplos limitados, que éste es el gesto

---

\* Matheron, François. “Louis Althusser ou la impureté du concept”. Jacques Bidet y Eustache Kouvélakis (dirs.). *Dictionnaire Marx contemporaine*. París, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 369-390. Traducción: Marcelo Starcenbaum (Universidad Nacional de La Plata).

\*\* Profesor de filosofía (Francia).

<sup>1</sup> La única tentativa, en este sentido, ha sido la de Gregory Elliott anterior a la publicación de los textos inéditos de Althusser, *Althusser: The Detour of Theory*. Londres, Verso, 1987.

<sup>2</sup> Esta es, aunque en otro lenguaje, una de las lecciones del magistral estudio de Yoshihiko Ichida. “Tiempo y concepto en Louis Althusser”. *Er. Revista de filosofía*. N° 34-35, 2005.

fundamental de Althusser, y que es, indisociablemente, el principio de su grandeza y su miseria.

Si la vida de Althusser ha estado marcada por el sello de la tragedia, su obra se ha ubicado irremediamente bajo el signo de la paradoja. Para comenzar, la paradoja tardíamente revelada por la tragedia: la de la escritura autobiográfica. Cualquiera diría que la autobiografía es un género, por lo menos, difícil de encontrar en la filosofía althusseriana, cuyo análisis de la “interpelación de los individuos como sujetos” desacredita la ilusión especular característica del proyecto autobiográfico –tal como lo practica Althusser. Se podría sostener que esta paradoja no tiene relación con los escritos teóricos de Althusser. También podría afirmarse<sup>3</sup>, más sutilmente, que es una confirmación contundente de la concepción althusseriana de la ideología: nadie, ni el propio Althusser, puede escapar a las trampas de la especularidad. Pero esto no hace más que desplazar la paradoja. La dimensión autobiográfica está manifiestamente presente en el corazón mismo de algunos de sus grandes textos teóricos, como “Freud y Lacan” y sobre todo *Maquiavelo y nosotros*. Su trabajo sobre Maquiavelo comienza en enero de 1962, en medio de una depresión muy grave que culminará con tres meses de hospitalización: comentando este asunto en una carta del 29 de septiembre de 1962 a Franca Madonia<sup>4</sup>, afirma que se interesó en Maquiavelo porque se identifica con él, descubriendo en su obra lo que a sus ojos era su problema personal: ¿cómo comenzar a partir de la nada?:

Cuando pienso en eso ahora... al desarrollar la exigencia contradictoria de Maquiavelo, no estaba haciendo otra cosa que *hablar de mí*. El tema que estaba tratando –cómo *comenzar a partir de la nada* el Nuevo Estado, *absolutamente indispensable* y exigido por una profunda aspiración (que en realidad no tenía, no *encontraba*, no *veía* la manera de que se realizara)–, ese era *mi* tema.

Y Althusser añade:

Desarrollando este problema teórico, tenía un sentimiento alucinatorio (de una fuerza irresistible) de no estar desarrollando más que mi propio delirio: tenía la impresión que el delirio de mi curso coincidía (y no era otra cosa que él) con mi propio delirio subjetivo...: tenía la impresión que el delirio de mi curso (delirio objetivo) coincidía con algo en mí que deliraba.<sup>5</sup>

No puede decirse más claramente que la relación de Althusser con su objeto teórico se percibe aquí en términos de identificación.

<sup>3</sup> Cf. Albiac, Gabriel. “Althusser lecteur d’Althusser (l’ autobiographie comme genre imaginaire)”. *Futur antérieur*. 1997. Para un punto de vista decididamente contrario, ver en el mismo volumen Moulier, Boutang Yann. “L’ interdiction biographique et l’ autorisation de l’ œuvre”.

<sup>4</sup> Cf. nuestra Presentación a Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques. T. II*. París, Stock/IMEC, 1995. La extraordinaria correspondencia de Althusser y Franca Madonia se extiende desde noviembre de 1961 hasta 1967. Si bien no se trata de ninguna manera de una correspondencia teórica, evidencia la singularidad de la relación de Althusser con sus objetos teóricos, a tal punto que una gran parte de la escritura filosófica de Althusser no es verdaderamente comprensible más que a la luz de esta correspondencia.

<sup>5</sup> Althusser, Louis. *Lettres à Franca*. París, Stock/IMEC, 1998, pp. 221-226.

Este comentario no es más que uno entre otros, y sería ingenuo tomarlo como la verdad de su relación con el objeto; posición de principio particularmente justificada en el caso de Althusser, cuya autobiografía es, en este punto, un poco decepcionante. Y se podría agregar, como él mismo hace en *El porvenir es largo*<sup>6</sup>, que la relación de un discurso con sus objetos es diferente a la relación subjetiva del “autor” con esos mismo objetos, los cuales, por cierto, no son los mismos. La realidad, sin embargo, no es tan simple. Lejos de restringirse a unos pocos textos muy particulares, esta dimensión subjetiva está paradójicamente presente, y con una presencia deslumbrante, en la obra más “teoricista” de Althusser, *Para leer El Capital*, especialmente en la teoría de la “lectura sintomática” desarrollada en su Introducción, enteramente consagrada al esclarecimiento del proyecto contenido en estas frases liminares:

Hemos leído *El Capital* como filósofos, planteándole, por lo tanto, otro problema...: le hemos planteado la cuestión de su *relación con su objeto*, por lo tanto, simultáneamente la cuestión de la especificidad de su *objeto*, y la cuestión de la especificidad de su *relación* con este objeto... Leer *El Capital* como filósofo es exactamente preguntarse acerca del objeto específico de un discurso científico y la relación específica entre ese discurso y su objeto; es pues, plantear, a la unidad *discurso-objeto* el problema de los títulos epistemológicos que distinguen esa unidad precisa de otras formas de unidad objeto-discurso.<sup>7</sup>

Una generación entera de lectores ha sido subyugada por la virtuosidad de este texto, en el cual Althusser trata la lectura marxiana de los economistas clásicos, la lectura althusseriana de Marx y una lectura de lo real a través de la práctica teórica donde la relación con lo real se vuelve altamente problemática. El concepto de lectura sintomática es utilizado para analizar la lectura realizada por Marx del “texto de la economía clásica”. A primera vista, nos dice Althusser, Marx se conforma con señalar las lagunas de Adam Smith (o de “Smith-Ricardo”) bajo la aparente continuidad de su discurso: Smith simplemente no pudo ver lo que ya estaba allí, mientras que Marx sí lo vio. Todo se reduce, por lo tanto, a una relación subjetiva de una mirada más o menos clarividente de un objeto ya dado. Al mismo tiempo, sin embargo, Marx escribe algo diferente: lo que la economía clásica no puede ver es lo que ella mismo ha producido, y en las lagunas de su discurso debe verse el síntoma de un cambio de problemática producido a sus espaldas: “lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es *lo que ve*”. Y si no lo ve, es porque está atada a su antigua problemática que le impide ver que “ha cambiado completamente los términos” del problema. Marx interpretado por Althusser localiza el uso fallido de la palabra “trabajo” como el síntoma de un discurso diferente, que es invisible porque está prohibido: en este caso, Smith había producido una respuesta correcta a una pregunta (¿Cuál es el valor de la fuerza de trabajo?) que no podía haber sido formulada porque no podía existir, y todo el trabajo de Marx consistió en restablecer la pregunta. En estas

<sup>6</sup> “Por lo que se refiere a mi relación con el marxismo, pienso que sólo ahora veo con claridad. Una vez más, no se trata de la objetividad de lo que he podido escribir, es decir de mi relación con uno o dos objetos objetivos, sino de la relación con un objeto “objetal”, es decir, interno e inconsciente”, Althusser, Louis. *El porvenir es largo*. Barcelona, Destino, 1992, p. 284.

<sup>7</sup> Althusser, Louis y Balibar, Etienne. *Para leer El Capital*. México D.F., Siglo XXI, 1969, pp. 19-20.

condiciones, lo invisible no depende de la menor o mayor agudeza del sujeto cognoscente: “la vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de ‘ver’ que él podría ejercer siendo en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones, la vista es la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con *sus* objetos y *sus* problemas”. Se llega así a otra “lectura”, que es el trabajo del conocimiento, al que Althusser consagra la mayor parte de su Introducción a *Para leer El Capital*.

El blanco apuntado explícitamente es “la concepción empirista del conocimiento”, tomada “en su sentido más amplio”. Sentido extremadamente amplio, de hecho, ya que engloba a la totalidad de las teorías clásicas del conocimiento, incluyendo teorías en apariencia poco empiristas, como las de Platón, Descartes o Hegel. En el quinto curso de filosofía para científicos, Althusser dividirá a las teorías del conocimiento en dos grandes tendencias: el formalismo y el empirismo, pero dará solamente dos ejemplos de enfoques impregnados de formalismo: el de Kant, en el que “el empirismo finalmente es dominante”, y el de Leibniz, en el que el “dominante” es el formalismo<sup>8</sup>. Pero en la medida en que la ruptura de Marx con el “mito religioso de la lectura” adquiere la forma de un rechazo de la concepción hegeliana de totalidad expresiva, relacionada por Althusser con la filosofía leibniziana, se puede pensar legítimamente que, a su entender, el empirismo domina la totalidad de las teorías clásicas del conocimiento. Tal como lo ve Althusser, la principal característica del empirismo es la no distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento, así como la concepción del conocimiento como una abstracción en el sentido estricto del término: el objeto de conocimiento sería una parte del objeto real, lo real esencial opuesto a lo real inesencial. No habría así sino un solo objeto, del que el conocimiento sería entonces la visión, y la teoría del conocimiento tendría como única función la provisión de una garantía a la posibilidad de esta mirada. Como sabemos, el trabajo epistemológico de Althusser está enteramente construido contra tal enfoque, a través de dos líneas de fuerza: rechazo de la idea misma de garantía, ideológica por naturaleza, e insistencia en la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento. La ciencia no trabaja sobre objetos reales, sino sobre objetos contruidos por ella, cuya relación con los objetos reales está, al menos provisoriamente, suspendida. No se trata de preguntarse con qué derecho la ciencia es posible, sino cuál es la estructura de la práctica teórica, cuál es el proceso de producción del conocimiento, lo cual ocurre totalmente “en el pensamiento” (de allí el término de “práctica teórica”, el famoso “criterio de la práctica” estrictamente interno a la teoría). Esta es la “pureza del concepto” althusseriana: no el producto de una depuración empírica, que sólo demandaría volver a la realidad, sino un concepto instalado en una relación adecuada con un objeto de conocimiento producido por el trabajo teórico –un concepto desplegando sus especificaciones para producir aquello que Marx llama un “concreto de pensamiento”. La especificidad del discurso marxiano, epistemología del concepto concebida como un arma de guerra contra toda forma de pragmatismo, es la ruptura con una concepción del conocimiento como transparencia de un objeto dado, es decir, con lo que Althusser llama “la nostalgia de una lectura a libro abierto”, a la cual le opone una concepción de la lectura y el conocimiento como producción.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques. T. II*. op. cit., p. 279.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 7 y 31.

Una relación con el objeto relativamente clara parece surgir de los análisis de *Para leer El Capital*, la cual puede ser evaluada independientemente de la relación de Althusser con el objeto Maquiavelo. Sin embargo, una vez más, la realidad es mucho más compleja. La teoría de la lectura sintomática adquiere en efecto una resonancia singular cuando se lo compara con lo que Althusser escribió a Franca el 21 de febrero de 1964, en el preciso momento en el que comenzó realmente la lectura de *El Capital*:

Hay algo extraño cuando pienso en esto. Durante muchos meses viví con una extraordinaria capacidad para contactarme intensamente con realidades profundas, sintiéndolas, viéndolas, leyéndolas como a libro abierto. He pensado en este asunto extraordinario, repensando la situación de aquellos pocos cuyos nombres venero –Spinoza, Marx, Nietzsche, Freud– quienes debieron tener este contacto para poder escribir lo que dejaron. De otra manera, no veo cómo podrían haber levantado esa enorme capa, esa lápida que recubre la realidad... para tener contacto con aquello que brilla en ellos por la eternidad.<sup>10</sup>

Es difícil no sentirse desconcertado por tal afirmación, literalmente contradictoria con los análisis de *Para leer El Capital*, en los que la crítica de la lectura “a libro abierto”, inmediatamente seguida de una referencia a Spinoza, está precedida por la siguiente predicción de acentos foucaultianos:

Por paradójica que pueda parecer esta afirmación, podemos anticipar que, en la historia de la cultura humana, nuestro tiempo se expone a aparecer un día como señalado por la más dramática y trabajosa de las pruebas: el descubrimiento y aprendizaje del sentido de los gestos más ‘simples’ de la existencia: ver, oír, hablar, leer, los gestos que ponen a los hombres en relación con sus obras, y con las obras atragantadas en su propia garganta que son sus ‘ausencias de obras’. Y, contrariamente a todas las apariencias todavía reinantes, no es a la psicología, que se erige sobre la ausencia de conceptos de aquéllas, a las que debemos estos conocimientos perturbadores sino a algunos hombres: Marx, Nietzsche y Freud.

Los mismos a los cuales la carta a Franca atribuye la capacidad de lectura a libro abierto. ¿Cómo explicar una contradicción de este tipo? Evidentemente, la forma más fácil sería no explicar y destacar la diferencia entre un texto teórico y una correspondencia privada. Pero procediendo de esta manera, estaríamos perdiendo de vista lo esencial.

Cuando Althusser redacta esta carta a Franca, su epistemología está, en gran medida, ya constituida, aunque la noción de “lectura sintomática” no había hecho todavía su aparición. Podemos suponer que él ya tenía una cierta conciencia de la dificultad fundamental que será expuesta en *Para leer El Capital*: el problema de la relación entre el conocimiento y la realidad con el que concluye la Introducción a la obra. Althusser, que avanzaba en un territorio minado, multiplicaba las advertencias:

Ya hemos avanzado bastante en este trabajo para poder abordar, volviendo a la diferencia de orden entre el objeto del conocimiento y el objeto real, el

---

<sup>10</sup> Althusser, Louis. *Lettres à Franca*. op. cit., p. 524.

problema cuyo *índice* es esta diferencia: el problema de la relación entre estos dos objetos (objeto de conocimiento y objeto real), relación que constituye la existencia misma del *conocimiento*. Debo advertir que entramos ahora en un dominio de *muy difícil* acceso... aquí encontramos la dificultad más grande... aquí es donde amenazan los mayores riesgos. Se comprenderá que yo no pueda pretender dar, con la más expresa reserva, más que los primeros argumentos de una precisión de la cuestión planteada y no su respuesta.<sup>11</sup>

Y el texto sigue esquivando el tema. Se trata de demostrar que el problema no es el de una teoría del conocimiento, sino el de la producción del “efecto de conocimiento”: no de qué manera el conocimiento es posible, sino cuáles son los mecanismos por los que se produce el conocimiento y no otra cosa<sup>12</sup>. Se debe demostrar por lo tanto que no se trata de reconstruir el efecto a partir de un proceso de génesis, con referencia a un efecto de conocimiento original, a un “piso original”, a los diversos avatares fenomenológicos de la búsqueda de garantías: el efecto de conocimiento debe provenir de la estructura actual del mecanismo de conocimiento. Pero Althusser no dispone evidentemente de una teoría spinozista de tercer tipo, no consigue ni intenta responder a este problema y se dedica a lo que podemos llamar una negación. Cada modo de apropiación de la realidad:

Plantea el problema del mecanismo de producción de su ‘efecto’ específico, el efecto de conocimiento para la práctica teórica, el efecto estético para la práctica estético, el efecto ético para la práctica ética, etc. En ninguno de estos casos se trata de sustituir una palabra por otra, como la verdad adormecedora del opio.

Es de hecho una negación, ya que la adecuación del conocimiento de la realidad es manifiestamente impensable dentro de la problemática desplegada por Althusser. Sólo queda el recurso al contacto directo con la realidad; es decir, la “lectura a libro abierto”, para bien y para mal. Pues Althusser precisamente ha explorado todas las trampas. Como lo testimonia su correspondencia, él sabía que el peligro era el de la fuga hacia adelante<sup>13</sup>, sabía que todo depende de la calidad de la visión, pero al mismo tiempo se reconocía

<sup>11</sup> Althusser, Louis. *Para leer El Capital*. op. cit., pp. 58 y 68.

<sup>12</sup> Althusser establece un paralelismo entre este problema y el de la producción del “efecto de sociedad”, en una afirmación cuyo tono burlón indica una fuga hacia adelante: “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 de sociedad’; el mecanismo que hace existir ese resultado *como sociedad* y no como montón de arena, hormiguero, almacén de herramientas o simple agrupación humana”.

<sup>13</sup> Citemos, entre decenas de ejemplos posibles, un extracto de una carta a Franca del 19 de enero de 1962 en el que comenta su curso sobre Maquiavelo: “Es típico: la fuga hacia adelante –prometiéndome montañas y maravillas sobre el autor– para compensar las increíbles dificultades para entrar en contacto con mi tema”. Jacques Rancière ha insistido con razón sobre la “práctica de la declaración brutal” en Althusser, lo cual, en un sentido distinto del expuesto acá, “conciérne menos a lo conveniente de la circunstancia que a las contradicciones fundamentales de su pensamiento”, “La scène du texte”. Sylvain Lazarus (dir.). *Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*. París, Presses Universitaires de France, 1993.

incapaz de escribir en otras condiciones<sup>14</sup>. Si efectivamente existe una contradicción entre la relación de Althusser con el texto de Maquiavelo y la teoría de la lectura expuesta en *Para leer El Capital*, debe ser vista como una tensión insostenible que afecta la totalidad de la obra althusseriana. Lo que nos conduce a otorgarle importancia a la siguiente afirmación, sobre la que una lectura desinformada consideraría sin dudas como una charlatanería psicologizante:

Esta tarde, justamente, pensando en ciertos amigos que tienen “genio” y que han asumido trabajos gigantescos, se me tornó evidente cómo el equilibrio (o el desequilibrio –o el equilibrio más o menos artificial del cual han hecho una protección), puede resonar en sus producciones teóricas, quiero decir en la justeza (o falsedad) de su inspiración teórica. Incluso en esta área, el contacto con la realidad de las cosas que ellos estudian está dirigido y determinado de lejos, pero de manera decisiva, por su modo de contacto con las cosas ordinarias de la vida, es decir por su propio contacto con su propio equilibrio, es decir por el contacto o el no-contacto que tienen con su verdad –lo que prueba que no hay dos tipos de relación con la realidad (racional y afectiva), sino solo uno”.<sup>15</sup>

Allí radica quizás uno de los secretos de la Introducción a *Para leer El Capital*: lejos de simplemente oponerse a la dimensión alucinatoria evocada arriba, representaría algo así como un intento de conjurarla. Pero, de manera típicamente althusseriana, esta conjuración toma la forma que se pretendía conjurar: apenas forzando, se podría decir que Althusser ha leído a libro abierto en Marx el rechazo de toda lectura a libro abierto. Brecha singular que puede ser la fuente de muchas de las paradojas althusserianas: como si siempre se tratara, en el fondo, de conjurar los demonios.

¿Qué hay, en estas circunstancias, de la “pureza del concepto”, cuya exigencia resume en un sentido todo el procedimiento de Althusser, o al menor del autor de *La revolución teórica de Marx y Para leer El Capital*? Si lo dicho anteriormente es correcto, es evidente que en Althusser tal pureza del concepto está precisamente afectada por su contrario: su modalidad es la de la impureza del concepto.

Volvamos por un momento al vínculo de Althusser con Maquiavelo. En una carta a Franca del 26 de enero de 1962, encontramos las siguientes sorprendentes declaraciones:

Yo mismo esboqué una descripción de la conciencia de Maquiavelo, de su voluntad de realismo en contradicción con su situación ‘irrealizante’ (haber encontrado esta palabra ha sido la solución: dando la impresión de que había algo que comprender que no lograba expresar de manera exhaustiva, clara, conceptual, pero diciendo al mismo tiempo que había algo que percibir y comprender, identificando una presencia que no llegaba a sujetar) y luego, pensando nuevamente en esta formulación, quedé extraordinariamente e irónicamente afectado por el hecho de que, bajo la apariencia de la pretendida conciencia de Maquiavelo, era de mí de quien estaba hablando... Quizás por eso cuando celebré con estas palabras la

<sup>14</sup> Los grandes textos de Althusser, al parecer sin excepción, fueron escritos rápidamente, aunque fueran largamente revisados; tan pronto como la gestación se prolongaba, el resultado era decepcionante.

<sup>15</sup> Carta a Franca del 23 de octubre de 1962, Althusser, Louis. *Lettres à Franca*. op. cit., p. 257.

conciencia de Maquiavelo, algo así como el silencio de las revelaciones religiosas se apoderó de mi audiencia.<sup>16</sup>

Habría mucho para decir del vocabulario utilizado aquí por Althusser... La descripción de un curso como un oficio religioso parece, a primera vista, enfatizar sus insuficiencias: la palabra que suministra una presencia, o que le permite que sea vista, parece sobrevenir por la ausencia del concepto. Althusser ha insistido largamente en la especificidad del concepto, por ejemplo, en la diferencia entre “el efecto de conocimiento” y “el efecto estético”. En su “Carta sobre el conocimiento del arte”, escrita en 1966, escribe:

La verdadera diferencia entre el arte y la ciencia está en la forma específica en que nos brindan, de manera totalmente distinta, el mismo objeto: el arte en la forma de ‘ver’ y de ‘percibir’ o de ‘sentir’, la ciencia en la forma del conocimiento (en sentido estricto: por conceptos).<sup>17</sup>

Dada esta definición, que claramente parece implicar la superioridad del concepto, lo cual Althusser podría decir en otro lado, el curso sobre Maquiavelo pareciera pertenecer más al arte que al conocimiento. Resulta difícil no señalar que la mayoría de los conceptos althusserianos más importantes presentan precisamente las características atribuidas a las insuficiencias del curso sobre Maquiavelo: los conceptos de práctica teórica, de causalidad estructural, de sobredeterminación<sup>18</sup>, de coyuntura, de aparato ideológico de Estado, cuando son efectivos, son manejados por Althusser de una manera que hace presente, delante de los ojos, la realidad que se trata de evocar. En este sentido, el texto central de *La revolución teórica de Marx* es, sin lugar a dudas, el artículo sobre Bertolazzi y Brecht, donde Althusser nos hace ver lo que había visto en la representación del Teatro Piccolo<sup>19</sup>. Esta pureza impura del concepto es el origen del deslumbramiento producido por ciertos textos de Althusser, aquellos en los que la tensión alcanza a tomar forma y se encarna en un “estilo” diferente a cualquier otro<sup>20</sup>. Pero está igualmente en el corazón de un desequilibrio que podría ser calificado de estructural, produciendo el colapso de otros textos, donde la pureza e impureza del concepto sólo sirve para neutralizar el uno al otro.

Como es sabido, la temática de la pureza del concepto está directamente ligada a la ruptura cortante establecida por Althusser entre la ciencia y la ideología, y, en términos más generales, a la primacía de la teoría solemnemente proclamada en el conjunto de su obra<sup>21</sup>. En un tiempo en el que se podía ser comunista e inteligente pero no marxista, o comunista y

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>17</sup> Althusser, Louis. “Dos cartas sobre el conocimiento del arte”. *Pensamiento crítico*. N° 10, 1967, p. 119.

<sup>18</sup> El autor de estas líneas todavía recuerda con emoción el extraordinario poder evocativo del análisis de “Contradicción y sobredeterminación” sobre el encuentro y la “fusión” de contradicciones.

<sup>19</sup> Ver igualmente “Cremonini, pintor del abstracto”, donde Althusser muestra lo que llama “causa ausente” o “causalidad estructural”, *Écrits philosophiques et politiques. T. II*. op. cit.

<sup>20</sup> En el prólogo a la reedición de *La revolución teórica de Marx*, Etienne Balibar habla con razón de una “especie de lirismo de la abstracción”, Louis Althusser. *Pour Marx. Nouvelle édition augmentée*. París, La Découverte, 1996.



marxista pero no inteligente, o incluso marxista e inteligente sin ser comunista, finalmente fue posible ser las tres cosas a la vez: un intelectual comunista produciendo un discurso sobre Marx a la altura de las teorías que dominaban el campo intelectual. Los seminarios organizados por Althusser en la Ecole Normale Supérieure sobre el joven Marx (1961-62), sobre los orígenes del estructuralismo (1962-63, con dos exposiciones de Althusser sobre Foucault y Levi-Strauss), sobre Lacan (1963-64)<sup>22</sup>, y finalmente sobre *El Capital* (1964-65) cumplieron un rol importante –un trabajo subterráneo que emergerá abiertamente con la publicación simultánea de *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital* durante el otoño de 1965. En un mismo gesto, Althusser descartó a las figuras desplazadas del campo filosófico (especialmente la de Sartre), y la totalidad de los discursos marxizantes, al menos los franceses, rigurosamente inaceptables en el nuevo estado del campo (principalmente los que hacían de teoría en el seno del Partido Comunista Francés). Y el lirismo contenido en el Prefacio de *La revolución teórica de Marx*, su rechazo de la deuda imaginaria por no ser proletario, resonó como un verdadero llamado a la formación de un batallón de teóricos marxistas. Tal es el sentido otorgado por Althusser a la tesis leninista, retomada de Kautsky, de la importación de la ciencia marxista en el movimiento obrero<sup>23</sup>. En un texto mimeografiado fechado el 10 de abril de 1965, largamente difundido en la época, Althusser justifica su proyecto a partir de un análisis de las consecuencias desastrosas del período del “culto a la personalidad” del stalinismo: “Los efectos de esta política dogmática en materia de teoría se hacen sentir aún hoy, no solo en los residuos de dogmatismo, sino también paradójicamente en las formas a menudo anárquicas y confusas que revisten un poco por todas partes las tentativas de numerosos intelectuales marxistas por volver a tomar posesión de la libertad de reflexión y de investigación, de la que habían sido privados durante tanto tiempo... el mal mayor, se que se expresa directamente en esos ensayos... consiste en que el período del ‘culto’, lejos de contribuir a su formación, por el contrario, ha impedido la formación teórica de toda una generación de investigadores marxistas, cuyas obras nos faltan hoy desgraciadamente”.<sup>24</sup>

De lo que se trata, nos dice Althusser, es de hacer un trabajo científico. Pero un trabajo científico, para un intelectual marxista, implica una inscripción en la cientificidad inaugurada por Marx: de allí, el imperativo, paralelo al “regreso a Freud” lacaniano, de un

---

<sup>21</sup> Althusser nunca cambió verdaderamente en este punto, sino que incluso lo acentuó. Al primado de la ciencia de la década de 1960 le sucederá el primado absoluto de la filosofía en los enigmáticos textos de la década de 1980. Así, se puede leer en las “Tesis de junio” de 1985: “Saber que la tarea esencial se juega hoy en la lucha de clases ideológica, es decir en relación con la filosofía. Sobre todo, en la filosofía... Y es por esto (y no por las razones tácticas triviales evidentes para la época), que siempre he dicho desde 1965: ‘todo depende de la filosofía’, lo que quiere decir todo depende de la lucha de clases en la filosofía” (Archivo IMEC, p. 13).

<sup>22</sup> Ver Althusser, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México D.F., Siglo XXI, 1996 y *Psychanalyse et sciences humaines*. París, Le Livre de Poche, 1996.

<sup>23</sup> Althusser rechazará posteriormente esta idea, viéndola como una especie de emblema de su “desviación teorizante”. Ver por ejemplo, en 1978, el capítulo 4 de *Marx dentro de sus límites*: “La teoría marxista no es exterior sino interior al movimiento obrero”.

<sup>24</sup> *Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica*. Althusser jamás recibió un respuesta a su pedido de publicar este texto en *Cahiers du Communisme*. Una gran parte del libro de Rancière *La lección de Althusser*, descansa sobre una violenta crítica de este texto.

regreso a Marx más allá del marxismo, es decir, al nacimiento<sup>25</sup> de Marx: al nacimiento del “continente historia”, denominado de otro modo “materialismo histórico”. Se ha dicho con razón que la ruptura constituye en un sentido “el objeto filosófico de Althusser, aquel que singulariza su filosofía”, precisando inmediatamente que este objeto fue modificado a tal punto por su autor que terminó resultando prácticamente irreconocible<sup>26</sup>. Cualquiera que sea la evolución de Althusser, nunca volvió, aún en sus textos más tardíos, aquellos de 1986, sobre la afirmación de una diferencia de naturaleza entre la ciencia y la ideología: a la cual no ha dejado de añadir que, a pesar de que esta oposición es en principio clara, la ciencia está permanentemente amenazada por su contrario, al punto de ser a veces indisociables en la práctica. Si Althusser terminó admitiendo que los elementos a sus ojos ideológicos (especialmente el lenguaje de la alienación) estaban más presentes en *El Capital* que lo él mismo había querido admitir, siempre afirmó que aquello no cambiaba en nada lo esencial: el materialismo histórico, y con él toda la ciencia, se inaugura por un acto de ruptura con su prehistoria ideológica, y no se desarrolla más que reiterando dicha ruptura. Si la historia es un proceso sin sujeto, comienzo ni fin(es), la ciencia, por su parte, puede no tener un sujeto, pero definitivamente tiene un comienzo, incluso un comienzo absoluto. Sin embargo, se ha señalado<sup>27</sup>, este comienzo que es la ruptura se presenta a veces en términos profundamente paradójicos. Si el Prefacio de *Para leer El Capital* no trata explícitamente la ruptura, esta cuestión aparece a través de la noción de “lectura sintomática”. ¿Qué hace Marx, según Althusser, cuando lee el discurso de la economía clásica y rompe definitivamente con él? Lo hemos visto: produce la pregunta a la que Adam Smith había respondido sin saber. Esto viene a decir que la ruptura está afectada por la modalidad de la continuidad. Jacques Rancière proporciona una explicación:

Quizás Althusser esté menos interesado en la ruptura misma que por aquello que le da lugar –al precio de volverla, en última instancia, impensable: el tejido apretado de buenas/malas respuestas a preguntas planteadas/no planteadas, que es el espacio de la ciencia y de la comunidad: de la comunidad como lugar de saber, de la ciencia como poder de la comunidad.

Explicación convincente: Althusser está realmente obsesionado por el temor de la “carta sin destinatario escrita por los intelectuales marxistas a los proletarios comunistas que ignoran ser sus destinatarios”. Desde este punto de vista, es perfectamente cierto que una de las claves del Prefacio de *Para leer El Capital* es el momento en el que, después de haber expuesto su proyecto de lectura sintomática del texto marxiano, Althusser pasa abruptamente a la lectura de lo que él llama las “obras prácticas” del marxismo, las “obras aún opacas teóricamente, de la historia del movimiento obrero, como el ‘culto a la

---

<sup>25</sup> Ver la carta a Franca del 13 de diciembre de 1962: “No podés saber... qué espectáculo extraordinario es asistir al nacimiento de Marx”, Althusser, Louis. *Lettres à Franca*. op. cit., p. 296.

<sup>26</sup> Balibar también distingue cinco grandes momentos de la elaboración althusseriana: “la ruptura antes de la ruptura”, “la ruptura nominada, identificada”, “la ruptura generalizada”, “la ruptura ‘rectificada’”, “la ruptura desvanecida”, “L’object d’Althusser”. Sylvain Lazarus (dir.). *Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*. op. cit., pp. 81-116.

<sup>27</sup> Rancière, Jacques. “La scène du texte”, op. cit. Ver igualmente mi artículo “La recurrencia del vacío en Louis Althusser”. *Er. Revista de filosofía*. op. cit.

personalidad' o el conflicto grave que representa nuestro drama actual"<sup>28</sup>. Rancière no se equivoca en añadir, un poco cruelmente, que "un campo stalinista o un maquis vietnamita son obras a la espera de preguntas que permitan leerlas pero ya en el tejido común del saber". A pesar de todo, el mundo es "un continuum de preguntas y respuestas que dan lugar y sentido al antagonismo"<sup>29</sup>. La explicación, sin embargo, es unilateral, ya que Althusser está interesado tanto por la ruptura como por la continuidad: ésta es una de las tensiones constitutivas de su obra.

El concepto de ruptura se inscribe dentro de una temática más vasta que atraviesa la mayoría de los escritos de Althusser: la de la soledad y el comienzo, o más precisamente de la soledad de los comienzos. La encontramos en el *Montesquieu*, en el prólogo ("No hay nadie que lo haya precedido en esta aventura") y en la conclusión ("este hombre que partió solo y descubrió las nuevas tierras de la historia"); la encontramos a propósito de Lenin, "absolutamente solo, contra todos, en esta batalla aparentemente perdida"<sup>30</sup>; la encontramos por excelencia cuando Althusser habla de Maquiavelo; la encontramos cien veces a propósito de Marx, y especialmente, con toda su ambivalencia, en la que es casi la última palabra de la contribución de Althusser a *Para leer El Capital*: "Solo, Marx buscó aliados y apoyo a su alrededor... Por nuestra parte, debemos a Marx el no estar solos"<sup>31</sup>. Pero está claro que Althusser habla aquí de él mismo, quien, si le creemos a sus propias palabras, nunca ha reconocido a ningún contemporáneo, aparte de su amigo Jacques Martin. Se debe tomar en serio esta figura de la soledad en Althusser, ya que lejos de reducirse a una forma de patetismo, pertenece a una constelación que le da un contenido específico a su conceptualización. El trata la soledad como trata el comienzo o el vacío: a través de múltiples variaciones, asistimos a una inversión perpetua de una cosa en su contrario: la tarea necesaria es al mismo tiempo una tarea imposible, aquello que es se conjura es al mismo tiempo aquello que se va a fundar. Esta posición que no cesa de construir y modificar, es encontrada por Althusser sobre todo en Maquiavelo, con quien, incluso más que con Spinoza y el propio Marx, no dejará de identificarse.

En *Maquiavelo y nosotros*, Althusser le otorga un lugar decisivo al capítulo IX del Libro I de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*: "es necesario estar solo para fundar una república o reformarla totalmente", es decir la temática del "Príncipe nuevo en un Principado nuevo", que comenta con un fórmula radical: "Para hacer de nada un Estado, el fundador debe estar solo, es decir, ser todo: todopoderoso. Todopoderoso ante el vacío de la coyuntura y de su porvenir aleatorio"<sup>32</sup>. El proyecto de Maquiavelo es, según Althusser, el de un comienzo absoluto, impuesto por la situación política italiana: "un vacío político", que "no es más que una inmensa aspiración al ser político"<sup>33</sup>. Un material extremadamente rico –la *virtú* italiana–, a la espera de una forma. Pero esa forma, precisamente, no llega, y su advenimiento es imprevisible, para Maquiavelo como para cualquier otro: depende de un encuentro aleatorio entre la fortuna y la *virtú* de un sujeto ausente a ser constituido. Si bien no es posible profundizar aquí esta interpretación de

<sup>28</sup> Althusser, Louis. *Para leer El Capital*. op. cit., p. 39. El conflicto en cuestión es el sino-soviético.

<sup>29</sup> Rancière, Jacques. "La scène du texte". op. cit., pp. 62-64.

<sup>30</sup> Althusser, Louis. *Lenin y la filosofía*. México D.F., Era, 1970, p. 29.

<sup>31</sup> Althusser, Louis. *Para leer El Capital*. op. cit., p. 209.

<sup>32</sup> Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal, 2004, p. 96.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 88.

Maquiavelo, y mucho menos de evaluar su pertinencia<sup>34</sup>, es necesario insistir sobre el dispositivo instrumentado por Althusser, característico de esta manera de “pensar en los límites”, que dice haber tomado precisamente de Maquiavelo. Un verdadero círculo de límites: la coyuntura es puramente vacío, el sujeto que debe llenar ese vacío está ausente. Entre los dos, cualquier pasaje es, al menos por el momento, estrictamente imposible; sin embargo, exigido por la coyuntura, este pasaje es al mismo tiempo rigurosamente necesario. Tal es, según Althusser, “el esfuerzo de Maquiavelo por pensar las condiciones de posibilidad de una tarea imposible, por pensar lo impensable”. Y, para disipar cualquier ambigüedad, precisemos que no se trata de ninguna manera de una síntesis dialéctica: la tarea es a la vez totalmente necesaria y totalmente imposible.

No debemos confundirnos, Althusser no se conforma con analizar una situación límite característica únicamente de la coyuntura italiana y del pensamiento de Maquiavelo: si le otorga tal importancia a Maquiavelo, es porque ve en él la encarnación de un problema que es fundamentalmente el suyo. Ya que Althusser, apasionadamente, quería comenzar, y comenzar solo, pero en unas condiciones en las que este comienzo aparecía, desde un principio y para siempre, como imposible. En este sentido, nos dice, es necesario recomenzar: la tradición marxista, con unas pocas excepciones, es objeto de una anulación –fuera de Marx, Engels, Lenin, Mao y (ocasionalmente) Gramsci, las referencias marxistas en los textos de Althusser son muy raras y la mayoría de las veces bastante imprecisas<sup>35</sup>. Pero este recomienzo teórico no podía ser puramente especulativo: aún, y quizás sobre todo, en su momento “teoricista”, Althusser busca producir efectos políticos. Si es necesario recomenzar teóricamente, es también –Althusser lo sabía más de diez años antes de *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*– porque es necesario recomenzar políticamente. Sin embargo, naturalmente, no lo dice, ya que precisamente esto es lo que era imposible para él. La adhesión de Althusser a una verdadera ontología del movimiento obrero y del movimiento comunista internacional, le impedía plantear formalmente el problema esencial de la identificación de los sujetos políticos. En estas condiciones, el “rodeo por la teoría”<sup>36</sup> tomaba en él una forma extremadamente sofisticada, estrechamente ligada a su análisis de lo que llamaba “el dispositivo teórico de Maquiavelo”.

<sup>34</sup> Sobre este punto, ver Negri, Antonio. “Maquiavelo y Althusser”. *Ibid.*, pp. 11-40.

<sup>35</sup> Estas son, a veces, francamente extravagantes, como la alusión a la Escuela de Frankfurt contenida en la “La querrela del humanismo”, Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*. op. cit., p. 435.

<sup>36</sup> Tomo prestada la expresión del título de la obra citada de Gregory Elliott, sin por ello compartir todos los análisis de su autor. Si parece cierto que los efectos políticos más importantes han sido producidos por sus escritos “teoricistas”, no creo de ningún modo que los incontestables efectos del aislamiento del discurso público de Althusser a principios de los años '70 (la filosofía como “lucha de clases en la teoría”) sean atribuibles a su permeabilidad al maoísmo. Más exactamente, lo son en un sentido, en la misma medida en que Althusser decide a partir de 1969 situarse estrictamente en el interior del Partido Comunista Francés y ratificar su ruptura política, ya consumada, con los grupos maoístas. Este es el sentido fundamental de la publicación en *L'Humanité* el 21 de marzo de 1969 de su artículo “¿Cómo leer *El Capital*?”, recogido en *Posiciones*, cuya clave es sin dudas la sucesión en la misma frase de los nombres de Marx, Lenin y... Maurice Thorez. Tampoco tiene mucho sentido dividir el pensamiento de Althusser en tramos cronológicos. Si el comienzo de los años '70 es de cierta manera el del aislamiento extremo, característico de la *Respuesta a John Lewis*, también es el de la apertura más grande, aquella de *Maquiavelo y nosotros*. En Althusser, a decir verdad, el aislamiento no está nunca muy alejado de la libertad.

Hay fundamentalmente, nos dice Althusser en *Maquiavelo y nosotros*<sup>37</sup> dos tipos radicalmente diferentes de “espacio teórico”. El primero es el de la “pura teoría”, el de toda la ciencia, incluyendo la ciencia política y, podemos suponer, el materialismo histórico. El otro es el de la “práctica política”, entendiendo por ella la teoría sometida a la primacía de la práctica política: “el primer espacio, teórico, no tiene sujeto (la verdad vale para todo sujeto posible), mientras que el segundo no tiene sentido más que por su sujeto, posible o necesario, ya sea el Príncipe Nuevo de Maquiavelo o el Príncipe Moderno de Gramsci”. Y la diferencia entre los espacios no coincide con aquella de los objetos: Althusser no se interesa acá más que por el pensamiento político, y los dos espacios son mutuamente excluyentes. La gran originalidad de Maquiavelo es haber deconstruido el espacio de la pura teoría. Haciendo chocar tesis tradicionales en principio contradictorias (por ejemplo la del curso inmutable de las cosas y la de sus cambio perpetuo), mina desde el interior el dispositivo de la “ciencia política”; no aplica reglas universales al análisis de un caso particular, somete al contrario la formulación de las reglas a las exigencias de una tarea a cumplir: él piensa “bajo la coyuntura”, lo que totalmente diferente a analizar simplemente una coyuntura particular. Althusser plantea aquí una diferencia de naturaleza entre pensar *sobre* la coyuntura y *bajo* la coyuntura: los diferentes elementos de la coyuntura no son datos objetivos sobre los cuales refleja la teoría: “se convierten en fuerzas reales o virtuales en el combate por el objetivo histórico, y sus relaciones se convierten en *relaciones de fuerza*”<sup>38</sup>. Este es el verdadero “análisis concreto de una situación concreta” que Althusser descubre en Maquiavelo: su característica más importante es la de componer en su seno un lugar vacío, destinado a ser llenado por un sujeto, individual o colectivo. Es imposible no ver que esta “extraña vacilación de la teoría” es, en primer lugar, la deconstrucción por parte de Althusser de su propio dispositivo teórico, la cual expresa en una fórmula llena de implicancias: “el espacio de la pura teoría, suponiendo que tal cosa exista”. Este “espacio de la pura teoría” es evidentemente aquel de la pureza del concepto desarrollada en *Para leer El Capital*. Pero sería equivocado ver en esto simplemente una fórmula tardía<sup>39</sup>, contemporánea a la autocrítica del “período teorista”: los análisis de “Contradicción y sobredeterminación”, escrito en 1962, bastan para desviarnos de una simplificación tal.

Más allá de la comprensión del texto maquiaveliano, lo esencial de estos análisis reside en la radicalidad de las oposiciones resaltadas por Althusser. Entre los dos espacios, hay en efecto una contradicción absoluta, sin resolución posible: no se puede estar a la vez en uno y en el otro, y un tercer espacio parece imposible. Además, el segundo dispositivo se caracteriza por una exacerbación del vacío. En Maquiavelo, nos dice Althusser, el lugar de los sujetos está absolutamente vacío: debido a la especificidad italiana, nadie puede predecir qué sujeto llenará ese vacío –determinación negativa que sin embargo tiene su parte positiva: en cualquier caso, sabemos que no será ninguno de los príncipes vivos actualmente. Pero no se trata en absoluto de una excepción italiana: en este tipo de dispositivo, el lugar de los sujetos está siempre vacío, compuesto siempre para ser llenado por los sujetos por venir, incluyendo la Francia de los años '60 –esta es precisamente la

<sup>37</sup> Op. cit., p. 57.

<sup>38</sup> Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. op. cit., p. 57.

<sup>39</sup> Es muy difícil datar con precisión esta fórmula: el manuscrito está lleno de correcciones, y, sobre todo, la reflexión de Althusser sobre Maquiavelo es un proceso casi ininterrumpido desde 1962, y contribuyó a modelar ciertos análisis sobre el pensamiento de Marx y Lenin, especialmente los de “Contradicción y sobredeterminación”.

razón por la cual Althusser está fascinado por Maquiavelo. Es aquí, sin embargo, donde las cosas se complican. Si, en un sentido, incita a pensar que la coyuntura está vacía y que el lugar de los sujetos políticos está desocupado, una tendencia diferente lo conduce en una dirección estrictamente inversa: el lugar de los sujetos políticos está siempre ocupado por una clase obrera totalmente hipostasiada y encarnada por el Partido Comunista<sup>40</sup>. Lo que lo conduce a una fórmula extremadamente significativa: si el espacio de un análisis de coyuntura no tiene más sentido que componer un lugar vacío para el futuro, Althusser se encarga de agregar: “digo bien vacío, por más que esté siempre ocupado”<sup>41</sup>. En el caso de Maquiavelo, es difícil de ver cómo este lugar podría ser ocupado, pero puede verse claramente cuando esta fórmula se aplica a la situación francesa. Para retomar sus propios términos, Althusser también está buscando “pensar lo impensable”, se propone una tarea que se le presenta tan necesaria, y más imposible aún, que la que Maquiavelo se propone a sí mismo. Y es aquí donde reaparece, bajo una forma eminentemente paradójica, el “espacio de la pura teoría”.

En 1967, Althusser constituyó alrededor de él un grupo teórico-político llamado por él “Grupo Spinoza”<sup>42</sup>, calcado, seudónimos incluidos, del modelo de las organizaciones más o menos clandestinas numerosas en la época. Si la existencia de este grupo es contemporánea a las primeras autocríticas del “teoricismo”, no es menos iluminador sobre la relación de Althusser con su trabajo teórico. En una nota de julio de 1967 “sobre la coyuntura teórico-política”, nos reencontramos con el lenguaje empleado para describir el espacio teórico propio de Maquiavelo: “Se trata de que tenemos una cierta cantidad de medios definidos, que somos los únicos en tenerlos. Se trata de que, en función de este privilegio transitorio, solo nosotros podemos ocupar un lugar vacío: el lugar de la teoría marxista-leninista, y especialmente el lugar de la *filosofía* marxista-leninista”. En un contexto en el que el lugar de la subjetividad política está ontológicamente ocupado, es como si Althusser procediera a un desplazamiento vertiginoso. Por un lado, pensar bajo la coyuntura a la manera maquiaveliana es hoy imposible: tal es el sentido de la comparación entre el *Manifiesto* de Marx y ese otro *Manifiesto* que el *El Príncipe* de Maquiavelo. Nos encontramos todavía en el horizonte abierto por el *Manifiesto* de Marx, dirigiéndonos a una clase obrera ontológicamente ya constituida. Queda, por lo tanto, una solución típicamente althusseriana: construir el “espacio de la práctica política” bajo la modalidad de su contrario. La “pura teoría, suponiendo que tal cosa exista” no sería entonces simplemente contradictoria con el “pensamiento bajo la coyuntura”. Sería la única manera posible, aunque a decir verdad fundamentalmente imposible; sería, dicho de otro modo, la forma moderna del “posible imposible” maquiaveliano. Se comprende entonces la tensión extraordinaria que afecta a los escritos “teoricistas” de Althusser, que es la misma que hemos reencontrado a propósito de la “lectura a libro abierto”, y que está totalmente ausente, por ejemplo, es una obra como *Respuesta a John Lewis*, donde no se escucha otra cosa que un llamado incesante al orden enteramente sumergido por la ontología del proletariado. Pero se comprende al mismo tiempo que esta posición era difícilmente

---

<sup>40</sup> Como es sabido, Althusser mantuvo por unos años una cierta ambigüedad sobre lo que debía entenderse por “partido”: ¿partido de hecho o partido de derecho? Pero más allá de esta ambigüedad, disipada rápidamente, lo esencial era esta hipostatización de la “clase obrera”.

<sup>41</sup> Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. op. cit., p. 58.

<sup>42</sup> Los archivos de Althusser contienen un voluminoso dossier sobre el “Grupo Spinoza”, incluyendo numerosas notas tomadas por Althusser durante sus reuniones.

sostenible a largo plazo, como lo evidencia otro pasaje de la nota “sobre la coyuntura teórico-política”, en el que Althusser aborda la cuestión de las relaciones de los miembros del Grupo Spinoza con el Partido Comunista Francés: “aquellos que ya están, quédense en el Partido, aquellos que no están, no entren”.

Se podrían multiplicar los ejemplos: no hay, sin dudas, un concepto althusseriano que no esté, de una manera u otra, afectado íntimamente por su contrario, no hay un proyecto althusseriano que no pueda ser caracterizado como una tentativa de pensar lo impensable, de pensar las condiciones de una posibilidad de una tarea imposible. El proyecto de lectura sintomática del texto marxiano puede inscribirse completamente en esta dimensión. Por un lado, se trata de producir una filosofía marxista que no se encuentra en la obra de Marx, dicho de otra manera, de inventarla; por otro lado, esta filosofía se encuentra “en estado práctico” en *El Capital*. Una vez más, la lectura sintomática sirve para pensar el comienzo bajo una especie de no-comienzo, pero esta vez de manera duplicada. De lo que se trata aquí es del texto de *El Capital*, y la lectura sintomática no puede ser la misma que la practicada por Marx sobre Adam Smith. Y si el texto de Marx responde a veces a las preguntas planteadas, “basta... un poco de paciencia y de perspicacia para descubrir *en otro sitio...* la pregunta misma... en otro lugar de Marx, o a veces, en Engels”. Esto es lo que conduce a uno de los problemas centrales afrontados por Althusser: el de la garantía. Althusser, como es sabido, ha luchado toda su vida contra la noción de garantía, ya sea epistemológica u ontológica, insistiendo con razón sobre el *enim* de la proposición spinozista: “Habemus enim ideam veram”. Pero este combate nunca hubiera ocurrido si no hubiese sido dirigido en primer lugar contra los demonios interiores. Muy pocos pensadores, para emplear un lenguaje que no es el suyo, le han otorgado tanta intensidad a la idea de ciencia sin un fundamento, e igualmente pocos han sido rodeados en este punto por las mil y una trampas del fundamento y la garantía. Althusser expresa perfectamente esta idea en una carta a Merab Mamardachvili del 16 de enero de 1978:

Veo claro como la luz del día que lo que hice hace quince años fue fabricar una pequeña justificación bien francesa... a la pretensión del marxismo (el materialismo histórico) de presentarse a sí misma como una ciencia. Aquello que está (estaba, ya que después tuve un pequeño cambio) en la buena tradición de cualquier empresa filosófica como garantía y respaldo... Yo lo creía a medias, como cualquier ‘buen’ espíritu, pero esta mitad de desconfianza era necesaria a la otra mitad, para poder escribir.

Al igual que las enviadas a Franca, esta carta, en la que dominan la amargura y el desencanto, no puede ser tomada como la verdad de la obra, más aún cuando ella es relativamente tardía. Sin tomar en cuenta, de la primera línea a la última, el aspecto más sorprendente de su obra, Althusser no ha descrito con destacable lucidez el otro aspecto de su trabajo, llevando hasta sus últimas consecuencias los análisis desarrollados en sus *Elementos de autocrítica*, pero ya esbozados en 1966. Y nada expresa mejor la dolorosa complejidad de la relación de Althusser con la noción de garantía que estas líneas publicadas por Althusser en los *Cahiers marxistas-leninistes* en abril de 1966, pero naturalmente nunca reeditadas en ninguno de sus libros:

Como no existe otra ‘guía’ por encima del materialismo dialéctico, se comprende que Lenin haya atribuido a la toma de posición científica en

materia de filosofía el carácter de una verdadera ‘toma de partido política’, reconociéndole una importancia absolutamente decisiva; se comprende que el materialismo dialéctico exija la más alta vigilancia teórica, dado que él es, en el dominio teórico, el último recurso posible, al menos para los hombres que, como nosotros, se han liberado de los mitos de la omnisciencia divina o de su religión profana: el dogmatismo.<sup>43</sup>

No es totalmente cierto que Althusser haya escapado totalmente de las redes de la garantía, como lo demuestra por ejemplo un libro como la *Respuesta a John Lewis*, y los últimos textos sobre el materialismo aleatorio, en los que la noción penetrante del vacío parece ocupar el lugar de una paradójica garantía. Pero, por otro lado, es cierto que los textos más bellos de Althusser son precisamente aquellos en los que la tensión entre la garantía y una no-garantía adquiere la forma de un estilo. Es este sentido, *Lenin y la filosofía* puede ser el texto más emblemático de Althusser, que se resume enteramente en la definición de la filosofía como “el vacío de una distancia tomada”: una fórmula magnífica pero al mismo tiempo insostenible. Del “vacío de una distancia tomada” a la “lucha de clases en la teoría” no hay más que un paso, pero un paso que atraviesa el abismo separando a Althusser de él mismo. Porque si el problema de la garantía está en el centro del pensamiento de Althusser, es porque no es simplemente epistemológico, sino sobre todo ontológico, y porque Althusser está dividido entre una ontología del vacío y una ontología de lo pleno<sup>44</sup>. Y es aquí donde debemos evocar al menos uno de los aspectos más problemáticos de la obra de Althusser: su relación con el corpus stalinista. Un simple repaso de la recepción de los escritos de Althusser nos coloca inmediatamente frente a una paradoja. Por un lado, su publicación fue recibida como un manifiesto de libertad: precisamente como lo que Althusser mismo llama una “crítica de izquierda del stalinismo”<sup>45</sup>. Sin embargo, por otro lado, Althusser fue percibido por los otros, y a veces los propios, como un restaurador. Esta acusación le fue dirigida por algunos representantes de la derecha iluminada, como Raymond Aron al definir a la empresa althusseriana de la siguiente manera: “¿cómo restaurar un integrista luego de la desestalinización y el relativo éxito del neo-capitalismo?”<sup>46</sup> –y aún más, un integrista destinado a los *agrégés* de filosofía de la Ecole Normale Supérieure. Pero ésta fue enunciada principalmente por los enemigos internos. Althusser –y los althusserianos– fue atacado por una de las fracciones más importantes del movimiento revolucionario y especialmente por algunos de sus antiguos alumnos devenidos maoístas<sup>47</sup>, como un agente del orden delegado, o al menos utilizado,

---

<sup>43</sup> Este pasaje está extraído de una de las versiones de una especie de manual sobre los principios del marxismo y “la unión de la teoría y la práctica”, el cual es una reelaboración del texto mimeografiado *Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica*, fechado en abril de 1965. La versión de 1966 es prácticamente idéntica a la de 1965, con excepción del añadido “toma de posición política”, lo que a la vez cambia todo y no cambia nada.

<sup>44</sup> Cf. Matheron, François. “La recurrencia del vacío en Louis Althusser”. op. cit.

<sup>45</sup> Aunque esta fórmula nos hace pensar en la ilusión, compartida entre los althusserianos, de que el maoísmo constituía una “crítica de izquierda” del stalinismo, no debería ponerse en el mismo nivel: en este último caso, se trataba de hacer coincidir una hipotética crítica en acto del stalinismo por el Partido Comunista Chino y su rechazo de cualquier crítica teórica.

<sup>46</sup> Aron, Raymond. *Los marxismos imaginarios: de Sartre a Althusser*. Caracas, Monte Avila, 1969.

<sup>47</sup> Cf. por ejemplo *La lección de Althusser* de Rancière.



por el Partido Comunista. Y fue además percibido como un neo-stalinista, tanto por el conjunto de grupos revolucionarios anti-stalinistas como por una fracción importante del “movimiento comunista internacional”, contra el que había apuntado Althusser con su polémica contra el humanismo<sup>48</sup>. Si bien este reproche resulta desconcertante para cualquiera que compare la dialéctica althusseriana y el “diamat” stalinista, no puede ser reducido sin embargo a una simple aberración. Althusser siempre ha presumido no haber sido nunca stalinista: si hoy la afirmación se presta a la sonrisa<sup>49</sup>, no invalida la idea de que el althusserianismo constituyó una “crítica de izquierda del stalinismo”. La lectura de los textos publicados por Althusser<sup>50</sup> invitan sin embargo a la prudencia: en *La revolución teórica de Marx*, insiste en hacer un elogio discreto, pero verdadero, de Stalin, quien había tenido el gran mérito de eliminar la negación de la negación de las “leyes de la dialéctica”. Y va más lejos, en 1967, en un texto titulado “Acerca del trabajo teórico”, completamente ocultado de allí en adelante:

Un discurso, por ejemplo, como el compendio de Stalin (materialismo dialéctico y materialismo histórico)... trata su objeto mediante un método pedagógico. Expone correctamente los principios del marxismo y de una manera que por lo general es justa. Da las definiciones esenciales y, especialmente, hace las distinciones esenciales.... Pero presenta el gran defecto de enumerar los principios del marxismo sin mostrar la necesidad del ‘orden de exposición’, es decir, sin mostrar la necesidad interna que liga entre ellos sus principios, sus conceptos.<sup>51</sup>

Si bien aquí debe tomarse en cuenta el guiño ambiguo a los grupos “marxista-leninistas” franceses y la provocación política hacia los dirigentes comunistas, es imposible contentarse con una explicación tal. Este tipo de referencias, que toman siempre en Althusser el aspecto de un *coup de force*, funcionan de hecho como un indicador ontológico: afirman brutalmente que más allá de todas las rupturas, más allá de todos los comienzos y re-comienzos, más allá del fin de todas las garantías, siempre estamos, a pesar de todo, dentro del horizonte de la garantía. El texto que acaba de ser citado iba a servir inicialmente de Prefacio a un manual de marxismo-leninismo reiniciado varias veces a partir del fascículo mimeografiado *Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica* de abril de 1965. Obra apasionante en la que el imperativo de una formación teórica indispensable para asegurar la justeza de aquello que la tradición comunista llama “lucha ideológica” conduce a Althusser a producir un concepto difícilmente integrable como tal a su propia problemática, el de “ideología de carácter científico”: “Por primera vez en la historia, podemos asistir al nacimiento de un fenómeno radicalmente nuevo: la constitución de una ideología transformada, ya que produce por la

<sup>48</sup> Es imposible reseñar aquí el tenor preciso de estos debates en los que los más “humanistas” solían ser los stalinistas más virulentos, lo cual explica claramente la caracterización althusseriana de la “desviación stalinista” como “la dupla economicismo/humanismo”.

<sup>49</sup> Para convencerse, alcanza con leer los escritos del joven Althusser, en *Écrits philosophiques et politiques. T. I.* París, Stock/IMEC, 1994.

<sup>50</sup> Por no hablar de una obra inédita como “La reproducción de las relaciones de producción”, hoy publicada en Althusser, Louis. *Sur la reproduction.* París, Presses Universitaires de France, 1995.

<sup>51</sup> Althusser, Louis. “Acerca del trabajo teórico”. *La filosofía como arma de la revolución.* Córdoba, Pasado y Presente, 1968, p. 83.

acción de principios científicos sobre la ideología existente, la constitución de una nueva ideología, ideológica por su forma, y cada vez más científica por su contenido”<sup>52</sup>. Pero obra desesperanzada, como todos los otros proyectos althusserianos de este tipo, en tanto tiene como objetivo competir con el “diamat” stalinista en su propio terreno: el de una ontología de la clase obrera y del partido. Y sobre este terreno, por supuesto, Althusser estaba derrotado de antemano.

A imagen de su propia vida, Althusser construyó toda su obra bajo la dimensión de la catástrofe. Para bien o para mal, siempre procuró que sus conceptos fueran minados desde el interior por sus contrarios, y por lo tanto perpetuamente amenazados por el colapso inmediato. Al final de esta trayectoria permanece una increíble tensión del concepto, característica de un estilo sin igual. O más bien, de uno de los estilos de Althusser. Porque hay precisamente muchos estilos, ligados a los proyectos que, en un sentido, todo lo separan, y sin embargo, todo lo unen. Si la verdadera catástrofe llega cuando se impone la violencia de la ontología del partido, la tensión del concepto nunca está lejos; a la inversa, cuando se afirma la tensión del concepto, la violencia de la ontología está siempre subyacente. Althusser puede escribir al mismo tiempo *Para leer El Capital* y *Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica, Respuesta a John Lewis y Maquiavelo* y *nosotros*: puede practicar al mismo tiempo la lectura sintomática y la lectura a libro abierto. En todo caso, el teórico de la pureza del concepto escribe siempre bajo el régimen de la impureza del concepto.

### Bibliografía

- Albiac, Gabriel. “Althusser lecteur d’Althusser (l’ autobiographie comme genre imaginaire)”. *Futur antérieur*. 1997.
- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México D.F., Siglo XXI, 1967.
- Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. Córdoba, Pasado y Presente, 1968.
- Althusser, Louis y Badiou, Alain. *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba, Pasado y Presente, 1969.
- Althusser, Louis y Balibar, Etienne. *Para leer El Capital*. México D.F., Siglo XXI, 1969.
- Althusser, Louis. *Lenin y la filosofía*. México D.F., Era, 1970.
- Althusser, Louis. *Montesquieu: la política y la historia*. Madrid, Ariel, 1974.
- Althusser, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.
- Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*. Barcelona, Laia, 1975.
- Althusser, Louis. *Posiciones*. Barcelona, Anagrama, 1977.
- Althusser, Louis. *Seis iniciativas comunistas: sobre el XXII° Congreso del PCF*. México D.F., Siglo XXI, 1977.
- Althusser, Louis. *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Madrid, Siglo XXI, 1978.
- Althusser, Louis. *Curso de filosofía para científicos*. Buenos Aires, Planeta Agostini, 1985.
- Althusser, Louis. *El porvenir es largo*. Barcelona, Destino, 1992.
- Althusser, Louis. *Journal de captivité*. París, Stock/IMEC, 1992.

<sup>52</sup> Manual sin título sobre los principios del marxismo, 1966-1967, Archivos IMEC, p. 121.

- Althusser, Louis. *Sur la philosophie*. París, Gallimard, 1994.
- Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques. T. I.* París, Stock/IMEC, 1994.
- Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques. T. II.* París, Stock/IMEC, 1995.
- Althusser, Louis. *Sur la reproduction*. París, Presses Universitaires de France, 1995.
- Althusser, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México D.F., Siglo XXI, 1996.
- Althusser, Louis. *Psychanalyse et sciences humaines*. París, Le Livre de Poche, 1996.
- Althusser, Louis. *Pour Marx. Nouvelle édition augmentée*. París, La Découverte, 1996.
- Althusser, Louis. *Lettres à Franca*. París, Stock/IMEC, 1998.
- Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal, 2004
- Althusser, Louis. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal, 2008.
- Aron, Raymond. *Los marxismos imaginarios: de Sartre a Althusser*. Caracas, Monte Avila, 1969.
- Balibar, Etienne. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- Balibar, Etienne. "L'object d'Althusser". Sylvain Lazarus (dir.). *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. París, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 81-116.
- Elliott, Gregory. *Althusser: The Detour of Theory*. Londres, Verso, 1987.
- Futur antérieur. Sur Althusser. Passages*. 1997.
- Futur antérieur. Lire Althusser aujourd'hui*. 1997.
- Ichida, Yoshihiko. "Tiempo y concepto en Louis Althusser". *Er. Revista de filosofía*. N° 34-35, 2005.
- Lazarus, Sylvain (dir.). *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. París, Presses Universitaires de France, 1993.
- Macherey, Pierre. *Histoires de Dinosaure*. París, Presses Universitaires de France, 1999.
- Matheron, François. "La recurrencia del vacío en Louis Althusser". *Er. Revista de filosofía*. N° 34-35, 2005.
- Moulier Boutang, Yann. *Louis Althusser. Une biographie. Vol. 1.* París, Grasset, 1992.
- Moulier Boutang, Yann. "L'interdiction biographique et l'autorisation de l'œuvre". *Futur antérieur*. 1997.
- Negri, Antonio. "Maquiavelo y Althusser". Louis Althusser. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal, 2004, pp. 1-40.
- Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*. Buenos Aires, Galerna, 1974.
- Rancière, Jacques. "La scène du texte". Sylvain Lazarus (dir.). *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. París, Presses Universitaires de France, 1993.
- Raymond, Pierre. *Althusser philosophe*. París, Presses Universitaires de France, 1997.
- Ricœur, Paul. *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa, 1989.
- Yale French Studies. Depositions: Althusser, Balibar, Macherey and the Labor of Reading*. N° 88, 1995.
- Rethinking Marxism. Rereading Althusser*. Vol. 10, N° 3, 1998.