

Louis Althusser
Filiación y (re) comienzo

Zeto Bórquez /
Marcelo Rodríguez

Editores

La actual coyuntura teórica y política, junto con la publicación del trabajo inédito de Louis Althusser, han posibilitado el re-posicionamiento de su teoría. Esta consideración, que en principio podría parecer más o menos tentativa, es sin embargo reafirmada por cada uno de los trabajos que conforman este primer libro compilatorio en Chile en torno al autor. Cada uno de los participantes de este proyecto de investigación abrió su propia línea oblicua en el inmenso campo problemático que es Althusser, constituyendo sin duda un aporte valioso para poder pensar la filiación y el (re) comienzo de su importante intervención filosófica y política.

cod. barras



Colección Teoría 28 Louis Althusser. Filiación y recomienzo Zeto Bórquez / Marcelo Rodríguez

Louis Althusser
Filiación y (re) comienzo

Zeto Bórquez / Marcelo Rodríguez

Editores

Colección TEORÍA · 28



Programa de Magíster en Teoría e Historia del Arte
Departamento de Teoría de las Artes
Facultad de Artes • Universidad de Chile

LOUIS ALTHUSSER
FILIACIÓN Y (RE)COMIENZO

Louis Althusser
Filiación y (re) comienzo

Zeto Bórquez / Marcelo Rodríguez

Editores

Colección TEORÍA · 28

Programa de Magíster en Teoría e Historia del Arte
Departamento de Teoría de las Artes • Facultad de Artes
Universidad de Chile

Louis Althusser
Filiación y (re) comienzo

© Zeto Bórquez /Marcelo Rodríguez

Editores

© Magíster en Teoría e Historia del Arte

Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes,

Universidad de Chile. Las Encinas 3370, Ñuñoa, Santiago de Chile.

Teléfono: 9787516

Santiago, 2010

Email: jcordero@uchile.cl

FACULTAD DE ARTES, UNIVERSIDAD DE CHILE

Decana: Clara Luz Cárdenas Squella

Director del Departamento: Jaime Cordero

COLECCIÓN TEORÍA

Director: Jaime Cordero

Comité Editorial

Francisco Brugnoli

Jaime Cordero

Pablo Oyarzún

Inscripción N.º 218909

ISBN: 978-956-19-0776-8

Esta edición se terminó de imprimir en julio de 2012, en Maval, Santiago. Derechos exclusivos reservados para todos los países. Prohibida su reproducción total o parcial, para uso privado o colectivo, en cualquier medio impreso o electrónico, de acuerdo a las leyes N°17.336 y 18.443 de 1985 (Propiedad intelectual). Impreso en Chile/

Los trabajos que componen este libro fueron presentados en el marco de las actividades del Seminario de Investigación Louis Althusser, desarrollado durante los meses de Septiembre a Diciembre del año 2011 en la Facultad de Artes y en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

Agradecemos al profesor Rodrigo Zúñiga del Departamento de Teoría de las Artes de la Universidad de Chile por su interés y buena disposición, sin los cuales, ni la formalización de esta publicación ni la puesta en marcha de un Seminario en torno a Althusser, que no pudo sino proponerse fuera del marco curricular, hubiesen logrado su concreción.

SOBRE LOS EDITORES

Zeto Bórquez. Zeto Bórquez. Licenciado en Filosofía Universidad ARCIS. Estudiante del programa de Magíster en Pensamiento Contemporáneo e Investigador asociado del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Sus líneas de investigación son la fenomenología, la teología política y el pensamiento francés contemporáneo, con especial énfasis en la filosofía de Jacques Derrida. Se encuentra desarrollando entre 2011 y 2013, junto al profesor Rodrigo Karmy, el proyecto FONDECYT «Angelología islámica: Elementos para una genealogía de la gubernamentalidad en el islam».

Marcelo Rodríguez. Licenciado en Filosofía Universidad ARCIS y Diplomado en Estudios Griegos por la Universidad de Chile. Cursa actualmente el Magíster en Filosofía de esta misma universidad. Ha desarrollado investigaciones en torno a Foucault, Marx, Benjamin y fundamentalmente sobre la filosofía de Louis Althusser. Desde 2011 se desempeña como secretario de redacción de la revista *Byzantion Nea Hellás* del Centro de Estudios Griegos de la Universidad de Chile.

ÍNDICE

Introducción	11
Hacia una « <i>problemática althusseriana</i> » NATALIA ROMÉ	23
Althusser «lector» de Althusser. Desapropiación subjetiva como condición política en filosofía CAROLINA COLLAZO	61
Cuestión de armas En torno al diferendo Althusser-Poulantzas L FELIPE ALARCÓN	83
Derrida y Althusser. Materialismo y ontología ZETO BÓRQUEZ MARCELO RODRÍGUEZ	109
Louis Althusser, animal autobiográfico. De elitista teórico a materialista del encuentro. ÉRIKA MOLINA	135
Althusser, ¿un pensador póstumo? RODRIGO ZÚÑIGA	155

Sobredeterminación y subjetividad: Hacia un complemento entre las teorías de Althusser y Foucault	165
DANIEL VALENZUELA	
Pensar (en árabe) de otro modo.	
Introducción al pensamiento de Anouar Abdel-Malek	189
RODRIGO KARMY BOLTON	
El Problema de la Historia en la Filosofía de Louis Althusser	205
JOSÉ ANTONIO RAMÍREZ	
El espacio educativo como Aparato Ideológico de Estado desde una mirada althusseriana	225
LUZ RUBILAR SANTANDER	
Política sin redención. Notas sobre el materialismo del encuentro en Althusser	235
CARLOS CASANOVA	

INTRODUCCIÓN

Contexto

Entre 1960 y 1970 la filosofía de Louis Althusser irrumpió en el campo teórico marxista, logrando una importante difusión en Chile y Latinoamérica. Las tesis expuestas en las obras *La revolución teórica de Marx* (*Pour Marx*) y en *Para Leer el Capital* (*Lire le Capital*), cuya temprana traducción realizó Marta Harnecker¹, fueron leídas al calor de la coyuntura política y teórica de esos años, determinada por los efectos de un conjunto de acontecimientos históricos: el XX congreso del PCUS y la crisis del Movimiento Comunista Internacional, la Revolución Cubana, el movimiento estudiantil de fines de los sesenta, la invasión de Checoslovaquia, el ascenso de la lucha guerrillera y el triunfo de la Unidad Popular en Chile; formando parte de la reflexión y discusión de diversas experiencias políticas, que encontraron en los trabajos de Althusser un modo nuevo y fecundo de leer la teoría de Marx, la estructura de una formación social y su transformación.

De este modo, en diversos países del continente, junto a las obras de Althusser, también se leyó en la línea althusseriana los

1 Junto con las traducciones, cabe destacar la importancia que tuvo en la formación teórica de millares de militantes de izquierda el libro de Harnecker *Los conceptos elementales del materialismo histórico* que hasta mayo del 2009 llevaba 66 ediciones. Es relevante apuntar, asimismo, que la primera edición de la traducción de *Pour Marx* data del año 67 y la traducción reducida de *Lire le Capital* —incluyendo únicamente las contribuciones de Althusser y Balibar— de 1969.

trabajos de autores como Régis Debray, Charles Bettelheim, Nicos Poulantzas, Étienne Balibar, Alain Badiou, entre otros², donde además ha lugar a considerar el interés por parte de los teóricos marxistas latinoamericanos por el estructuralismo francés —solidario de modo problemático con la filosofía de Althusser— como en el caso del intelectual socialista argentino José Aricó³.

Asumiendo que este contexto es el que ritma la recepción de Althusser en Latinoamérica durante los 60 y 70, donde el decaído de la revolución cubana subvertiría «el evolucionismo político y el determinismo histórico de los partidos comunistas latinoamericanos... heredados de la Segunda Internacional, y, de algún modo, de la tesis del XX congreso»⁴, habría que insistir en aquello que Miguel Valderrama denominó en su momento «clausura (se-

2 Debray, R., «América Latina: algunos problemas de estrategia revolucionaria», *Revista Casa de las Américas*, nº31, La Habana: Casa de las Américas, 1965; Bettelheim, Ch., *Cálculo económico y formas de propiedad*, México: Siglo XXI, 1973 y *La transición a la economía socialista*, Barcelona: Fontanella, 1974; Balibar, É., «Acerca de los conceptos elementales del materialismo histórico: IV. Elementos para una teoría del tránsito», en Althusser, L. y Balibar, É., *Para Leer el Capital*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1969; Poulantzas, N., *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1969; Badiou, A., «El (re)comienzo del materialismo dialéctico», *Cuadernos de Pasado y Presente*, nº8, Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1969. Por otra parte, en este escenario es preciso reconocer la importancia de Saúl Karsz como primer comentarista destacado de Althusser en el continente con *Lectura de Althusser*, compilando trabajos de autores franceses y latinoamericanos. Cf., Karsz, S., *Lectura de Althusser*, Caracas: Editorial Galerna, 1970.

3 Como señala Miguel Valderrama, es por intermedio de la Editorial Universitaria de Córdoba y la revista *Pasado y presente* —encabezadas por Aricó— donde se habría propiciado a fines de los sesenta y comienzos de los setenta «una discusión amplia sobre el estructuralismo y sus problemas». Cf., Valderrama, M., «Althusser y el marxismo latinoamericano. Notas para una genealogía del (post)marxismo en América Latina», *Mapocho*, nº 43, Santiago, 1998, p. 170. Sobre la recepción de *Pasado y Presente* véase también el trabajo de Marcelo Starcenbaum, «El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de *Pasado y Presente* (1965-1983)», *Revista Izquierdas*, nº11, Santiago: Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile, 2011, pp. 35-53.

4 Valderrama, op. cit., pp. 171-172.

mántica) revolucionaria del discurso de Althusser en América»⁵.

Valderrama sostendrá que durante este período la textualidad althusseriana habría quedado capturada políticamente por el quid revolucionario, particularmente desde el amarre entre el humanismo voluntarista y el cientificismo determinista, donde, no obstante, un estructuralismo marxista (como por ejemplo el de Maurice Godelier) sirvió para promover la instalación de una determinación estructural por sobre el actuar de los sujetos, determinación que, a su vez, no podía filtrar al compromiso de los movimientos contrahegemónicos que en esa tendencia epistemológica y objetivista parecían carecer de una teoría de la historia en particular. Se trata del cruce entre «la acción intencional y la determinación estructural»⁶ cuyo compromiso epistemológico *a fortiori* objetivista restringiría la ontología social del marxismo latinoamericano a una explicación de lo real encausada como «materialismo».

En ese sentido, los alcances del marxismo estructuralista en el contexto señalado deben ser comprendidos no en relación con el debate que el estructuralismo francés sostenía coetáneamente (crítica a la metafísica o a toda forma de mistificación), sino en una tensión con los presupuestos del marxismo latinoamericano clásico (preeminencia de la lucha de clases del alero del *Manifiesto Comunista* v/s la *Contribución a la crítica de la economía política* que planteaba la determinación estructural de la acción)⁷.

5 *Ibíd.*, p. 172.

6 *Ibíd.*, p. 173.

7 De este prisma de lectura y discusión con y en torno a Althusser habría que eximir a Ernesto Laclau, cuyo enfoque pasaría por «una superación del pensamiento estructural, en un, digámoslo, particular movimiento dialéctico de las oposiciones tratadas». Cf., Valderrama, *op. cit.*, p. 173. Lo propio cabría decir de Patricio Marchant que en «Situación de la filosofía y situación de la filosofía en Chile» (1972) sostenía que «pensar unitariamente los resultados del marxismo, el psicoanálisis y la lingüística representa uno de los grandes —sino el más grande— desafío para el pensamiento actual... todo trabajo serio en torno al marxismo —sostiene Marchant— está unido a la discusión acabada de la especialidad de la dialéctica marxista y a una elaboración crítica de sus conceptos fundamentales. Como siempre, se trata de romper con el idealismo;

Ahora bien, durante la década de los 80 esta tensión se resolverá en una renovada discordia que tiene como eje una preocupación que se presenta como fundamental a nivel continental: la de la instalación de un sistema democrático como modelo del orden social. Con ello se suscita una crítica al marxismo desde la reformulación socialista latinoamericana de la relación entre democracia y socialismo, donde éste último es menos una alternativa a la democracia que una profundización de ella⁸. «Socialismo renovado» que tendrá no poca injerencia a la hora de sopesar las posiciones marxistas de los althusserianos. Como plantea acertadamente el mismo Valderrama en un trabajo de data más reciente,

[L]a afirmación de una perspectiva democrática y antiestatista del socialismo lleva a los teóricos de la renovación a criticar la idea de partido leninista y a cuestionar la idea del marxismo como ciencia. Asimismo, en este escenario de cuestionamientos múltiples, la valoración ‘en clave democrática’ del pensamiento de Gramsci llevará a censurar fuertemente la influencia del marxismo althusseriano en la izquierda continental⁹.

«Censura» que se ve reforzada por la absorción selectiva de algunos pocos textos de Althusser, como fue el caso del texto de 1978 «El marxismo como teoría ‘finita’»¹⁰, en contraposición a otros acusados de científicismo y estalinismo.

En efecto, este doble juego de llaves entre democracia y socialismo ve en las afirmaciones de Althusser en torno a la incompatibilidad de la teoría marxista con una filosofía de la historia el imperativo de una insuficiencia, tanto para pensar nuevas formas

en tal sentido los trabajos de Althusser son decisivos». «Situación de la filosofía y situación de la filosofía en Chile», en *Escritura y temblor*, Santiago: Cuarto Propio, p. 428 y ss.

8 *Ibíd.*, p 175.

9 Valderrama, M., «Renovación socialista y renovación historiográfica: una mirada a los contextos de enunciación de la Nueva Historia», en *Dialectos en Transición: Política y Subjetividad en el Chile Actual*, Salazar, M. y Valderrama, M. (compiladores), Santiago: LOM, 2000, p. 118.

10 Althusser, L., «El marxismo como teoría ‘finita’», en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008.

de hegemonía como para plantear una teoría del Estado, y en última instancia, en la derivación de la política respecto de la ciencia (lo que era asumido por la renovación socialista como el «estalinismo» de Althusser) una batería de tendencias contrarias a la democracia.

Esta asimilación del socialismo al desvelo por la democracia consolidada, por otra parte —enfocados ahora particularmente en el contexto chileno— la alternativa de un pensamiento de izquierda vinculado a la estética, que a partir de Walter Benjamin y bajo la égida de la *politización del arte* tendrá a las relaciones entre obra y crítica como el punto de inflexión de la resistencia de la teoría (y de la práctica artística) frente a la coyuntura política de la dictadura. Según Federico Galende, lo que ocurre con el Golpe de Estado de 1973 es una «destrucción completa de la representación artística vinculada a la representación pictórica» que tiene como efecto correlativo su reificación por la vía —utilizando la fórmula benjaminiana— de su «estetización» por el régimen instalado a partir de ese evento¹¹.

Dejando de lado la discusión intestina sobre si acaso el Golpe opera como interrupción de la representación y reificación de su campo o como explicitación del progreso como norma histórica o consumación de un dictamen fundacionalista¹², lo cierto es

11 Galende, F., «Walter Benjamin, una incursión en Chile», *Papel máquina*, nº2, Santiago: Ediciones Palinodia, 2009, p. 16.

12 Esta última es la tesis que despliega Willy Thayer en su artículo «El Golpe como consumación de la vanguardia» (2002), y que podemos seguir en varias formulaciones del autor, aún en trabajos que se conectan con este. Elegimos una. «Lo que póstumamente se revela con el Golpe —y esto sería lo siniestro que se ha presentado— no es la irrupción de una presencia que devasta toda forma trascendiendo la inmanencia representacional del sujeto histórico. Lo que con el Golpe se ha presentado —y esto es lo que sabemos ahora, en el momento postdictatorial— es que la presencia prometida no era más que una forma progresista en la teleología estatal de la representación: era un recurso más del capital». Cf., Thayer, W., «El golpe como consumación del vanguardia», en *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*, Santiago: Metales Pesados, 2006, p. 32.

que la crítica a la representación que un «modernismo utópico»¹³ y progresista venía desarrollando desde fines de los 50 y cuyo epígono hacía de la pintura un modelo de transformación efectiva de la forma social, y en donde, a su vez, una crítica a ese modernismo revolucionario es correlativo a una crítica al marxismo como ciencia (por tanto, a la crítica al enfoque teórico althusseriano sobre Marx), la cuestión será que, habida cuenta incluso de una separación entre obra y crítica, o de otros problemas igualmente finos en torno a la relación entre modernismos y modernizaciones¹⁴, nos encontramos en un estado de la cuestión de la institución filosófica chilena donde Althusser aparece absorbido, podríamos decir, *tanto por la obra como por la crítica*, y por otro lado, desplazado de todo conato marxista contrahegemónico por una renovación socialista que lo puso fuera de escena.

Este factor se habría afianzado de manera aún más poderosa en una relación melancólica o en una profundización de ella («imposibilidad de afirmación» según Nelly Richard) de la teoría y la obra de arte en la postdictadura¹⁵ (el duelo de la transición a la democracia y la monumentalización del pasado como sus rasgos más fundamentales), y por otra parte, en una glorificación de la democracia gestional como horizonte político-institucional

13 Esta expresión es la que utiliza Miguel Valderrama contraponiendo el «modernismo utópico» característico de la vanguardia soviética articulado «por una voluntad de destrucción y transformación radical del mundo...que definía en las modernidades periféricas un tipo específico de relación entre cultura y sociedad, entre arte y política» (y que se asume como el programa de las artes visuales en Chile desde finales de los cincuenta y comienzos de los sesenta) a un «modernismo traumático» que caracterizaría a la neovanguardia chilena, definida, «en cambio, por una práctica artística identificada con los nombres y figuras de la desaparición». Cf., Valderrama, M., *Modernismos historiográficos. Artes visuales, postdictadura, vanguardias*, Santiago: Palinodia, 2008, pp.117-119. Valga decir que sobre esta distinción no hay acuerdo tácito de parte de los críticos, como en el caso de Nelly Richard quien discute con Thayer sobre el mismo punto. Cf., Richard, N., «Lo crítico y lo político en el arte», *Revista de Crítica Cultural*, n°28, Santiago, 2004, p. 31.

14 Cf., Thayer, W., «Posibilidad, tensión irresuelta, resistencia infinita», *Papel máquina*, n°2, Santiago: Ediciones Palinodia, 2009, pp. 203-215.

15 Cf., Richard, op. cit.

de organización de la sociedad, cuestión que habla menos de las constantes refundaciones del marxismo latinoamericano en aquellos alcances que cabría denominar «postmarxistas» y que asumen un desplazamiento de la remisión ciencia/ideología revalidando la exigencia althusseriana formulada al propio marxismo décadas atrás en torno a la necesidad de una ciencia histórica, que a un decurso de la institución filosófica chilena y sus estrategias de validación discursiva.

De manera que si intentamos situar un rendimiento teórico o relectura de Althusser en el contexto filosófico chileno actual, esta tendría que disponerse en la escena de su clausura por la renovación socialista, y luego, como un discurso no tributario de una intransable reflexión sobre la obra de arte y su marco crítico (es decir desde otra relación que la relación entre *ergon* y *parergon*), cuestión —esta última— que también podría considerarse a propósito de otros autores, atendiendo a sus propios protocolos de lectura¹⁶.

Sin embargo, actualmente estaría operando un cierto «re-posicionamiento» de Althusser a nivel mundial. Por un lado, la publicación de su trabajo inédito complejizó la comprensión de su filosofía, llegando a señalarse a partir de la lectura de estos textos, el descubrimiento de un pensamiento subterráneo distinto a su trabajo manifiesto u «oficial»¹⁷, que incluso exhibiría un giro en la trayectoria de su pensamiento¹⁸, cuestión que se haya lejos de encontrar un acuerdo tácito por parte de los comentaristas. Por otro lado, la coyuntura teórica y política actual presenta una serie de problemas que posibilitan un tratamiento de la teoría

16 Es lo que ocurre, por ejemplo, en la tensión de un autor como Jacques Derrida respecto de la *Escena de Avanzada*. Un acercamiento a esta cuestión problemática y cuasi autoinmunitariamente dejada de lado por la institución filosófica chilena se puede rastrear en Zeto Bórquez, «Ni Richard ni Thayer. Deconstrucción, firma, interrupción», Revista *Archivos de Filosofía*, n° 6, Santiago: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2012.

17 De Ípola, E., *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

18 Negri, A., «Maquiavelo según Althusser», en Althusser, L., *Maquiavelo y Nosotros*, Madrid: Akal, 2004.

althusseriana respecto de un análisis de su alcance en el contexto teórico e institucional en el que se inserta, tanto en el plano de la filosofía como en razón de otras prácticas, junto a la relación entre ellas. Mucho de lo que se juega allí depende de que podamos pensar a Althusser en el *secreto* —o más bien en la secreción— de su *filiación*.

La ausencia de filiación

En un artículo publicado en 1972, Pilar Campaña y Rigoberto Rivera sostenían que «el althusserianismo es una corriente del marxismo que acentúa los aspectos estáticos de las estructuras de la sociedad, olvidándose de ligar el análisis sincrónico con su correspondiente dimensión histórica»¹⁹. Según esta crítica recurrente la sociedad sería pensada, en el «estructuralismo» de Althusser, en términos de que «todo es engranaje, poleas, cuerdas y resortes en esta inmensa máquina»²⁰.

Ahora bien, esta frase de Voltaire, que cristaliza en la fórmula de que todo hecho tiene su causa, es retomada por Althusser en su curso sobre filosofía de la historia —pronunciado en el año universitario 1955-1956²¹—, para pensar los distintos tratamientos realizados por la filosofía respecto a la *necesidad* de la historia. Althusser destaca que en oposición a la teoría expresada en la fórmula mencionada, Voltaire sostendrá de que no existe una «cadena que se extiende de un extremo al otro del universo», pues «no todo está lleno en la naturaleza». En este sentido Voltaire señala que si bien es correcto pensar que toda relación de generación se sostiene sobre un padre, también es correcto señalar que no todo «padre» debe implicar por consecuencia una

19 Campaña, P. Y Rivera, R., «El reformismo instantáneo», *Revista Punto Final*, n°161, Julio 1972. La respuesta a esta crítica la encontramos en Marta Harnegger, «Aprender a leer», en *Chile Hoy* n°5, 1972, pp. 13-14.

20 Voltaire, «Cadena o generación de acontecimientos», *Diccionario Filosófico*, México, Rabasa, 1967.

21 Althusser, L., *Política e Historia (de Maquiavelo a Marx)*, Buenos Aires: Katz ediciones, 2007.

relación de descendencia. Esta última fórmula, que reaparece en «Contradicción y Sobredeterminación»²², Althusser la «invertirá» para pensar aquellos acontecimientos que son como hijos sin padre, es decir, «comienzos a partir de nada», abriendo con esto una línea particular de investigación atenta a la novedad y a la invención de la historia.

En 1962, en el curso sobre Maquiavelo, Althusser sostiene que la singularidad del pensador italiano es haber planteado un problema olvidado por la filosofía política clásica: el problema de la constitución del Estado nacional. La radicalidad de Maquiavelo²³ estribaría en pensar «un comienzo radical, de una nueva forma de organización y de existencia política irreductible a toda reducción teórica de fundamento y a toda deducción»²⁴. El objetivo de un Estado nacional en Italia, dada la situación, no puede llevarlo a cabo ninguno de los Estados existentes: únicamente un príncipe nuevo en un principado nuevo podrá acometer la tarea. Es por esta razón que Althusser, en unas notas preparatorias para el curso, sostenga que el pensamiento de Maquiavelo es una «Filosofía de un período de surgimiento de una forma política nueva»²⁵. Para Althusser (en esos años) la profunda complicación que desgarró a Maquiavelo en el desarrollo de esta filosofía se debe a la imposibilidad de enunciar, un *advenimiento* sin precedentes, pues no están los conceptos. «El advenimiento de un porvenir político —sostiene Althusser—, de una forma política

22 «Voltaire: todos los niños tienen un padre, pero todos los «padres» no tienen niños». Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1969, p. 98.

23 François Matheron sostiene que «cuando se trata de Maquiavelo, Althusser piensa siempre igualmente en sí mismo, a la vez como individuo y como fundador de un proyecto teórico-político». En base a esta aseveración proponemos recorrer y destacar la idea de que un eje fundamental del complejo trabajo teórico de Louis Althusser lo constituye el pensamiento del comienzo radical. Matheron, F., «La recurrencia del vacío en Louis Althusser», en «Leer a Althusser», *Revista Er de filosofía*, 2000, recurso electrónico en: <http://tallerv.contrarios.org>

24 Althusser, L., *Política e Historia*, op. cit., p. 238.

25 *Ibid.*, p. 242.

no diseñada, no prefigurada en la realidad. La historia real, que no escapa a su voluntad ni a su presentimiento, lo encuentra desprovisto de conceptos»²⁶.

Desde esta óptica, el *comienzo* será pensado por Althusser desde una lógica del surgimiento, distinguiéndola de una lógica de la génesis o del origen²⁷. El comienzo es un encuentro de elementos heterogéneos que no estaban destinados a encontrarse (de ahí su contingencia radical), puesto que, siguiendo a Althusser, «el surgimiento de una estructura no puede ser pensado como efecto de una filiación sino como efecto de una conjunción»²⁸.

Esta figura del comienzo, por ejemplo, conducirá a un planteamiento que revoque el privilegio del rasgo de la génesis sobre la genealogía conceptual de Marx.

Cuando leemos con un poco de atención *El capital* —sostiene Althusser— parece que, contrario a lo que la ideología genética comúnmente aplicada a Marx, el modo de producción capitalista no fue ‘engendrado’ por el modo de producción feudal como su propio *hijo*. No hay *filiación* en el sentido propio (preciso) entre los modos de producción feudal y capitalista²⁹.

26 *Ibíd.*, p. 245.

27 «El concepto de origen tiene la función —al igual que en el pecado original— de asumir en una palabra lo que es preciso no pensar para poder pensar lo que se quiere pensar. 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, L., *Para Leer el Capital*, ed. cit., p. 70. «En toda génesis el individuo del final (que se ha de engendrar) está contenido como *germen* en el *origen* de un proceso de engendramiento. El roble está contenido en la bellota; la totalidad del roble ya se encuentra en la bellota... la estructura de toda génesis es necesariamente teleológica: si el fin ya está presente, en sí, en germen, virtualmente, etc., desde el inicio-origen, implica que todo el proceso está *regido por su final*, tiende hacia su fin». Althusser, L., «Cartas a D...», *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*, México: Siglo XXI, 1996, p. 74.

28 Althusser, L. y García del Campo, J., «Sobre la génesis», *Décalages*: Vol. 1: Iss. 2, Article 12, 2012, recurso electrónico en: <http://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1029&context=decalages>

29 Althusser: «Cartas a D...» en *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*,

Si consideramos que estas tesis constituyen una preocupación constante en su obra, habría que pensar entonces que parte importante de la teoría de Althusser se constituye en función de pensar un comienzo radical. De ahí entonces la dificultad de sus conceptos para constituirse y los rasgos de no-contemporaneidad que presentan³⁰. De ahí también la dificultad de pensar la cuestión de la *filiación* en la textualidad althusseriana, y asimismo, la filiación de sus filiaciones desde el prisma de su conjunción (*conjonction*), vale decir, desde otra lógica que la de la remisión génesis/estructura.

Tomando en consideración estos alcances, desarrollar un Seminario de Investigación en torno a Althusser, no podía sino encaminarse —en el contexto de su recepción y en el de su filiación— *a paso de lobo*, dentro y fuera de la institución, amparados y desamparados por la institución misma, en un espacio de indefinición o de cierta bastardización, allí donde el nombre de Althusser constituye la secreción misma de una institución filosófica en la cual los desplazamientos que se suscitan entre filosofía y política han sido inoculados en el cuerpo institucional como el «marco cesante»³¹ de un círculo familiar que *rechazando su punto*

op. cit., p. 79.

30 Balibar señala que el valor de las *cuestiones* abiertas por Althusser «son cuestiones 'no contemporáneas', pues van contra la corriente con respecto tanto del marxismo ortodoxo como de lo que es preciso llamar la ortodoxia del antimarxismo, pues desgarran la imagen demasiado lineal de un marxismo condenado a desaparecer sin dejar huellas, de la misma manera que en su tiempo contribuyeron a desgarrar la imagen de un marxismo maquillado como 'concepción del mundo dominante'» Balibar, É., «El no-contemporáneo», *Escritos por Althusser*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 79.

31 Cf., Valderrama, *Modernismos historiográficos*, op. cit., pp. 137-139. El autor identifica la expresión «marco cesante» (imposibilidad de marcar el límite del espacio de representación o «desencuadramiento del marco de la modernidad») a la cuestión del «duelo imposible» propio del período de la postdictadura. Por otra parte, Willy Thayer hablará de la «superficie de inmanencia del marco cesante», como, podríamos decir siguiendo al mismo Thayer, el «*a priori* material» de toda aproximación heurística *a propósito*, y también, de contar historias *en familia*. Cf., Thayer, W., «Posibilidad, tensión irresuelta, resistencia infinita», op. cit., p. 215.

de partida borra en una línea (que es el círculo que la oblitera) la unidad de su comienzo y su final³².

Por consiguiente, los trabajos que componen este libro dan cuenta del asomo de algunas de las hebras de un campo de investigación que por *cuestiones de familia* (de familia filosófica, de familia institucional y de familia política)³³ no encuentra las condiciones para alcanzar su formulación sino es en la indefinición de una cierta *Entfernung* —pues *la Universidad es mujer* y ama alejarse— sin poder entrar entonces a una *Auseinandersetzung* más que desde la posición del hijo ilegítimo, del bastardo o del canalla.

Para finalizar esta introducción quisiéramos agradecer a los participantes de este Seminario. Cada uno abrió a su manera su propia línea oblicua en el campo complejo que es Althusser. Agradecemos la posibilidad de dar a conocer sus trabajos que, junto con dar forma al primer libro compilatorio publicado en Chile en torno al autor, constituyen sin duda un aporte valioso para poder pensar un (re)comienzo y el rasgo de su filiación.

Zeto Bórquez
Marcelo Rodríguez

Abril 2012

32 Sobre la cuestión del punto y a propósito de una oposición dialéctica «absoluta» o «imposible, o de una «contradicción sin-contradicción», cf., Trujillo, I., «La dialéctica en sentido estricto. Jacques Derrida y el *Mittelpunkt* hegeliano», en Alonso, A. y Jiménez, M. (eds.), *Figuraciones contemporáneas de lo absoluto*, Valencia: Universitat de València, 2009, pp. 127-158.

33 Iván Trujillo recientemente ha instalado este problema en relación con la institución filosófica en Chile. Según Trujillo, «[se] trata del precio que hay que pagar por pasársela en familia». Trujillo, I., *Jacques Derrida, estética y política. I. El riesgo de defenderse*, Santiago: Palinodia, p. 8, 2009.

HACIA UNA «PROBLEMÁTICA ALTHUSSERIANA»³⁴

Natalia Romé³⁵

«...ser al mismo tiempo totalmente filósofo y totalmente comunista, sin sacrificar ninguno de los dos términos al otro, en esto consiste la singularidad intelectual de Althusser»

(Etienne Balibar, 2004)

La intervención althusseriana puede ser pensada como un «encuentro» entre dos tradiciones. Una de ellas, sin duda, la teoría marxista y el campo político que se entrelaza con ella. La otra, puede identificarse con cierto espacio de la producción filosófi-

34 El presente estudio se inscribe en el marco del trabajo realizado como parte de un proyecto de investigación radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección del Prof. Sergio Caletti: «*Marxismo, psicoanálisis, comunicación. Discusiones althusserianas.*» (2006-2009) y «*Discurso, política y sujeto: encuentros entre el marxismo, el psicoanálisis y las teorías de la significación*» (2010-2012) y de las actividades de reflexión en la cátedra de Teoría y prácticas de la comunicación III, de la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la misma Facultad. En este espacio, un equipo de docentes e investigadores han emprendido la tarea de revisar la obra althusseriana, considerada un enclave aglutinante de un campo de problemas teóricos de gran relevancia, en torno a los desarrollos postmarxistas, psicoanalíticos, de filosofía política y teorías de la significación. La propuesta específica donde se enmarca este trabajo resulta de las líneas de investigación desarrolladas por dos miembros de este equipo (Natalia Romé y Carolina Collazo), con financiamiento de CONICET y del desarrollo y dictado del seminario «Problemas filosóficos de la significación y la política», entre marzo y junio de 2011, en la Carrera de Ciencias de la Comunicación, UBA.

35 Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA); Magíster en Comunicación y Cultura (UBA). Docente e investigadora en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata.

ca francesa. Encuentro paradójico, puede decirse, —pero qué encuentro no lo es— toda vez que indica la vértebra más rica de la empresa althusseriana y simultáneamente, permite comprender algunos de los avatares que obturaron su comprensión.

Atravesada por esa tensión productiva entre marxismo y filosofía, la apuesta de Althusser quedó, sin embargo, abrochada a los esquematismos de un campo controversial caracterizado por una fuerte disputa entre dos tradiciones: las llamadas «filosofías del concepto» y «filosofías del sentido»³⁶. El precio pagado por el althusserismo fue su subsunción en una variante ciega del *estructuralismo*.³⁷ Y toda una dimensión sumamente rica de esta empresa involucrada en la *problematización materialista* de la noción moderna de *Sujeto* y de la *Filosofía de la Historia* que resultaba solidaria de esta figura, resultó violentada en lecturas falsamente polémicas y estériles.³⁸

Contra esta simplificación sostenemos que, leída filosóficamente, la producción teórica de Althusser avanza en un conjunto de interrogantes que hacen estallar el canon estructuralista en su sentido restringido, en la medida en que su materia filosófica va desplegándose desde una pregunta por la cientificidad hacia una

36 Al decir de Michel Foucault: por un lado, «una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto» y por otro, «una filosofía de la experiencia, del sentido y del sujeto». Foucault, M. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90° año, n°1, enero-marzo de 1985, p.4. Citado en Ogilvie, B., *Lacan. La formación del concepto de sujeto*, Bs.As.: Nueva Visión, 2000, p.31.

37 Para un panorama de esta identificación entre el pensamiento althusseriano como una variante del estructuralismo, Cfr. Corvez, M. *Los estructuralistas. Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser y otros*. Bs.As., Amorrortu, 1972

38 Al respecto, podemos recordar que no han sido movimientos puramente intelectuales sino condiciones históricas de una contundente materialidad las que, desde fines de los setenta, han auspiciado la introducción de un abismo entre la teoría marxista y los diversos desarrollos filosóficos posteriores agrupados bajo las nomenclaturas del «post-estructuralismo»; «post-fundacionalismo» o incluso de «postmarxismo». Tanto Etienne Balibar como Alain Badiou resultan muy claros en la descripción de la coincidencia histórica entre el desprestigio teórico del marxismo y del comunismo y los procesos históricos que resultaron en el derrumbe de la Unión Soviética. Cfr. Badiou, A. *Pequeño panteón portátil*. Bs.As. FCE, 2009 y *Teoría del Sujeto*. Bs.As. Prometeo libros. 2009

pregunta por la política y con ella, por la filosofía misma, en su condición específica.

Es en ese despliegue que proponemos identificar las trazas de una *problemática teórica* propiamente althusseriana, en *exceso* respecto de toda identificación entre althusserismo y estructuralismo. Más todavía, sostenemos que si puede hablarse de una «problemática» capaz de articular sistemáticamente piezas que han tendido a leerse como «etapas» sucesivas y a veces hasta contradictorias,³⁹ ésta debe ser entendida como *un juego entre dos preguntas* (la una por la *práctica teórica*, la otra por la *práctica política*).⁴⁰ Se trata de dos grandes zonas que componen la «problemática althusseriana»; que reciben a lo largo de sus escritos diferentes nombres y que aquí denominaremos «problema de la coyuntura» y «problema de la conjunción» —tal como aparece bosquejado en algunos manuscritos del autor.⁴¹

En definitiva, nos interesa subrayar que una vez que el eje problemático «estructural» (mejor, coyuntural) apoyado en la pregunta por el «mecanismo» de funcionamiento de una estructura social compleja (y coincidente además con un particular modo de concebir la incumbencia filosófica como una pregunta por la cientificidad de la teoría) es ubicado en el despliegue completo de la producción teórica de Althusser, queda desnuda la

39 Cfr. Negri, A. «Maquiavelo y Althusser», En, Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal. 2004; Descombes, V. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa. 1933-1978*. Madrid: Cátedra. 1998., pp.219-225

40 A la identificación, desarrollo y fundamentación de este doble carácter de la «problemática» althusseriana hemos dedicado nuestra Tesis de Maestría. Romé, N., *En busca del materialismo. Una hipótesis de lectura en torno al vínculo entre filosofía, ciencia y política, en la producción teórica de Louis Althusser*, Tesis de Maestría en comunicación y Cultura. Facultad de Cs. Sociales. Universidad de Buenos Aires: 2009 (en prensa).

41 Cabe recordar la raíz común que en francés ofrecen los términos «coyuntura» y «conjunción»: *conjoncture/conjonction*. Es F. Matheron quien recupera entre los manuscritos de Althusser esta preciosa gema: «1. Teoría del encuentro o conjunción —*conjonction*— (= génesis...) cf. Epicure, *clinamen*, Cournot), (...) 2. Teoría de la coyuntura —*conjoncture*—(=estructura)» Matheron, F. «Presentation». En Althusser, L., *Écrits philosophiques et politiques*, Tome.1.Paris: Stock/IMEC.1994.

operación de la que esta obra ha sido objeto y que consiste en la cristalización de una lectura que ha tendido a «tomar la parte por el todo». Ésta deja en las sombras toda una zona de desarrollos filosóficos e impide ponderar con justeza la complejidad del esfuerzo teórico, a la vez que invisibiliza su fecundidad para el estado actual del debate.

Este «hiato» que en gran medida ha licuado la presencia de la teoría marxista en la discusión filosófica,⁴² es también responsable del olvido forzoso al que fue arrojada la obra de Althusser, justamente en sus aspiraciones de producir esa articulación entre el aporte de Marx y la filosofía contemporánea; en definitiva, olvidando la apuesta que, como señala Balibar, constituye el impulso de la intervención althusseriana: la articulación entre *transformación* y *filosofía*. Y que no es otra cosa que el desarrollo radical de la célebre Tesis XI de Marx.

En este marco, la presente intervención apunta a reponer algunas de las hebras de continuidad que sostienen el proceso de producción teórica de varias décadas, a fin de identificar las coordenadas medulares de lo que, según entendemos, es posible denominar como «problemática althusseriana» y que puede sintetizarse a partir de una pregunta por los vínculos entre la filosofía y la historia, *a contrapelo* de la «Filosofía de la Historia».

En la búsqueda de la posición materialista

En términos muy generales, la empresa althusseriana puede ser pensada como un «rodeo» —siempre inacabado— orientado hacia el desarrollo de una *posición materialista* en el campo filosófico. Se trata de un proceso de producción teórica que si

42 O, en todo caso, la ha reducido a una suerte de «aire de familia», un antecedente lejano y casi mítico de algunas teorizaciones contemporáneas. No dedicaremos la presente intervención al análisis y fundamentación de la gravitación del pensamiento althusseriano en diversos teóricos contemporáneos (Derrida, Foucault, Miller, Badiou, Laclau, Žizek), pero procuraremos ofrecer un breve recorrido conceptual por las premisas filosóficas que permiten fundamentar esta idea.

bien suele identificarse con la elaboración de una filosofía para el marxismo, ha excedido largamente este capítulo, con el horizonte más ambicioso de una *transformación en la filosofía* misma.

A partir de entender que se trata de una concepción de la filosofía como *práctica* de «intervención» podemos recuperar la «problemática althusseriana» en su *confrontación* con el programa teórico-político que se identifica con la «Filosofía de las Luces» y que podemos caracterizar, a partir de Althusser, en los términos de la *creencia* en la posibilidad de reemplazar a la ideología con el conocimiento y la ambición de desplegar este esquema como plan de transformación social.

La interrogación althusseriana de la filosofía «en cuanto que Filosofía», apunta a poner de relieve las formas en que la tradición filosófica organizada en torno al problema del conocimiento (histórica y hegemónicamente identificada con él) ha tendido a subsumir la práctica filosófica en el campo «epistemológico». La cerrazón que opera el llamado «logocentrismo» filosófico se apoya, precisamente, en la fórmula *especular* de la ideología; allí donde el problema del conocimiento es interrogado a partir de una pregunta por la «garantía» de la verdad. De Descartes en adelante, ésta constituye la posición hegemónica del idealismo en el campo filosófico.⁴³

En esta coyuntura, la «posición» materialista en filosofía requiere asumir que una tesis filosófica es también una «toma de partido», un gesto *político*. Y como tal, o bien tiende a fortalecer esa circularidad epistemologizante de la filosofía o bien, tiende a subvertirla.

Pero entonces, la cuestión de producir la «posición materialista» en el campo filosófico no puede ser resuelta con la enunciación de otra «Verdad filosófica». Persiguiendo la pista materialista de Marx —pero no de modo excluyente— la «problemática althusseriana» propone otro tratamiento de este problema: el señalamiento de los límites de la propia filosofía en la existencia de

43 Sobre este tema, Althusser, L., *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI. 1969

lo real, no lo real de las «cosas» o de los «estados de cosas» sino de las *prácticas*, es decir, de la *actividad de transformación*.

...Las filosofías materialistas afirman la primacía de la práctica y la práctica es, en todo, extraña al *logos*. No es la Verdad y no se reduce ni se realiza en el ver (la intuición) ni en el decir (*logos*). La práctica es un *proceso de transformación* sometido a sus propias *condiciones de existencia*...⁴⁴

A diferencia de otros ensayos filosóficos desarrollados en el seno del marxismo, no se trata de producir una «ontología de la praxis», sino de hacer posible una *práctica de la filosofía* que se asuma en la historia; es decir, una filosofía no «en cuanto que Filosofía» sino como «práctica»⁴⁵. En este sentido es que la «posición materialista» althusseriana no se quiere un nuevo discurso, más verdadero, sobre *lo real* sino que apunta a emplazar la *distancia de un vacío*: una *diferencia* en todo discurso. Es decir, a señalar sus *bordes* como puntos de absoluta *heterogeneidad*.

Pero esto exige, simultáneamente, confrontar con los diversos riesgos de liquidación de toda filosofía bajo la forma de su reemplazo por una hipertrofia del discurso científico o del cálculo político, se tratará de pensar una posición *en filosofía* que asuma que ésta no está por encima del mundo sino entreverada en él y en tanto tal, se articula tanto con la *ciencia* como con la *política*. Éste es el sentido de la definición althusseriana de la filosofía como siendo, en última instancia, lucha de clases en la teoría.⁴⁶

Althusser desarrolla en sus escritos tardíos sobre el «materialismo del encuentro», algunas tesis que permiten consolidar

44 Althusser, L., *Filosofía y marxismo. Entrevista de Fernanda Navarro*, México: Siglo XXI. 1988., p.55

45 «Todo ocurre, pues como si la historia del movimiento obrero marxista hubiera dado, en un punto todavía oscuro, la razón a Marx, Lenin, Gramsci, contradiciendo a Plejanov, Bogdanov y, sobre todo, Stalin. (...) Marx, Lenin y Gramsci hubieran sugerido que la filosofía que necesitaba el marxismo no era en absoluto una filosofía producida como «filosofía» sino una *nueva práctica de la filosofía*.» Althusser, L., Macherey, P. y Balibar, E., *Filosofía y lucha de clases*, Distribuciones Hispánicas. S.A., México: 1986., p. 35

46 *Ibíd*, p. 73. Para un desarrollo teórico de esta doble incumbencia de la filosofía: cfr. Althusser, L., *Lenin y la filosofía*. Bs.As.: CEPE, 1972

esta idea. La «posición materialista en filosofía» no es la proclama de un nuevo fundamento (en este caso material) para la filosofía, sino el rechazo de *todo fundamento* y de *toda garantía*, de todo Origen y de todo Fin.⁴⁷ Insistimos en que no se trata de un giro en el proceso de producción teórica althusseriana sino del esfuerzo de ensayar algunas respuestas para preguntas planteadas en la temprana lectura de *El Capital*. El arco que se traza en ese recorrido que apunta a la producción de la «posición materialista» en el campo filosófico, exhibe una singularidad que nos permite reconocer una «problemática» específicamente althusseriana.

Ésta se apoya en la convicción de que la Filosofía tiene un «exterior inesperado», que sin embargo no es un mero «afuera», sino un «revés»: la posición materialista en filosofía es aquella de señalar su «borde», o mejor, producirlo. Un gran campo se abre para la producción teórica. Entendemos que sus estelas siguen agitando en rincones insospechados de la reflexión contemporánea.

La singularidad del pensamiento althusseriano —y su relación diferencial respecto de la marxista— debe encontrarse en su talante *filosófico*. La idea de «ruptura epistemológica» con la que Althusser indica el surgimiento de la novedad teórica marxista no nos habla sólo de la conformación de un nuevo conocimiento positivo, siquiera de una nueva teoría; sino fundamentalmente, de la irrupción de un nuevo modo de pensar *lo teórico* mismo. Y de sus consecuencias para el conocimiento, la filosofía, la historia y la política

La figura de la «ruptura» señala tempranamente el «cambio de terreno». Y si, como advierte el propio Althusser en su autocrítica, el haber caracterizado la ruptura de modo restringido como «ruptura teórica» convocó riesgadamente efectos de lectura «teoricistas»; no puede dejar de apreciarse que la inmediata reformulación no hace sino subrayar y desplegar un espesor histórico que late como «ausencia presente» en los desarrollos iniciales.⁴⁸

47 Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002

48 Incluso allí donde el énfasis de Althusser parece no advertirlo, la ruptura es vinculada no sólo con los desarrollos teóricos de Marx, sino con relación

Se trata del rasgo central de la problemática althusseriana, un trabajo de pensamiento *paradojal* que señala un «borde» y que se despliega como «torsión» entre el campo teórico y el campo político. En esto consiste, como procuraremos desarrollar, la fórmula althusseriana del problema central de la posición materialista: la relación entre historia y filosofía.

La «posición materialista» en el campo teórico

El primer acercamiento a la idea de la «ruptura» recibe un tratamiento en alguna medida parcial, en virtud de encontrarse constreñido por el horizonte epistemológico del propio campo filosófico en el que se presenta la batalla.⁴⁹ Es allí que nos encontramos con fórmulas que plantean la cuestión del «corte» en términos de un problema de *demarcación* entre una formación científica y el campo ideológico en el que toma forma.

Este desarrollo específico —fundamentalmente plasmado en *Lire Le Capital*— y asociado a una definición de la filosofía como «Teoría de las prácticas»; tendió a identificarse con la problemática althusseriana completa en una suerte de sinécdo-

al vínculo de estos con la *experiencia histórica* de la lucha obrera. Cabe recordar en este sentido, por ejemplo, el temprano artículo sobre «El joven Marx», en el que leemos: «...Marx decide al fin partir para Francia, parte en gran medida todavía, a la búsqueda de un gran mito (...) Pero entonces se produce ese descubrimiento fundamental: el descubrimiento de que Francia e Inglaterra no corresponden a su mito (...) es necesario hablar de una vuelta atrás (y no de una «superación») de una vuelta del *mito a la realidad*, a una *experiencia efectiva*...» La propia circunstancia de la ruptura es inscripta en una experiencia concreta de Marx y Engels (porque nunca se trata para Althusser de «un autor» sino de una «extraordinaria división del trabajo»), en relación con las luchas del movimiento obrero en Francia e Inglaterra. Althusser, L «Sobre el joven Marx» En, Althusser, L, *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1968, *op cit.*, p.66

49 «...lo que constituye una filosofía no es su discurso de demostración ni su discurso de legitimación. Lo que la define es su *posición* (*thesis*, en griego) en el campo de batalla filosófico (el *Kampfplatz* de Kant) por o contra tal posición filosófica existente o en defensa de una posición filosófica nueva.» Althusser, L. (1988), p.25

que, invisibilizando el componente político de esta apuesta. Sin embargo, no debe perderse de vista que el desarrollo del vínculo entre *ciencia e ideología* responde a la exigencia de dimensionar —o lo que para Althusser es lo mismo, desarrollar y expandir— los alcances del descubrimiento producido por Marx, en relación con una nueva *teoría del leer*. Nuevamente, lo que está en juego no es simplemente una u otra teoría, sino el propio campo de *lo teórico*. De allí la insistencia de Althusser en la doble revolución que supone la novedad marxista: en cuanto teoría *científica* de la historia y en relación con sus consecuencias para la *filosofía*. En este asunto debe buscarse la singularidad de la intervención althusseriana, en el trabajo de desarrollo de esa concepción de lo teórico a partir de la *irrupción de la historia en la Teoría*.

Althusser propone abandonar la concepción del proceso de conocimiento bajo la imagen filosófica del «drama» concebido como la relación *cerrada y especular* entre los dos protagonistas del vínculo epistémico, para pensarlo en la clave topológica de una «problemática» entendida como *combinación o articulación* de elementos; es decir, como «coyuntura». La pregunta tradicional de la filosofía por la «garantía» del conocimiento queda ubicada en el terreno ideológico que va desde el «círculo cartesiano», hasta el círculo de la teleología hegeliana o husserliana.⁵⁰ Este círculo estalla (y su estallido se hace «visible») en la premisa materialista que distingue para no volver a amalgamar jamás, objeto real y objeto de conocimiento. Althusser encuentra en Marx, las pistas para *otra* relación de conocimiento, entendida ahora como «práctica», es decir como actividad de *transformación*. Donde la ciencia resulta una forma específica (diferente) entre las varias «formas humanas de apropiación del mundo, la política, la moral, la estética y la religión misma...»⁵¹

50 Althusser, L. (1969) op cit., p. 60

51 Althusser, L. «Filosofía y Ciencias Humanas» En La soledad de Maquiavelo. Madrid, Akal, 2008., p.55. La edición original de este texto corresponde al artículo publicado por Althusser en la *Revue de l'enseignement philosophique* XIII, 5 (junio-julio 1963) en respuesta a una encuesta publicada por la revista en 1960 sobre la relación entre la filosofía y las ciencias humanas.

En la formulación temprana del vínculo entre ciencia e ideología encontramos que la operación de *demarcación* que caracteriza a la filosofía deviene, simultáneamente, operación de *transformación*. La noción de «ruptura» indica que ideología es *lo otro* de la teoría: no sólo su contratara, sino su «prehistoria», su materia prima.⁵² Así encontramos las primeras huellas del modo *paradojal* con el que Althusser propone hacer avanzar la premisa materialista. Lo reconocemos en este curioso rasgo de la «ruptura» que se quiere a la vez «corte» y «proceso». En estas primeras fórmulas desarrolladas a partir de una pregunta por la novedad teórica, se teje ya una posición filosófica que desborda el campo epistemológico; una filosofía que es a la vez, *demarcación* teórica y *transformación* práctica.

No resulta caprichoso que Althusser encuentre el hito de la novedad marxista en el texto de *La Ideología alemana*. La aparición del concepto de «ideología» señala un corte en la obra de Marx, un corte que es también una *torsión*: porque en tanto la ideología es concebida por la teoría marxista en términos de su función en la vida social, la teoría marxista deviene movimiento de desestabilización de la cifra idealista.

Ocupándose de la ideología, la filosofía materialista se ocupa del problema del conocimiento, pero no *sólo* de él. La dimensión de las prácticas permite a la filosofía una sobrevida más allá del abrazo asfixiante del pensamiento tecnocrático. Porque para poder pensar las *prácticas teóricas* debe poder pensar su *diferencia* en tanto que «práctica». Y por lo tanto, debe poder pensar las otras formas de «apropiación» que las caracterizan. Así, la filosofía vive en su singularidad, al precio de y simultáneamente, se vuelve:

disciplina *de este mundo*, como disciplina que tiene por objeto este mundo en las formas efectivas de su aprehensión (de 'su apropiación' decía Marx): las formas de percepción, de la acción, de la práctica social y política, de la práctica teórica de las ciencias, del arte, de la religión, etc. Esa autonomía de la filosofía se expresa para nosotros mediante

52 Cfr. Althusser, L. *Elementos de autocrítica*. Laia , Barcelona. 1975

el rechazo de todo «positivismo», de todo «empirismo», de todo «psicologismo», de todo «pragmatismo». Porque si la «verdad» es este contenido, esta cosa o esta fórmula de esta ciencia, si la verdad es este «dato» o este «objeto», en su opacidad o en su transparencia de hecho, no sabemos qué puede hacerse con la filosofía. Basta con «ponerse a estudiar la realidad» (...) la filosofía conocerá su muerte natural: será enterrada en las ciencias existentes...⁵³

La noción marxista de «apropiación» pone el problema del conocimiento en el territorio real de las «prácticas» en la historia; pero como consecuencia, introduce también a la historia en la filosofía. La historia, tal como es pensada por el materialismo histórico sólo admite *prácticas*, concretas, determinadas, múltiples. Pareciera que la radicalidad y potencia de esta tesis que permite poner en un mismo terreno a las *prácticas teóricas* y a las *prácticas políticas*, ha sido insuficientemente considerada y sus efectos filosóficos prácticamente incalculados. Sin embargo, se trata de una torsión sumamente disruptiva respecto del juego tradicionalmente trazado por el par *historia y filosofía*.

La concepción del proceso de conocimiento como un proceso de transformación supone una *estructura* singular y específica: una paradójal «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*.⁵⁴

La estructura del campo teórico responde a la *forma paradójal* que supone la coexistencia de dos premisas, la inmanencia

53 *Ibíd*, p.54

54 Althusser, L. (1969), *op cit.*, p.32. Destacado nuestro.

de la racionalidad respecto de las prácticas teóricas y su *apertura* relativa hacia la totalidad compleja de una coyuntura social.

Esta definición del campo teórico en términos de su estructura *interna-abierta*, reclama de un modo más o menos indirecto un regreso sobre el problema marxista de la *determinación*, en tanto espacio de entrevero y yuxtaposición de *inteligibilidad* e *historia*. Un espacio cuyas limitaciones coinciden con su potencialidad, una condición demostrada por la larga proliferación de desarrollos tendientes a desplegar su espesor. La insistencia temprana de Althusser sobre el problema de la lectura no ha sido suficientemente estimada en relación con el problema central —no sólo para un marxismo clásico sino para toda teoría crítica— de las relaciones entre historia y teoría.

Como sugiere una nota incluida en *Lire Le Capital*, el espacio de confluencia de la *filosofía marxista* con una *teoría de la producción de conocimientos*, supone una consideración especial del ejercicio de la lectura atento al *inacabamiento teórico* de un texto y a su vinculación con la envergadura filosófica de la teoría marxista de la historia, en particular la que los impele a pensar la articulación de la práctica científica con las otras prácticas y la historia orgánica y diferencial de esas prácticas. Este ejercicio consiste en que puede tratarse de dos maneras el «silencio» de un texto: «como un límite y un problema». Un límite en tanto punto extremo de un desarrollo teórico determinado, funge de bisagra respecto de un campo nuevo. La diferencia que existe entre un tratamiento ideológico de un silencio o de un vacío teórico y su tratamiento científico consiste en que «el primero nos pone ante un cierre ideológico, el segundo ante una apertura científica».⁵⁵

Nos encontramos en el corazón materialista del problema del *leer*. El nudo de esta cuestión es sugestivamente delimitado por Gisela Catanzaro, a partir de una célebre expresión de Marx en *El 18 Brumario...*, bajo la forma de una pregunta por el «exceso»⁵⁶:

55 Althusser, L. (1969a), *op. cit.* p.99 (nota)

56 «La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado,

¿qué es lo que en la frase, en la totalidad, puede ser leído como un exceso en relación con su identidad positiva y, al mismo tiempo, como algo distinto de un contenido profundo y esencial? ¿Es posible plantear esa pregunta marxiana por el exceso en los términos de la filosofía de la historia de Hegel?⁵⁷

La indicación del «exceso» nos remite a la idea del «borde», en tanto supone interrogar el *lugar* y la *función* de la teoría, desplegando la diferencia entre *ciencia* y *filosofía*, sin hacer de ésta última un «pensamiento jurídico» del conocimiento y justamente, *en lucha* con una tal reducción.⁵⁸ El tratamiento que Althusser propone para esta cuestión exige el poner en escena el vínculo inevitable entre *política* y *teoría*; más todavía, en pensar a la filosofía (materialista) como el campo de un amor imposible entre política y teoría.

La noción de *sobredeterminación* como corazón paradójico del pensamiento althusseriano

La pregunta lanzada por la intervención althusseriana a la problemática marxista se precipita en la fórmula de la *sobredeterminación* que al designar «la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia», permite cercar este problema

sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desborda el contenido; aquí, el contenido desborda a la frase.» Marx, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Bs.As.: Ateneo, 1975, pp.18-19

57 Catanzaro, G. «¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad.», En, Catanzaro, G. e Ipar, E. *Las aventuras del marxismo*. Bs.As., Gorla. 2003.,, p.71

58 Una diferencia impura, una relación no distributiva entre materialismo histórico y materialismo dialéctico, según Badiou. Cfr. Badiou, A. «El (re) comienzo del materialismo dialéctico. En, Badiou, A y Althusser, L., *Materialismo histórico y Materialismo dialéctico*, Córdoba: Pasado y Presente, 1969

del «borde» que es, en gran medida, el problema de una filosofía que quiere pensarse en su relación con la historia .

La noción de *sobredeterminación* viene a indicar el lugar de la articulación compleja entre hecho y norma; entre historia e intelección; la torsión de «esta situación de hecho con esta situación de derecho, es decir, la relación misma que hace de esta situación de hecho una ‘variación’ de la estructura...»⁵⁹ Y que transforma también, agregaríamos nosotros, la propia naturaleza del derecho, haciendo de él no *la* norma en general sino «*esta situación* de derecho» haciendo posible un acercamiento no «estructuralista» al problema de la estructura.

En el campo del problema del conocimiento o de la «legalidad» teórica (expresión que rápidamente se revelará inapropiada), la introducción de la noción de *sobredeterminación* procura atender a una premisa radical de la posición materialista en ciernes: su incompatibilidad con toda *identidad* entre objeto de conocimiento y objeto real. En la tradición epistemológica esta identidad anida en la filosofía hegeliana tanto como en la cartesiana y se encuentra en «la complicidad religiosa establecida entre el Logos y el Ser, entre ese Gran Libro que era el Mundo en su propio ser y el discurso del conocimiento del mundo, entre la esencia de las cosas y su lectura».⁶⁰ Proveniente del campo teórico del psicoanálisis freudiano, esta noción responde a la condición de evitar el recurso —jurídico— al *Sujeto* como dispositivo de *garantía*, sobre el que descansa la matriz clásica del vínculo epistémico.⁶¹ La *sobredeterminación* nos coloca en *otro terreno*. Y apunta a esa concepción del *conocer* como «teoría de la lectura» —una teoría

59 Althusser, L., «Sobre la dialéctica materialista», En, (1968a), op cit., p.173

60 Althusser, L., (1969), op cit., p.22

61 «La simple sustitución de la cuestión ideológica de las garantías de la posibilidad del conocimiento por la cuestión del «mecanismo» de la apropiación cognoscitiva del objeto real por medio del objeto de conocimiento contiene en sí esta mutación de la problemática que nos libera del espacio cerrado de la ideología y nos abre el espacio abierto de la teoría filosófica que buscamos.»
Ibíd, p.63

de la relación *necesaria* entre el ver y el no ver⁶²— que es también una «teoría de la historia» en su radical ruptura respecto de toda identificación (empirista-idealista) entre lo *histórico* y lo *lógico*: una teoría de la historia como «desvío» o excepción a la norma; o mejor todavía donde la «excepción es la regla misma».⁶³

La noción de *sobredeterminación* abre el camino a una filosofía que confronta con la organización del vínculo entre *historia* y *concepto* en torno a un *principio interno simple* y por esa vía descarta la subordinación de la vida histórica concreta a la forma abstracta de una *conciencia*.⁶⁴ Porque:

Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera *sobredeterminada* por ellos.⁶⁵

Por este sendero, el «problema del conocimiento» abrevia en la noción central de la dialéctica materialista. Ésta puede «leerse» en la teoría de Marx bajo la forma de una respuesta sin pregunta; «porque Marx no disponía, en el tiempo en que vivió y porque no lo pudo crear, el concepto adecuado para pensar lo que él producía, *el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos*».⁶⁶ Que es, como acabamos de ver, la eficacia de la

62 Una teoría la visión misma, como «reflexión de la necesidad inmanente que enlaza el objeto o el problema con sus condiciones de existencia, las cuales dependen de las condiciones de su producción.» Althusser, L., *Idem.*, p.30

63 Cfr. Althusser, L., «Contradicción y sobredeterminación». En, Althusser, L., (1968) Op cit.

64 Base de toda Filosofía de la Historia: «un principio de unidad interna, esta reducción misma no es en sí posible sino bajo la condición absoluta de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación (...) de un principio espiritual interno que no es en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su ideología» *Ibíd.*, p.84

65 *Ibíd.*, p. 82

66 «Desde el interior, como la medida exacta de una ausencia desconcertante pero inevitable, la ausencia de ese concepto (y de todos sus sub-conceptos) de la eficacia de la estructura sobre sus elementos, que es la piedra angular, invisible-visible, ausente-presente, de toda su obra.» Althusser, L., *Ibíd.*, p.34

disposición descentrada (la reflexión misma de sus condiciones de existencia) sobre la contradicción, que ya no puede ser un «centro» revelado en un *coup d'essence*.

El concepto de *sobredeterminación* resulta central en la «problemática althusseriana» por que sostiene la premisa materialista al resistir a la amalgama de la realidad con el concepto en torno al principio único de la *intelección*, evitando que el concepto no sea la realidad ni que la realidad sea su propio concepto.⁶⁷

Probablemente toda la búsqueda de Althusser, su disputa con Hegel y su recuperación de Spinoza puedan comprenderse como un intento de producir una respuesta a esta pregunta. Una pregunta desesperante que se empeña en perseguir el concepto de *límite* hasta los confines de la representación y que, sin abandonar el concepto de *necesidad* pretende disociarla de la expresión de lo que ya estaba «contenido» en el origen.⁶⁸

Sin dudas, éste lugar de la relación (paradojal) entre el «límite» y la «necesidad» es el sitio de la *sobredeterminación* en la problemática althusseriana. Esta noción tiene el atributo fundamental de *hacer pensable un vínculo entre un orden de necesidad y su necesario des-borde*; al apuntar a una racionalidad inmanente, concreta y descentrada, que no quiere ser una *lógica de la interioridad*.

La *sobredeterminación* es un intento de respuesta —acaso una respuesta que no encuentra todavía su pregunta o que no logra formularla en los términos adecuados— al problema de la *necesidad en la historia*, una necesidad que no sólo convive sino que se organiza en torno al espacio del «borde».

Esta suerte de «dialéctica» —si acaso cabe todavía ese término— se encuentra presente —y más o menos «visible»— en la estructura de *apertura* reconocida por el pensamiento althusseriano al discurso teórico de la ciencia marxista.

67 ...el concepto de una cosa y la realidad de esta son paralelas, como dos asíntotas que se acercan sin cesar, sin encontrarse jamás. Esta diferencia que los separa es, precisamente, la que hace que el concepto no sea —de golpe e inmediatamente— la realidad y que la realidad no sea su propio concepto. Idem., p.90

68 Catanzaro, G. op cit., p.92

El vínculo entre la noción de sobredeterminación y la gravitación de la problemática estructuralista en el althusserismo es planteado por Emilio de Ipola en estrictos términos levistraussianos, a partir de lo que con Badiou denomina «problema fundamental de todo estructuralismo»:

el del *término a doble función*, que determina la pertenencia de los restantes términos a la estructura, término que a su vez se halla excluido por la operación específica que lo hace figurar bajo las especies de su representante (*lieu-tenant*), para retomar el concepto de Lacan.⁶⁹

La certera presentación que de Ipola ofrece de este problema nos coloca de entrada en el campo de las relaciones entre la *estructura* y el *vacío*. Desde este abordaje, el concepto de *sobredeterminación* se ofrece como respuesta teórica a la vuelta supernumeraria de la estructura sobre sí misma; un punto de sobrea-bundancia signifiante allí donde la estructura pende sobre una carencia o sobre una discontinuidad constitutiva. Este problema toma, en el campo estructuralista, la forma de una pregunta por los alcances —y limitaciones— del orden estructural y por lo tanto, de una pregunta por los fueros del *concepto*.

Si, como señala Lévi-Strauss, por obra de una discontinuidad fundante, el universo devino de una vez, *todo significativo*, esto constituye un problema para el conocimiento en tanto «proceso intelectual que permite identificar unos en relación con otros, ciertos aspectos del signifiante y ciertos aspectos del significado». Nos encontramos situados —dice de Ipola, leyendo a Lévi-Strauss— en el corazón del vínculo entre la *continuidad* progresiva del conocimiento y el carácter *discontinuo* del advenimiento de la (plenitud de la) significación. Se trata del problema de la relación siempre inacabada de apropiación —diría Althusser— respecto de un Universo que —dice Lévi-Strauss: «desde el comienzo ha significado la totalidad de lo que la humanidad puede esperar conocer de él».⁷⁰

69 Badiou, A. «El (re)comienzo del materialismo dialéctico», op cit. Citado en de Ipola, E., *Althusser, el infinito adiós*, Bs.As. Siglo XXI: 2007., pp.89-90

70 Lévi-Strauss, C. «Introducción a la obra de Marcel Mauss», En, Mauss,

El planteo se dibuja entonces como la no-coextensividad entre «simbolismo» y «conocimiento» o mejor, entre *significación y concepto*. Se trata, digámoslo, del asunto del «exceso», del *desborde* de la significación respecto del concepto. Y regresamos por este camino al tópico del «borde».

Para este problema que Lévi-Strauss dibuja, desde una pregunta por las posibilidades del conocimiento, como la «sobrecapacidad de significante respecto de los significados», la fórmula de la «exclusión interna» —solución que de algún modo atraviesa también la cifra de la *sobredeterminación*— resulta el algoritmo levistraussiano del problema del «borde». Allí celebramos la operación de Emilio de Ipola que vuelve a emplazar la cuestión central del post-estructuralismo en el rastro pregnante de la intervención de Lévi-Strauss. El autor busca y encuentra en la letra levistraussiana la indicación del problema de la «causa ausente» de la estructura, «anticipándose varios años a las especulaciones lacanianas sobre lo Simbólico y lo Real y también a la reflexión de Althusser sobre estos temas»⁷¹

Pero la solución levistraussiana —como la de Saussure— funda su objeto excluyendo el problema del momento estructurante de toda interrogación (no sólo científica sino también filosófica).⁷² La de Althusser, en cambio, se produce como

M., *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1971. Citado en de Ipola, E. op cit, p.93

71 De Ipola, op cit., p.99

72 Al respecto, basta con recordar una cita de Lévi-Strauss para vislumbrar en qué medida la búsqueda althusseriana no puede ceñirse a este programa teórico: «Estamos dispuestos a admitir que para que el hombre contemporáneo pueda desempeñar plenamente su papel de agente histórico tiene que creer en este mito [de la Revolución Francesa] (...) Pero de esto no se desprende que este sentido, porque es el más rico (y por lo tanto el más adecuado para inspirar la acción práctica), sea el más verdadero. (...) esta verdad es de situación y si guardamos nuestras distancias respecto de esta situación —como debe hacerlo el hombre de ciencia—lo que se nos aparecía como verdad vivida comenzará primero por enturbiarse y *terminará por desaparecer*. El hombre de izquierda se aferra todavía a un período de la historia contemporánea que le dispensaba el privilegio de una congruencia entre los imperativos prácticos y los esquemas de interpretación» Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, Mexico: FCE, 1962., p.264.

«problemática» en la medida en que se niega a abandonar ese espacio liminar; más todavía, en la medida en que lo constituye como impulso de lo pensable. Y esto no sólo porque, como bien dice Catanzaro, su apuesta tiene que ver con la persecución del *concepto de límite*, sino también porque el despliegue de esa persecución adquiere la forma de una pregunta que apunta más allá del *límite del concepto*.

La problemática althusseriana se teje no con la hebra de la ciencia sino en el instante mismo en que esta encuentra su borde; es decir, más allá de ella, en el campo de la filosofía; ahora entendida como un juego de «bordes» o de «diagonales» entre la conceptualización (imposible) del límite y los límites (necesarios) del concepto.

Lo que nos interesa destacar, entonces, es que el problema althusseriano de la *sobredeterminación* supone algo más que el *señalamiento* del «límite», justamente porque consiste en el gesto *filosófico* de habitar el «vacío de una distancia tomada»⁷³. La noción de *sobredeterminación* apunta a cercar ese espacio del *intersticio*. A pensar la eficacia del hueco en la plenitud de la norma, no sólo su eficacia en el campo *normativo* sino su eficacia en *lo real*. En esa operación la filosofía tiende a la política.

La *sobredeterminación* nos impulsa desde el problema del «mecanismo» de producción de conocimientos (aquella racionalidad inmanente que hace de una problemática teórica una «ciencia») hacia otra zona y nos obliga a interrogar el problema del «borde» en tanto «comienzo», allí donde el campo de lo teórico encuentra su «límite». La pregunta por el «comienzo» es una pregunta por el *des-borde* de la teoría. Leemos que:

...a partir de *La ideología alemana*...se produce algo así como un acontecimiento sin precedentes, y que no va a tener vuelta atrás. Un acontecimiento histórico en el sentido fuerte, pero que concierne a la teoría, y en la teoría, lo cual, recurriendo a una metáfora, he denominado «la apertura

⁷³ Sobre esta expresión puede consultarse Matheron, F. «La recurrencia del vacío en Louis Althusser» En, *ER*, Revista de Filosofía. Número monográfico: «Leer a Althusser», enero, 2006.

del Continente-Historia». En función de la metáfora que se conserve (*y es preciso retener ambas y jugar sobre su diferencia*) se hablará de este acontecimiento como de «la apertura del Continente— Historia *al* conocimiento científico» o (*y*) *de la irrupción*, del surgimiento del Continente-Historia *en* la teoría científica.⁷⁴

Encontramos en esta cita un descubrimiento sin dudas central: para comprender la radicalidad del «acontecimiento» de la ruptura y ponderar así la novedad no sólo científica sino filosófica (y por lo tanto histórica) del materialismo marxista, es preciso *retener ambas metáforas* del encuentro entre teoría e historia: retener ambas y jugar sobre su *diferencia*.

La *sobredeterminación cumple la función de sostener en el campo filosófico ese espacio de la diferencia: porque* se pretende un principio de *inteligibilidad*, una cifra de *racionalidad* que sin embargo —y esto es esencial en esta cuestión— en su desarrollo lógico, recurre al «desvío» y a la excepcionalidad para pensar el compromiso materialista de la necesidad en la *existencia*.

No resulta caprichoso que Althusser busque este principio singular de la dialéctica marxista, en dos campos: el de la *producción teórica* de Marx (el pensamiento del «mecanismo» del todo social) y el de la *práctica política* de Lenin (el pensamiento «de la experiencia práctica, en el campo mismo de su *experiencia*»).

Lenin es invocado no como un teórico «que reflexiona necesariamente sobre el hecho consumado de la necesidad» sino porque su pensamiento es el pensamiento de la acción política, *del hecho por consumir*, «acerca de la necesidad que debe realizarse». La dialéctica materialista se encuentra en ese punto de «encuentro» entre la *práctica teórica* de Marx y la *práctica política* del movimiento obrero.

La teoría marxista es «no-toda»; su novedad se desarrolla en su conjunción con la *práctica política*:

Aquí se encuentra lo irremplazable de los textos de Lenin: en el análisis de la estructura de una coyuntura, en el

74 Althusser (2008) op cit, p.175

desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su *unidad paradójica que constituyen la existencia misma de ese «momento actual» que la acción política va a transformar*, en el sentido fuerte del término...⁷⁵

La pregunta por la práctica política: de la *conjoncture* a la *conjonction*

Situados ahora en relación con la concepción de la totalidad social (compleja y sobredeterminada) y del problema no ya de la teoría sino de la historia, encontramos también que Althusser identifica dos ejes entrelazados. El primero, desarrollado por Marx (especialmente en *El Capital*): la estructura de relaciones que caracteriza al *mecanismo* de funcionamiento de esta formación social actual. Y el segundo, que espera se elaborado por un marxismo «más allá de Marx»: la cuestión del espacio *vacío* que se inserta en los «intersticios» de esta retícula social, abriendo su malla de relaciones a *lo otro*. Este segundo problema es el espacio de la *acción política*. Y si no puede ser pensado por la teoría marxista de la sociedad actual, sí puede serlo por la filosofía (materialista) que esta teoría, en su racionalidad abierta, produce.

Lo político tiene un lugar porque la teoría marxista es «finita», porque Marx dice casi nada acerca del Estado, ni de la ideología, ni de las organizaciones de lucha...Althusser hace de esa condición de *finitud* el rasgo central de *lo teórico* y la marca política de la filosofía.

Creo que la teoría marxista es 'finita', 'limitada'. Limitada al análisis del modo de producción capitalista y de su tendencia contradictoria que abre la posibilidad de pasar a la abolición del capitalismo» (...) Decir que la teoría marxista es finita significa sustentar la idea esencial de que la teoría marxista es todo lo contrario de una filosofía de la historia que pretende 'englobar', pensándolo efectivamente, todo el porvenir de la humanidad...⁷⁶

75 Althusser, L., (1968), op cit., p.147

76 Althusser, L., «El marxismo como teoría finita» En AAVV. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Mexico. Folio Ediciones, 1982.

En esta idea, se expresan varias cuestiones. Por un lado, un dato central y es que si la teoría de Marx es limitada, incompleta, eso significa que no debe ser tomada por una doctrina; significa que *leer* a Marx es seguir produciendo una teoría marxista, a la altura de las exigencias históricas y políticas de la coyuntura. *Paradójicamente*, tomar a la teoría como «guía para la acción» quiere decir para Althusser que toda lucha constituye no una «aplicación» sino una «transformación» de la teoría.

De aquí también que, si la teoría marxista es «limitada», ese límite se encuentra siempre en su interpelación por la coyuntura. La teoría marxista se encuentra siempre limitada *en la política*. Esta limitación es constatada por Althusser, que se da la tarea de desarrollar esos puntos ciegos de la teoría marxista (en relación con la política, la ideología, el estado, la acción); pero esto no para «completar» la teoría de Marx, sino para empujar las fronteras de lo pensable, siempre limitadas, siempre «en falta», con relación a la *práctica política*.

De allí que en la «problemática» althusseriana, la dimensión de *lo político* sea visitada de dos modos, uno si se quiere teórico y otro, más bien filosófico. Uno que apunta al problema más clásico de la articulación entre *política* y *estado*, que se encuadra en una *coyuntura social concreta* (la sociedad burguesa) y su modo específico de *funcionamiento*. Y otro que se concentra en la *práctica política*, que señala siempre el límite de ese funcionamiento estructural, porque en tanto *práctica* «produce transformaciones», pero a diferencia, por ejemplo, de las transformaciones de la *práctica teórica* que se producen en el conocimiento, las transformaciones que introduce la *práctica política* «no son conocimientos sino una revolución en las relaciones sociales.»⁷⁷

En Althusser, la noción de *práctica política* coincide con el espacio de *lo político, en bordes de lo social*⁷⁸. Su desarrollo no atañe

77 Althusser, L., «Sobre la dialéctica materialista» En: (1968), op cit.

78 «La práctica social encierra, además de la producción, otros niveles esenciales: la *práctica política* (...) que transforma su materia prima, las relaciones sociales, en un producto determinado (nuevas relaciones sociales)...» *Ibíd.*, p.136

solamente a una teoría social siquiera a una teoría de la historia; lo que se juega en el desarrollo de la noción de *práctica política* es la «posición materialista» *en filosofía*.

La noción de *práctica política* resulta solidaria de una concepción específica de historia —que es como decíamos, una tesis filosófica— condensada en la concepción althusseriana de la contradicción marxista como *contradicción sobredeterminada porque es en la práctica y en la experiencia histórica del marxismo donde toda contradicción se presenta como contradicción sobredeterminada*.⁷⁹

La *sobredeterminación* apunta a una concepción de la historia que subraya el componente de la «excepción», abriendo la dimensión de la *necesidad estructural* a un punto de *contingencia*. Ese punto constituye el lugar de la *práctica política* y allí se configura su carácter irremplazable: en su capacidad —*en presente*— para forzar esa condición no clausurada de toda formación social —entendida de modo materialista como unidad *sobredeterminada*— y producir su transformación...

...en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su *unidad paradójica*, que constituye la existencia misma de ese momento actual que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17.⁸⁰

De esta forma puede vislumbrarse —en cierto modo retrospectivo— una conceptualización de la dimensión política en

79 «Es allí donde la *excepción* se descubre como regla, la regla de la regla (...) la contradicción sobredeterminada puede ser sobredeterminada en el sentido de una inhibición histórica, de un verdadero 'bloqueo' (ejemplo, la Alemania Guillermina), o en el sentido de una ruptura revolucionara (la Rusia del 17), pero que en ambos casos no se presenta jamás en estado puro...» Althusser, L., «Contradicción y sobredeterminación». En, (1968) op cit., pp.86-87

80 *Ibíd.*, 147. Y «A través de Lenin y contra la tesis especulativa (...) que considera lo concreto de una situación como 'la contingencia' en la que se 'realiza la necesidad', somos capaces de dar una respuesta teórica a este problema real. Vemos que la *práctica política* de Lenin no tiene por objeto la Historia Universal, tampoco la historia general del Imperialismo (...) en cambio encuentra al Imperialismo en su *práctica política* bajo la modalidad de la existencia actual: en un *presente concreto*.» *Ibíd.*, p. 136

Althusser, que atiende a lo que diversos teóricos contemporáneos han señalado como la *diferencia entre la política y lo político*:

...en cuanto *diferencia* esta no presenta sino una escisión paradigmática en la idea tradicional de la 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*⁸¹

Es en este sentido que la pregunta por la *práctica política* incumbe al «problema de la conjunción» que mencionábamos al principio, en tanto espacio del *advenimiento de una coyuntura*. Pero esto nos exige, como contrapartida, abandonar el concepto de «estructura» —al menos en términos ontológicos— y reemplazarlo por el de *coyuntura*. Queda claro que si bien toda coyuntura puede ser aprehendida en los términos de una clave estructural, su talante ontológico no es el de una *estructura* y de allí, la resistencia de Althusser a tomar al estructuralismo levistraussiano como una Filosofía.⁸²

Si hay quienes han entendido que esta ontología constituye un tópico tardío en la obra althusseriana, coincidimos en cambio con Emilio de Ipola en que esta problemática se encuentra

81 Marchart, O., *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Bs.As: FCE, 2009., p.19 Tomamos de Marchart su definición de la diferencia entre lo político y la política, no sólo porque en gran medida permite vislumbrar la vigencia de la problemática althusseriana, sino además porque su formulación genérica —y con pretensiones paradigmáticas— resultan más adecuadas que otras definiciones más restrictivas. No obstante, esto no supone la posibilidad de asimilar a Althusser al grupo teórico que Marchart identifica como «heideggerianismo de izquierda»; especialmente porque la persistencia en el horizonte comunista distingue a Althusser de varios de los representantes de esta vertiente, en su conceptualización de la democracia radical. Acaso Badiou constituya la posición más cercana a Althusser en este sentido.

82 Así encontramos que Althusser denuncia a los científicos devenidos filósofos que «como Levi-Strauss (no hablo de sus análisis concretos admirables, hablo de la filosofía que le agrega) han encontrado el medio, sueño de todo aficionado al *bricolage*, de contener en la ontología de la binariedad (...) una Filosofía-Ficción que no es más que el pundonor filosófico del Pensamiento Tecnocrático» Althusser, L., «Filosofía y ciencias humanas[1963]». En, *Althusser, L., La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008., p.60

presente desde sus escritos más célebres.⁸³ Y agregamos que este *juego* y esta *diferencia* entre *coyuntura* y *comienzo*, constituyen la trabazón central de la «problemática althusseriana».

La figura de la *conjonction* en la lectura althusseriana toma forma en conexión directa con la pregunta por la «práctica política» en su condición instituyente —o como decíamos, en relación con la dimensión de *lo político*. Lo leemos en la *lectura* althusseriana de la obra de Maquiavelo, respecto de la cuestión de la fundación de un Estado Nuevo. Allí, Althusser habla explícitamente del «problema del comienzo»:

...es necesario comenzar por un Príncipe Nuevo y por un Principado Nuevo, es decir, literalmente y en el límite, por nada (rien), no por la 'nada' (néant), sino por el *vacío*.⁸⁴

Este tratamiento del problema de *lo político* tiende un puente entre los desarrollos tempranos de la «práctica política» en su talante transformador y su conexión con la noción de sobredeterminación, con la singular «ontología» desarrollada por Althusser en los años ochenta, bajo el nombre de «materialismo aleatorio» o «materialismo del encuentro.» Caracteriza como un «...materialismo de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia,»⁸⁵ que «...se basa en la tesis de la primacía de la positividad sobre la negatividad (...) primacía del desorden sobre el orden (...) y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo»⁸⁶

Se trata de una filosofía del «comienzo» que rechaza la idea del Origen y ubica allí una «lluvia de átomos» —a la manera de Epicuro; un espacio neutro en el que de pronto, se produce un «encuentro», un *clinamen*. «y este acontecimiento deviene advenimiento (...) de donde nace un mundo»⁸⁷

83 Cfr. Fernandez Liria, P., «Regreso al 'campo de batalla» En, Althusser, L., (2002) op cit. Y de Ipola, E., *Althusser, el infinito adiós*, Bs.As.: Siglo XXI, 2007 (respectivamente)

84 Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal, 2004, p. 99

85 Althusser, L., (2002) op cit., p.31-32

86 *Ibíd.*, p.56

87 *Ibíd.*, p.57-58

No debe entenderse, sin embargo, esta «filosofía del comienzo» en el sentido de un anti-fundacionalismo meramente proclamado; sino que sus desarrollos deben inscribirse en la empresa althusseriana más general, en el proceso de trabajo teórico que compone su ambiciosa apuesta filosófica y que exige del esfuerzo de pensar las relaciones entre «mundo» y «comienzo. Porque, una vez «tomados», los átomos ingresan en el reino del Ser, se perfila en ellos una organización y se les asigna su lugar, su sentido; consisten —dice Althusser— «toman forma» como elementos de ese mundo *advenido*.⁸⁸ Una vez producido el «enganche», los elementos *advienen*: ingresan en el orden estructural; pero esto confiere a ese *mundo* y a la estructura de *sus* relaciones un *orden (siempre) segundo*.⁸⁹

Precisamos este problema con un caso:

Marx nos explica que el modo de producción capitalista ha nacido del ‘encuentro’ entre el ‘hombre de los escudos’ y el proletariado desprovisto de todo excepto de su fuerza de trabajo. Sucede que este encuentro ha tenido lugar y ha tomado consistencia (...) *ha perdurado* (...) provocando relaciones estables y una necesidad cuyo estudio proporciona ‘leyes’...⁹⁰

No se trata solamente de subrayar el carácter aleatorio del advenimiento sino de desarrollar teóricamente dos consecuencias de esta premisa: la primera es que las relaciones que advienen como resultado de ese encuentro no están filosóficamente garantizadas —pueden *no perdurar*; la segunda —contraparte de la anterior— es que la «legalidad» inmanente a esas relaciones, su «mecanismo», también es producto del encuentro.

Nos encontramos frente a la puesta en escena de un *problema ontológico* que apunta al límite de una matriz estructural. Una región que ya no compete a la teoría científica porque es jus-

88 «De ahí la *forma de orden* y la *forma de seres* cuyo nacimiento es provocado por esta carambola, determinadas como lo están por la *estructura* del encuentro...».Íbid

89 *Ibid.*, pp58-59

90 *Ibid.*, p. 65

tamente el punto de *sin-sentido*, el *vacío* en el que se produce un «encuentro» producto del cual adviene un «mundo», sus relaciones y su legalidad. Si el *materialismo histórico* no ha logrado producir los conceptos de este problema es justamente por su condición de teoría *científica*, y por lo tanto *finita* y limitada, por definición, al conocimiento de *esta sociedad como sociedad*. Limitada a la *Gliederung*, a la dimensión *estructural* del modo de producción capitalista. Es en cambio incumbencia de la *filosofía* (materialista) producir el espacio teórico capaz de pensar este problema. No sólo porque, por definición, la filosofía «no tiene objeto» sino porque además su función es justamente la de poner en relación a la teoría con *la política*.⁹¹ No sólo con la política en cuanto región de la vida social, sino con *lo político* en cuanto ontología.

Esta distinción entre *filosofía* y *ciencia* es pertinente porque nos permite avanzar sobre la idea del juego entre las dos «metáforas» que Althusser propone y advertir esta torsión que conecta completamente la dimensión «óptica» de la vida social con ese momento ontológico del *clinamen* y que es en alguna medida, esa distancia del vacío y de la *diferencia* entre lo teórico y lo político.

Para avanzar en esta cuestión es menester situarnos en el registro del problema que denominamos «de la coyuntura» y que apunta al «mencanismo» al *mundo ya-advenido*. Es la teoría científica de Marx —el materialismo histórico— la que con una radicalidad inédita logra producir el concepto de ese mecanismo social. En ese proceso de producción teórica una «problemática» nueva toma forma en el acontecimiento de una ruptura; esta constelación conceptual propiamente marxista forma una unidad con la ruptura misma.

91 No desconocemos que esta definición de filosofía no es la única ofrecida por Althusser. Pero entendemos que ésta constituye una rectificación ampliadora de la primera definición ofrecida en *Lire le Capital* y en gran medida constituye la puerta que abre al despliegue de la problemática althusseriana en su doble dimensión. Hemos trabajado esta cuestión en Romé, N. op cit. Para un acercamiento a la definición ampliada de filosofía, cfr. Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, Bs.as.: CEPE, 1972

La ciencia marxista se organiza en el mismo ejercicio mediante el que se opera una ruptura con el campo ideológico que pasa a constituir —en y por ese gesto— su «pre-historia».

Pero la relación de la ciencia marxista con la ideología no es solamente la de su ajenidad y su transformación. El lugar del concepto marxista de *ideología* es central, porque es justamente la capacidad de dar cuenta de la función de lo ideológico en la vida social aquello que hace de la teoría marxista una teoría que rompe con la problemática idealista. Existe una solidaridad conceptual profunda entre la condición sobredeterminada de la totalidad marxista que caracteriza a la nueva problemática y la formulación teórica sobre lo ideológico: aquella que define a lo ideológico por su función práctico social.⁹² No resulta caprichoso, en este sentido, que sea en *La ideología alemana* donde Althusser ubica el hito de la ruptura teórica. La ambigüedad respecto del tratamiento de lo ideológico —que Althusser reconocerá como uno de los motivos de su propio énfasis «teoricista»— se resuelve, en el desarrollo althusseriano posterior como *torsión*.

Recordamos la insistencia de Althusser en la expresión spinoziana: «lo verdadero se indica a sí mismo y al error»⁹³, entendemos que esta premisa filosófica permite comprender el talante filosófico del *concepto* de «ideología» en la teoría marxista. Como sugiere Macherey, «la ciencia es ciencia de la ideología».⁹⁴ Una fórmula paradójica que permite cercar ese lugar de torsión que conecta coyuntura y conjunción; «comienzo» y «mundo» y que sólo puede ser cabalmente comprendido si se atiende al carácter inherentemente agonial de la filosofía y la necesidad de la posición materialista de nombrarse no «en tanto que filosofía» sino en tanto que «posición» (en lucha). Asumir la contradicción como

92 Sobre esta ruptura puede leerse «Marxismo y humanismo», En Althusser, L., (1968) op cit.

93 «*Habemus enim ideam veram.....*» (Spinoza). En efecto, es gracias que (*enim*) detentamos (*habemus*) una idea verdadera...que podemos parafrasear también así '*Verum index sui et falsi*' Althusser, L. (1975) op cit., p.31

94 Macherey, P. «A propos de la rupture», *Nouvelle Critique*, mayo 1965, pp.136-140. Citado en Althusser, L. (1968) op cit., p.52

inherente al campo filosófico es producir la posición materialista en filosofía. Porque, como dice Macherey, el rasgo del idealismo consiste en rechazar a la vez al materialismo y a su propia oposición al materialismo.⁹⁵

La pregunta por el comienzo aleatorio nos permite entender no sólo el lugar teórico del concepto de ideología en la problemática althusseriana, sino su espesor filosófico.

El «mundo», decíamos, ese que adviene en el encuentro, supone siempre relaciones de segundo orden. Y recordamos que ya en «Marxismo y humanismo» Althusser sugería que la ideología concierne a la relación imaginaria de los hombres con su mundo: «una relación de relaciones, una relación de segundo grado.»⁹⁶ Sostenemos que este «orden segundo» de las relaciones del «mundo» indica el carácter *ideológico* de la objetividad de ese mundo-ya-advenido.⁹⁷ Subrayamos la potencia controversial de esta idea y la herida irreversible que produce en la tradición filosófica idealista.

Ahora bien, en este nivel —de la coyuntura advenida y vivida como «mundo», pensar *la política* requiere avanzar *más allá* de Marx y producir la teoría de las relaciones superestructurales; producir la teoría marxista sobre *la política*, *la ideología* y sobre *el estado*, que Marx mismo no produjo.⁹⁸ Desarrollar estas zonas de la teoría marxista constituye un proceso coextensivo con

95 La lucha en cuestión no es un combate cualquiera, un enfrentamiento abstracto, un debate de ideas, o el reencuentro fortuito de dos luchadores que hubieran crecido uno al lado del otro antes de descubrir que sus intereses son incompatibles (...) La lucha de tendencias en filosofía es una contradicción en el sentido exacto que el materialismo dialéctico da a ese término. Macherey, P. «La historia de la filosofía considerada como lucha de tendencias», En, Althusser, L.; Macherey, P y Balibar, E. *Filosofía y lucha de clases*. México: Distribuciones Hispánicas S.A., 1986

96 Althusser, L. (1968), op cit., p.193

97 Al respecto es Michel Pêcheaux quien mejor ha señalado este talante ideológico de la objetividad a partir del señalamiento de la función de la ideología como producción de evidencia. Cfr. Pêcheaux, M. «El mecanismo del reconocimiento ideológico», En, Zizek, S. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs.As: FCE. 2003

98 Althusser, L., En, AAVV. (1982) *op cit.*, pp.12-13

la producción de la posición materialista en filosofía. En otros términos, el desarrollo teórico y científico del concepto de ideología produce, como efecto en el campo filosófico, la profundización de ruptura. Recordamos con Balibar que la idea de corte en Althusser responde a la figura paradójica de un «corte continuado», la ruptura es en algún sentido, dialéctica, porque supone a la vez un acontecimiento y un proceso.

En este mismo sentido y de modo correlativo al despliegue de la torsión ideológica, desarrollar la teoría marxista más allá de Marx, en relación con la «práctica política» consiste no en la producción de una teoría *de* la política, sino en el mismo sentido marxista de la *crítica de la economía*, producir una «crítica de la política» tal como es impuesta por la ideología y la práctica burguesa»⁹⁹.

La política, recortada como región de la vida social es, para Althusser, en sí misma, un producto de esta coyuntura y de su modo de producción capitalista. No puede ser teorizada sino a condición de ubicar la relación estructural de la que forma parte.

Es desde el punto de vista de la burguesía que existe una distinción entre ‘sociedad política’ y ‘sociedad civil’: esta distinción es constitutiva de su ideología y de su lucha de clase, y a través de ésta es impuesta como una evidencia a través del aparato ideológico político de estado (la voluntad general como resultante de las voluntades individuales, expresada por el sufragio universal y representada por el parlamento).¹⁰⁰

Este modo de pensar *la política* (burguesa, por definición) nos permite vislumbrar el vínculo entre la pregunta althusseriana por el Estado y su concepción como dispositivo eminentemente —aunque no exclusivamente— *ideológico*, tal como se presenta en *la teoría de los aparatos ideológicos de Estado*:

Para hacer progresar la teoría del Estado es indispensable tener en cuenta no sólo la distinción entre poder de Estado y aparato de Estado, sino también otra realidad que se

99 *Ibíd.*, p.14

100 *Ibíd.*

manifiesta junto con el aparato represivo de estado, pero que se confunde con él. Llamaremos a esa realidad por su concepto: los aparatos ideológicos de Estado¹⁰¹

El Estado deberá ser pensado como ese dispositivo de articulación entre la política y la ideología, en solidaridad con la *duración* de un orden coyuntural. Tal la función reproductiva de los aparatos ideológicos. Tal la dimensión óptica y regional de *la política*.

Ahora bien, una vez ubicado este campo en su relación (de juego y diferencia) con la dimensión ontológica del «encuentro»; ya no puede pensarse *esa* política como *la política*, sino como *una política*: la de *este mundo*. Es esto lo que permite señalar la ligadura entre objetividad y estado.

Ahora se puede advertir y esta es nuestra tesis, que el problema de *la política* (concreta, esto es, el dispositivo jurídico-burgués de *la política* tal como existe en la formación social capitalista) debe ser pensada como *el problema de la relación entre lo político y la ideología*.

Para decirlo de un modo más provocador: sostenemos que no existe para Althusser *la relación política*, sino *lo político* atrapado-detenido, *vivido* en las relaciones imaginarias de *la política*, en su forma burguesa. *La política* es ya la investidura imaginaria que liga y sostiene bajo la forma estatal, un orden advenido. En cierta medida, podríamos inscribir esta concepción como una versión sofisticada de la tesis presente en *La ideología alemana*, según la cual, el Estado (burgués) constituye la «comunidad ilusoria» en la que la sociedad capitalista se *reconoce* como una «totalidad», *desconociendo* su condición constitutivamente escindida, *desconociendo* el conflicto en su seno.

Volvemos de este modo al lugar de *la ideología*. En relación con la lectura althusseriana de la filosofía de Maquiavelo, podemos encontrar algunas pistas para pensar la manera en que en el plano *estructural* (o *coyuntural*, deberíamos ya decir), lapolítica entendida como región de la vida social sigue subordinada a la *ontología*

101 Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Bs.As: Nueva Visión, 1988., p.24

del encuentro; pero no ya en cuanto problema de la *institución de un estado* (que corresponde al problema ontológico del comienzo) sino que concierne al problema de la *duración de un estado* y en tal sentido, resulta «siempre-ya» entrelazada con la *ideología*.

Lo político y la ideología o ¿dónde está el sujeto?

¿Qué podemos nosotros aprender de *El Príncipe*? —se pregunta, Althusser.

Infinitas cosas sobre la *acción política*, sus condiciones factuales y las variaciones coyunturales de sus medios, al margen de todo *a priori* moral o religioso: sobre los *aparatos ideológicos de Estado* (el primero de los cuales concierne al Príncipe Nuevo, es esa imagen de sí mismo pacientemente compuesta y que actúa como una fuerza ideológica y política en los efectos de su estrategia)...¹⁰²

El problema de la *imagen* del Príncipe apunta a la posibilidad de la *duración* de Principado Nuevo. La *duración* de un Estado constituye un problema teórico porque se sostiene sobre la tesis misma del encuentro aleatorio entre elementos sin-sentido. Es decir, que sólo se nos hace visible el problema de la «duración» si hemos aceptado la premisa filosófica (fórmula central de la posición materialista) sobre el carácter *ontológicamente infundado* de todo orden social. Esta es la posición filosófica que lee Althusser en Maquiavelo, el pensamiento de Maquiavelo es filosofía porque es un *pensamiento político*. Permite pensar la fundación del estado *a contrapelo* de la mitología burguesa que lo quiere fundado en una antropología jurídica; en una naturaleza humana; en una teología.¹⁰³ Contra toda garantía de un orden político (de la

102 Althusser, L. (1985) *op cit.*, p.150

103 «Maquiavelo arroja una luz cruda «sobre el carácter aleatorio de la formación de los estado nacionales. Porque para nosotros éstos se hallan inscritos en el mapa, como fijados para siempre en un destino que de siempre los habría precedido. Para él, por el contrario, son en gran medida aleatorio....» Cfr. Althusser, L., «La soledad de Maquiavelo», En, *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal. 2008., pp. 333-346

política) en fundamentos filosóficos, Althusser encuentra que la posición materialista de Maquiavelo consiste en pensar descarnadamente el problema de la institución de un orden nuevo, *a partir de los hechos*; es decir, asumiendo que la *práctica política* en su sentido fuerte exige hacer el vacío en la trama filosófica:

La fundación de un Estado, o la reforma total que es también un (re)comienzo absoluto en el curso de la historia (...) requiere la soledad absoluta del reformador o del fundador. (...) Para hacer de nada un Estado, el fundador debe esta solo, es decir, ser todo: *todopoderoso*. Todopoderoso ante el vacío de la coyuntura y de su porvenir aleatorio.¹⁰⁴

Ese lugar de *omnipotencia* señala justamente el lugar del *límite* de lo existente. Todopoderoso es Lenin cuando piensa no como historiador sino como político, las condiciones de una revolución en presente. La práctica política es ese salto más allá de las condiciones actuales; un salto más allá de las relaciones que tejen una coyuntura. En ese salto lo político desborda simultáneamente al «concepto» y a la «significación»; a la teoría y a la ideología. Allí lo *político* se presenta como exceso de la *política*:

apuntar más allá de lo que existe (...) apuntar por encima de todos los Principados existentes, más allá de sus límites (...) el proceso de devenir Príncipe y el proceso de devenir Principado son un solo y mismo proceso: el del devenir nuevo, el del comienzo. El Príncipe no existe antes del Principado Nuevo (...) ambos deben comenzar conjuntamente...¹⁰⁵

Pero entonces y como se desprende de los párrafos citados, Ciudad y Fundador *consisten* en un *clinamen*, «toman forma» en un mismo movimiento, en el de *institución* de una nueva coyuntura. No hay allí *sujetofundacional*, si acaso quiere interrogarse el lugar de los sujetos políticos debe descartarse la forma de un Sujeto omnisciente. No hay espectador en el salto político, El Príncipe es él mismo *efecto* del encuentro.

104 Althusser, L. (2004) *op cit.*, p.96

105 *Ibíd.*, p.104

La expresión que Althusser retoma de la lectura de Lefort al señalar ese lugar del «vacío del sujeto en el poder», conduce a pensar al *sujeto político* también en un sentido paradójico y bajo la estructura de un «encuentro»¹⁰⁶: «...he aquí el punto crucial de esta teoría, en el que la política se presenta en persona: bajo la forma de la ausencia determinada.» —dice Althusser. El Príncipe en cuanto Sujeto no ofrece ningún contenido, ningún rasgo positivo: es «definido pura y exclusivamente por la función que debe llevar a cabo, es decir, por el vacío histórico que debe llenar, es una forma vacía un puro posible-imposible aleatorio»¹⁰⁷

De allí que la *duración* del Estado constituye un problema: la identidad (de los sujetos, de los objetos) no preexiste al encuentro; no atañe al campo problemático del «comienzo». *La política* es el nombre del dispositivo estatal mediante el cual un orden se sostiene en la ligadura social conveniente a un orden advenido; es decir, aquello que constituye la fuerza aglutinante de una coyuntura, a través de lo ideológico: la producción de evidencia de su unidad. *Lo político* es la herida en la objetividad que entrelaza una atmósfera social, un «mundo» de objetos y un orden vivencial y subjetivo. La práctica política constituye ese movimiento paradójico de autoinstitución de una urdimbre —estado, mundo, sujetos— que no existía.

A modo de cierre (precario)

Volvemos sobre el rol central de la noción de *sobredeterminación* como el operador teórico que hace pensable este movimiento. Presentada por Althusser, a principio de los años sesenta como el concepto clave y distintivo del materialismo marxista, señala el punto de fragilidad (el «eslabón más débil») de toda estructura; el espacio abierto en ella al *acontecimiento*. El lugar de máxima saturación del sentido que es, justamente, el punto de fuga del sentido.

Como ha señalado Badiou y subraya Emilio de Ipola, la no-

106 Althusser, L. (1985) op cit. p.149

107 Althusser, L. (2004) op cit., p.63

ción de *sobredeterminación*, tomada por Althusser del psicoanálisis, señala el lugar de una ausencia en una organización estructural; lo que Lévi-Strauss habría indicado con el nombre de *significantes cero*, permite la conceptualización del «lugar ocupado por el término que indica la exclusión específica, la carencia pertinente, o sea, la determinación o 'estructuralidad' de la estructura.»¹⁰⁸

Pero no solamente, porque a la vez —y allí el giro que Althusser imprime al estructuralismo— tenemos que, tal como resulta evidente en el ejemplo ofrecido por Althusser sobre la Revolución Rusa, la *sobredeterminación* señala un punto de fuga, un instante de «sin-sentido» en toda estructura. El espacio abierto en la *necesidad* de sus relaciones a la *contingencia*, a la «imaginación de la historia.»¹⁰⁹ Es esta apertura la que caracteriza a *lo teórico* en el marco de una posición materialista. Una filosofía abierta a la historia exige de una teoría abierta a lo político. La posición materialista en filosofía consiste en ese juego y esa diferencia entre lo teórico y lo político.

Althusser encuentra allí el lugar para la *práctica política* en su eficacia transformadora. Es el punto en el que la *práctica política* toca fugazmente, como una chispa, el plano ontológico de *lo político*; el instante presente del vacío fundacional, el lugar donde todo mundo de sentido y todo Estado garante de su objetividad, revelan su fragilidad y el carácter segundo de sus relaciones de *necesidad*. La *sobredeterminación* señala el lugar donde la lógica se disuelve en la *paradoja* (que es siempre política).

La «posición materialista» es la posición filosófica de una *diferencia* que desarrolla de modo radical la condición paradójica de la dialéctica materialista. «Necesidad de la contingencia» y «contingencia de la necesidad» son expresiones aporéticas de un juego que se abre bajo «la lluvia» y en el desamparo, anudando lo que existe: los campos heterogéneos de la práctica teórica y de la práctica política.

108 Badiou, A. «El (re)comienzo del materialismo dialéctico». En Saúl Karz (comp), *Lectura de Althusser Bs.As.*, Galerna 1969, p.285 (nota). Citado en De Ipola, E. op cit., p.90

109 Althusser, L. (1982) *op cit.*

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome.1. Paris. Stock/IMEC.1994.
- Elementos de autocrítica*. Laia , Barcelona. 1975
- Filosofía y marxismo. Entrevista de Fernanda Navarro*. México, Siglo XXI. 1988
- Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Bs.As. Nueva Visión. 1988
- La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI. 1968
- La soledad de Maquiavelo. Madrid, Akal, 2008
- Lenin y la filosofía*. Bs.As., CEPE, 1972
- Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal. 2004
- Para leer El Capital*. México, Siglo XXI. 1969
- Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002
- Althusser, L., Macherey, P. y Balibar, E. *Filosofía y lucha de clases*. Distribuciones Hispánicas. S.A., México. 1986
- AAVV. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Mexico. Folio Ediciones, 1982.
- Badiou, A., *Pequeño panteón portátil*. Bs.As: FCE, 2009
- Teoría del Sujeto*. Bs.As: Prometeo libros. 2009
- Badiou, A y Althusser, L. *Materialismo histórico y Materialismo dialéctico*. Córdoba: Pasado y Presente. 1969
- Catanzaro, G. e Ipar, E. *Las aventuras del marxismo*. Bs.As.: Gorla. 2003
- Corvez, M. *Los estructuralistas*. Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser y otros. Bs.As.: Amorrortu, 1972
- de Ipola, E. *Althusser, el infinito adiós*. Bs.As.: Siglo XXI, 2007
- Descombes, V. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. 1933-1978. Madrid: Cátedra, 1998

- Lévi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*. Mexico: FCE. 1962
- Marchart, O. *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Bs.As.: FCE, 2009
- Marx, K. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Bs.As.: Ateneo, 1975
- Matheron, F. «La recurrencia del vacío en Louis Althusser» En, *ER, Revista de Filosofía*. Número monográfico: «Leer a Althusser», Enero, 2006
- Mauss, M. *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1971.
- Ogilvie, B. *Lacan. La formación del concepto de sujeto*. Bs.As.: Nueva Visión. 2000.
- Pêcheaux, M. «El mecanismo del reconocimiento ideológico». En, Žižek, S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs.As.: FCE. 2003
- Romé, N. *En busca del materialismo. Una hipótesis de lectura en torno al vínculo entre filosofía, ciencia y política, en la producción teórica de Louis Althusser*. Tesis de Maestría en comunicación y Cultura. Facultad de Cs. Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2009 (*mimeo*).

ALTHUSSER «LECTOR» DE ALTHUSSER

DESAPROPIACIÓN SUBJETIVA COMO CONDICIÓN
POLÍTICA EN FILOSOFÍA¹¹⁰

Carolina Collazo¹¹¹

Un idealista es un hombre que sabe no sólo de qué estación sale un tren, sino cuál es su destino: lo sabe por anticipado y cuando sube a un tren sabe dónde va porque el tren lo lleva. El materialista, por el contrario, es un hombre que se sube al tren en marcha sin saber de dónde viene ni adónde va.

Louis Althusser, *El porvenir es largo* (2002)

Introducción

Nos proponemos indagar el modo en que la práctica filosófica en Louis Althusser ofrece una estrategia de lectura que ex-

110 El presente estudio se inscribe en el marco del trabajo realizado como parte de un proyecto de investigación radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección del Prof. Sergio Caletti: «*Marxismo, psicoanálisis, comunicación. Discusiones althusserianas.*» (2006-2009) y «*Discurso, política y sujeto: encuentros entre el marxismo, el psicoanálisis y las teorías de la significación*» (2010-2012) y de las actividades de reflexión en la cátedra de Teoría y prácticas de la comunicación III, de la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la misma Facultad. En este espacio, un equipo de docentes e investigadores han emprendido la tarea de revisitar la obra althusseriana, considerada un enclave aglutinante de un campo de problemas teóricos de gran relevancia, en torno a los desarrollos postmarxistas, psicoanalíticos, de filosofía política y teorías de la significación. La propuesta específica donde se enmarca este trabajo resulta de las líneas de investigación desarrolladas por dos miembros de este equipo (Carolina Collazo y Natalia Romé), con financiamiento de CONICET y del desarrollo y dictado del seminario «Problemas filosóficos de la significación y la política», entre marzo y junio de 2011, en la Carrera de Ciencias de la Comunicación, UBA.

111 Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA); Maestranda en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Docente e investigadora en la Universidad de Buenos Aires y becaria del CONICET.

cede los alcances de las obras a las que el autor refiere. Pero al mismo tiempo, apuntaremos a destacar que la especificidad de ese modo de concebir la práctica filosófica de la lectura no puede subsumirse en la lógica vinculante entre sujeto-objeto, siendo la expresión de este rechazo el desplazamiento de la propia posición althusseriana del lugar del «lector» y la resistencia de su propia obra a ocupar el lugar del objeto «leído». Con esto queremos decir que la radicalidad de aquello que llamamos «la estrategia de lectura» en Althusser, de ningún modo puede concebirse en términos metodológicos ni exegeticos, sino por contrario, como la puesta en acto de un gesto *deconstructivo*.

La lectura filosófica de *El Capital* de la que Althusser admite ser «culpable» ofrece, por un lado, argumentos que cuestionan la reducción de su aporte para abordar la obra de Marx en clave estructural, pero también hace estallar el esquematismo que soporta la lógica rupturista, no sólo al interior de su producción sino incluso respecto de los desarrollos filosóficos posteriores denominados «posestructuralistas» o «postmarxistas».

Posiblemente esta doble indagación se haya hecho evidente recién con la publicación póstuma de algunos de sus escritos, en los que Althusser despliega la idea de un «materialismo aleatorio» o «filosofía del encuentro». Pero su evidencia tardía no hace más que reforzar la idea de una «lectura sintomática» que aparece ya en *Para leer El Capital* respecto de la obra marxista y que ahora podemos hacer extensiva a la problemática althusseriana misma.

Creemos que el último cuerpo de textos ofrecidos por Althusser no constituye ruptura alguna con el resto de su empresa teórica, pero tampoco se presenta como la clave de desciframiento de las implicancias conceptuales que habrían estado implícitas en su pensamiento y que resultarían reveladas tras un progreso producto de su madurez teórica.

La evidencia, en todo caso, es la explicitación o la enunciación, en fin, el *decir*, de lo que ya estaba operando como *práctica*. Y lo que se enuncia es precisamente el lugar de un «vacío», si por

ello se entiende, no una categoría performativa, sino «la ausencia del concepto tras la palabra»¹¹².

Si como dice Matheron¹¹³, la figura del vacío es el doble rostro de lo que hay que instaurar y conjurar, la insistencia del vacío en la obra althusseriana puede al mismo tiempo ser un índice de sus dificultades teóricas, pero también una sobreinsistencia en la dificultad.

Lo que nos interesa desarrollar en esta oportunidad, es cómo esa estrategia de lectura se hace efectiva, precisamente, aferrándose a los vacíos. Una lectura que hace de los silencios evidencias y que lee en los desajustes y las carencias las respuestas a preguntas aún no formuladas. Pero sobre todo, nos interesa conjeturar por qué son los vacíos de la propia producción althusseriana el lugar en donde es posible hallar toda la potencialidad de su escritura — en el sentido que da Derrida a la escritura para evitar entenderla como obra—.

Esta estrategia de lectura es, en un sentido fuerte, una *práctica* de lectura, que no por ser filosófica deja de ser política, ya que «toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizas para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario»¹¹⁴. Por lo tanto, no se trata de diversos cuerpos conceptuales puestos en confrontación, se trata de habitar ese campo de batalla renunciando a la dictadura de los nombres propios para dar lugar a una intervención que se proponga «agitar políticamente la filosofía».

La radicalidad de la intervención deconstructiva de Althusser no deja afuera su propia desapropiación subjetiva: «leer a Althusser» es hacer una lectura que desplaza el nombre propio para hacer hablar a la filosofía a través de sus propios vacíos teóricos. «Vacío» es el nombre de los límites y los rodeos por esos

112 Althusser, L., *Para leer el Capital*, México: Siglo XXI, 2010, p. 38.

113 Matheron, F., «La recurrencia del vacío en Louis Althusser». En *ER*, Revista de Filosofía. Número monográfico: «Leer a Althusser», Enero, 2006.

114 Althusser, L., «La única tradición materialista (1985)». En *Youcali*, Revista de las artes y el pensamiento. Nro. 4. Diciembre de 2007, pp. 132-154.

límites, es la dimensión paradójica y aporética que permite al movimiento del pensamiento desplegarse en ausencia de todo presupuesto.

La estrategia no se agota en el señalamiento de las aporías en la filosofía sino de concebir a la filosofía misma como aporía, y esto no como obstáculo, sino como el lugar —no lugar— de una práctica política que se resiste al refugio pasivo y tranquilizador de los fundamentos. Aporético, en todo caso, es un nombre posible para la vacilación perpetua que Althusser encuentra entre un «vacío filosófico» y una «filosofía del vacío», vínculo que quizá resuene en la siguiente síntesis: «una filosofía que *hace el vacío filosófico* para darse la existencia»¹¹⁵. Hay, en definitiva, una paradójica ontología del vacío que soporta el vínculo entre una subjetividad expropiada y una práctica política.

La lectura filosófica: la confesión de un vacío

La lectura nunca es inocente.

La lectura es una práctica.

La lectura es una aventura riesgosa.

Estas tres afirmaciones sintetizan en buena medida el modo en que Althusser abre la pregunta que demarca la especificidad de su lectura de *El Capital* de Marx. Es precisamente esa especificidad de la construcción de una estrategia de lectura planteada en término de una lectura filosófica, entonces, lo que intentaremos desarrollar.

¿Qué significa leer como filósofo? Si la lectura nunca es inocente, no podría ser la culpa su rasgo distintivo sino la concepción misma del acto de lectura. Una lectura filosófica es la que confiesa de antemano su inocencia perdida. Sin embargo, saberse culpable y confesarlo no sería todavía lo propio de una lectura filosófica. La «lectura» del pecado en el cristianismo reafirmar esta presupuesto.

¹¹⁵ Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002, p.40.

En la confesión cristiana, sobre todo, a partir del Concilio de Trento (s. XII), cuando se impone la confesión obligatoria y forzosa, existe una dinámica compleja que articula culpa, arrepentimiento, temor y garantía de perdón. En principio el arrepentimiento funciona como condición subjetiva para la confesión, sesgada por cierto temor y mediada por el mecanismo de la culpa. Pero en lo fundamental, es el perdón, o mejor dicho la garantía del perdón, lo que motiva finalmente es acto confesional. Frente a la culpa, el alivio del perdón es un ofrecimiento que debe asegurarse¹¹⁶.

Más aún, esta idea de confesión en el cristianismo como acto de reciprocidad, encuentra también su correlato moderno en lo que Foucault llama «dirección de conciencia», vinculada a la confesión de la sexualidad en la que el proceso negativo de la censura o la represión fue un procedimiento secundario ajustado a una mecánica positiva que puede ser leída a la luz de los considerables cambios que travesó la práctica de la confesión entre los siglos VI y XII. Vale decir, que en la Modernidad no hay una ruptura, sino una continuidad y más aún un reforzamiento de los mecanismos confesionales cristianos¹¹⁷.

Más allá de que la confesión responda a la responsabilidad moral del cristianismo o al disciplinamiento moderno, la confesión filosófica, como la estamos tratando de desarrollar, es de otro orden. No cabe perdón para la confesión filosófica. Su necesidad no es la de recibir la absolución. Su falta, su vacío, su exposición inacabada no espera respuesta. Pero esa respuesta que nunca llega tampoco es su pesar ni se tranquiliza en la resignación.

Una lectura filosófica, no es inocente y confiesa su culpa, pero lo que la hace filosófica además de ser simplemente *una* lectura, es la reivindicación de su propia imposibilidad. Imposibilidad pese a la cual demuestra su necesidad de decir algo, cuando no haya nada para decir.

116 Ver Delumeau, J., *La confesión y el perdón*, Madrid: Alianza, 1992.

117 Ver Foucault, M., *Los anormales*, Curso 1974-1975, Buenos Aires: FCE, 2001.

No por casualidad, quizá, a Althusser le fascinaba la poética de Antonin Artaud, quien no cesaba de confesar «que no tenía nada que decir», de un modo muy similar a la confesión althusseriana cuando dice que en filosofía no ocurre o que la filosofía no conduce a ninguna parte¹¹⁸. No por casualidad, quizá, la figura del «vacío» cobra tanta importancia en ambos.

Porque esa imposibilidad, no es un obstáculo sino su excepcionalidad y en la excepcionalidad se expresa su positividad: la de una lectura cuyo decir no obra, no produce para recibir, ni busca su reconocimiento. Es esa falta de reciprocidad de la lectura filosófica la que hace de la filosofía una práctica y de esa práctica un modo de intervención sin obra. Para decirlo en los términos de Althusser, «si no ocurre nada en filosofía es justamente porque no tiene objeto»¹¹⁹. La nada filosófica interviene demarcando el «vacío de una distancia tomada»¹²⁰ (volveremos sobre este punto).

El «no tengo nada que decir» de Artaud es la confesión que sin decirse, despoja todo origen del decir y sin embargo lo empuja a expresarse. Como se pregunta Blanchot, «¿cómo no se esforzaría en comenzar a hablar y a expresarse aquel que no tiene nada que decir?»¹²¹. Lo que Althusser y Artaud dicen sin decirlo es el vacío que comparten, es no tener nada para decir en nombre propio. No obstante, esta desapropiación de sí contiene la paradoja de una «urgencia de la palabra»¹²² que los lleva a «colocar en primer lugar el desposeimiento»¹²³ y desplaza la figura del vacío de la mera carencia a la exigencia inagotable de la expresión. El «no querer decir nada», dirá Derrida, no es de ningún ángulo un

118 Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires: Ed. Cepes, 1972, pp. 18 y 53.

119 *Ibíd.*, p. 55.

120 *Ibíd.*, p. 63.

121 Blanchot, M., *El libro que vendrá*, Madrid: Editora Nacional, 2002, p.46. Cfr. Derrida, J., *Las voces de Artaud*, Entrevista con Évelyne Grossman, *Magazine littéraire*, Núm. 434, 2004, traducción de Dulce María López Vega. Edición digital de *Derrida en castellano*.

122 Derrida, J., «La palabra soplada» en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.

123 Blanchot, M., *El libro que vendrá*, ed.cit. p.45.

ejercicio de reposo¹²⁴. La propia nulidad exige una palabra inicial que desate la tensión insostenible de un vacío y la tentación desesperada por creer en la ilusión de lo inmediato.

Por eso, Althusser y Artaud no tenían nada que decir, pero nunca renunciaron a escribir, para dejar desplegar en su escritura el lenguaje que los habitaba, esa palabra ajena que los asedió hasta dejarlos sin aliento, hasta agudizar esa «*angustia que corta el cordón umbilical de la vida*»¹²⁵. Esa palabra, «vacío», que acechante y furtiva les susurró al oído el riesgo de la desapropiación y que ambos tuvieron el coraje de albergar, aun cuando tuvieran que asumir la imposibilidad de su propio propósito.

Por ello, la confesión de la lectura filosófica no es el producto de una honestidad intelectual, puesto que no hay sujeto de la confesión ni deuda por tal la intervención. Y como lo que se confiesa es una ausencia, la lectura filosófica podría entenderse como don en el sentido derridiano de un perdón imposible que se contrapone a una lógica del intercambio. Por eso la lectura filosófica hace lo que no dice, ya que diciéndose, el don ya no es don sino deuda¹²⁶.

La lectura filosófica «lee al pie de la letra»

Toda lectura es siempre una doble lectura. La primera, la que sin serlo, se pretende inocente y lo que se lee se piensa como el producto de un autor. La segunda, aunque no encuentra independencia con la primera, es el rodeo que transita los límites, o más bien, el límite mismo, el margen difuso de los blancos sobre los cuales la lectura se hace estrategia y como estrategia, una práctica. Esta segunda lectura es la que no admite objeto.

124 Derrida, J., *Posiciones*, Madrid: Ed. Nacional, 2002, p 18.

125 Artaud, A., *El pesa-nervios y El Ombligo de los Limbos*, trad. Marcos Barnatán, Madrid: Visor, 2002, pp. 31 y 35.

126 Este vínculo entre lectura filosófica y la lógica del don como perdón imposible habilita sin duda no solo una crítica a la constitución de la subjetividad moderna sino también ciertas implicancias y consecuencias para pensar la cuestión de la alteridad, tema que se será desarrollado el acápite «Desapropiación subjetiva y alteridad».

Cuando Althusser combina estas dos lecturas al referirse a *El Capital* de Marx advierte que si lo que se propone es una lectura filosófica, no lee escritores, ni autores, lee lecturas. Cito, pues, la lectura de la lectura de los economistas clásicos:

Lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es *lo que ve*; no es lo que le falta, es, por el contrario, *lo que no le falta*; no es aquello en que falla, es, por el contrario, *aquello en que no falla*. El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el objeto, *sino sobre la vista misma*. Es un desacierto relativo al *ver*: el no ver es, pues, interior al ver, es una forma del ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver¹²⁷.

Identidad paradójica aunque necesaria, afirma Althusser, entre le ver y no ver que, en un mismo y único gesto, hace de la exterioridad paradójica entre ambas lógicas un límite puesto desde el interior. Esto es, el de dar cuenta de la singularidad de una respuesta a una «*una pregunta que presenta como único defecto el no haber sido planteada*»¹²⁸.

Este vacío alcanza tanto más al sujeto que hace ver los blancos que al objeto al que pretende referir. Tanto, que ante la ausencia de un sujeto del decir, el vacío no es otro que el de la ausencia de toda referencialidad.

Por ello tampoco es el propio vacío el que podría constituirse en el objeto visible al que habría que indagar. El vacío es aquel desde el cual solo es posible pensar en lo nuevo en ausencia de toda condición. Más que una lectura *del* vacío, sería una lectura *desde* el vacío la que permite desarrollar una práctica de intervención en ausencia de toda presunción o posibilidad originaria.

Y porque esta ausencia, reiteramos, es también la ausencia del nombre propio, Althusser remarca el hecho de que no es Marx quien dice lo que el texto clásico no dice pero tampoco incluso quien dice que el texto clásico no dice.

La intervención no es una imposición desde afuera, no es una revelación discursiva de un enigma latente o de una ausencia

127 Althusser, L., *Para leer El Capital*, ed. cit., p. 26.

128 *Ibíd.*, p. 27.

que se vuelve presente al descubrirla. El silencio no es lo oculto sino lo que parece con toda evidencia en las propias palabras que dicen lo que callan.

La estrategia de intervención no puede sostenerse en una relación de exterioridad entre un sujeto intencionado y el objeto que se intenta intervenir, porque en tal caso la operación no sería otra que la de anular los blancos y reponer la pregunta causante de la respuesta. Cuando Althusser, por el contrario, propone leer los blancos del texto, ese camino no lo encauza la pregunta ausente, ya que la pregunta no contiene en sí las vías para localizar su propia carencia. La pregunta «¿cuál es el valor de trabajo?» no suple la ausencia de referencialidad de la respuesta, o sí, pero como restitución del concepto tras la palabra «trabajo». Mecanismo simplificador a un mismo discurso que, en la ilusión de haber anulado el blanco restituye «la misma frase aparentemente ‘llena’: *el valor del trabajo es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para el mantenimiento y la reproducción del trabajo*»¹²⁹

Sin embargo, si el vacío queda desplazado del objeto, o mejor dicho, destituye la figura misma de objeto, siempre habrá una falta en la respuesta. Y esa falta solo adviene, paradójicamente, cuando la frase está completa, cuando se llena. Al suprimir los puntos suspensivos, es decir, anular los ‘blancos’ para que la respuesta ‘cierre’, no es la pregunta «ausente» la que viene a completarlo, sino que es la frase misma la que restituye sus propios fallas. Lo que se dice sin decirlo, son los puntos suspensivos que, sin ser formulados, están desde siempre ya en las respuestas, siendo, incluso, su condición de posibilidad.

La carencia es la falta de de una pregunta a la que la frase refiere, pero es la frase la que contiene la falla como su propia necesidad afirmativa. La pregunta no es, por lo tanto la que genera la necesidad de una respuesta. De tal forma que una lectura filosófica no es la que lee «entre líneas», sino la que lee «al pie de la letra».

129 *Ibíd.*, p. 27.

Solo se puede omitir lo que se ve a condición de hacer lo que se dice. Lo que la economía política clásica no vio fue lo que hizo: producir «una respuesta nueva sin pregunta, y al mismo, la producción de una pregunta latente, implicada es esa respuesta nueva»¹³⁰ Produjo un nuevo problema sin saberlo, convencida de que seguía en el terreno antiguo.

Una lectura filosófica es ajena a lo que hace de la ciencia su existencia: la necesidad de un terreno problemático establecido, una estructura delimitada y precisa que determina, por un lado, la condición de existencia de la misma ciencia que en ella se inscribe y, por otro la los términos en que se plantea el problema al que esa ciencia se refiere para constituirse.

Pero una lectura filosófica, debería incluso poder leer esto al pie de la letra:

La vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de 'ver' que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es efecto de sus condiciones estructurales (...) Ni lo invisible aquí, ni lo visible, están en función de la *vista de un sujeto*: lo visible 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*¹³¹.

Lo invisible, por ello, no es meramente exterior a lo visible, sino su sombra. La exclusión se da al interior de lo que se ve sin ser visto. La lectura filosófica apunta, pues, a la «denegación de lo que excluye dentro de sus propios límites»¹³². La intervención filosófica es la que, leyendo los bordes, los produce.

La lectura filosófica como estrategia deconstructiva o la deconstrucción como lectura «sintomática»

¿Por qué una lectura filosófica es la práctica de aferrarse a

130 *Ibíd.*, p. 29.

131 *Ibíd.*, pp. 30-31.

132 *Ibíd.*, p. 32.

un vacío? Estamos de acuerdo con Antonio Negri cuando afirma «en el interior de este vacío se abren las infinitas posibilidades de la intervención deconstructiva»¹³³

La apuesta de una intervención que no opere desde afuera, es decir, esa estrategia que, sin ser dicha, ofrece la lectura de Marx sobre los textos clásicos de la economía política, es la misma práctica de lectura sobre la que está reflexionando Althusser al leer un texto de Marx. Y es también ese mismo mecanismo es que estamos tratando de desarrollar aquí a propósito del texto althusseriano. Y si no pretendemos la exterioridad de nuestra intervención, alguna otra deberá poder leernos al pie de la letra para decir lo que estamos diciendo sin decirlo.

La estrategia de lectura es, pues, la de una lectura ininterrumpida. No solo se dice cuando no hay nada para decir, sino que no se puede parar decir —como Artaud, que no tenía nada para decir pero al final escribía sin parar—. El decir de la lectura no encuentra jamás su punto final. A la ausencia de todo Logos, y de todo origen, al vértigo de la aventura se le suma la ausencia de un arribo o de propósito. La vacilación permanente, el «tomar siempre el tren en marcha», es todas aguas más que un riesgo, la certeza de lanzarse al abismo.

Este abismo que diluye todo nombre propio es el que arrasa toda posibilidad de asimilar esta estrategia de lectura a una técnica interpretativa ni a una pericia filológica. Si de lo que se trata es 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»¹³⁴, el insistir en la cualidad «estratégica» de la

133 Negri, A., «Maquiavelo y Althusser». En Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal, 2004, p. 26. La afirmación de Negri sobre el vínculo entre la lectura sintomal de Althusser y la deconstrucción se puede consultar también en Negri, A., «La sonrisa del espectro». En Sprinker M., (comp.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Madrid: Akal, 1999, pp. 11-22.

134 Althusser, L., *Para leer El Capital*, ed. cit., p. 40.

lectura filosófica, cobra sentido solo en la medida en que ese «ya existente» apunta a la ausencia de un sujeto de la crítica.

Leer al pie de la letra

es el señalamiento que es la propia palabra la que contiene la necesidad de su propia crítica, es decir, la evidencia de un proceso deconstructivo que opera ya antes de cualquier intervención. Intervención que, en todo caso, asume la forma de *bricoleur*, «aquel que utiliza ‘los medios abordo’, es decir, los instrumentos que encuentra a disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no habían sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hacen que sirvan¹³⁵.

La deconstrucción opera necesariamente desde el interior «extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir, sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre resulta en cierto modo presa de su propio trabajo»¹³⁶

El gesto de intervención que lleva el nombre de «deconstrucción» es el que supone tender un puente entre la subjetividad y la historia de la metafísica, resaltando el carácter represivo de sus estructuras formales, pero sobre todo cómo la propia estructura se revela por medio de resistencia que ella misma engendra¹³⁷. De este modo, el vacío es una expresión sintomática de la imposibilidad de la estructura para irrumpir como totalización.

La deconstrucción es, en el sentido althusseriano, una «lectura al pie de la letra» que piensa la genealogía estructurada de los conceptos filosóficos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un lugar incalificable por la propia filosofía.

Esa resistencia contenida ya en las entrañas del texto es pre-

135 Derrida, J., «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas» en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 391.

136 Derrida, J., *Posiciones*, Madrid: Editora nacional, 2002, p. 34.

137 Ferrari, M., *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 93.

cisamente la segunda lectura de Marx. La lectura a la que casualmente Althusser llama 'sintomática', dado que

descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a *otro texto* presente por una ausencia necesaria en el primero (...) Pero lo que distingue esta nueva lectura de la anterior es que en la nueva *el segundo texto se articula sobre los lapsus del primero*¹³⁸.

«Trabajo», «ejercicio», «estrategia», «indagación». Sea como fuera que se defina sustantivamente a la deconstrucción, lo crucial es que ese trabajo es interminable, ese ejercicio supone un análisis inconcluso, lo estratégico escapa a toda finalidad y lo que indaga jamás arriba a una solución. Por ello no sería viable hablar de la deconstrucción como método, precisamente porque asume la imposibilidad de su propio propósito. Podríamos decir, alternando los términos que, la deconstrucción es una lectura sintomática. Y el síntoma, como restitución de una falta constitutiva, hace a la vez de esa falta su condición de posibilidad.

La lectura sintomática es correlativa a una «fuerza de dislocación»¹³⁹ que no desconoce la estructura —la lectura del primer texto—, pero mostrando su propia resistencia y su propia desorganización —la lectura del segundo texto—, mirando lo que se ha podido disimular o prohibir, es decir, a la ineficacia represiva de su síntoma.

¿Cómo no «leer» aquí la figura de la iterabilidad en esa palabra que siendo siempre otra renuncia al nombre propio para hacer visible en esa «fuerza de dislocación» la intervención althusseriana de «agitar políticamente la filosofía»?

Deconstrucción es por ello también una «fisuración interna, lenta pero irresistible, de todo el discurso tradicional»¹⁴⁰. La «lectura» *de* esa fisura y *desde* esa fisura es la resistencia a convertir ese blanco, esa ausencia, en fin, ese vacío en un punto de fuga.

138 Althusser, L., *Para leer El Capital*, ed. cit., p. 33.

139 Ver Derrida, J., «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», ob. cit.

140 De Peretti, C., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona: An-thropos, 1989, p. 127.

El riesgo de esta lectura es un suicidio subjetivo que no encuentra abrigo ni esquivo. Más que un riesgo, es la exigencia de una desapropiación subjetiva como condición de una práctica de intervención:

He aquí, pues, de qué es culpable nuestra lectura filosófica de *El Capital*: el haber leído a Marx observando la reglas de una lectura de la cual él nos da una impresionante lección de su propia lectura de la economía política clásica. *Si confesamos nuestra falta, lo hacemos deliberadamente para aferrarnos a ella...*¹⁴¹.

La «lectura» althusseriana no profesa el lapsus, sino que lo asume como único frente de acción.

Desapropiación subjetiva y alteridad

Pensar un modo de intervención política como insistencia en la propia imposibilidad, como resistencia expresada en un vacío al que sin embargo hay que aferrarse, obliga a pensar nuevos modos de vincular la práctica política y la subjetividad. Una subjetividad necesariamente distanciada de las ideas de un sujeto de la acción y de una política concebida desde la lógica de la reciprocidad. Esto supone, a su vez, repensar los modos de la alteridad que soporta la idea de una práctica política que tiene como condición de posibilidad la desapropiación subjetiva.

De la categoría de igualdad que justifica las democracias representativas modernas se deduce una política programática y calculable asimilable a la idea de un sujeto inserto en el mercado de equivalencias, que en su reconocimiento igualitario y simétrico, establece su vínculo con el otro mediante la reciprocidad que arrastra inevitablemente la consecuencia de la deuda. El sujeto es entonces una conciencia representativa y autónoma y la alteridad la proyección narcisista de este sujeto en un juego de espejos en el que la alteridad es solo el espejismo de una mismidad fundante.

¹⁴¹ Althusser, L., *Para leer El Capital*, ed. cit., p. 35 (la cursiva negra es nuestra).

Por el contrario, una política como acontecimiento deconstruye toda lógica del intercambio y de la producción, en donde si lo posible es aquello que puede ser calculado, deconstruir la noción de reciprocidad, invita a pensar una política de lo imposible, en donde el encuentro con el otro es un encuentro inmotivado y la política un accionar sin resultados programables.

Podría entenderse esta imbricación entre subjetividad y alteridad como un modo sintomático de ser, en la misma medida en que la lectura filosófica lee sintomáticamente el modo en que dos textos se habitan. Ese otro texto presente por una ausencia necesaria que permite la intervención de la palabra mediante la disolución el nombre propio, es precisamente lo que deja *ser* al sujeto en la medida que el sujeto *es* siempre ya *otro*.

La idea de «perdón imperdonable» o «perdón imposible» de Derrida¹⁴² escapa a la lógica condicional del intercambio, «el perdón concedido a quien lo pide, el perdón condicional, se inserta en el ámbito de una transacción económica: exige conciencia de la falta, arrepentimiento, transformación y evitación de la falta»¹⁴³. El perdón solicitado o el perdón concedido tienen como consecuencia la deuda; el perdón imposible no conoce cálculo, reciprocidad ni soberanía, es incondicional, el perdón imposible es don y por ello está exento de toda intencionalidad. Por lo tanto el don no puede expresar ningún reconocimiento ni ninguna identidad.

Al igual que la filosofía althusseriana, la filosofía derridiana toma posición allí donde el ojo del huracán desaparece, en esa distancia que implosiona todo esquema normalizante de la relación subjetividad/alteridad y de todas las categorías constitutivas de la subjetividad moderna.

En una de sus aristas, el materialismo del encuentro propuesto por Althusser puede pensarse también como una filosofía de la *alteridad radical del ser*, en un sentido completamente distinto al de la dialéctica hegeliana. No se trata del ser en sí que

142 Ver Derrida, J., *El siglo y el perdón (entrevista con Michel Wieviorka)*, trad. M. Segoviano, Buenos aires; Ediciones de la Flor, 2003

143 Cragolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires: La Cebra, 2007, p. 65

deviene para-sí, no se trata de la realización de la historia en el devenir hacia el para-sí, la autoconciencia como Fin, su devenir como único Origen; se trata de un proceso de articulaciones contingentes, precarias, en donde todo elemento carece de identidad previa al encuentro, su existencia *es dada siempre-ya* en lo que *ha-advenido*. Pero una vez ahí dado, el mundo, insiste contra su propia nada, su precariedad, y en cada acontecimiento late el infinito de alternativas, la otredad radicalmente partícipe de la ‘toma de forma’¹⁴⁴.

Así como la lectura filosófica no tiene origen ni fin, no hay tampoco una subjetividad que adopte normativamente ni la figura del autor ni la figura del lector. Nada más materialista que este pensamiento, dirá Althusser, ya que la lectura filosófica, en la medida en que es una lectura tanto más *desde* el vacío que *de* el vacío, nada tiene que ver con un sujeto constituyente, por lo tanto, «absolutamente irreductible al mito idealista de una decisión del espíritu que cambia ‘el punto de vista’ »¹⁴⁵

El distanciamiento con todas las interpretaciones idealistas subsumidas en el carácter logocéntrico que ha dominado la escena del debate filosófico moderno, no obstante, no desemboca por contraposición en la reivindicación de un materialismo como un nuevo fundamento. Para Derrida, incluso, el logocentrismo es un concepto más amplio que el idealismo pero a la vez su matriz desbordante. Al verdadero materialismo, agregaría Althusser, le importa menos discutir con el idealismo que entender a los idealistas y explicarles a ellos mismos las razones de sus tesis¹⁴⁶.

«Materialismo» y práctica política

En el sostenimiento de la filosofía como práctica de «intervención» la exigencia de una lectura sintomática hace ya de

144 Ver Romé, N. y Collazo, C. «*Acerca de la autonomía, la determinación y la relatividad. Notas para un debate vigente*» Actas de X Encuentro de Investigadores en Comunicación, San Juan, ISSN 1515-6362, 2006

145 Althusser, L., *Para leer El Capital*, ed. cit. p. 32

146 Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, ob. cit., p. 10

la lectura una existencia política en el terreno de la teoría¹⁴⁷. Lo cual nos conduce a su vez a insistir en la deconstrucción de la relación oposicional entre teoría y práctica, en el alcance deconstructivo del pensamiento althusseriano y en la evidencia el carácter marcadamente político de toda deconstrucción:

Las filosofías materialistas afirman la primacía de la práctica y la práctica es, en todo, extraña al *logos*. No es la Verdad y no se reduce ni se realiza en el ver (la intuición) ni en el decir (logos). La práctica es un *proceso de transformación* sometido a sus propias *condiciones de existencia*¹⁴⁸.

La *única tradición materialista*¹⁴⁹, sostiene con justicia un encomillado siempre que se hable de «materialismo» a secas, ya que no se trata de tomar partido en una disputa librada frente a la tradición idealista, sino la de reivindicar una filosofía que, como práctica política, es una toma de posición.

La «posición materialista» althusseriana es la *distancia de un vacío* a la vez que el señalamiento lo *bordes* para asumir toda tesis filosófica como una «toma de partido». El gesto político es precisamente el de subvertir la certeza ontológica de todo fundamento que concibe a «la filosofía como, en última instancia, lucha de clases en la teoría».¹⁵⁰

Por eso la filosofía, así entendida, no es meramente un estar afuera, sino más bien ocupar el terreno abierto *entre* las plazas ya ocupadas transitando en los bordes de ese territorio, en el espacio en blanco que se abre entre las tradiciones filosóficas conquistadas. «Si Marx puede ver lo que escapa a la mirada de Smith, es porque él ha ocupado ya ese nuevo terreno que la antigua problemática había producido, sin darse cuenta, en lo que había de respuesta nueva»¹⁵¹.

Pero esos bordes que abren el terreno filosófico como cam-

147 Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, ed. cit., p. 67

148 Althusser, L., *Filosofía y marxismo. Entrevista de Fernanda Navarro*. México: Siglo XXI. 1988., p.55

149 Althusser, L., «La única tradición materialista [1985]», ob. cit.

150 Althusser, L., *Para leer El Capital*, ed. cit. p. 73.

151 *Ibíd.*, p. 33.

po de batalla, no se corresponden con un límite fronterizo que tuviera por función el loteo de los territorio ocupados y aquellos que esperan ser conquistados. Caminar por los bordes es transitar por las fisuras de los límites que están articulados desde dentro y no simplemente señalados por un afuera trascendental, posmetafísico en los términos de Derrida, posideológico en los términos del propio Althusser.

El campo de batalla es de este mundo, solo que es un mundo que no cuenta con reglas de inteligibilidad como condición a priori: ese mundo se constituye, por el contrario, y más allá de todo inmanentismo, como la paradoja de su propia imposibilidad. Este mundo, su lógica y su subjetividad advienen conjuntamente, y este advenimiento, en la medida que carece de origen, se produce aleatoriamente a partir de una *desviación*. Este carácter aleatorio de la constitución de un mundo está represento en Althusser con la figura epicúrea del *clinamen*¹⁵²:

152 En el materialismo atomista de Epicuro no hay más que átomos y vacío. Los átomos tienen formas diferentes y desde siempre caen en el vacío, ya que en el origen no hay otra cosa que la Nada. Pero para trascender la idea de que solo existiría la caída como único fenómeno del mundo se pregunta ¿cómo explicar otros fenómenos como el de la transformación, la separación, la unión, etc.? La falta de esa explicación es suplantada por el supuesto de Epicuro según el cual, en un momento uno de los átomos se desvía de la trayectoria de su caída en paralelo a los otros átomos (este «aparatarse» es el *clinamen*) golpeando a otros e intercediendo, en consecuencia, en sus trayectorias: así, entonces, son provocados los fenómenos a los que hacíamos referencia (Cfr. Carpio, A., *La metafísica como libertad y sentido*, Glauco, Buenos Aires, 1998, en el marco de la significación de causalidad en la filosofía kantiana). En la medida en que esa desviación es un fenómeno del azar, lo es también el «encuentro» entre los átomos, y entonces el problema del origen, más allá de la desviación azarosa, desaparece. La idea de origen es reemplazada por la idea de comienzo o surgimiento, es decir, la causalidad queda desprendida de la idea de origen. La expresión utilizada por Althusser en muchas oportunidades a propósito de este tema es «tomar el tren en marcha». Epicuro tenía la necesidad de romper con el determinismo atomista clásico y otorgarle un elemento de espontaneidad a la naturaleza pensando que así podría librarse de aquella dictadura. Esto que en el ámbito físico no tendría ninguna diferencia, al pensarlo en los términos del sujeto, supone negarle a La Razón su certeza originaria a favor de una *desviación* en la que no hay lugar para un fundamento originario, atrevimiento que

El *clinamen* es una *desviación* infinitesimal, ‘lo más pequeña posible’, que tiene lugar ‘no se sabe dónde ni cuándo ni cómo’, y hace que un átomo ‘se desvíe’ de su caída en picado en el vacío y, rompiendo de manera casi nula el paralelismo en un punto, provoque un *encuentro* con el átomo que está al lado y de encuentro en encuentro una carambola y el nacimiento de un mundo, es decir, del agregado de átomos que provocan en cadena la primera desviación y el primer encuentro¹⁵³.

El ser adviene en la medida en que los elementos adquieren propiedades una vez que se produce el encuentro, y no antes, es decir, que la estructura solo *a posteriori* le asigna un lugar y un sentido a los elementos independientes que previamente a su toma de consistencia estaban en estado *flotante*, «siendo cada uno de ellos producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su historia»¹⁵⁴.

Una posición materialista en filosofía es entonces la que entiende la política como acontecimiento, sin que ello suponga un relativismo, ya que el campo de batalla en la que se despliega supone, más aún, exige, un modo de intervención que no es ya la de un sujeto de acción que precede al acto político, sino la de una subjetividad que adviene en ese mismo espacio político que acontece y que no lo precede más que un vacío.

Leer filosóficamente es una práctica culpable que sume el peligroso riesgo de sostener la práctica filosófica en la tensión interminable de una fisura, es la puesta en acto incansable e interrumpida de una batalla que se sostiene en el acontecer indefinido de una subjetividad que solo puede *ser* como posición en un frente de acción que no conoce reposo. La aventura del riesgo

es rescatado y celebrado por Althusser. La indeterminación de los movimientos en la desviación de los átomos sin razón posible, habilita a Epicuro a negar la Providencia divina, pero a costa de entender aquella arbitrariedad indeterminada de compuestos atómicos como acciones humanas libres.

153 Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, ed. cit., p.33.

154 *Ibid.*, p. 66.

es la de una filosofía de los umbrales y una subjetividad agitadora sin retorno a sí.

El primer gesto político de la lectura sintomática y de la estrategia deconstructiva es señalar las carencias, el «sonido a hueco»¹⁵⁵ de toda «evidencia», sin negar su forma expresiva como plenitud pero asumiendo que toda plenitud se constituye no a pesar de, sino a condición de sus silencios y sus blancos. El segundo gesto político es el de infiltrar un frente de intervención sin las banderas combativas para la imposición de otra evidencia, sino la sobreinsistencia en el espacio de esa fisura abierta.

Y la filosofía es precisamente posible a condición de esos límites, como «funcionamiento en el interior de un sistema de trabas fundamentales, de oposiciones conceptuales, fuera de la cuales se convierte en impracticable»¹⁵⁶. El primer paso de una práctica política en filosofía es sin duda el de subrayar ese espacio de indecibilidad¹⁵⁷ en la dicotomía más aferrada a la lógica de las evidencias en su pretensión ontológica: la irreductibilidad entre teoría y práctica. Desplazar sintomáticamente esa irreductibilidad es la urgencia política más apremiante:

Porque basta con pronunciar la palabra *práctica*, que tomada en su acepción ideológica (idealista o empirista) no es sino la imagen reflejada, la contra-connotación de la *teoría* (la

155 Expresión utilizada por Althusser en *Para leer El Capital* en un sentido muy similar en que Derrida utiliza la misma metáfora en *Posiciones*: «El hueco es el relieve, pero la falta y el excedente nunca pueden estabilizarse en la plenitud de una forma o de una ecuación, en la correspondencia inmóvil de una simetría o de una homología», p. ob. cit., p. 45

156 Derrida, J., *Posiciones*, ob. cit., p. 11

157 La *idecibilidad* es el *espacio* que esquiva tanto la lógica del «o bien o bien» como la lógica del «ni o ni» de las estructuras binarias, sin que ello suponga un criterio de terceridad como la proposición de una síntesis. Llevado al análisis textual, es decir, a los límites desbordantes del discurso, los indecibles son «unidades de simulacro, 'falsas' propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa», Entrevista a Derrida por Julia Kristeva, publicada en *Information sur les sciences sociales*, VII, 3 de junio de 1968

pareja de ‘contrarios’ práctica y teoría que compone los dos términos de un campo especular), para descubrir el juego de palabras que está en la base... Esta dicotomía no es más que un mito ideológico¹⁵⁸.

En el campo de una deconstrucción de las oposiciones filosóficas, la oposición *praxis/theoria* debe analizarse de entrada y no ordenar ya simplemente nuestra definición de práctica. Por esta razón también, la deconstrucción sistemática no puede ser una operación ni simplemente teórica ni simplemente negativa. Hay que mantener una constante vigilancia para que el valor de ‘práctica’ no sea reapropiado¹⁵⁹.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis y Balibar, Etienne, *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI, 1969

Althusser, Louis, *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires: Ed. Cepes, 1972

Para un materialismo aleatorio, Madrid: Arena Libros, 2002

«La única tradición materialista (1985)», en *Youcali, Revista de las artes y el pensamiento*. Nro. 4. Diciembre de 2007, pp. 132-154

«La Filosofía un campo de batalla». En *Filosofía y Marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro, México: Siglo XXI, 1988

El porvenir es largo, Madrid: Editora Nacional, 2002

158 Althusser, L., *Para leer El Capital*, ob. cit., pp. 64-65

159 Derrida, J., *Posiciones*, ob. cit. p. 90

- Artaud, Antonin, *El pesa-nervios y El Ombligo de los Limbos*, trad. Marcos Barnatán, Visor, Madrid, 2002
- Blanchot, Maurice, *El libro que vendrá*, Madrid: Editora Nacional, 2002
- Cragolini, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires: La Cebra, 2007
- Delumeau, Jean., *La confesión y el perdón*, Madrid: Alianza, 1992
- De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona: Anthropos, 1989
- Derrida, Jacques, «La palabra soplada». En *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989
- Posiciones*, Madrid: Editora Nacional, 2002
- «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas». En *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- El siglo y el perdón (entrevista con Michel Wieviorka)*, trad. M. Segoviano, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003
- De la gramatología*, Madrid: Editorial Nacional, 2002, p. 391
- Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006
- Foucault, Michel, *Los anormales*, Curso 1974-1975, Buenos Aires: FCE, 2001, clase del 19/2/75
- Matheron, Francois, «La recurrencia del vacío en Louis Althusser». En, *ER*, Revista de Filosofía. Número monográfico: «Leer a Althusser», enero, 2006.
- Negri, Antonio, «Maquiavelo y Althusser». En Althusser, Louis, *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal, 2004

CUESTIÓN DE ARMAS
EN TORNO AL DIFERENDO
ALTHUSSER-POULANTZAS¹⁶⁰

L Felipe Alarcón¹⁶¹

*... porque el metal de los carros, de las metralletas y de las
ametralladoras ronda también en toda la reflexión sobre el
Estado moderno*

Louis Althusser

I

Algún día entre 1970 y 1971 el escritor Mauricio Wacquez dijo «sólo las armas, mi amigo, dicen la verdad»¹⁶². Quizás sea así, quizás todo sea una cuestión de armas, de saber usarlas, es decir, de saber usar bien ese instrumento que es un arma o bien de saber atravesar el objetivo. Pero más que las armas, que las hubo, nuestro tema será el Estado, o más precisamente el Estado y el diferendo entre Louis Althusser y Nicos Poulantzas. Duelo, o diferendo para decirlo como Étienne Balibar, que no es sino este: ya entrados los años '70 se produce un fuerte debate sobre la *cuestión del Estado*, a ratos explícito y a ratos implícito. Hay toda

160 Agradezco los comentarios de los presentes durante la presentación de este texto, en especial a Marcelo Rodríguez. Agradezco también las preguntas, comentarios y críticas de los alumnos de la cátedra de Teoría del Estado de la Escuela de Gobierno de la Universidad de Chile, verdadero origen de este texto.

161 Administrador Público y Licenciado en Ciencias Políticas y Gubernamentales por la Universidad de Chile. Estudiante del programa de Magíster en Pensamiento Contemporáneo e Investigador asociado del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales.

162 Wacquez, M., «Super-literatura», en *Hallazgos y desarraigos: ensayos escogidos* (pp. 179-182), Balmaceda, P. (Ed.Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2004, p. 182.

una serie de textos cruzados, de críticas sutiles y críticas directas, de discusiones dentro del Partido Comunista Francés, y también en las universidades. Nosotros nos centraremos en un episodio, y sólo en uno: el protagonizado por Nicos Poulantzas y Louis Althusser, aunque también por Balibar, aún en calidad de discípulo de Althusser.

La que denominamos como ‘cuestión del Estado’ es, a grandes rasgos, la siguiente: ¿cuál es la relación entre Estado y clases sociales? Eso abre, ya se adivina, una serie de problemas, en diversos niveles. Lo que a nosotros nos interesa, aquí ahora, es más bien saber qué se juega en el debate, qué hay en las posiciones de Althusser y Poulantzas. En realidad, quisiéramos plantearlo así: si la filosofía es arma de la revolución, ¿qué armas se usaron?

Pero bueno, ya es hora de comenzar y, como en un duelo, antes de disparar hay que elegir las armas. Y por supuesto mostrarlas. La nobleza es la que obliga.

II

Nos ayudaremos, para comenzar con un testigo, con Balibar, que en 1999, a 20 años del suicidio de Poulantzas, participa de un coloquio en homenaje al marxista greco-francés¹⁶³. Habla del ‘diferendo’ entre ellos y él, donde ellos son Louis Althusser y Étienne Balibar, principalmente. Al comenzar el texto, dice «prefero enunciar este diferendo en los términos de un debate sobre la cuestión *central* del Estado»¹⁶⁴. Insertamos, de entrada, un pequeño comentario: ¿el Estado es cuestión central, por ejemplo de la teoría marxista, o es que hay algo central en el problema del Estado que fue tocado por este debate? Eso sólo se verá luego. Pero bien, este diferendo, como dijimos, recayó sobre las concepciones

163 El coloquio, que llevó por nombre «Le politique aujourd’hui», se realizó en Atenas entre el 29 de septiembre y el 2 de octubre de 1999.

164 Balibar, É., «Communisme et citoyenneté: sur Nicos Poulantzas». En É. Balibar, *La proposition de l'Égaliberté* (pp. 179-200). Paris: PUF, 2010, p. 179. Cursivas nuestras

de la relación entre Estado y clases sociales. De una parte, un «comunismo del interior» defendido por Nicos Poulantzas, sobre todo en Estado, poder y socialismo. De la otra, un «comunismo del exterior» defendido por Balibar y Althusser a lo largo de casi todo el período, pero en especial, creemos, en *Marx dentro de sus límites e Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

¿Cómo entender estas dos nociones de la relación Estado-clases sociales? Respetaremos el orden alfabético y comenzaremos por Althusser, Louis.

En *Marx dentro de sus límites*, texto publicado en 1978, es donde se expresa más claramente la tesis, aun cuando en otros varios textos, que nos irán apareciendo, haya indicaciones importantes. Y bien, en *Marx dentro de sus límites* Althusser dedica 9 de 20 secciones al problema del Estado. Casi la mitad, y esto es importante, porque en principio el tema central del texto no es el Estado.

En estas nueve secciones se trata, principalmente, de probar que el Estado es un *instrumento* de dominación de clase, y como tal está separado de la lucha de clases. Se dice, por ejemplo, que «sostener que el Estado está «por definición atravesado por la lucha de clases» es tomar sus deseos por la realidad»¹⁶⁵. Y el ejemplo no es casual: esta formulación es, sin duda, la de Nicos Poulantzas, que en ese mismo año había publicado *Estado, poder y socialismo*, donde se puede leer que el Estado es

una relación, más exactamente una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase (...) pero el Estado no es pura y simplemente una relación, o la condensación de una relación; es la condensación *material y específica* de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clases¹⁶⁶.

¿Pero cómo hace Althusser para mostrar que el Estado es un instrumento?, pues bien, elabora una especie de historia de la noción de «separación»: sería un remanente de la dialéctica hege-

165 Althusser, L., «Marx dans ses limites» (1978). En Althusser, L., *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Éditions STOCK/IMEC, 2004, p. 437.

166 Poulantzas, N., *Estado, poder y socialismo*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2005, pp. 154-155.

liana, transformada por Feuerbach y luego por Marx. Seremos muy esquemáticos en la reconstrucción de la reconstrucción que hace Althusser, no podríamos detenernos demasiado. Las armas ya están cargadas.

Marx habría tomado algo de Feuerbach. O no sólo algo, pero al menos esto: «la idea de que ‘el hombre es el origen del Hombre’, y que la sinrazón del Estado es efecto de su alienación»¹⁶⁷. Así, Marx habría «aplicado el esquema de la alienación al Estado, exactamente como Feuerbach lo aplicó a Dios»¹⁶⁸. En este punto, según Althusser, es donde se introduce el problema de la separación, problema que será central en el asunto del Estado. Central para la explicación de Althusser y para lo que nosotros quisiéramos hacer con ella. En Marx esto puede verse, siempre siguiendo las indicaciones de Althusser, en *La cuestión Judía* y en *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*: etapa humanista del joven Marx, que desechará pronto. La desechará pero no del todo, el problema central de este humanismo pre-marxista de Marx, su centro, es la alienación. Es sabido, Althusser considera que alienación es una categoría del joven Marx, que es desechada luego (y, de hecho, en el *Capital* se la encuentra, pero con un contenido totalmente distinto).

Pero en el caso del Estado ¿qué se desecha y qué se queda? se desecha, claro, la alienación como el problema del Estado. No habría ya tal cosa como separación Hombre-política, por ejemplo. Se queda la separación y sólo la separación pero esta vez bajo una formulación distinta, incluso totalmente distinta: el instrumento. Esto se le aparece, a quien lo busque, en el *18 brumario* de Marx, sólo por dar un ejemplo. Recorrido, entonces, desde un cierto humanismo, de inspiración feuerbachiana, hasta una formulación final, ya no humanista sino científica, del asunto. Formulación escueta, que no aporta sino elementos para una teoría del Estado, pero que, según Althusser, tienen «un sentido político capital»¹⁶⁹. ¿Cómo así? Esto habrá que determinarlo, y habrá que determinar,

167 Althusser, L., «Marx dans ses limites» (1978). En Althusser, L., *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1994, p. 422.

168 *Ibíd.*

169 *Ibíd.*, p. 424.

en primer lugar, en qué sentido está separado, en qué sentido el Estado es un instrumento, de qué sirve y quién lo usa. Primera alternativa: el Estado está separado de la sociedad. Risa de Althusser: eso no es sino una banalidad, incluso una vulgaridad, es la división del derecho burgués, que deriva el derecho público del derecho privado, que a su vez se deriva del derecho comercial. ¿Separado entonces de la sociedad política, para retomar la terminología de Gramsci? Muy poco aun. ¿Separado de la clase dominante? Imposible. Estas preguntas y respuestas corren por cuenta de Althusser, aunque no sabríamos bien formular otras.

¿De qué está separado, entonces, el Estado? Althusser no duda, tiene a Marx y Lenin de su lado: el Estado está separado de la lucha de clases, precisamente porque es un instrumento hecho para ser utilizado por la clase dominante. Acá empiezan a pasar cosas raras, la explicación, y diríamos casi toda la explicación de Althusser pasa por esto: si el Estado estuviera atravesado por la lucha de clases si no fuera un instrumento de la clase dominante, sería muy fácil perder el control. La clase dominante estaría en constante peligro, y de los peores, porque afectaría ¡ay de ellos! el principio de identidad: podrían perder su instrumento de dominación, y con ello dejar de ser los dominantes. Como para no dejarnos así, sin explicación, Althusser recurre a un ejemplo: el del Frente Popular y la actuación de De Gaulle en la unificación de la burguesía francesa y el pacto con la pequeña-burguesía. Althusser ocupa varias páginas en esto, pero a nosotros nos interesa la función que habría cumplido de Gaulle: mantener a la clase dominante unida, aun contra su propia voluntad. Este es uno de los centros argumentativos: para que el Estado sea efectivo en la dominación, debe ser capaz de actuar incluso contra los intereses inmediatos de fracciones de la clase dominante, y esto implicaría no estar ‘cruzado’ por la lucha entre fracciones de clases.

El caso es conocido, o al menos es simple averiguar su curso general: Pétain, bajo la ocupación y al mando del Consejo, firma un armisticio con Alemania en junio de 1940 (unos meses después comenzará oficialmente la política colaboracionista con

el régimen nazi). Un día después de que Pétain comunicara su intención de firmar el armisticio, De Gaulle realiza, desde Inglaterra, lo que es conocido como el Llamamiento del 18 de junio. Toda una cadena de hechos lleva luego a De Gaulle a ser el jefe del gobierno francés en el exilio y asumir el liderazgo del gobierno provisional francés. Hay, por supuesto, muchos detalles que valdría la pena conocer y harían más fácil la comprensión del ejemplo pero confiamos en que el lector interesado sabrá conocerlos. Lo que interesa, en este caso, es la interpretación de Althusser, que creemos pasa por cuatro ejes: a) por la consideración de Pétain como burgués sin conciencia de clase, o más exactamente, sin inteligencia de clase, b) la estrategia de unidad de De Gaulle, c) la situación de la clase dominada y d) el rol de la ideología estatal.

Pétain aparece en el ejemplo de Althusser como un burgués sin inteligencia de clase, no sabiendo unificar a la clase dominante y generando más bien divisiones. Pétain no supo, por ejemplo, hacer participar a la burguesía en la Resistencia: sin eso el triunfo de la Resistencia hubiera significado el triunfo de los intereses de la clase dominada. ¿Qué pasa, entonces, con Pétain? ¿por qué el Estado no funcionó, durante Pétain, como un Estado debe funcionar? El Estado no funciona solo, claro, y se ve el punto: Pétain cae porque no es capaz de hacer funcionar el instrumento. Es una torpeza, una falta de inteligencia. Consigue, después de no poco esfuerzo, hacerse del instrumento, lo echa a andar pero no sabe usarlo. Toma el arma y la carga pero no sabe sacarle el seguro.

Con De Gaulle pasa otra cosa, en el Llamamiento dice:

Yo, el General De Gaulle, actualmente en Londres, invito a los oficiales y a los soldados franceses que se encuentren en territorio británico, o que vengan acá a encontrarse, con sus armas o sin ellas. Invito a los ingenieros y obreros especialistas de la industria de armamento que se encuentren en territorio británico a ponerse en contacto conmigo...Pase lo que pase, la llama de la Resistencia Francesa no debe apagarse y no se apagará¹⁷⁰.

170 De Gaulle, C., *Mémoires de guerre : L'Appel, 1940-1942*. Plon: Paris, 1954, p. 71.

De Gaulle sabe que tiene que unir a la burguesía, aun si esto significa perjudicar los intereses inmediatos de una o más de sus capas. Hace un llamado a las armas y a la unidad en nombre de Francia Libre, no de la burguesía (aunque llame casi sólo a capas de la burguesía: oficiales, ingenieros y obreros especializados que estén en Londres o puedan llegar a encontrarlo allí). Es lo que se llama un Estadista: De Gaulle es el Estado, o al menos encarna la 'verdad' del Estado burgués. Sí sabe sacar el seguro. Y dispara. Althusser dice:

Que el Estado, que el aparato de Estado (y no solamente el embrión de aparato de Estado creado en Londres y luego en Argel, sino también el aparato de Estado que permaneció en Francia sirviendo a la política colaboracionista) haya jugado un rol esencial en el plan político de De Gaulle para salvar a la clase burguesa en tanto clase es demasiado evidente. Que los mecanismos de ese aparato, los mismos en Londres que en Vichy, hayan facilitado las cosas es demasiado claro¹⁷¹.

Por otra parte, la estrategia de De Gaulle es compleja, pero sobre todo es correcta. Deja sin opción a la clase dominada, o más bien con pocas opciones. Si con Pétain un triunfo de la Resistencia podía ser un triunfo de los intereses de la clase dominada, con De Gaulle ya no, precisamente porque llama a los miembros de la clase dominante a sumarse a la Resistencia, a dejar el colaboracionismo de Pétain. Si la burguesía está unida y tiene al Estado como instrumento no hay manera de que la clase dominada triunfe: eso es lo que pudo hacer De Gaulle. Por su parte, la clase dominada se vio enfrentada a lo más cruel: el Partido Comunista Francés perdió a sus mejores militantes bajo el fuego alemán (y a Maurice Thorez, que deserta del ejército y es prácticamente rehén en la URSS durante un largo e importante período). Sobre esto, Althusser dice

No se puede negar que la restauración de la unidad de la clase burguesa, peligrosamente dividida y expuesta a la lucha de clases de las fuerzas populares, haya sido

171 Althusser, L., «Marx dans ses limites» (1978). En Althusser, L., *Écritures philosophiques et politiques*. Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1994, p. 430.

conseguida a través de una política 'inteligente', que supo ver lejos y declarar que una batalla no es la guerra, además de mantener hábilmente un aparato de Estado que presentó la particularidad de tener, por varios años, una parte de sus efectivos en Londres y otra en Francia¹⁷²

Por último, respecto a la ideología estatal, De Gaulle la usa perfectamente: usa a favor de la burguesía las ideas de continuidad del servicio, de entrega por la Nación, de disciplina. Los servidores públicos actúan, por que lo son, como una categoría social. Esto es importante y no debería quedar sin desarrollo: una parte importante del correcto uso del instrumento es hacer del servicio público una categoría social. Ya lo hizo notar Gramsci y Althusser lo subraya: una parte importante del personal de Estado proviene de la clase dominada pero no actúa en favor de sus intereses: es que su entrada al servicio público no cambia su origen de clase pero sí lo hace formar parte de una categoría social propiamente. Por esto mismo un Estado debe estar atento a los reclamos internos: una petición de aumento en los sueldos, mejoras en las condiciones laborales, etc. deben ser tomadas como alertas. Sirven en el fondo, aunque no tan en el fondo también, para afinar el instrumento. Alguien que sabe de armas, como alguien que sabe de autos, debe saber enterarse apenas el mínimo problema aparezca. Y debe saber repararlo, aunque sobre todo debe saber evitarlo. Y con el Estado no es necesario pasar cada vez por un cambio de las partes, a veces basta con que la ideología estatal funciona bien:

No se puede negar que De Gaulle haya llegado a ese plan a condición de jugar con los 'valores' tradicionales del aparato de Estado, es decir aparte y más allá del patriotismo dentro del cual no podía ya evitarse la división, de jugar con los deberes, la disciplina y la obediencia al Estado y a sus representantes, con la jerarquía, con el 'servicio a la nación' y el 'servicio público', es decir, separando a toda costa al aparato de Estado de los problemas más candentes de la lucha de clases. Que De Gaulle haya conseguido el triunfo

172 *Ibíd.*

en esta operación de separación apoyándose no sólo en los ‘efectos de estructura’ del aparato de Estado, sino también en la ideología de Estado que inculcó, desde Londres, a sus ejecutores, una ideología sabiamente combinada con las exigencias del patriotismo, es algo que creo que no se puede negar¹⁷³

El ejemplo de De Gaulle, le sirve entonces a Althusser para mostrar de qué manera el Estado, como instrumento, debe hacer todo lo posible por mantenerse separado de la lucha de clases, para así poder intervenir mejor en los asuntos e inclinar la balanza en favor de la dominación. En palabra de Althusser:

para cumplir su función de instrumento al servicio de la clase dominante, el aparato del Estado debe, en las peores circunstancias y en la medida de lo posible, estar separado de la lucha de clases, retirado de ella todo lo que se pueda, para poder intervenir no sólo contra las amenazas de la lucha de las clases populares, sino también contra las amenazas de la forma que la lucha de clases puede tomar en el seno de la misma clase dominante¹⁷⁴

Unas páginas más allá: «Eso es el Estado: un aparato capaz de tomar medidas contra una parte, incluso contra la mayor parte de la burguesía para defender sus ‘intereses generales’ de clase dominante»¹⁷⁵. Esta manera se repite, si uno es atento, en otros textos de Althusser, como *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* y algunos artículos de *Por Marx*. Quizás haya un cierto Maquiavelo, incluso vía Gramsci, detrás de esta idea. No profundizaremos en esto, aunque quizás pueda leerse en *Política e historia* alguna relación entre este problema y la lectura que Althusser emprende de Hobbes. Por ejemplo, en *Marx dentro de sus límites* dice de De Gaulle «el jefe de Estado asegura la unidad del Estado y dirige su política»¹⁷⁶. Nada especial, a menos que uno se pregunte qué quiere decir ‘asegurar la unidad’ y cómo es que un jefe

173 *Ibíd.*

174 *Ibíd.*, p. 431

175 *Ibíd.*, p. 433

176 *Ibíd.*, p. 435

de Estado hace eso. Y bien, en el curso que Althusser dictó sobre Hobbes entre 1971 y 1972 encontramos cosas como esto:

En realidad, este contrato presenta dos términos: la multitud y la unidad del soberano. *El contrato constituye así la unidad política del soberano, eliminando la mediación de la obligación material, del contrato interindividual, y por ellos mismo eliminando la esencia del derecho clásico: la unión* (...) El soberano es la unidad de la multitud¹⁷⁷

Por una parte, entonces, lo importante es la unidad, es decir, lo que asegura la unión. De Gaulle es, en el fondo, un buen soberano, que en virtud de su posición 'une' a la clase dominante a condición de ser él mismo la unidad. Paralelamente, el ejemplo de De Gaulle ilumina la lectura de Hobbes. Althusser dice:

Hobbes asegura el triunfo del liberalismo a través de las armas del absolutismo. El Estado tiene una doble función: poder absoluto para suprimir la lucha de clases e intervenir lo menos posible en el plano económico (...) Hobbes es el primero en elaborar la dictadura revolucionaria de una clase emergente: asegura las condiciones de seguridad de la clase burguesa (antes de Robespierre) (...) ha sido rechazado por todos, la burguesía no podría desmarcarse de la feudalidad¹⁷⁸.

Es decir, y ya tomando el vocabulario que hemos estado tratando, que asegura la dominación *porque* está separado: fuera del pacto, contiene la guerra de todos contra todos, o la lucha de clases. Quisiéramos decir esto: el ejemplo de Althusser es reducido, y quizás no explique tanto, pero la tesis que intenta probar se puede encontrar en otros textos. *Marx dentro de sus límites* en un texto polémico pero tan contingente como en principio parecería. Arriesgaríamos a decir que esta es, en general, la forma en que Althusser piensa el Estado, al menos hasta la aparición del Materialismo Aleatorio. En fin, no creemos que la lectura que Althusser hace de Hobbes esté totalmente desligada del problema

177 Althusser, L., *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx: Cours à l'École normale supérieure 1955-1972*. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 387.

178 *Ibid.*, p. 393.

del Estado como ha sido expuesto hasta aquí. Incluso creemos que no podría no estar ligada y que son precisamente los cursos los que muestran con mayor claridad la fortaleza de las ideas de Althusser. Ideas que, como sabemos, sólo prueban su efectividad en la lucha de clases. Ni un momento antes.

Pareciera que perdemos el hilo, que comenzamos hablando del problema de la separación, que lo abandonamos y nos pusimos a hablar, casi sin más, de De Gaulle y su función, del instrumento que es el Estado y de Hobbes. Parece que sí, pero creemos que no. Todo el asunto es este: la tesis de Althusser es polémica, no deja de referir a los 'nuestros marxistas vulgares' y 'nuestros marxistas no vulgares' pero equivocados. Althusser quiere probar que el Estado es instrumento, que está separado de la lucha de clases, pero lo hace a través de un ejemplo que, leído de otra manera, puede dar elementos para la tesis contraria. En primer lugar, Althusser da por hecho que De Gaulle toma acciones, digamos, en nombre del conjunto de la clase dominada, sin mostrar de qué manera no lo hace más bien a favor de una capa de la clase dominante. Puede decirse: es obvio que De Gaulle resguarda los intereses de la burguesía en su conjunto, allí está la historia, pero el punto es equívoco, la figura de De Gaulle sigue siendo, en varias dimensiones, un misterio incluso al día de hoy. Por otra parte, cuando Althusser habla de la situación de la clase dominada habla del Partido Comunista Francés. Se entiende, es la organización política que se da a la clase obrera pero, ¿cómo reducir los movimientos de las diferentes capas de la clase obrera a la actuación del PCF, sobre todo en ese período? Eso justificaría, al menos en parte, la acusación que lanza Poulantzas: ortodoxia leninista. Por último, y sólo para no entrar en detalles que nos tomarían demasiado tiempo, cuando Althusser habla de las ideas de patriotismo, servicio a la Nación, etc. ¿de qué manera no toma los deseos de la burguesía como realidad? ¿de qué manera esto es efecto de la naturaleza del Estado y no del mismo discurso de De Gaulle? La prueba parece ser que De Gaulle triunfa, pero habría que hacer entrar la posibilidad de un triunfo contingente, some-

tido a la contingencia de la lucha de clases, y no necesariamente una expresión de algo así como la *naturaleza* del Estado.

En fin, nos parece que a pesar de todo queda la mantención del problema de la separación, que ya había trabajado indirectamente en sus escritos sobre la ruptura (o el corte) epistemológico. Althusser toma como premisa la centralidad de la separación en la definición práctico-conceptual del Estado y a partir de ahí desarrolla y ejemplifica. Diríamos incluso que lo que hay es una manera de leer bastante precisa, que lo que aparece es el trabajo filosófico como trabajo de lectura. ¿Por qué decir esto, en este caso? Creemos que la tesis de Althusser se justifica, en última instancia pero ésta es la importante, en su lectura del desarrollo de la idea de separación. Su respeto por la palabra de Marx y Lenin.

Dejemos esto hasta acá, aun cuando la postura de Althusser no esté del todo clara. Hará falta confrontar estas ideas vagas con imágenes claras, como en la película de Godard¹⁷⁹.

III

Siguiendo el orden alfabético, viene Poulantzas, Nicos. Lo que encontramos en Poulantzas es algo totalmente distinto, una manera muy diferente de afrontar el problema.

En *Estado, poder y socialismo*, Poulantzas va a acusar a las teorías marxistas del Estado de caer en dos concepciones erradas: concebir al Estado como Sujeto y concebir al Estado como Cosa. Es decir, o bien «las clases dominantes someten al Estado (Cosa) por un juego de ‘influencias’ y de grupos de presión, o bien el Estado (Sujeto) somete a las clases dominantes»¹⁸⁰. En estas dos concepciones Poulantzas verá la marca de la exterioridad, que no hace sino pensar al poder como cantidad, como suma-cero. El poder que las clases no tienen, lo tiene el Estado y lo usa en beneficio de la clase dominante. Esta idea la opone Poulantzas

179 La película es *La chinoise* (1967) donde, además de estar escrita esa frase en una pared, se quema un libro de Michel Foucault.

180 Poulantzas, N., *Estado, poder y socialismo*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2005, p. 157.

a la idea de que «el establecimiento de las políticas del Estado debe ser considerado como el resultado de las contradicciones de clase inscritas en la estructura mismas del Estado». Es decir, ni Estado-Cosa ni Estado-Sujeto sino Estado-relación. Creemos que ahora puede verse mejor la imagen que elegimos al comienzo: o el Estado es un arma, un instrumento que tiene su poder y que puede incluso actuar en contra del tirador, es decir, el tiro se puede ir por la culata, o bien lo importante es lo atravesado. Comunismo del exterior y comunismo del interior, como decía en 1999 Balibar.

¿Cómo hace Poulantzas para sostener esta idea del Estado como relación? Si Althusser lee a los clásicos, más bien los somete a lectura, Poulantzas lo que lee son las políticas de Estado. *Estado, Poder y Socialismo*, y en general todos los libros de Poulantzas, abundan en detalles sobre políticas de Estado, sobre movimientos de la economía, sobre la relación contingente entre ramas de la producción, sobre «micropolíticas diversificadas»¹⁸¹. Poco o nada de eso en Althusser.

Pero bien, aún no hemos dicho nada sobre la manera de Poulantzas, sobre su gesto. Antes de eso, una explicación, digamos, un poco técnica: en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Althusser deriva el problema del Estado a partir de la reproducción. De la reproducción de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Poulantzas, en cambio, parte de otra parte: el Estado es «producto» de la división social del trabajo entre trabajo material y trabajo intelectual. Esto hace, en parte, que para Althusser el Estado sea *posterior*, lógicamente al menos, a lo que podríamos llamar capitalismo. No en vano se habla de que el Estado está hecho para la dominación burguesa. En Poulantzas capitalismo y Estado serían co-originarios, si nos perdonan una expresión que nosotros mismo no sabríamos si perdonar o no. Y para ver esto con un poco más de detalle vamos a tener que retroceder un poco. En 1971 se publica *Marxismo y lucha de clases*, prólogo escrito por Althusser para la segunda edición de *Principios elementales del*

181 *Ibíd.*, p. 163.

materialismo histórico de Marta Harnecker. Las primeras líneas nos hablan ya de nuestro problema:

Al presentar esta nueva edición corregida y ampliada del breve manual de Marta Harnecker, quiero recordar una idea muy simple que está implícita en las transformaciones que ha sufrido la versión original para dar lugar a esta nueva edición. Una idea muy simple, pero que tiene consecuencias teóricas y políticas importantes. He aquí esta idea: toda la *teoría* de Marx, es decir, la *ciencia* fundada por Marx (el materialismo histórico) y la *filosofía* abierta por Marx (el materialismo dialéctico) tienen por centro y por corazón *la lucha de clases*. La lucha de clases es, por lo tanto, el «eslabón decisivo», no sólo de la práctica política del movimiento obrero marxista-leninista, *sino también en la teoría*, en la ciencia y en la filosofía marxistas¹⁸².

Parece que en algún momento se fue negligente con esta idea tan simple, que se le restó importancia y que ahora fuera cosa de devolverla a su lugar. Más o menos en consecuencia, entonces, lo central en el problema del Estado debería ser, precisamente, la lucha de clases. Y Althusser, de hecho, aborda en unas pocas líneas el problema y, como decíamos, lo hace a partir del problema de la reproducción de las condiciones de dominación:

Ninguna sociedad existe, es decir, dura en la historia, si al producir no *reproduce* las condiciones materiales y sociales de su existencia (de su producción). Ahora bien, las condiciones de existencia de la sociedad capitalista son las condiciones de la *explotación* que la clase capitalista hace sufrir a la clase obrera: la clase capitalista debe reproducirlas cueste lo que cueste (...) [la lucha de clases] se realiza también fuera de la producción: es aquí donde interviene el papel del Estado y de los aparatos ideológicos del Estado (Escuela, Iglesia, Información, Sistema Político), para someter a la clase obrera mediante la represión y la ideología¹⁸³

182 Althusser, L., «Marxismo y lucha de clases». En L. Althusser, *Posiciones* (pp. 63-68). Barcelona: Editorial Anagrama, 1977, p. 67.

183 *Ibíd.*

La operación de Althusser aparece con relativa claridad en este párrafo: el Estado tiene dos funciones, la represiva y la ideológica. Eso, que sabíamos al menos desde *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* cobra ahora su importancia. Althusser dice claramente que el Estado interviene desde fuera de la producción, es decir, que en algún punto ‘economía’ y ‘política’ son exteriores. Es precisamente esta actitud la que critica Poulantzas y que lo hace desarrollar el problema del Estado a partir de la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual

Por supuesto, la posición del Estado frente a la economía ha cambiado, no sólo con el modo de producción sino también con las etapas y las fases del capitalismo mismo. Pero de ninguna manera estos cambios pueden ser inscritos dentro de una imagen topológica de exterioridad, de acuerdo a la cual el Estado, como instancia siempre externa a la economía, por momentos interviene en las relaciones mismas de producción, penetrando así el espacio económico, y por momentos permanece fuera de ese espacio actuando sólo desde la periferia. La posición del Estado frente a la economía nunca es otra cosa que la modalidad de presencia del Estado en la constitución y la reproducción de las relaciones de producción¹⁸⁴.

Ahora entendemos mejor el alcance y la precisión de la clasificación de Balibar: comunismo del exterior y comunismo del interior. Una palabra más de Poulantzas

En todos sus aparatos (es decir, no sólo en sus aparatos ideológicos sino también en los represivos y económicos) *el Estado encarna el trabajo intelectual separado del trabajo manual*: esto se vuelve evidente cuando no se los considera de acuerdo a distinciones naturalistas-positivistas¹⁸⁵

Pero cometimos injusticia, citamos al Althusser del 1971 y lo confrontamos al Poulantzas del 1978. Habría que revisar qué

184 Poulantzas, N., *Estado, poder y socialismo*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2005, p. 34.

185 Poulantzas, N., «K. Marx et F. Engels». In Châtelet, F. (Ed.), *La philosophie* (pp. 166-193). Bélgica: Marabout, 1979, p. 186

dice Poulantzas antes de *Estado, poder y socialismo*. Y bien, en el artículo para la *Historia de la filosofía* editada por Châtelet y aparecida en 1973, Poulantzas dice:

El Estado tiene como rol fundamental el mantener la cohesión de una formación social dividida en clases. Posee así funciones económicas, políticas e ideológicas. Para ser más precisos, el Estado asegura la reproducción de las 'condiciones' de la producción, y asegurando también de esta forma la reproducción de las relaciones sociales. El Estado posee, entonces, un rol absolutamente decisivo y particular (...). Sin embargo, habría que precisar inmediatamente una cuestión importante¹⁸⁶

En este punto vemos a un Poulantzas mucho más cercano a las ideas de Althusser y es que, hasta acá, Poulantzas parece adscribir a las tesis más bien clásicas. Sin embargo, unas líneas más adelante ya muestra los desacuerdos que sistematizará en *Estado, poder y socialismo*. Se dice, por ejemplo

El Estado no es, como ha considerado una larga tradición marxista, un simple 'instrumento' en manos de las clases dominantes, creado parte a parte y manipulable a voluntad por éstas. Esta concepción 'instrumentalista' del Estado, en efecto, descuida, cosa que ni Marx ni Engels ni Lenin hicieron, las funciones objetivas del Estado respecto a la formación social en su conjunto: el Estado es la expresión de la lucha de clases (...) Está en relación con el conjunto de las clases en lucha: clases hegemónicas, dominantes, reinantes, apoyo y clases dominadas¹⁸⁷

Nos atreveríamos a decir que Poulantzas *intuye* las diferencias pero no las desarrolla sistemáticamente. Por supuesto, también existe una limitación: se trata de una explicación esquemática de las teorías de Marx y Engels, pero de todas formas es decisiva la manera en que Poulantzas introduce el 'habría que precisar'. Eso es ya mucho. *Estado, poder y socialismo* sería una extensa precisión. Un arma de precisión.

186 *Ibíd.*, pp. 186-187

187 *Ibíd.* 187

Ahora bien, no podríamos negar que Poulantzas está pensando ya en otra cosa, que no está de acuerdo con Althusser pero tampoco se podría negar, creemos, que el lenguaje no es el mismo que en *Estado, poder y socialismo*, donde podemos encontrar palabras como «dispositivo» y «micro-política». Ahora bien, encontramos también, o quizás sobre todo, una crítica explícita a la noción de poder utilizada por Althusser. Althusser, a su vez, le reprocha a Poulantzas ser un eurocomunista. Es la misma época. No hay salida, sólo el duelo.

¿Pero y el gesto de Poulantzas? «[C]aptar el Estado como condensación material de una relación de fuerzas, significa que hay que captarlo también como un campo y proceso estratégicos, donde se entrelazan nudos y redes de poder, que se articulan y representan, a la vez, contradicciones entre sí»¹⁸⁸. La autonomía que Althusser ve en el Estado no es *frente* a las fracciones de clase (como en el ejemplo de De Gaulle) sino producto de las relaciones *dentro* del Estado. No hay neutralidad:

Que el Estado posea funciones económicas —fiscalización, intervención en la industrialización, etc.— políticas e ideológicas derivadas de su rol en la cohesión de una formación social, no quiere decir que sus funciones sean ‘neutras’, sino más bien lo contrario (...) El Estado mantiene la cohesión de un sistema caracterizado por la dominación [política de clase]: mantiene, entonces, en última instancia, la dominación de clase. El Estado está así, y por este mismo hecho, en *relación objetiva* con los intereses políticos de la o las clases dominantes. No existe el Estado ‘neutro’: todo Estado es un Estado de clase¹⁸⁹

Althusser, en ojos de Poulantzas, se mantendría en un dogmatismo formalista¹⁹⁰ que no le permitiría ver «las formas dife-

188 Poulantzas, N., *Estado, poder y socialismo*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2005, p. 163

189 Poulantzas, N., «K. Marx et F. Engels». En F. Châtelet (Ed.), *La philosophie* (pp. 166-193). Bélgica: Marabout, 1979, p. 186.

190 Poulantzas, N., *Estado, poder y socialismo*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2005, p. 192.

renciales y las transformaciones del Estado»¹⁹¹, lo obligaría a decir que «todo Estado capitalista es un Estado de la burguesía»¹⁹²

El gesto básico sería hacer interior eso que parece ser exterior, hacer del Estado un campo de estrategias y no un creador de estrategias. Hacer ver la fisura, pero sobre todo no derivar el análisis de la lectura de los clásicos sino del momento del capitalismo, incluso del momento de cada Estado. Y acá hay dos cosas importantes en *Estado, poder y socialismo*: primero, hay un análisis pormenorizado de las etapas del capitalismo, una discusión sobre su determinación que resulta, al menos, bastante interesante, pero lo más interesante es un cierto trabajo con la historia, con la *periodización*. Trabajo exhaustivo a ratos, lleno de anotaciones aparentemente sin importancia, pero que la cobran apenas se dibuja el período.

Y bien, lo segundo, es la extensa discusión sobre el aporte de Foucault al análisis marxista, sobre su aporte central a la comprensión del poder. Central pero banal, o sólo mediático: Poulantzas insiste en que él no espero a Vigilar y castigar o a Historia de la sexualidad para haber descubierto ya una noción del poder no cuantitativa. No espero, es verdad: se puede ver ya una tal concepción en los textos anteriores a *Estado, poder y socialismo*, pero es sólo en este último libro en que el asunto está desarrollado sistemáticamente. Incluso se adopta un cierto lenguaje foucauldiano a ratos. Volveremos a esto, pero ya que llegamos a Foucault, nos permitiremos citar una entrevista realizada en 1973 y publicada un año después bajo el título *De la arqueología a la dinástica*. Es una cita un tanto extensa, y pedimos paciencia, pero nos servirá para articular lo que queremos decir.

Debo decir que estoy extraordinariamente molesto por la manera en la que un cierto número de marxistas europeos practican el análisis histórico. Me molesta igualmente la manera en que hacen referencia a Marx. Hace poco leí un artículo, muy bello por cierto, en *La pensée*. Este artículo lo escribió un muchacho al que conozco bien, es un colaborador de Althusser y se llama Balibar; escribió un

191 *Ibíd.*

192 *Ibíd.*

artículo muy destacable sobre el problema del Estado y de las transformaciones del Estado según Marx. Este artículo me interesa pero no puedo evitar sonreír cuando lo leo, porque en 20 páginas se trata de mostrar, a partir de una o dos frases de Marx que Marx había previsto muy bien la transformación del aparato del Estado al interior del proceso revolucionario y, en cierta manera, incluso desde el comienzo mismo del proceso revolucionario. Balibar muestra, con una gran erudición, con una gran aptitud para la explicación de textos, que Marx habría dicho esto y habría previsto aquello. Lo admiro, entonces, porque es una buena explicación de texto, y sonrío, porque sé por qué Balibar hace esto. Lo hace porque, de hecho, en la práctica real de la política, en los procesos revolucionarios reales, la solidez, la permanencia del Estado burgués incluso en los Estados socialistas es un problema con el que uno se encuentra, y en el que nos encontramos ahora. Sin embargo, me parece importante plantear el problema a partir de los datos históricos reales que tenemos a nuestra disposición, la permanencia de las estructuras del Estado, por ejemplo, la permanencia de la estructura del ejército zarista al interior del Ejército rojo en la época de Trotsky. Esto es un problema histórico real, y creo que el problema marxista del Estado debe resolverse a partir de problemas como ese y no a partir de una explicación de textos para saber si Marx lo había previsto o no...¹⁹³.

Está explícito. La crítica a Balibar es muy precisa y, aunque se diga que Althusser está hablando en otro nivel, creemos que la crítica podría dirigirse también contra él. Lo habíamos dicho hace unas pocas líneas: nos parece que, al menos en parte, Poulantzas recoge la propuesta de Foucault, incluso incorporando elementos analíticos foucauldianos en sus últimos textos. Esto también lo nota, y cómo no, el editor de la versión en inglés de *Estado, poder y socialismo*. Pero subrayamos: en sus últimos textos. Se puede comprobar, por ejemplo, en el artículo que Poulantzas

193 Foucault, M., «De la archéologie à la dynastique: entretien avec Hasumi». En Defert, D y Ewald F. *Dits et Écrits: tome II* (pp. 182-206). Paris: Galimard, 1994, p. 190.

escribió para la Historia de la Filosofía que editó François Châtelet en 1973 y que ya hemos citado, la ausencia de terminología foucauldiana. Ni cerca de eso.

IV

Dos posiciones, entonces: o el Estado es exterior a la lucha de clase o el Estado es una condensación material de la lucha de clases. Este diferendo recaería, en último término, sobre la manera de enfrentar el problema. Un diferendo metodológico, si se quiere. El asunto sería cómo leer, qué leer. Exterioridad e interioridad pasarían, en realidad, por dos formas de proceder. De cualquier manera, Balibar, en la conferencia que ya hemos citado, dice estar convencido ya hace tiempo de la posición poulantziana. Recordemos que Poulantzas se suicidó un año después de editar Estado, poder y socialismo, de manera que el debate quedó inconcluso.

Cuestión de armas: la Althusser, la lectura como práctica filosófica; la Poulantzas, la determinación de conceptos a partir del análisis histórico, incluso a partir del análisis histórico del presente. Puede ser que haya quien diga: pero entonces el asunto es si el problema del Estado es filosófico o histórico. Creemos que eso sería tomarse demasiado en serio una distinción poco seria, cuando lo que está en juego, entre otras cosas, es la noción misma de materialismo, de trabajo filosófico. Y más aun: está en juego la posibilidad de una teoría general del Estado (que Althusser afirma y Poulantzas niega), la definición de ideología y su relación con el «sujeto». No es poco lo que se juega y si lo que hasta acá fue dicho tiene algo de algo de cierto, entonces quizás podamos decir algunas cosas.

El problema de la resistencia, problema sin duda central y que ha rondado como un fantasma a los comentaristas de Althusser, podría encontrar cierta resolución en Poulantzas. Se trataría de pensar esto: si la lucha de clases es exterior al Estado, las clases populares están perdidas. El aparato escolar, por ejemplo, actúa siempre y exclusivamente a favor de los intereses del bloque

dominante. Hay poco escape, desde el momento en que están comprometidos los mecanismos de subjetivación, y estos no sólo son 'de clase' sino necesaria y exclusivamente burgueses, no se ve mucha salida. Es difícil pensar la resistencia, o al menos no pensarla en el horizonte de la toma del aparato estatal por parte de la clase obrera. Es decir, como proyecto, y como un proyecto tremendamente complicado desde el punto de vista teórico (hay que recordar todo el debate en torno al contenido de la expresión 'dictadura del proletariado') y también, por supuesto, desde el punto de vista práctico, que casi obligaría a pensar a la clase organizada en torno a un partido y a su líder. En Gramsci esto se ve más o menos claro, veamos lo que dice en 'Jefe':

Todo Estado es una dictadura. Ningún Estado puede carecer de un Gobierno constituido por un reducido número de hombres que se organizan a su vez alrededor de uno dotado de más capacidad y de mayor clarividencia. Mientras haga falta el Estado, mientras sea históricamente necesario gobernar a los hombres, cualquiera que sea la clase dominante, se planteará el problema de tener jefes, de tener un «jefe» (...) El problema [derivado de la dictadura del proletariado]lo es, pues, de todo el desarrollo histórico de la clase obrera, que se constituye lentamente en la lucha contra la burguesía, registra alguna victoria y sufre muchas derrotas (...) El problema se convierte en el de la vitalidad del marxismo, de su ser o no ser la interpretación más segura y profunda de la naturaleza y de la historia, de la posibilidad de que dé a la intuición genial del hombre político un método infalible, un instrumento de precisión extrema para explorar el futuro, para prever los acontecimientos de masa, para dirigirlos y hacerse dueño de ellos...El proletariado internacional ha tenido y sigue teniendo un ejemplo vivo de partido revolucionario que ejerce la dictadura de clase; ha tenido y desgraciadamente no tiene ya el ejemplo vivo más característico y expresivo de lo que es un jefe revolucionario: el camarada Lenin¹⁹⁴.

194 Gramsci, A., «Jefe». En M. Sacristán (Ed.) *Antología* (pp. 149-152). Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2006, pp. 149-150.

Si bien es pensable que Althusser no suscribiría, no firmaría, el texto de Gramsci, sí hay elementos: la idea de dos clases con relaciones más o menos externas la una a la otra, la clase con un destino en manos de un 'hombre político de método infalible' pero, sobre todo, la idea de una lucha de clases *separada* del Estado: es necesario un líder propio que le haga frente al líder de la burguesía. Y bueno, por supuesto: la figura de Lenin. Conocemos la lectura que Althusser hace de Gramsci, sabemos la importancia que tuvo en su pensamiento y las críticas que le dirigió. Es quizás por esto mismo que vemos una continuidad *temática* entre ambos. Es continuidad no está en Nicos Poulantzas, que no cita a Gramsci ni una sola vez, por ejemplo.

Queda por pensar la manera en que el discurso sobre la exterioridad del Estado respecto a la lucha de clases hace entrar a estos elementos.

Ahora bien, y por el otro lado, si el Estado está, en el peor de los casos, cruzado por la lucha de clases o bien, si es condensación material de la lucha de clases (que es la formulación más precisa), entonces todo cambia. El Estado es relación y la resistencia no lo es, por lo tanto, externa. Es decir, la lucha de clases está librada, estamos ya bajo fuego cruzado. Y a veces bajo fuego amigo. El ejemplo de la escuela quizás siga siendo útil: que en un cierto momento histórico la escuela haya sido 'arma' de la pequeña burguesía no quiere decir que haya sido hegemónica. No hay tal cosa. Ese aparato ideológico de Estado que es la escuela, aun cuando jurídicamente sea privada, condensa un cierto momento de la lucha de clases, y no sólo el momento de la dominación de una cierta capa de la burguesía sino que *es* la cristalización del momento de la lucha de clases. No iríamos tan lejos como para decir 'problema resuelto' pero sí quisiéramos comenzar a ver una manera de avanzar en el problema. Y es que en el fondo en esto no se juega solamente la lectura de la situación histórica o la situación actual, que no es poco, sino también la noción misma de ideología dominante, de hegemonía y de sujeto.

¿Pero cómo Althusser no vio esto? Los militantes de un cierto althusserianismo dirán: pero eso ya se resuelve en Althusser. Quisieran ser los nuevos Balibar y demostrar en pocas líneas que Althusser tenía razón aunque escribiera lo contrario. Es cierto que Althusser tenía un compromiso político con el Partido Comunista Francés que lo puedo llevar, en ocasiones, a defender públicamente ideas extrañas, pero esto no explica por qué usó estas y no otras ideas, estas y no otras lecturas. ¿Por qué precisamente esta? ¿por qué precisamente *contra* la lectura de Poulantzas? Dejamos ya constancia de nuestra sospecha: hay la lectura de Maquiavelo, hay la lectura de Hobbes, la de Marx y la de Lenin. Resumiendo: esta idea traspasa períodos y tesis del partido.

Pero tampoco quisiéramos ser injustos: en Althusser están las herramientas para pensar de otro modo. Debajo de la lectura de los clásicos, debajo de la ortodoxia leninista quizás esté esto: la sobre-determinación, a condición de ser esquema general, puede dar a pensar el Estado como condensación material. No como instrumento generador de estrategias sino como ya cruzado por estrategias. Sin origen y sin horizonte. O sin horizonte, *tout court*. Ahora bien, que un cierto *instrumental* althusseriano nos sirva para pensar de otro modo, o que incluso le haya servido a Poulantzas para hacerlo, no quiere decir que la manera otra se llame Althusser. El punto es precisamente que *a pesar de él* puede hacerse otra cosa.

V

Creemos que la crítica que emprende Poulantzas puede ser de utilidad, no sólo para una teoría de la ciudadanía como la que Balibar desarrolla precisamente a partir de este debate, sino también para re pensar la posición de Althusser frente al Estado. Y es que no siempre se le presta demasiada atención. Se ha repetido tantas veces que ya no somos tan capaces de abordarla con calma, de revisar sus supuestos y sus alcances. Por otra parte, Nicolas Poulantzas es quizás un marxista injustamente olvidado. Su trágico suicidio pasa la cuenta y no siempre se encuentra mucha

bibliografía sobre sus posiciones, que tuvieron bastante importancia. Carmen Castillo, por ejemplo, cuenta al pasar algunos libros que estaban en la casa de Miguel Enríquez y entre ellos nombra a Poulantzas. Al parecer, la Dirección General de MIR¹⁹⁵ leía a Poulantzas al momento de escribir y de pensar. No sabríamos confirmar esto, pero lo creemos posible. Esto aun sería poco. El esfuerzo de Poulantzas, su traducción de Foucault al marxismo y sus críticas a Gilles Deleuze, por ejemplo, podrían contribuir a entender lo que se jugó, y ya quizás no se juega, en esos debates. Hemos sido esquemáticos, quizás excesivamente esquemáticos, pero no hemos querido más que introducir un problema e invitar a re leer a Althusser y a Poulantzas, a re-pensar el problema del Estado.

En fin, sólo las armas dicen la verdad, no nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. «Marxismo y lucha de clases», en Althusser L. *Posiciones*. Barcelona, Editorial Anagrama. 1977

«Marx dans ses limites (1978) », en Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*. Paris, Éditions STOCK/IMEC. 1994

Politique et Histoire, de Machiavel à Marx: Cours à l'École normale supérieure 1955-1972. Paris, Éditions du Seuil. 2006

Balibar, É. «Communisme et citoyenneté: sur Nicos Poulantzas», en Balibar, É. *La proposition de l'Égaliberté*. Paris, PUF. 2010

195 El MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionario) es un movimiento político de extrema izquierda fundado en Chile en 1965 por Clotario Blest, Miguel Enríquez y Luis Vitale. En 1987 la organización sufre un quiebre interno que conllevará a la progresiva disolución de su injerencia en la vida política del país. (Nota de los editores).

- De Gaulle, C. *Mémoires de guerre : L'Appel, 1940-1942*. Plon, Paris. 1954
- Foucault, M. «De la archéologie à la dynastique: entretien avec Hasumi», en Defert, D. y Ewald F. *Dits et Écrits: tome II*. Paris, Gallimard. 1994
- Gramsci, A. «Jefe», en Sacristán, M. *Antología*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores. 2006
- Poulantzas, N. «K. Marx et F. Engels», en Châtelet, F. *La philosophie*. Bélgica, Marabout. 1979
- Estado, poder y socialismo*. México D.F, Siglo XXI Editores. 2005
- Wacquez, M. «Super-literatura», en Balmaceda, P. (Ed.), *Hallazgos y desarraigos: ensayos escogidos*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales. 2004

DERRIDA Y ALTHUSSER MATERIALISMO Y ONTOLOGÍA.¹⁹⁶

Zeto Bórquez¹⁹⁷
Marcelo Rodríguez¹⁹⁸

Escrituras

La escritura de Althusser es desconcertante, su manifiesta falta de unidad, su complejidad muchas veces contradictoria, su intensidad y también fragilidad nos da la impresión de que toda ella se sostiene temblorosamente casi por milagro.

Respecto a este rasgo particular, Étienne Balibar sostiene que una lectura atenta de sus tesis descubre que «Althusser no se citaba a sí mismo, no rectificaba o no desdecía de su argumentación inicial, pero, con las mismas palabras y a veces con las mismas frases, hacía decir blanco lo que antes había dicho negro, como alguien que, volviendo sobre sus propios pasos invisibles, intentara llegar a las antípodas»¹⁹⁹.

196 Una versión parcialmente modificada de este trabajo ha sido publicada en *Revista Pensamiento Político*, n°2, Abril 2012, con el título: «Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales». Por otra parte, una versión preliminar, cuyo título es el que aquí se considera (y que constituyó además el marco de exposición que comprende este libro), fue presentada con motivo de las «II Jornadas: Espectros de Althusser: Diálogos y debates en torno a un campo problemático», desarrolladas los días 29 y 30 de Noviembre y 1 de Diciembre de 2011, en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires.

197 Estudiante del programa de Magíster en Pensamiento Contemporáneo e Investigador asociado del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales.

198 Estudiante Magíster en Filosofía, Universidad de Chile.

199 Balibar, E., «¡Vuelve a callarte, Althusser!», en *Escritos por Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, pp. 52-53. La explicación filosófica, según Balibar, de esta suerte de autoanulación es la siguiente: «Lo que Althusser tenía para decir... sólo podía serlo bajo la forma de una denegación, de un discurso surgido luego de su anulación. En suma, le era preciso poner en práctica lo que

Balibar, después de mencionar distintos ejemplos que confirman esta oscilación al nivel de la escritura, destaca que una notable característica de los conceptos de Althusser es que son siempre «autocríticos», en el sentido de que contienen un elemento de negación que cada vez los pone en peligro. Podría decirse que sus conceptos contienen un obstáculo insalvable que les impediría encerrarse en un significado determinado. «Así, desde el origen, son una manera discursiva de colocarse a sí mismo en estado de desequilibrio, de asegurarse contra la seguridad de una ‘tesis’ en el momento en que se la sostiene».²⁰⁰

La línea que seguiremos en nuestra investigación se sustenta en la idea de que la singularidad de la escritura althusseriana, en gran medida, es producto de una específica puesta en juego de determinados artificios.

Estrategia

Recordando su período de estudiante en Lyon, Althusser sostiene en *El porvenir es largo* que aprendió de su maestro Jean Guilton, «primero la más extrema claridad de escritura, seguida del arte (siempre un artificio) de escribir y redactar sobre no importa qué tema, *a priori* y como por deducción, una disertación que se aguante y convenza».²⁰¹ A su vez, en 1974 escribe a Guilton lo siguiente:

Usted no me ha enseñado mucha filosofía... ¿se puede enseñar filosofía? Pero me habéis enseñado a escribir y hablar como filósofo, los giros de las frases, el modulado de las preguntas, la interrogación, el asombro fingido, la

Heidegger y Derrida describieron teóricamente: la unidad contradictoria, en el tiempo, de las palabras y de su ‘tachadura’, pero tachadura bajo la que las palabras siguen siendo perceptibles, para decir su no-verdad, que, no obstante, es el único acceso del que disponemos hacia la verdad que puedan comunicarnos». Balibar, E., «¡Vuelve a callarte, Althusser!», ed. cit., p. 56.

200 Balibar, E., *Escritos por Althusser*, ed. cit., p. 59.

201 Althusser, L., *El porvenir es largo*, Barcelona: Ediciones Destino, 1995, p. 127.

falsa conclusión, en pocas palabras, todas las reglas que hacen la retórica «teórica», las reglas, o sus artificios (un poco de rigor, un poco de arte de «persuadir», apoyándose ocasionalmente el uno en el otro)... Quizás haya aprendido de usted a tomar la filosofía como un teatro, y el deseo de mirar un poco como entre bastidores.²⁰²

El dispositivo de artificios, descubierto y llevado a cabo por Althusser, estamos de acuerdo a que no responde en última instancia a un criterio académico o de «consumo estético» sino a una específica *estrategia y posición* teórica y política, concebida como materialista. La estrategia escritural de Althusser se vuelca al teatro filosófico, tomando *posición* entre bastidores (en un cierto afuera) para mirar y desmontar las trampas de encubrimiento que conforman la escena.

Para Althusser la práctica dominante del teatro filosófico, «se puede [,] con Heidegger, calificar de occidental, ya que domina desde los griegos nuestro destino, y de logocéntrica, ya que identifica la filosofía con una función del logos encargada de pensar la anterioridad del sentido sobre toda realidad»²⁰³.

En la conferencia que Althusser realizó el 26 de marzo de 1976 en la Universidad de Granada, que lleva como título «La transformación de la filosofía»²⁰⁴, encontramos algunos elementos claves que dan cuenta de la práctica dominante de la filosofía. Según Althusser, para que distintas prácticas (política, estética, etc.) «ingresen» al espacio de la filosofía se debe poner en juego el mecanismo de una trampa, que logre capturar y deformar la

202 La carta es citada por Jean Guittou en «Althusser reste mona mi», Lire, num.148, 80-89. Esta cita de Guittou la tomamos de Benítez Matín, P., *La formación de un francotirador solitario (lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965))*, Zaragoza: Prensas Univesitarias, 2007, p. 32.

203 Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena libros, 2002, pp. 32-33.

204. Althusser, L., «La transformación de la filosofía» (Universidad de Granada, 1976). La conferencia aparece igualmente en el libro *Filosofía y lucha de clases* (Madrid: Akal, 1980), junto a trabajos de Pierre Macherey y Etienne Balibar. Por último algunos párrafos de la conferencia aparecen en la entrevista: Althusser, L. y Navarro, F., *Filosofía y marxismo*, México: Siglo XXI, 1988.

realidad y la forma de cada una de las prácticas. La filosofía tiende la trampa en el momento en que promete a las prácticas poner de manifiesto la Verdad de ellas, con la condición de que dejen su forma particular por una forma acorde al lugar que ocuparán en el espacio filosófico.

En esa perspectiva, las prácticas sociales son ingresadas en un orden interno, en una específica unidad (diferente en cada sistema filosófico) que desarticula y rearticula la singularidad de cada práctica. La filosofía recorta lo que considera más significativo de la práctica y luego recompone con cada elemento desarticulado la Verdad de la práctica. «Así, cada filósofo se fabrica, a partir de la realidad de la práctica científica, una idea de la ciencia; a partir de la realidad de la práctica moral, una idea de la moral, etc.».²⁰⁵

Ahora bien, es necesario determinar, a continuación, que la filosofía no se interesa exclusivamente por las prácticas (científica, jurídica, política, etc.), sino también —y este punto es medular— por las ideas que se configuran a partir de ellas:

Las prácticas sociales y las ideas que los hombres se hacen [de las prácticas] están ligadas estrechamente. Puede decirse que no hay práctica sin ideología, y que cualquier práctica, incluso científica, se realiza a través de una ideología. En todas las prácticas sociales, (ya correspondan al dominio de la producción económica, al de la ciencia, el arte o el derecho, al de la moral o al de la política), los hombres que actúan están sometidos a las ideologías correspondientes, independientemente de su voluntad y lo más a menudo con una total ignorancia del asunto²⁰⁶.

En efecto, será sobre el conjunto contradictorio de las ideologías donde actuará la filosofía. Reconociendo, en primer lugar, que la ideología por sí misma no posibilita completamente una modificación o conservación de las prácticas, pese a esto, en segundo lugar, se reconoce que la acción de la ideología tienen un grado importante de eficacia, pudiendo en ciertos momentos ocupar un papel decisivo tanto en la reproducción como en la

205 Althusser, L. y Navarro, F., *Filosofía y marxismo*, p. 26.

206 *Ibíd.*, p. 32.

transformación de las relaciones sociales. Si el conjunto de las ideologías es capaz de esta acción y si lo peculiar de la filosofía consiste, en actuar sobre las ideologías, y a través de ellas, sobre el conjunto de las prácticas sociales y su orientación, se comprenderá mejor entonces la razón de ser de la filosofía y de su alcance²⁰⁷.

Este esquemático argumento nos permite aproximarnos a una tesis central de Althusser sobre la filosofía: la misión de la filosofía, determinada por la lucha de clases, es la de contribuir a la unificación de las ideologías en una ideología dominante, que niegue la lucha de clases, otorgándole garantía de Verdad.

La filosofía produce una problemática general, es decir, una manera de plantear y por lo tanto, de resolver los problemas que puedan surgir. En fin, la filosofía produce unos esquemas teóricos, unas figuras teóricas que sirven de mediadoras para sobrepasar las contradicciones y de lazo para religar los diferentes elementos de la ideología. Además, garantiza (al actuar como dominadora de las prácticas sociales así reordenadas) la Verdad de este orden, enunciado bajo la forma de la garantía de un discurso racional²⁰⁸.

Esta filosofía, por lo tanto, se articula como pieza clave en la constitución de la ideología dominante que recorre cada práctica y cada idea, haciéndose presente como lo evidente, como la verdad o como lo real. La unificación, condición necesaria de todo poder y hegemonía, es posibilitada entre otras causas por esta especie de laboratorio teórico que opera sobre las contradicciones y multiplicidad de las prácticas.

Ahora bien, este proceso es posible gracias a la producción de objetos propios de la filosofía, objetos sin referente real producidos en función de poder configurar un bloque único capaz de imponer una significación (la Verdad) a las prácticas. El Uno, el Todo, el *cogito*, el sujeto trascendental, etc., son algunos de los objetos producidos por la filosofía en su «historia», que puestos en la base (como supuesto origen) de la jerarquía, funcionan

207 *Ibíd.*, p. 33.

208 *Ibíd.*, p. 37.

como ejes que permiten (vía desarticulación-articulación de las prácticas) sostener el espacio filosófico.²⁰⁹

Al respecto, en el texto «Sobre el Contrato Social» de 1967, Althusser sostiene lo siguiente:

Para interrogar a la filosofía de la que somos herederos, podemos partir de esta simple constatación: toda gran doctrina se piensa en un objeto específicamente filosófico y en sus efectos teóricos. Ejemplos: la Idea platónica, el Acto aristotélico, el Cógito cartesiano, el Sujeto trascendental kantiano, etc. Estos objetos únicamente tienen existencia teórica en el dominio propio de la filosofía. El *contrato social* es, en el interior de la doctrina de Rousseau, un objeto teórico de la misma naturaleza: elaborado, construido por una reflexión filosófica que extrae del mismo ciertos efectos teóricos definidos. El análisis esquemático del funcionamiento teórico del objeto *contrato social* nos sitúa en efecto ante el siguiente hecho: este funcionamiento únicamente es posible por el «juego» de un desajuste teórico interno (Desajuste I). La ‘solución’ mediante el ‘contrato social’ del ‘problema’ político tan sólo es posible por el ‘juego’ teórico de este Desajuste. Sin embargo, *el ‘contrato social’ (El objeto filosófico) tiene por función inmediata ocultar el juego de este Desajuste que es el que permite en realidad su funcionamiento.* Ocultar quiere decir: negar y rechazar.²¹⁰

209 Para Althusser, una de las configuraciones principales que establece el ensamble entre la filosofía y las ideologías sobre las prácticas la constituye la ideología jurídica. Según Althusser, «no es evidente que la filosofía burguesa clásica dominante (y sus subproductos, incluidos los modernos) se halla edificada sobre la ideología jurídica y sus ‘objetos filosóficos’ (la filosofía no tiene objeto, tiene sus objetos) son categorías o entidades jurídicas: el Sujeto, el Objeto, la Libertad, la Voluntad, la (las) Propiedad (es), la Representación, la Persona, la Cosa, etc. Los que han percibido el carácter jurídico burgués de estas categorías y las critican, todavía han de eludir la trampa de las trampas: la idea y el programa de una ‘teoría del conocimiento’. Constituye la pieza maestra de la filosofía burguesa clásica, todavía dominante... La simple cuestión a la que responde la ‘teoría del conocimiento’ no deja de ser una cuestión de Derecho, que se remite a los títulos de validez del conocimiento». Althusser, L., «Elementos de autocrítica», en *La Soledad de Maquiavelo*, Madrid: Ediciones Akal, 2008, p. 182.

210 Althusser, L., «Sobre el Contrato Social», en *La Soledad de Maquia-*

La específica configuración que produce la práctica de la filosofía se constituye a partir de encubrimientos y denegaciones, en primer lugar, la relación de la filosofía con la política.

Marx y Brecht han comprendido, cada uno a su manera que lo propio de la filosofía y del teatro era mantener con la política una relación mistificada. La filosofía y el teatro están fundamentalmente determinados por la política y, sin embargo hacen todos los esfuerzos posible para borrar esta determinación, para hacer parecer (fingir) que se escapan (libran) de la política. En el fondo de la filosofía como en el fondo del teatro es siempre la política la que habla. La filosofía y el teatro hablan siempre para cubrir la voz de la política. Y lo hacen muy bien... es lo que Freud llama una denegación²¹¹.

La política en cuanto *práctica*, entendida como proceso de transformación sin sujeto ni fin, es aquella dimensión (entre otras) que «la filosofía en toda su historia, ya sea bajo la forma de la causa errante de la materia o de la lucha de clases, no ha podido nunca asumir».²¹² Esta denegación de la política que opera en el interior de una cierta *práctica* de la filosofía será puesta en tela de juicio a partir de una estrategia de intervención que efectúa una serie de desajustes o desplazamientos en el interior de un texto para que se desaten y se muestren los desfases y los conflictos constitutivos de la consistencia del texto mismo.

De ahí la revolución en la *práctica* en Marx y en Brecht. No se trata de fabricar una nueva filosofía o un nuevo teatro. Se trata de instaurar una nueva práctica en el interior de la filosofía y del teatro... *Para poner la filosofía y el teatro en su verdadero lugar, será preciso efectuar un desplazamiento (déplacement), o efecto de desajuste (décalage)*.²¹³.

velo, ed. cit., p. 65.

211 Louis Althusser, «Sur Brecht et Marx» (1968), en *Écrits Philosophiques et Politiques II* (Paris: Stock/Imec, 1997). Seguimos la traducción de Arozamena, A.: <http://moncadista.org/libros/althusser/>

212 Louis Althusser, «La transformación de la filosofía», op. cit., p. 20.

213 Respecto a una determinada relación entre el teatro y la filosofía, Althusser, en *Brecht y Marx*, sostiene que Brecht no cesó en toda su vida de

Podríamos decir que la auscultación de la estrategia filosófica tiene en Althusser una relación casi de semejanza con algunos de sus planteamientos respecto al arte. En la «Carta sobre el conocimiento del arte» de 1966, Althusser sostendrá que el verdadero arte no es parte de las ideologías, pero sí mantiene con la ideología una relación específica. El arte nos daría «a ver, percibir y sentir» aquello que hace alusión a la realidad que es la ideología, a partir de la cual el arte surge y de la cual se desprende. La «vista» supone una *retirada*, una *toma de distancia interior* sobre la ideología. El arte «nos da a ‘percibir’ (y no conocer) el *adentro* de la ideología por la producción de una *distancia interior* a ella.²¹⁴

En los pocos textos que Althusser dedicó al arte es posible rastrear el paso de una teoría de la «práctica» artística articulada «esencialmente» a la práctica ideológica —que principalmente se desarrolla aprox. desde 1962 a 1966— a una teoría de la autonomía relativa de la práctica artística (con especificidad y eficacia propia), que se configura a partir de 1967 aproximadamente. Dicho paso se da entre dos efectos específicos: por un lado el efecto de distancia interna o desajuste, y por otro lado, el efecto de ruptura, que marca, a su vez, una distinción entre distancia interna y ruptura.²¹⁵

poner en relación directa el teatro y la filosofía. Althusser destaca que Brecht no suprime el teatro, con sus viejas reglas, que hacen que el teatro sea un hecho histórico y específico. A aquellas reglas Brecht las ha modificado, introduciendo algunos cambios al interior del «juego» del teatro para producir efectos nuevos, «lo que quiere decir que el teatro está hecho de tal modo que contiene el lugar, el juego para que se introduzcan los cambios». Mencionados estos elementos, Althusser establece un paralelismo entre la revolución de Brecht en el teatro con la revolución de Marx en la filosofía. Brecht no suprime el teatro al igual que Marx no suprime la filosofía, no fabrica nuevas piezas proyectando un teatro nuevo, no produce un anti-teatro que rompe todos los elementos del teatro pasado; al contrario, toma el teatro tal cual existe y actúa en su interior. Lo que Brecht revoluciona es la manera de practicar el teatro, como para Marx, según Althusser, se trata de una nueva práctica de la filosofía.+

214 Louis Althusser, «Lettre sur la connaissance de l'art (réponse à André Despres)» (1966), en *Écrits Philosophiques et Politiques, II*. Seguimos la traducción de Arozamena, A. en <http://moncadista.org/libros/althusser/>.

215 Sainz Pezonaga, A., «Mil Fisuras. Arte y Ruptura a partir de Althus-

Distancia interna o desajuste y ruptura, según nuestra interpretación, son algunas de las distintas estrategias filosóficas de Althusser. Si una estrategia tiene una relación casi de semejanza con el arte, la otra estrategia la tendrá con la ciencia. De este modo es central en la filosofía de Althusser las relaciones que se establecen entre el arte, la ciencia y la ideología (o filosofía «occidental y logocéntrica»), relaciones cuya formulación encontramos en el *Lenin crítico de Tostoi* de Pierre Macherey: «La ciencia suprime la ideología, la borra; la obra la rechaza, sirviéndose de ella».²¹⁶

En el presente trabajo seguimos la huella de la estrategia de los desajustes y de las distancias internas, que corresponden a nuestro parecer a *la estrategia del sive* señalada por André Tossel en *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*²¹⁷ a partir de la siguiente aseveración de Althusser:

Lo que me fascinaba en Spinoza era su estrategia filosófica. Jacques Derrida ha hablado mucho de estrategia en filosofía y tiene razón, puesto que toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario. ¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios; y en el fondo era ateo. Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario declarado, y re-disponía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante²¹⁸.

ser,» en *Décalages*: Vol.1: Iss. 1, Article 1 (2010), <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/1>

216 Macherey, P., «Lenin crítico de Tolstoi», en

<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/11880>

217 Véase, Montag, W., «El alma es la prisión del cuerpo, Althusser y Foucault, 1970-1975», *Youkali* 8 (diciembre 2009), 163, en <http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>

218 Althusser, L., «La única tradición materialista (1985) (Trad. Juan Pedro García del Campo), en *Youkali* 4 (diciembre 2007), 138, en <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

Esta estrategia consiste, tal como indica Montag, en permanecer dentro del régimen conceptual dominante al tiempo que se desarrolla una operación de transformación teórica y de traducción: Dios o la naturaleza, el derecho o el poder, mantener las palabras al tiempo que se cambian los significados y, entonces, volver estas palabras en contra de ese régimen... con el fin de subvertirlo del modo más efectivo.²¹⁹

Si para Althusser se trata de una nueva práctica de la filosofía y no de una nueva filosofía, ésta ha de funcionar con los artificios suficientes para remover un campo teórico determinado. ¿Althusser no ocupó esta estrategia respecto a su propia escritura? Siendo esta respuesta afirmativa, es a partir de ahí que adquiere consistencia aquél rasgo complejo y singular consignado por Babilab; de ahí también la doble marca del discurso althusseriano: esotérico y exotérico a la vez²²⁰, formando articuladamente, y no separadamente, parte de una misma estrategia. Althusser apunta a mostrar la relación de fuerza que mantiene en estado de curvatura aquello que vendría a enderezarse por el exceso de una contracurvatura. Algo así como su «método» de escritura y que abre una distancia interna en su propia obra.²²¹

Ahora bien, ¿en qué se jugaría la herencia conceptual de una estrategia de apoyo y desmarque no totalmente explícita? O dicho de otra forma, ¿cómo una estrategia de este tipo *se explica* en su filiación *explicitando* su des-ligamiento?

Como puntualiza Althusser,

si la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría, como he afirmado más tarde, esta lucha toma la forma, propia de la filosofía, de la demarcación teórica,

219 Warren Montag, «El alma es la prisión del cuerpo, Althusser y Foucault, 1970-1975», 163.

220 Este doble discurso es señalado por Emilio de Ipola en *Althusser, el infinito adiós*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

221 Sobre la «teoría de la curvatura del bastón», véase, Althusser, L., «Defensa de tesis en la Universidad de Amiens», en *La Soledad de Maquiavelo*, ed. cit., pp. 218-219.

del rodeo teórico y del trabajo teórico sobre la diferencia. Quiero aducir como prueba de ello, entre toda la historia de la filosofía, al propio Marx, que se ha definido únicamente *apoyándose* sobre Hegel, para *desmarcarse* de él. Y pienso haber seguido su ejemplo, permitiéndome pasar por Spinoza para comprender por qué Marx ha debido pasar por Hegel²²².

Explicitación

Si asumimos que una explicación de Marx con Hegel, para Althusser, *se explicita* con Spinoza, tal como plantea el autor en su *Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens* (1975), la hipótesis que en lo que sigue va a guiar nuestro itinerario será que una *explicitación* de Althusser podría darse a partir de un rodeo *por* Derrida.

Pero nos permitiremos, además, pasar *por* Husserl, para ampliar el rodeo de esta última explicitación, toda vez que será el mismo Derrida, quien requerido por una cierta «estrategia textual» a propósito del problema materialismo/idealismo, desde entonces no podrá dejar de explicarse con este autor...pero tampoco *sin* Althusser.

En esta escena que se abre, *de explicitación en explicitación*, lo que quisiéramos bosquejar es la demora de un rodeo, del que Althusser anuncia de Marx *con* Hegel pasando por Spinoza al que podría anunciarse de Althusser *con* Derrida pasando *por* Husserl. Todo lo anterior tendría que llevarnos a calibrar, de la mano de Alain Badiou, algunas implicaciones en juego a la hora de establecer determinada delimitación entre una explicación *con* y una explicitación *sin* el otro.

Implicaciones

En un trabajo del año 67, Badiou plantea una profunda dificultad para pensar «al mismo tiempo», los discursos de Marx

²²² Althusser, L., «Defensa de tesis en la Universidad de Amiens», en *La Soledad de Maquiavelo*, ed. cit., p. 214.

sobre Althusser, Lacan sobre Freud, y Derrida en torno a «Nietzsche-Heidegger», en relación con las que constituirían sus propias vertientes de lectura. «En mi opinión —apunta Badiou—, si se toman esos tres discursos en su actualidad integral, la respuesta es inevitablemente negativa. Mejor aún: acercarse indefinidamente a aquello que los tiene *más separados* los unos de los otros es la condición de progreso de cada cual»²²³.

Esta nota surge a partir de la constatación de Badiou sobre la necesidad de preservar la diferencia entre materialismo histórico y materialismo dialéctico frente a los procedimientos de purificación de esta diferencia. A su vez, para *explicitar* dicha necesidad, Badiou alude a Derrida como aquél autor que habría complicado la entrada en escena de una diferencia *sin* alteridad. «Como lo destaca Derrida —señala Badiou—, una diferencia purificada no es más que la derrota de una identidad. Toda diferencia auténtica es *impura*»²²⁴.

No obstante, podríamos interrogar si acaso la especificidad que para Badiou permitiría mantener la separación y, hasta cierto punto, *estrechar* la diferencia, no sería más bien la *doble marca* de una filiación, tomando en cuenta un eje que el mismo Badiou no considera en su análisis, a saber, el de la articulación entre Husserl y Derrida como aquél punto donde la incalculabilidad de una génesis empírica tendría que hacerse coincidir con un sentido trascendental e invariable. Un Husserl que, por otra parte, desde muy temprano confrontará a Derrida con una problemática «materialista», y, cuestión de no menor importancia, con una cierta discusión entre marxismo y fenomenología, fundamentalmente a través de Tran-Duc Thao²²⁵.

En efecto, en los desarrollos tempranos de Derrida con la fenomenología husserliana, principalmente en la memoria del 54

223 Badiou, A., «El (re)comienzo del materialismo dialéctico», en *Lectura de Althusser*, Karz, S., (comp.), Buenos Aires: Galerna, 1970, p. 283

224 *Ibíd.*, p. 257.

225 Derrida, J., «Introducción» a *El origen de la geometría de Husserl*, Buenos Aires: Manantial, 2000, p. 36.

*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*²²⁶ y en su «Introducción» a *El origen de la geometría de Husserl* (1962), pero también en *La voix et le phénomène* (1967)²²⁷ y en el artículo «'Genèse et structure' et la phénoménologie» (1964)²²⁸, se dejará ver una irrupción de lo empírico en la constitución del objeto ideal como la exigencia del despertar originario del sentido en el horizonte histórico del ego trascendental. En el estudio del 54, Derrida se va a preguntar a propósito de *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften* (1931) por el modo en que Husserl ha tenido que articular la exigencia de un *a priori* constituido idealmente —en un comienzo, de la idea de Europa como idea pura— con aquello que permitiría situar empíricamente su nacimiento sobre un suelo histórico y geográfico determinado. La pregunta será entonces acerca de cómo aquello que nace espiritual o idealmente implica *a la vez* una génesis empírica o material, o dicho de otro modo, acerca de cuál sería el rasgo de una síntesis *a priori* y empírica que se plantea desde entonces como una doble exigencia *al mismo tiempo* ideal y material complicando el ingreso de una síntesis dialéctica que pudiese eventualmente delimitar dicho pliegue²²⁹.

Mientras que el noema —expone Derrida— es un componente intencional y no-real, la hylé es un componente real pero no intencional de la vivencia. Es la materia sensible (vívida y no real) del afecto antes de toda

226 Derrida, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París: PUF, 1990.

227 Derrida, J., *La voix et le phénomène*, París: PUF, 1993.

228 Derrida, J., «'Genèse et structure' et la phénoménologie», en *L'écriture et la différence*, París: Seuil, 1967, 229-251. También debe ser considerado el artículo «La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage» (1967), publicado posteriormente en *Marges de la philosophie*, París: Minuit, 1972, 185-207.

229 En lo que atañe a este punto en particular y para un bosquejo de «cierta filiación postmarxista con el pensamiento derridiano...o [de] una cierta confrontación con él desde tradiciones del marxismo bastante diversas», remitimos al trabajo de Iván Trujillo, «La ligadura. A propósito de artefactualidad e historia en Jacques Derrida», en Biblioteca Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, en <http://www.philosophia.cl/articulos/La%20ligadura.pdf> (acceso septiembre 2006).

animación mediante la forma intencional. Es el polo de pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la que la consciencia no recibiría nada que no fuese otro que ella, ni podría ejercer su actividad intencional. Esta receptividad es también una abertura esencial²³⁰.

Abertura que Derrida identificará treinta años más tarde en su lectura sobre Marx como la «posibilidad espectral de toda espectralidad», allí donde una vacilación entre conciencia y mundo (o entre constitución y pasividad) es lo que no se podrá decidir dialécticamente. En efecto, según Derrida,

habría que buscar la posibilidad espectral de toda espectralidad en la dirección de aquello que Husserl identifica, de un modo tan sorprendente y tan fuerte, como un componente intencional pero no real de lo vivido fenomenológico, a saber, el noema... Sin la inclusión no-real de ese componente intencional (inclusión inclusiva y no inclusiva, pues: el noema está incluido sin formar parte de ello), no se podría hablar de ninguna manifestación, de ninguna fenomenalidad en general (ese-ser-para-una-conciencia, ese aparecer apareciente que no es ni la conciencia ni en el ente que se le aparece). ¿Acaso semejante 'irrealidad' —se pregunta entonces Derrida—, su independencia tanto con respecto al mundo como con respecto al tejido real de la subjetividad egológica, no es el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional del espectro? ¿Acaso no es también lo que inscribe la posibilidad del otro y del duelo, de la fenomenalidad misma del fenómeno?²³¹

Ahora bien, si aceptamos que una primera confrontación de Derrida con la exigencia de un *a priori* constituido empíricamente (exigencia de una síntesis *a priori* y empírica que instala una *doble exigencia* ideal y material)²³² constituye su acceso a una proble-

230 Derrida, J., «'Genèse et structure' et la phénoménologie», op. cit., p. 241.

231 Derrida, J., *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993, 215-216.

232 Se ha tratado ya de manera certera el carácter «cuasi-trascendental» de la síntesis en la filosofía de Derrida. Gasché, R., *The tain of the mirror: Der-*

mática «materialista», y también —cuestión que habría que desarrollar mucho más acuciosamente— marxista; o dicho de otro modo, si la consideración acerca de una cierta «materialidad» (que Derrida seguirá de manera más o menos explícita, sobre todo, en torno a Paul de Man)²³³, es lo que permitiría marcar de forma más precisa el des-enlace de la ontología marxista a sus aparatos, pero también, la necesidad, según Derrida, de una «deconstrucción de las metafísicas de lo propio, del logocentrismo, del lingüisticismo, del fonologismo, de la desmitificación o la desedimentación de la hegemonía autónoma del lenguaje...[que] hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista»²³⁴, habría que considerar, además, a la deconstrucción como una

rida and philosophy of reflection, Massachussets: Harvard University Press, 1997, y Lawlor, L., *Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 2002, constituyen referencias consistentes a la hora de sopesar dicho punto.

233 Derrida, J., *Mémoires pour Paul de Man*, Paris: Galilée, 1988 y *Papier Machine*, Paris: Galilée, 2001. Como plantea Iván Trujillo en el contexto de la entrevista de 1972, *Positions*: «Ni en este momento ni más tarde Derrida va a admitir la posibilidad de un materialismo. Perspectiva bajo la cual, si bien de un modo muy original, sí habría trabajado Paul de Man». Trujillo, «La ligadura. A propósito de artefactualidad e historia en Jacques Derrida», 4. Sin embargo, cabría observar, que lo que Derrida reconoce, esto es que «hay...un materialismo original en Paul de Man...[que] se relaciona con una 'materia' que no encaja en las definiciones clásicas de los materialismos metafísicos...una materia sin presencia ni sustancia que se resiste a estas oposiciones [entre lo sensible y lo inteligible]» [Derrida, J., *Mémoires pour Paul de Man*, ed cit., p. 65], no es acaso aquello a lo que Derrida ha tenido que plegarse para remover lo que denominará, como veremos enseguida, «una adherencia artefactual pero sólida» del hilo del «concepto o esquema de fantasma», en la medida en que, «en su unidad ontológica, el esquema de lo fundamental, de lo originario o de lo radical, tal como continúa rigiendo a la crítica marxista, reclama cuestiones, procedimientos de formalización, interpretaciones genealógicas que no son o no son suficientemente puestas en marcha dentro de aquello que domina los discursos que se dicen marxistas». Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed.cit., p. 153. Consideramos que, al margen del reconocimiento explícito, en Derrida también encontraríamos un «materialismo original», una «materialidad» que de la mano del cruce entre oportunidad y necesidad nos parece más evidente, cuestión que apuntaremos sobre el final.

234 Derrida, J., *Spectres de Marx*, p. 151.

radicalización del marxismo...*en la tradición* de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu de marxismo*... —Pues para Derrida— [s]i esta tentativa fue prudente y parsimoniosa en la estrategia de sus referencias a Marx, fue porque la ontología marxista, la apelación a Marx, la legitimación en base a Marx estaban en cierto modo *sólidamente* confiscadas. Parecían soldadas a una ortodoxia, a unos aparatos y a unas estrategias cuyo menor defecto no era solamente que estuviesen, en cuanto tales, privadas de porvenir, privadas del porvenir mismo. [P]or soldadura [habría que entender] una adherencia artefactual pero sólida, y cuyo acontecimiento mismo ha constituido toda la historia del mundo desde hace un siglo y medio y, por tanto —apunta Derrida— toda la historia de mi generación»²³⁵.

Sin embargo, será algunos años antes de *Espectros de Marx*, en una entrevista²³⁶, donde Derrida pondrá en relación aquella *doble exigencia* con lo que ha de ser una «estrategia del trabajo textual» en vistas de evitar la «reapropiación metafísica» de los conceptos en juego, y donde el nombre de Althusser será reiteradamente mencionado. Por respecto a la historia, Derrida apunta que un desplazamiento de este concepto en cuanto «historia del sentido» no debiera recaer en una extirpación limitada sino en un «desplazamiento general de la organización» capaz de afligir la economía del sistema mismo. En este punto, Derrida reconoce el riesgo «ineluctable» de una apropiación ontológica de la historici-

235 Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 152. A esta *soldadura* que de algún modo se sustrae a su propio funcionamiento, donde lo constituyente no se presentará nunca a condición de no dejar de remitir a sí mismo, de manera que lo constituyente aparece desde entonces como «destituyente» («radicalización que siempre está endeudada con aquello mismo que radicaliza»), es lo que sugerimos remitir aquí como «materialidad». Y será este rasgo de duelo y endeudamiento de una máquina el que también se podrá consignar, como veremos enseguida, en relación con la firma. A propósito de la formalización de lo constituyente como «destituyente», Trujillo, I., «Historicidad y *mekhané*. Consideraciones en torno al cuasi-transcendentalismo de Slavoj Žižek». *Actuel Marx Intervenciones* 3 (2005), p. 112.

236 Derrida, J., *Positions*, París: Minuit, 1972.

dad por parte de la tradición filosófica, por lo cual, aparecería la necesidad de elaborar una distinción

entre la historia general y el concepto general de historia. Toda la crítica tan necesaria —agrega Derrida— que Althusser ha propuesto del concepto ‘hegeliano’ de historia y de la noción de totalidad expresiva, etc.,...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.²³⁷.

Pero, ¿no es acaso en esta dirección hacia la que apunta Badiou cuando alude a mantener distintas filiaciones conceptuales separadas en su «actualidad integral»? No debiera ser de ese modo, toda vez que de lo que se trataría justamente es de cómo concebir una herencia conceptual y de las complicaciones de esa trama. Según Badiou, la empresa de Althusser en sus primeros trabajos apuntaría «a desentrañar la diferencia escondida», donde la primera de ellas remitiría a la relación entre Marx y Hegel como una «diferencia insoluble, es decir, *informulable*» que Althusser habría concebido más bien como ruptura epistemológica²³⁸.

De ahí entonces que Derrida parezca querer enfatizar un cierto distanciamiento a propósito de las formulaciones de un Althusser que precisamente aparecería bajo ese perfilamiento, manifestando que en lo que atañe a la deconstrucción se trataría de «otro tipo de cuestión», a saber, la de elaborar una «doble estratificación» que deniegue el derecho metafísico a suturar en un mismo fondo semántico la heterogeneidad²³⁹. Asimismo, esta doble exigencia, se comprende mejor, en Derrida, desde el problema de la historicidad de las singularidades objetivas, es decir, a partir

237 *Ibid.*, p. 62.

238 Badiou, A., «El (re)comienzo del materialismo dialéctico», op. cit., p. 253.

239 Derrida reconoce que entre su propio emplazamiento de la tradición filosófica y «la conceptualidad marxista» es posible apreciar el eje común de una «crítica al idealismo» así como la prosecución en ambos «campos» de inscribir «la posibilidad y la apertura de su transformación práctica». Derrida, J., *Positions*, ed. cit., 61.

de la irrupción de la génesis en la constitución noético/noemática, y en Althusser, siguiendo a Vittorio Morfino, desde su «théorie de la conjonction»²⁴⁰, en la medida en que se encontraría allí implicada la apelación a una «nueva lógica» respecto a la combinatoria de los elementos en la estructura, por tanto, se trataría de una nueva lógica de la génesis. Como plantea Morfino,

[e]l núcleo fundamental de esta nueva lógica, cuyo proyecto Althusser retomará en los años ochenta, es la tesis del primado del encuentro sobre la forma, o sea la afirmación de la contingencia de toda forma en cuanto resultado de una compleja trama de encuentros, cada uno de ellos necesario, pero de una necesidad —si se me permite el oxímoron— del todo aleatoria, o sea carente de un proyecto o de un *telos*. En este sentido, los elementos que se funden no están ahí para que la forma sea, sino que cada uno tiene una historia propia, efecto a su vez de una trama de encuentros que han tenido lugar, pero obviamente también fallidos²⁴¹.

Sólo que Althusser estaría pensando el problema de la génesis en relación con un nivel de filiación arraigado en una causalidad lineal²⁴², aun cuando sea el mismo rasgo de la *conjonction* el

240 Morfino, V., «Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser» (versión mimeográfica, 2011). Agradecemos al profesor Morfino por facilitarnos este material.

241 *Ibíd.*, p. 9.

242 Morfino cita un sucinto mecanografiado de Althusser titulado «Sobre la génesis» (1966). «...los elementos definidos por Marx se «combinan», yo prefiero decir (para traducir el término *Verbindung*) se «conjugan», «fundiéndose» en una estructura nueva. Dicha estructura no puede pensarse, en su surgir [*surjissement*], como el efecto de una filiación, sino como el efecto de una *conjunction*. Esta nueva Lógica nada tiene que ver con la causalidad lineal de la filiación ni con la causalidad «dialéctica» hegeliana...[I]o cual excluye cualquier resurgimiento [*résurgence*] 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 estaría, habría estado contenido «en germen» en el primero». Morfino, V., *op.cit.*, pp. 8-9. Por otro lado, como mostrábamos en la introducción de este libro, la cuestión en Althusser pasará por el problema del «comienzo», a partir del rasgo de la *conjonction*, y no de la «génesis» desde la remisión al origen. Sin embargo, quedaría por ver qué podría ser, en Althusser, una relectura de la cuestión de la «filiación» habida cuenta de dicho desplazamiento. Lo que se abre allí es una

que haga vacilar la distinción entre génesis y estructura. Si para Althusser el problema se juega no en términos de *filiación* sino de *conjunción* (o de *conjunción* y no de génesis), preciso es decir que filiación y génesis se han puesto a un mismo nivel, enmarcando aquella en el plano de ésta, pero donde una «nueva lógica de la génesis» tendría que redundar en una *nueva lógica de la filiación* (nueva lógica de las firmas).

Habría que apuntar, por otra parte, que así como Badiou no está considerando, en el pasaje que mencionábamos, una vía «fenomenológica» de acceso para encarar el planteamiento derridiano de perfilar una cierta «anterioridad» del proceso de identificación²⁴³, Derrida tampoco lo estaría haciendo con Althusser (esto es, podríamos decir, el acceso a un «cuasi-trascendental»), aún cuando sea este último quien se encuentre para el primero (en el contexto de la coyuntura francesa de los 60) en el hilo directo de una alianza estratégica entre el trascendentalismo fenomenológico de Husserl y una renovación de la problemática marxista.

En una entrevista de 2001 realizada a Derrida por Elizabeth Roudinesco, señala a propósito de Althusser:

Cuando le envié el manuscrito de la *Introducción al origen de la geometría de Husserl*, mi primera publicación, me escribió una carta extraordinaria. No era especialista en Husserl, pero como algunos marxistas de su entorno, o, por otro lado, de distinta manera, como su compañero de escuela Tran-Duc Thao, percibía (estratégicamente) una alianza posible entre el idealismo trascendental de Husserl, sobre todo en su dimensión genética y epistemológica, y una nueva problemática marxista²⁴⁴.

problemática en torno a la herencia y a la filiaición conceptual (o espiritual) que en Derrida, nos parece, encuentra una cierta explicitación.

243 Trujillo, I., «Historicidad y *mekhané*. Consideraciones en torno al cuasi-trascendentalismo de Slavoj Žižek», loc. cit., p. 104.

244 Derrida, J., *Y mañana qué...*, Buenos Aires: FCE, 2002, p. 116. A este respecto, además del trabajo de Tran-Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Paris: Minh-Tan, 1951), es preciso tener en cuenta a Jean Desanti, *Phénoménologie et praxis* (Paris: Éditions Sociales, 1963). Puesto que es el propio Althusser quien pone en relación a Husserl con Thao y Desanti: «En-

Asimismo, en su conferencia «Lenin y la filosofía» (1968), Althusser sitúa a Husserl como el «aliado objetivo de Lenin... contra el empirismo y el historicismo»²⁴⁵, y en *El porvenir es largo* reconoce en Tran Duc-Thao a un «auténtico maestro». «Por esta razón —señala Althusser— no tuve en filosofía, como escribí en el prólogo de *Pour Marx*, ningún auténtico maestro, ningún maestro a excepción de Thao... y Merleau...»²⁴⁶.

Estas menciones de Althusser a la fenomenología, que siempre se encuentran orientadas a cierta alianza entre la problemá-

tonces un poco de Husserl que nos transmitían y Desanti (marxista husserliano) y Tran-Duc Thao cuya categoría me deslumbraba». Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 164. De cualquier forma, en este mismo contexto observamos a una serie de autores concernidos por el problema génesis/estructura, como da bien cuenta el volumen dirigido por Maurice de Gandillac, Lucien Goldman y Jean Piaget, *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (Paris: Mouton, 1965). Además de los autores a cargo del volumen, trabajos de Derrida, Desanti, Nicolas Abraham, entre otros.

245 Althusser, L., «Lenin y la filosofía», en *La soledad de Maquiavelo*, ed. cit., p. 132.

246 Althusser, *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 241. Es preciso hacer constar que esta referencia de Althusser a ambos autores aparece tachada en el manuscrito, no obstante considerada por los editores con esa salvedad. Por otro lado, interesante acotación de Derrida acerca de Merleau-Ponty como «el enemigo obsesivo» de Althusser, teniendo como horizonte una posibilidad «no formal» de la génesis. «Tran-Duc Thao fue crítico de Husserl —señala Derrida—. Pero, sobre el tema de la génesis fenomenológica, trató de ‘traducir’, de ‘transcodificar, podríamos decir, la problemática marxista recurriendo a la psicología genética, a Piaget, a una ciencia del desarrollo psicogenético, ontogenético y filogenético. Ya no recuerdo el libro con precisión, pero en ese tiempo apuntaba al interés que podría surgir en ciertos medios filosóficos por usar la problemática trascendental de Husserl con el objetivo de plantear preguntas sobre la cientificidad, sobre el surgimiento de la práctica teórica, de la actitud cognitiva, preguntas sobre la posibilidad de la objetividad científica, todo esto de una manera no-formal, no-idealista (a la manera de Kant), mientras al mismo tiempo yendo más allá del empirismo, o al menos un cierto empirismo o positivismo marxista, y yendo más allá de la fenomenología como simple ‘fenomenología de la percepción’. El enemigo filosófico y político de los marxistas (y ante todo de Althusser —y esto hasta el final), el enemigo obsesivo era Merleau-Ponty, el autor de la ‘Fenomenología de la Percepción’». Derrida, J., «Politics and Friendship», en *The Althusserian Legacy*, New York: Verso, 1993, p. 185.

tica trascendental y la problemática marxista, podrían ponerse en relación con la búsqueda de una *posibilidad no formal de la génesis*²⁴⁷. No obstante, en un nivel genealógico, esta posibilidad tendría que implicar un tipo de filiación no lineal que desde entonces habría que concebir como un entrecruzamiento que busca *explicitar* lo que entendemos como el automatismo de una *apelación secreta* (de una firma), el cual siempre implicaría la doble atadura de un nivel estático y de un nivel genético, en el caso de Tran-Duc Thao, a partir del rasgo de una tachadura rastreable en el manuscrito junto a Merleau-Ponty²⁴⁸; en el de Badiou, como la exigencia estructural de un *a posteriori* que mantendría los discursos diferenciados en su especificidad. Cabe interrogar el rasgo de una filiación de este tipo (no lineal), como algo más, tal vez, que una economía restringida del texto. Y esto en una relación *muy estrecha* con Derrida, toda vez que es Derrida quien ha puesto énfasis en un carácter «aleatorio» de la firma en el marco de un trabajo sobre Benjamin²⁴⁹.

Derrida considera allí el problema de la firma en dos niveles: primero como «apelación secreta» a la historicidad; luego, como «azar en el cruce de lo más común y lo más singular», para decir enseguida que si algo así como la firma tiene el poder (*Walten*) o la fuerza «demostrativa» de establecer «coincidencias aleatorias y significantes», lo que «hay que saber [es que dicho cruce] no puede dar lugar a ningún saber, a ninguna demostración, a ninguna certeza»²⁵⁰.

A su vez, lo aleatorio de la firma podría ponerse en relación con la *conjonction* althusseriana, y con los problemas que ésta desata en una «teoría de la coyuntura». No esté demás insistir en la afinidad semántica entre los términos *conjecture* (*coyuntura*)/

247 Morfino, op. cit.

248 Puesto que, si seguimos a Derrida, es una «apelación secreta» lo que allí se performativiza: lo aleatorio de una firma, como veremos a continuación.

249 Derrida, J., «Prénom de Benjamin», en *Force de loi: le «fondement mystique de l' autorité»*, Paris: Galilée, 1994.

250 *Ibid.*, pp. 131-132.

conjonction (conjunction, encuentro); afinidad que para Althusser decantaría en la distinción entre génesis y estructura²⁵¹.

En ese mismo hilo, habría que trabajar una tensión, un paso a un «cuasi-trascendental» que se deja ver en las implicaciones que el propio Althusser iría decantando en torno al materialismo.

El materialismo aleatorio —señala Althusser— plantea el primado de la materialidad sobre todo lo demás, incluyendo lo aleatorio. El materialismo puede ser simplemente la materia desnuda, pero no necesariamente la materia desnuda... Voy al extremo: puede ser el simple trazo, la materialidad del gesto que deja un trazo, indiscernible del trazo que deja sobre la pared de una caverna o la hoja de un papel. Las cosas llegan tan lejos que Derrida ha mostrado que el primado del trazo (de la escritura) se encuentra hasta en el fonema emitido por la voz que habla. El primado de la materialidad es universal²⁵².

Diríamos, el rasgo de una filiación, de una firma, sustrae, en cuanto «materialidad», aún a lo aleatorio, vale decir, el cruce entre oportunidad y necesidad²⁵³, la *mekhané*, es lo que siempre ha de sustraerse a su propio funcionamiento²⁵⁴.

251 Es en el tomo 1 de los *Écrits philosophiques et politiques*, recogidos por Matheron donde Althusser plantea: «1. Teoría del encuentro o conjunción —*conjonction*— (= génesis...) cf. Epicure, *clinamen*, Cournot), (...) 2. Teoría de la coyuntura —*conjoncture*—(=estructura)». La cita en, Romé, N., «Hacia una 'problemática althusseriana'» (ponencia presentada en el *Seminario de Investigación Louis Althusser*, Facultad de Artes Universidad de Chile, 13 de Octubre de 2009. Publicada en este volumen). Sería entonces en el cruce entre *conjoncture* y *conjonction* donde una *doble exigencia la vez a priori y empírica* se impone a la estrategia althusseriana. Que dicha estrategia no pueda desligarse de una problemática fenomenológica y como la firma de una filiación es lo que aquí pretendemos atisbar.

252 Althusser, L. y Navarro, F., *Filosofía y marxismo*, ed. cit., p. 34.

253 Derrida, J., «Psyché. L'invention de l'autre», en *Psyché*, París: Galilée, 1987, p. 58.

254 Como plantea Iván Trujillo, «[s]i tan sólo una cierta materialidad, un cierto mecanicismo o maquinalidad del sentido, parece mostrarse como el *mecanismo* de una historicidad no sólo insondable sino también imprevisible, es debido a que se está concernido, de un cierto modo más que radical, que *ya* no se cuenta con la historia. Por cierto *ya* no de un manera puramente historicista,

Volviendo a Badiou, éste no llevaría hasta su máxima intensidad el rasgo de estas filiaciones o de la *doble exigencia* de una firma, optando en cambio por fijar la distancia para mantener la identidad (y con ello la separación) a través de una administración de la *mekhané*.

Por último, cabe preguntarnos lo siguiente: ¿qué significaría pensar —«al mismo tiempo»— la lectura de Husserl por Derrida, allí donde una «estrategia textual» —que como vimos sería otra cosa que una economía de los límites del sentido —vincula a este último con Althusser, un Althusser que, visto desde Badiou, no parece poder explicarse *con* Derrida en última instancia, ni menos con Husserl?

O dicho de otra forma, ¿qué es un Althusser que, pasando *por* Derrida, se explica con Husserl, o, dicho de otro modo, se *explicita*?

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, «Lettre sur la connaissance de l'art (réponse a André Daspre)» (1966), en *Écrits Philosophiques et Politiques, II*. Traducción de A. Arozamena. <http://moncadista.org/libros/althusser/>

La transformación de la filosofía, Granada: Universidad de Granada, 1976.

sino de una manera tal que la historia o parece abrirse infinitamente en el subsuelo de su arcaísmo o parece abrirse imprevisiblemente desde cierta producción maquinal del presente vivo». Lo último, a propósito de Žižek y Derrida respectivamente. Trujillo, I., «Historicidad y *mekhané*. Consideraciones en torno al cuasi-trascendentalismo de Slavoj Žižek», loc. cit., pp. 105-106. Cabría preguntarse también, si teniendo a la vista la «théorie de la conjonction» althusseriana, no habría también allí implicada lo que podríamos llamar una *filiación cuasi-trascendental*. Sobre la noción de *mekhané*, Derrida, J., *Papier Machine*, ed cit.

El porvenir es largo, Barcelona: Ediciones Destino, 1995.

«Sur Brecht et Marx» (1968), en *Écrits Philosophiques et Politiques II*, Paris: Stock/Imec, 1997. Seguimos la traducción de A. Arozamena: <http://moncadista.org/libros/althusser/>

Para un materialismo aleatorio, Madrid: Arena libros, 200).

«La única tradición materialista» (1985), Traducción Juan Pedro García del Campo), *Youkali* 4 (diciembre 2007). <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

«Defensa de tesis en la Universidad de Amiens», en *La Soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008.

«Sobre el Contrato social», en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008.

«Elementos de autocrítica», en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008.

«Lenin y la filosofía», en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008.

Badiou, Alain, «El (re)comienzo del materialismo dialéctico», en *Lectura de Althusser*, Saul Karz (comp.), Buenos Aires: Galerna, 1970.

Balibar, Étienne, «¡Vuelve a callarte, Althusser!», en *Escritos por Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

Benítez Martín, Pedro, *La formación de un francotirador solitario (lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965))*, Zaragoza: Prensas Universitarias, 2007.

De Ipola, Emilio, *Althusser: el infinito adiós*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

de Gandillac, Maurice; Goldman, Lucien y Piaget, Jean, *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Paris: Mouton, 1965.

Derrida, Jacques, «'Genèse et structure' et la phénoménologie», en *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, 229-251.

«La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage» en *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972, 185-207.

Positions, París: Minuit, 1972.

«Psyché. L'invention de l'autre», en *Psyché*, París: Galilée, 1987.

Mémoires pour Paul de Man, París: Galilée, 1988.

Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, París: PUF, 1990.

La voix et le phénomène, París: PUF, 1993.

Spectres de Marx, París: Galilée, 1993.

«Politics and Friendship», en *The Althusserian Legacy*, New York: Verso, 1993.

«Prénom de Benjamin», en *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*, París: Galilée, 1994.

«Introducción» a *El origen de la geometría de Husserl*, Buenos Aires: Manantial, 2000.

Papier Machine, París: Galilée, 2001.

Y mañana qué..., Buenos Aires: FCE, 2002.

Desanti, Jean, *Phénoménologie et praxis*, París: Éditions Sociales, 1963.

Gasché, Rodolphe, *The tain of the mirror: Derrida and philosophy of reflection*, Massachussets: Harvard University Press, 1997.

Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Macherey, Pierre, *Lenin crítico de Tolstoi*, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/11880>

Montag, Warren, «El alma es la prisión del cuerpo, Althusser y Foucault, 1970-1975», en *Youkali*, n°8 (diciembre 2009), 163. <http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>

Morfino, Vittorio, «Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser» (versión mimeográfica, 2011).

Romé, Natalia, «Hacia una 'problemática althusseriana'» (ponencia presentada en el Seminario de Investigación Louis Althusser, Facultad de Artes Universidad de Chile, 13 de Octubre de 2009)

- Sainz Pezonaga, Aurelio «Mil Fisuras. Arte y Ruptura a partir de Althusser,» en *Décalages*: Vol.1: Iss. 1, Article 1 (2010), <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/1>
- Tran-Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris: Minh-Tan, 1951.
- Trujillo, Iván «Historicidad y *mekhané*. Consideraciones en torno al cuasi-trascendentalismo de Slavoj Žižek», *Actuel Marx Intervenciones* 3 (2005).
- «La ligadura. A propósito de artefactualidad e historia en Jacques Derrida», en Biblioteca Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, <http://www.philosophia.cl/articulos/La%20ligadura.pdf> (acceso septiembre 2006).

LOUIS ALTHUSSER, ANIMAL AUTOBIOGRÁFICO

DE ELITISTA TEÓRICO A MATERIALISTA DEL ENCUENTRO.

Érika Molina²⁵⁵

«¿Cómo se empieza a pensar? (...) Por traumatismos»²⁵⁶.

Atentos a los posibles aportes que puede realizar a los problemas actuales más evidentes un autor que hace más de 40 años planteara que es la educación formal el principal mecanismo reproductivo de esas relaciones de poder que buscamos erradicar de nuestras vidas, exploramos la obra de Louis Althusser buscando narrar coherentemente sus flagrantes contradicciones, sin entender por coherente una lectura violenta que desentrañara de sus diversas posiciones cierta razón unificada. Aún cuando es evidente que existe un rango de libertad interpretativa y sin esperar replicar fielmente la secuencia por la cual fue desarrollando su pensamiento, y aunque el propio Althusser hiciese amplio uso de la independencia que pueden gozar los textos respecto de sus autores leyendo a Marx, me parece preciso intentar articular la descarnada defensa de la filosofía y ciencia marxistas que sostuvo durante décadas (aunque fuese en sus términos y contra el izquierdismo de izquierda), con el horror que le acaba provocando el haber dedicado años de trabajo al fortalecimiento del materialismo dialéctico, pudiendo haber avanzado en la opción que luego vislumbró: el materialismo aleatorio. Althusser mismo se pregunta «¿Cómo ha podido uno enunciar fórmulas que entrañaban tamañas necedades, y tener la impresión de que iluminaba la cosa misma?»²⁵⁷

255 Estudiante Magíster en Filosofía, Universidad de Chile.

256 Lévinas, E., *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991, p. 23.

257 Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros,

A continuación ahondaremos en los movimientos vitales, tal como él mismo decide transmitírnoslos en su autobiografía²⁵⁸, que funcionaron tras este tránsito, que va en Althusser desde ver la teoría marxista como posibilidad inédita de percibir la estructuración social real, más allá de las ideologías, con la cual toda ciencia social mantendría una deuda perpetua, hasta el percibirla como una filosofía «nacida muerta»²⁵⁹. Es preciso desde ya aclarar que con este trabajo, más allá de las apariencias, no hacemos psicología, pues en él presuponemos la deconstrucción de la ciencia fisicalista de la cual la psicología es parte, ya sea en el formato husserliano²⁶⁰, en cuanto suplantación idealista de la cientificidad del Mundo de la vida, o en el althusseriano, en cuanto se trata de una forma de la ideología burguesa (idealismo>empirismo>psicologismo). Por el contrario, suscribiendo los esfuerzos contemporáneos por hacer ciencia filosófica más acá del malentendido cientificista, este trabajo podría entenderse como un resumen de la aplicación del método materialista aleatorio que Althusser mismo realiza sobre la larga historia de su propia filosofía.

Louis: sujeto testimonial

Una acción se realiza como significado porque confirma el ser y la identidad de quien la realiza y porque revela algo de ese ser a otro sujeto, que la percibe y la juzga²⁶¹, (...) en la comunicación como permanente transferencia de mundo²⁶², (pero) (...) la expresión puede convertirse en un modo insuperable de ‘prestidigitación’ en el que el mismo prestidigitador se oculta justamente

2002, p.1 2.

258 Althusser, L., *El porvenir es largo*, Madrid: Editora Nacional, 2002.

259 Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, ed. cit., p. 28.

260 Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991.

261 Giannini, H. (2011) *Notas acerca de la moralidad de la acción*. Artículo en Revista de Filosofía Vol. LXVII, Santiago de Chile: Universidad de Chile, p. 169.

262 *Ibíd.*, p. 181.

a través de lo que muestra²⁶³, (...) cuando al parecer se habla por hablar o por exteriorización patológica de un discurso autista²⁶⁴.

Si toda acción humana es un testimonio fugaz de las visiones de mundo de un sujeto, de su auto-apreciación, de cómo percibe a su interlocutor y cómo valora sus circunstancias, y si la escritura es en ese mar de huellas en constante expansión, manifestación predilecta por su permanencia relativa en el papel, la autobiografía entendida en sentido estrecho, como acción de escribir en un papel real o virtual acerca de lo que nos ha ocurrido, sería algo así como el Dasein de ese mar, el ente privilegiado al cual podemos interrogar por los motivos siempre misteriosos del escritor.

Sin embargo, para efectos de este escrito también entenderemos la autobiografía en sentido amplio, como esa ingente idea que aparece en la crítica derridiana a las diversas máquinas antropológicas tradicionales²⁶⁵, que aún en sus formatos más generosos (Lacan o Lévinas, por ejemplo) no hacen más que continuar la prole de una metafísica de la presencia que entraña la matriz de una humanidad que no ha podido conformarse como tal, en su relativa unidad, más que por exclusión y sometimiento de lo que desprecia, lo que no quiere ser (todos esos polos bien conocidos de las dicotomías fonofalologocéntricas: la mujer, el animal, la escritura, la ausencia, etc.), sin importar cuán evidente sea la participación de esos subyugados en su acontecer. Con esto los sentidos de autobiografía se abren, más allá de la acción de un individuo que escribe sobre sí, o de un individuo que en la conversación deja huella de sí, pasando a referir no sólo a la autobiografía tradicional que como discurso unificado del gran sujeto occidental del cual seríamos parte se hace particularmente reprochable desde hace algunos años, sino que también a la posibilidad de una autobiografía otra, de un estilo filosófico nuevo, que testarudamente, desde Derrida al menos, no ha cesado de buscarse.

263 *Ibid.*, p. 171.

264 *Ibid.*, p. 170.

265 Derrida, J., *El animal que luego estoy si (gui) endo*, Madrid: Trotta, 2008.

Acusar recibo de esto, de la escritura (en sentido amplio) de la vida propia como decisión, aunque sea poco consciente, del escribiente respecto a su identidad a partir de los nombres que se auto-impone, colmados de herencia y tradición, no es sólo tomar noticia de una imagen mitológica que bien podemos no suscribir (la del gran sujeto testimonial occidental y su autobiografía), sino que nos lleva a asumir dos simples cosas, de todas las más simples, pues en esta meditación nos enfrentamos a una condición existencial básica: necesitamos del testimonio, de la acción impresa y espesada en huella, del dar cuenta de nosotros mismos de algún modo para existir y tener una personalidad definida, reconocida por los otros fuera y dentro de nosotros mismos, a la vez que sabemos, aunque por un saber atípico, que con esa acción o esa escritura, en la medida en que se trata siempre de un fragmento, con un comienzo y un fin arbitrarios en el fluir inapresable de nuestra vida, y para colmo dependiente de la apreciación de los demás, de esa parte inapropiable de nosotros que sólo queda en nuestra imagen proyectada en otros, paradójicamente, nos perdemos. En cada manifestación deliberada de nuestra subjetividad, silenciamos innumerables puntos, y con ello, no hacemos más que resaltar su existencia, su fantasma punzante, y la posibilidad de que nadie nos haya en realidad reconocido y dado lugar, ni aún nosotros mismos. Buscando identidad, por sentir que no tenemos suficiente, multiplicamos los eventos que nos hacen creer que la hemos perdido, lo cual nos hace necesitarla y buscarla siempre de nuevo. Esta incómoda situación, vivida fuertemente por nuestro autor, articula toda su justificación retrospectiva de los giros teóricos que aquí nos ocupan, por ello revisaremos los hitos generales que componen dicha retrospectiva según Althusser, en cuanto sujeto testimonial²⁶⁶, esto es, en cuanto sujeto que, así mienta o confiese, siempre exterioriza verazmente algo interrogable sin fin,

266 Uso el título 'testimonial' refiriendo a la idea derridiana, a pesar de la crítica al posible mal uso de esa palabra —evitar las críticas prometiendo— que él mismo hace, pues él mismo preserva la palabra. Cf., Derrida, J., *El animal que luego estoy si (gui) endo*, ed. cit., pp. 96-97.

a pesar de, e incluso debido a, que no remite a una autenticidad, a «una verdad debida»²⁶⁷.

Encontrándose embebido de la gran sospecha hermenéutica «post-freudiana, post-marxiana, post-nietzscheana...»²⁶⁸ que puso en guardia a todo el sujeto autobiográfico occidental ante los posibles sentidos ocultos de sus prácticas supuestamente más inocentes, lo cual podría interpretarse precisamente como la concientización paulatina y generalizada del ámbito de lo testimonial y de las paradójicas dinámicas que lo pueblan, Althusser realiza, teniendo la experiencia de haber sido psicoanalizado por décadas y de rutinarios internamientos psiquiátricos, el análisis de sus propias experiencias. Yendo más allá del diario, la bitácora, la autobiografía y el autoanálisis usuales, pues si ha de practicar uno, ha de ser un sin la menor complacencia²⁶⁹, Althusser indica lo siguiente: «sólo he querido expresar el impacto de los efectos emotivos que han marcado mi existencia y le han dado su forma: aquella en la que me reconozco y en la que pienso se me podrá reconocer.»²⁷⁰

Desde antes de su nacimiento, hasta cuando pone el punto final que dispara su relato al infinito, al porvenir que es largo, y más largo para quien se siente recién despertar, sus períodos son exhibidos con Althusser con una desenvoltura desconcertante, en un seguimiento a sí mismo que, como toda autobiografía «no debería describir la representación inmóvil de un autorretrato sino (...) más bien (...) la pista de una carrera que deja sin aliento (...) la cinematografía de una persecución, de una cacería en donde se persigue a ese animal que luego estoy si(gui)endo.»²⁷¹

Narrando sin linealidad cronológica, en saltos de un hito a otro, haciendo gala de su noción de historia, entre sueños y alucinaciones, adelantando constantemente el final, esto es, precisamente el cambio que sondeamos, en una sobreabundancia de da-

267 Derrida, J., *El animal que luego estoy si (gui) endo*, ed. cit., p. 37.

268 Giannini, H., op. cit., p. 17.

269 Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 248; al modo de Rousseau.

270 *Ibid.*, p. 39.

271 Derrida, J., *El animal que luego estoy si (gui) endo*, ed. cit., p. 98.

tos significativos, Althusser parece enfatizar una línea argumental que sintetizaremos; algo así como la línea idealizada de su tránsito desde lo que llamo un elitismo teórico o lo objetivo, caracterizado por la descrédito de ciertas disciplinas y ciertos marxismos, como tributarios del empirismo burgués. Este elitismo, cifrado en la protección general de las diferencias entre ciencia y filosofía, práctica y teoría²⁷², realidad e idealidad, redundante en una lista finita aunque enorme de consecuencias teóricas, muchas de ellas contradictorias, que hacen del marxismo althusseriano —ese marxismo más allá del propio Marx, que se da cuenta de que a «pesar de las apariencias, Marx no analiza ninguna sociedad concreta»²⁷³ y que es reconocido por el propio Althusser como una especie de «marxismo imaginario»²⁷⁴— la posibilidad de todas las ciencias humanas. El descubrimiento marxiano sería el acontecimiento científico que permite que la mera visión de mundo, espontánea en todo hombre se transforme en filosofía, inexistente sin la ciencia, la cual sería siempre separada y anterior.²⁷⁵

Cualquier supresión de estas diferencias sería siempre manifestación del idealismo burgués (economicismo, neopositivismo, subjetivismo existencialista o humanista en la medida en que ha

272 Entender esta diferencia como una que se mueve en un registro distinto al de la «unión de la teoría y la práctica» esencial al marxismo y que fundamenta la naturaleza política de la filosofía. En efecto, la diferencia entre la teoría y la práctica sirve para y funciona subterráneamente en la argumentación del antihumanismo teórico que Althusser ve en Marx, es decir de la comprensión de la fuerza de la Ideología, pero sólo para llegar finalmente a un humanismo práctico, es decir, al materialismo aleatorio según el cual hay que analizar la realidad no a partir de preconcepciones acerca de ésta, no a partir de prejuicios, sino que a partir de su concreción, del encuentro fáctico de innumerables variables, del acontecimiento, del punto espacio temporal real en que está realizada la unidad esencial teoría-práctica. Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 204.

273 Althusser, L. (1965) *Para leer El capital*. Obtenido el 1 de Septiembre del 2011 en el sitio www.4shared.com: http://www.4shared.com/document/A-BnAr4s/Althusser_Louis_Gua_para_lee.html, p. 12.

274 Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 167.

275 Althusser, L., *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba: Pasado y Presente, 1972, p. 13. 'Las transformaciones de la filosofía siempre son eco de los grandes acontecimientos científicos'.

sido demasiado utilizado por fines burgueses, etc.) y así, de la ideología por la cual es asegurada la ligazón de los individuos y el funcionamiento de la estructura social actual, favoreciendo la aceptación muda del explotado y la dominación sin remordimientos del explotador. El elitismo es así básico en este Althusser, quien, por más advertencias que haga respecto a la remisión última de la política formal a las masas, por más críticas a la cerrazón de la fortaleza del partido, sin salir de la cual se acaba preso, no podrá aún abatir sus propios muros teóricos. La ideología burguesa en su forma más cruda no será sino el intento de disimular esas barreras teóricas fijas fundamentales para él que existirían en general: existiría una «línea de demarcación»²⁷⁶ que con seguridad casi psicótica podría situarse entre las intenciones antagónicas de clase, del mismo modo en que en la filosofía, en cuanto campo de batalla interior al continente de la lucha de clases²⁷⁷, se daría la oposición fija entre verdadero y falso. Esta relación sería tal que incluso «En principio las ideas verdaderas siempre sirven al pueblo, y las falsas sirven siempre a los enemigos del pueblo.»²⁷⁸

Período de autobiografía como confesión redentora en función de la realidad o la verdad revelada por el marxismo, que con los años no sería para el mismo Althusser más que efecto del encanto ideológico ante lo que se le presentó como la mejor posibilidad de ruptura con las categorías tradicionales; embeleso que, aunque más tarde la logra abandonar, tal como salió Marx del hechizo de la dialéctica hegeliana (comparación recurrente con Marx por parte de Althusser, autobiográficamente también muy relevante), decreta un elitismo claro de consecuencias graves. Así no me parezca que por este elitismo pueda contarse a nuestro autor entre los «psicodramas revolucionarios»²⁷⁹ culpables de malentender y debilitar al marxismo, y más bien me parezca apreciable su radicalización de la desconfianza ante nuestras acciones ordinarias como continuadoras de las dinámicas de dominación

276 Althusser, L., *La filosofía como arma de la revolución*, ed. cit., p. 18.

277 Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 191.

278 Althusser, L., *La filosofía como arma de la revolución*, ed. cit., p. 19.

279 Thompson, E., *Miseria de la teoría*, Madrid: Siglo XXI, 1981, p. 12.

que esperamos destruir, a través de sus análisis de los aparatos ideológicos, no sólo del Estado, Althusser mismo nos entrega lo que sería una lectura mucho menos que amable de su pensamiento, si no viniera de él mismo.

En efecto, aunque analiza sus estudios en filosofía y su militancia, así como sus circunstancias intelectuales y políticas, y aunque a través de múltiples procedimientos²⁸⁰ lo que busca es siempre «limitarse estrictamente a los hechos»²⁸¹, Althusser refiere su tránsito no a algo objetivo, sino que a algo objetual, a un objeto interno de su inconsciente que no se encuentra en el mundo real y sin embargo moldea todas sus obras, desde sus relaciones interpersonales, hasta sus libros; este peso primordial, del que penden todos los pesos secundarios, es «el fantasma de no existir»²⁸² y aparece como generado en la crianza de una madre martirizada por el padre, a la cual quiere proteger al mismo tiempo que someter, ya que ella no hace más que afirmarse a sí misma, anulándolo, quitándole toda identidad, ya sea bautizándolo con el nombre de un muerto amado sobre el cual su hijo Louis nunca significará nada, o decretando su entrada en la madurez, en circunstancias que ella nada tenía que ver con ello²⁸³. Una madre que lo ignoraba, a la que continuamente tenía que seducir a través de la imitación de la imagen pura y elevada que existía del muerto que pesaba sobre él, y un padre constantemente ausente o en silencio que no le permitió vislumbrar otra posibilidad²⁸⁴, lo condenan a una vida de imposturas y fingimiento, donde el control, ya fuera de sus músculos corporales, hasta de los demás a través de la persuasión retórica, era el objetivo principal.

Mi miedo a ser totalmente impotente y mi deseo de ser todopoderoso, mi megalomanía, no eran más que los dos aspectos

280 Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., pp. 37- 38; consulta como si fuese a contar la historia de un tercero a amigos, bitácoras, médicos, especialistas, prensa, etc.

281 *Ibíd.*, p. 95.

282 *Ibíd.*, p. 256.

283 *Ibíd.*, p. 62.

284 *Ibíd.*, p. 72.

de una misma unidad: la del deseo de disponer de lo que me faltaba para ser un hombre pleno y libre, y de lo que sentía el terror de carecer.²⁸⁵

Su lucha identitaria, lucha por la constitución de un deseo propio contra el deseo de la madre, inoculó a lo largo de los años toda su vida, llevándolo incluso a la docencia universitaria como realización conjunta de su deseo y el de ella. Con ello satisfacía tanto el paradigmático fantasma de su perfecto tío Louis, como su propio deseo, esto es, «vivir en el mundo exterior, el de la vida social y la política»²⁸⁶; sin embargo, este logro nunca dejó de ser inestable, contaminado por la ambivalencia de su relación con la madre, con el padre, con la muerte, con la existencia y con la ausencia, el anonimato y la desaparición, puesto que si su único deseo personal era vencer el deseo de su madre, y si su única manera de vencerlo había sido el elitismo teórico, el aparente dogmatismo en su lenguaje y el «pensamiento puro»²⁸⁷, no quedaba con su propio deseo más que encerrado en el de su madre, quien deseaba que él fuese precisamente un ser puro, incorpóreo. Si a esto añadimos que la ausencia del padre lo había llevado constantemente a buscar su figura en hombres admirables de los cuales se volvía Padre a su vez («Padre del padre»), es decir consejero, amigo y autoridad, a través de la imitación y aprovechándose de los narcisismos presentes en ellos, mecanismo que lo llevó a insistir constantemente en sus textos en que los grandes filósofos habían nacido sin padre, como resultado tenemos un Althusser que no pretende en filosofía nada menos que «[e]l dominio del Todo, cumpliendo la función por excelencia del padre: la dominación y la soberanía de toda situación posible.»²⁸⁸

Con esto a la vista, nuestro filósofo solidariza con las críticas que han sido hechas a su lenguaje y sus aspiraciones²⁸⁹, pero no por las razones más evidentes del mundo. Ciertamente la única

285 *Ibíd.*, p. 163.

286 *Ibíd.*, p. 192.

287 *Ibíd.*, p. 197.

288 *Ibíd.*, p. 193.

289 *Ibíd.*, p. 192.

manera de existir que en cierto momento encontró fue la de actuar por una «iniciativa absoluta»²⁹⁰, irrumpiendo y escandalizando con la rigurosidad de un lenguaje de estaca y unas tesis polémicas, cuya responsabilidad por fin lo individualizaba: «¡Maravillosos tiempos! Había alcanzado al fin la cima de mi deseo: ¡tener razón solo y contra todos!»²⁹¹. Sin embargo, esto no invalida sus temas, sus análisis, sus capacidades, ni conclusiones. Es por ello que no aceptará que su antihumanismo marxiano (el de «aquél Marx que había escrito: ‘No parto del hombre, sino del periodo histórico considerado’ —o— ‘La sociedad no se compone de individuos sino de relaciones’²⁹²) sea interpretado cómodamente en favor de un inmovilismo de las estructuras establecidas²⁹³, ni como una abolición general de la importancia de los sujetos en los procesos sociales, puesto que para él «el antihumanismo teórico era el único en autorizar un real humanismo práctico»²⁹⁴.

Aunque este Althusser que, en sus propias palabras, quiere ser «amo absoluto, amo absoluto del juego, de todos los juegos»²⁹⁵, ostenta modos y actitudes muy cuestionables, auto-divinizado en las alturas teóricas, se rebela constantemente (experimentando en todo caso a cada paso toda su impotencia ante las astucias de su inconsciente) contra la distancia especulativa, contra su voyerismo —subsidiario de toda una cultura de la supremacía de la visión sobre los demás sentidos—, contra la doble distancia impuesta por su madre, esa «que protege de las intenciones del prójimo antes de que os toque (robo o violación), (y) la distancia en la que debía estar también respecto de aquel otro Louis que mi madre no dejaba de mirar a través de mí.»²⁹⁶ Esta rebeldía se desarrolló desde muy niño en lo que podríamos identificar como

290 *Ibíd.*, p. 196.

291 *Ibíd.*, p. 210.

292 *Ibíd.*, p. 209.

293 Más bien en la dirección contraria van sus teorizaciones sobre la coyuntura: Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 188-209.

294 *Ibíd.*, p. 209.

295 *Ibíd.*, p. 162.

296 *Ibíd.*, p. 240.

germen de su pensamiento de izquierda: un terror a la soledad y una correlativamente excesiva gratificación en el contacto, el trabajo conjunto y la aceptación de sus pares. Es por esto que en su autobiografía abundan expresiones como estas: «¡qué esplendor y qué comunión ante el milagro del trabajo y su recompensa! Qué fraternidad en el esfuerzo y en el descanso.»²⁹⁷

Aunque quisiéramos agregar no pocos elementos al análisis, en esta dinámica paradójica, difícilmente comprensible sin la revisión de su autobiografía, quedan esclarecidas sus diversas contradicciones teóricas como expresiones de motivos vitales que pueden resumirse en «el deseo de tener un mundo propio, que fuera el verdadero mundo»²⁹⁸. Así es como llega a su elitismo, pero así también es como tiene en gestación constante, desde su niñez, su única definición de materialismo: «No contarse historias»²⁹⁹. Es este mismo impulso al que detalladamente responsabiliza de su llegada al pensamiento de Marx, de su interpretación del mismo, y de su rechazo, alimentado por su ignorancia auto-reconocida respecto a ciertas teorías, a todos los autores que siquiera le huelan a idealismo. «Horror teórico»³⁰⁰ «por el origen y lo trascendental»³⁰¹; admiración por el «tren en marcha sin saber de dónde viene ni adónde va»³⁰² que es el materialismo como «pensamiento sin origen ni fin»³⁰³, por el nominalismo como «forma más profunda del materialismo»³⁰⁴ y por las filosofías encarnadas³⁰⁵, que hacían del cuerpo y las emociones³⁰⁶ no sólo un tema, sino que la garantía de la existencia y del pensamiento³⁰⁷: Louis Althusser es un exquisito caso de contemporaneidad.

297 *Ibid.*, p. 94.

298 *Ibid.*, p. 226.

299 *Ibid.*, p. 249.

300 *Ibid.*, p. 246.

301 *Ibid.*, p. 202.

302 *Ibid.*, p. 246.

303 *Ibid.*, p. 246.

304 *Ibid.*, p. 245.

305 Spinoza, Rousseau, Marx, etc.

306 *Ibid.*, p. 247.

307 *Ibid.*, p. 242.

Althusser: (no) sujeto contemporáneo

La autobiografía althusseriana da coherencia, aunque no una que se ciña a la linealidad, no sólo a su proceso como filósofo, sino que a diversas situaciones cotidianas que muchos, y posiblemente todos, enfrentamos, y, si lo llevamos un poco más lejos, a toda la autobiografía occidental, en cuanto él sería un ejemplo fractal del momento contemporáneo de la misma. Si consideramos sus críticas a las ideologías reproducidas por cada uno de nosotros y por él mismo, y no sólo en cuanto secuaces del Estado, sino que de «la familia»³⁰⁸, del «aparato medicolegal y penal»³⁰⁹, del «aparato represivo del Partido»³¹⁰, e incluso de la aparentemente inocente «ideología de los dones»³¹¹, que abstrae al sujeto de su contexto precisamente en el modo que Althusser con sus cuestionadas tesis pretende prevenir, como provenientes genealógicamente de una lucha por salir de una imposición de pureza y control absolutos, por «disponer de la potencia de ser»³¹² en el contacto con los demás y la transformación de la realidad, podemos leer a través suyo y en sus coincidencias con otros autores contemporáneos, el movimiento de un sujeto occidental que, constituyéndose gracias a la auto-referencia, desde un punto comienza a concientizarla como tal, y de una filosofía, que como expresión o escritura de ese sujeto autobiográfico, «expresa en el concepto (es decir en su concepción de la filosofía) su ‘relación teórica consigo misma’»³¹³. Esta definición althusseriana de la filosofía, y del estilo filosófico como «relación del filósofo’ con su concepto»³¹⁴, presente ya en Marx, indica que la filosofía, ya sea como caso de la lucha de clases o como escritura del gran autobiógrafo occidental, consiste en cierta auto-referencia cuyas posi-

308 *Ibíd.*, p. 118.

309 *Ibíd.*, p. 34.

310 *Ibíd.*, p. 226.

311 *Ibíd.*, p. 90.

312 *Ibíd.*, p. 156.

313 *Ibíd.*, pp. 192-193.

314 *Ibíd.*, p. 194.

bilidades se juegan en la relación que tiene consigo misma, con 'su concepto' en terminología marxistas o con su presentación en palabras de Nancy. Según este autor, lo que hace falta para de-constituir o de-construir la tradición, caracterizada justamente como la megalomanía de innumerables subjetividades desde hace siglos ávidas de control e identidad a fuerza de avasallamiento y subyugación, es «otro gesto (...) otra relación de la filosofía con su propia presentación.»³¹⁵ Esto, en el entendido de que el no contarnos más historias, el ser propiamente materialistas, el ver la realidad sin el prisma de los referentes tradicionales, corresponde a apreciar que «la existencia es un absoluto que se afirma sin referirse a nada distinto [*à rien d'autre*]»³¹⁶.

En una perspectiva que nunca acabaré de argumentar, el sentido de la lucha althusseriana contra sus propios deseos de dominación y su necesidad de identidad por contraste y purificación, contra su ser sujeto en sentido tradicional, contra las ideologías que funcionan en él, así como su arribo a un sosiego extraño cifrado en su materialismo del encuentro, es decir en una ausencia de autenticidad, verdad y Origen del mundo, la realidad y la historia, existiendo sólo una contingencia no garantizada y rebelde a las categorías, sólo «los imponderables de la coyuntura»³¹⁷, no sólo puede ser ampliado a nuestras disposiciones ante cuestiones tan cotidianas como las relaciones interpersonales, sino que también a un sujeto autobiográfico occidental que en un punto de su constante auto-tematización llega a sentirse en la dialéctica y las dicotomías como en una prisión compuesta de verdades fijas y autistas que funcionan como justificaciones, entre otras cosas, genocidas. En su fase contemporánea, este gran sujeto llega a percibir

315 Nancy, J., *El sentido del mundo*, Buenos Aires: La marca editora, 2003, p. 40. Respecto a este nuevo estilo, en la medida en que se relaciona con las posiciones, no sólo que un autor adopta, sino que pretende ser: *El estilo no es un asunto 'acústico-decorativo', como lo dice en alguna parte Borges, es un asunto de praxis, y en consecuencia también de ethos del pensamiento y del pensador.* (Ibid., p. 41).

316 Lévinas, E., *De la evasión*. Madrid: Arena, 1999, p. 82.

317 Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 118.

la necesidad de la proliferación de verdades, de sinceridades. En palabras de Nancy, «la verdad debe exponerse al sentido», y esto con un deber moral en sentido fuerte, como «responsabilidad en relación con este exceso.»³¹⁸ Pero volvamos desde estas fabulaciones a nuestro autor, antes de que sea muy tarde.

Consideraciones Finales

Supongamos que el hombre es hombre y que su relación con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por la confianza; etcétera. Si quieres gozar las artes tienes que ser una persona artísticamente cultivada (...) Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una expresión específica, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu verdadera vida individual. Si amas sin evocar el amor como respuesta, es decir, si no eres capaz, mediante la manifestación de ti mismo como hombre amante, de convertirte en persona amada, tu amor es impotente y una desgracia.³¹⁹

Aunque Althusser es siempre un autor rico en menciones autobiográficas, aún en los textos que aspiran a la cientificidad, con la enunciación de metas, la frecuente descalificación de aquellas formas de filosofía burguesas a las que combate, y sobre todo a través de su visión de la filosofía como campo de batalla, en el cual él es un soldado más, y aunque me resulta ciertamente más estimulante y menos frustrante que el estudio de su autobiografía consciente, averiguar el sentido que pueden tener dichas menciones acerca de lo que pretende ser, en la medida en que parece escapársele al autor en declaraciones subterráneas o laterales, queda establecido con este escrito el primer eslabón del virtualmente infinito campo de análisis autobiográficos posibles a su respecto. Y he aquí en breve todo lo que puedo decir de mi cosecha luego de que él intentase desesperadamente dejarme a mí y a cualquier

318 *Ibíd.*

319 Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México D.F.: Grijalbo, 1968, III. El dinero, p. 175.

otro lector sin voz, haciendo todos los análisis que le parecían posibles³²⁰: *el desmontaje althusseriano de la tradición, manifiesta en lo que yo llamo con términos althusserianos «ideologías de la reserva», a pesar de que redundante en un estimulante materialismo y en un más que plausible y bello concepto de amor, se mantiene en la misma lógica tradicional.* Me explico:

Para él ya con la intuición de la importancia de la «relación material aleatoria»³²¹ entre las ideologías y los sujetos, del «juego de doble constitución»³²² que, tal como en el a priori correlativo de la constitución ente/razón fenomenológica husserliana, decreta la aporética interdependencia de la Ideología y el Sujeto (este último, no en cuanto artilugio burgués, sino que en tanto identidad que actúa por y para la Ideología, por y para la relación imaginaria y siempre presente con sus condiciones reales), siendo ambos siempre segundos momentos, uno respecto al otro, que en su constante referirse mutuo se destronan de la autoridad que cualquiera podría ostentar como referencia original; o lo que es lo mismo, ya con la comprensión del quicio paradójico según el cual «la impotencia total de ser se compensa y es igual a la omnipotencia sobre todo»³²³, es decir, con la concientización de un larguísimo momento de ingenuidad, ya sea por parte del sujeto autobiográfico occidental (toda la metafísica de la presencia) o del pequeño y atareado Louis, queda asegurado un nuevo estilo filosófico, un conocimiento al que «hay que ir a parar si se quiere (...) hacer un discurso que intente romper con la ideología para atreverse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología.»³²⁴

Sin embargo, su autobiografía no es la mía y en este punto he de distinguirme de él siguiéndome a mí misma. Mientras que para él el nuevo estilo filosófico está asegurado; mientras que para

320 Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 238.

321 *Ibid.*, pp. 276-277.

322 Žižek, S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 2003, p. 145.

323 Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 312.

324 *Ibid.*, p. 146.

él «por fin las fronteras están abiertas»³²⁵ y «el porvenir es largo»³²⁶ gracias a la toma de consciencia y el cambio que, no sin dificultad, he intentado relatar aquí, yo dudo, y me pregunto: ¿no es que acaso Althusser está pasando (y con él todo el (no) sujeto autobiográfico occidental, gracias a nuestra cuestionable analogía) por uno de esos «largos periodos de paz y de profunda comprensión»³²⁷ que frecuentemente nos relata, donde nada se le resiste, todo parece claro y seguro, su productividad aumenta, etc., pero en una calma que insospechadamente siempre gesta una tormenta, una «noche»³²⁸ a veces demasiado oscura?

Espero que hoy haya porciones del sujeto autobiográfico occidental que en este punto se distingan de Althusser, pues él parece haber caído en uno de esos periodos, parece ceder a esa calma, aunque deja de percibirla como lo que es, un período hipomaniaco en el cual verdaderamente nada se ha solucionado, pues ha hecho desaparecer de manera relativamente más perdurable al Althusser ensombrecido. Siguiendo la teoría del propio Althusser hacia el final de la autobiografía que hemos analizado hasta aquí, así como el asesinato de Hélène fue un suicidio asistido por las manos inconscientes e inocentes de Louis, al estrangular a la única mujer que lo amó en la lógica de la megalomanía y la propiedad, que fue su madre y su padre, y le aseguró su existencia cuando él así lo exigió, Althusser también comete suicidio asistido, asesinando al Althusser malo por así decirlo, al Althusser que el amor de esa mujer singularizaba. Pero no puede esperarse que con ello efectivamente lo mate, y más bien podemos creer que, por el contrario, lo fortalece. Cede a su seguridad psicótica, al deseo de tener una identidad, creyendo que al asesinar a una de sus lógicas compra el acceso a otra, creyendo que en el desaparecer deja atrás su pasado megalomaniaco, su búsqueda de una verdad

325 *Ibíd.*, p. 205.

326 *Ibíd.*, p. 313. Notar cómo estas formulaciones esperanzadas pero excesiva y nuevamente seguras, son completamente distintas a otras condicionales tales como: *Si hay esperanza está en los movimientos de masas* (254).

327 *Ibíd.*, p. 274.

328 *Ibíd.*, pp. 25 - 36 - 106 - 287.

fija, cuando lo que hace es comprarse una nueva identidad, ciertamente más tolerante y aparentemente más llevadera y perdurable, pero seguramente frágil y análoga a la anterior: «Desaparecer en el anonimato, mi sola verdad»³²⁹ (a través de) «la publicación de todo lo que se puede saber de mí.»³³⁰

Sin embargo olvida sus propias palabras, olvida que «La Verdad sólo está allí para garantizar en última instancia el orden establecido de las cosas y de las relaciones morales y políticas entre los hombres»³³¹, sin resignarse a no poder responder, al silencio al que fue condenado por el sistema legal, a no poder usar su palabra para afirmar su identidad. Así, a pesar de que me parece innegable que los motivos que alega para su escrito son ciertos; es decir, que realmente quiere aclararse³³² ante sí mismo y los demás³³³, quiere reivindicar la imagen de Hélène³³⁴, continuar protegiéndola y responsabilizarse por ella, y transgredir el «no ha lugar»³³⁵ («non-lieu»³³⁶), esa muerte o desaparición peor que cualquier condena corriente y que la muerte fáctica, a la que ha sido condenado por toda una ideología del crimen y la locura materializada en el «procedimiento jurídico»³³⁷ que le quitó la voz pública, sin permitirle si quiera pagar su deuda con la sociedad, puesto que esta niega al enfermo mental, su imprevisibilidad indeseable, creo que la significación de estas intenciones se le escapa.

Althusser, sujeto testimonial siempre verás, aunque con una veracidad indirecta, veracidad de síntoma, difícil de desenredar, se toma la palabra con esta «Masacre general»³³⁸, que a mi gusto

329 *Ibid.*, pp. 110-111 Paranoia = exageración = suicidio = depresión = omnipotencia = abandono en el seno materno u hospitalario (161).

330 *Ibid.*, p. 238.

331 *Ibid.*, pp. 208 – 209.

332 *Ibid.*, p. 191.

333 *Ibid.*, p. 38, quienes podrán ver en él un intento sin igual de «*confesión*» crítica.

334 *Ibid.*, p. 170.

335 *Ibid.*, p. 26.

336 Althusser, L., *L'Avenir dure longtemps*. Paris: Stock, 1992, p. 14.

337 Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 37.

338 *Ibid.*, p. 312.

no refleja sólo un cansancio en la lucha por el reconocimiento o el saludable abandono de ese campo de batalla, sino que una nueva «manera contradictoria de existir para el mundo en el ejercicio de la omnipotencia»³³⁹, una nueva depresión megalómana disimulada en la calma alegre de esta nueva posibilidad de amar, de este materialismo, de este encuentro, de este porvenir. Asegura su identidad y su nicho de nuevo, seguramente inconsciente de lo que a veces está en juego en su pensamiento: la riesgosa neurosis terapéutica de una Humanidad que se rebela contra su pasado psicótico de absolutos seguros y confortables, en una opción radical y siempre nueva por la salida, la indeterminación y la indecidibilidad. Cede ante la incomodidad del no ha lugar, ciego ante las posibilidades que ello podría abrir.

Habiendo vislumbrado a lo largo de toda su vida y con claridad por fin después de sesenta años, que la realidad de la reserva, la propiedad, la identidad y la tradición es «la podredumbre»³⁴⁰, pues nada vivo puede reservarse sin ser carcomido por el paso del tiempo, Althusser es vencido por la reserva, si bien no en su forma burda de dinero, «la reserva de las reservas»³⁴¹, pero sí en su deseo de tener una identidad, una certeza, incluso «un sexo propio, el mío y de nadie más»³⁴², quedando expuesto a nuevos robos y violaciones. No resiste la necesidad de control aun sabiendo que esa forma solapada de poder, la pretensión de fidelidad y el dogmatismo son maneras de ‘vivir’...

(...) sin gasto, sin riesgo y sin sorpresas (...) en la repetición del mismo presente, sin tener nunca el valor o más bien la simple libertad de afrontar libremente el porvenir (sin la garantía previa de las reservas) de otro modo que bajo la forma acumulada del pasado, acumulada sobre sí misma y del que se esperaba un interés usurario³⁴³.

Pero, como veíamos en un comienzo, el mero hecho de

339 *Ibíd.*

340 *Ibíd.*, p. 120.

341 *Ibíd.*, p. 120.

342 *Ibíd.*, p. 156.

343 *Ibíd.*, p. 121.

escribir una autobiografía, es reconocer nuestra falta de control, la incompletitud necesaria de nuestro relato, nuestra dependencia ante los otros, nuestra falta de identidad fija, y nuestra única definición en la proliferación de diferencias, en la disipación de todas las diferencias abruptas: la sexual, la ontológica, la antropológica, etc. Autobiografía como ponernos a disposición, como abandono y libertad, como indeterminación. Autobiografía que no existe sólo cuando es evidente, sino que ni bien «haya una huella viviente, una relación vida/muerte o presencia/ausencia»³⁴⁴. Quedémonos pues con el punto en que me parece que nuestro Althusser pudo evadido la psicosis, y accedido a otro incierto estilo autobiográfico:

¿Qué es pues poder amar? Es disponer de la integridad de sí,...sin ausencias, sin residuos, ni desfallecimientos... cambiar el libre don del amor... poderlo atraer... dar sin restricción si queremos a cambio (todo lo contrario de un cálculo contable de utilidad) recibir el mismo don, o más aún que aquel que uno da... no estar limitado en la libertad de su ser.³⁴⁵ ...estar atento al otro, respetar su deseo y sus ritmos, no pedir nada pero aprender a recibir y recibir cada don como una sorpresa de la vida, y ser capaz, sin ninguna pretensión, tanto del mismo don como de la misma sorpresa para el otro, sin violentarlo lo más mínimo. En suma, la simple libertad.³⁴⁶

344 Derrida, J. y Roudinesco, É., *Y mañana qué...* Buenos Aires: FCE, 2003, p. 30.

345 Althusser, L., *El porvenir es largo*, ed. cit., p. 156.

346 *Ibid.*, p. 313.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis, *El porvenir es largo*, Madrid: Editora Nacional, 2002.
- La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba: Pasado y Presente, 1972.
- L'Avenir dure longtemps*, Paris: Stock, 1992.
- Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002.
- Para leer El capital*. Obtenido el 1 de Septiembre del 2011 en el sitio www.4shared.com.
- http://www.4shared.com/document/A-BnAr4s/Althusser_Louis_-_Gua_para_lee.html
- Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si (gui) endo*, Madrid: Trotta, 2008.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Élizabéth, *Y mañana qué...* Buenos Aires: FCE, 2003.
- Giannini, Humberto, *Notas acerca de la moralidad de la acción*. En *Revista de Filosofía* Vol. LXVII. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2011
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991.
- Lévinas, Emmanuel, *De la evasión*, Madrid: Arena, 1999.
- Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991.
- Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México D.F.: Grijalbo, 1968.
- Nancy, Jean-Luc, *El sentido del mundo*, Buenos Aires: La Marca editora, 2003.
- Thompson, Edward, *Miseria de la teoría*, Madrid: Siglo XXI, 1981.
- Žižek, Slavoj, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: FCE, 2003.

ALTHUSSER, ¿UN PENSADOR PÓSTUMO?

Rodrigo Zúñiga³⁴⁷

¿Es Louis Althusser un pensador contemporáneo? ¿Qué nos dice una obra como la suya, leída desde los debates más recientes? ¿Hacia dónde nos proyecta, qué problemas nos abre? Althusser, el pensador de las coyunturas, de los «momentos actuales», de las instancias y las sobredeterminaciones; Althusser, el tenaz ejecutor testamentario de Marx; Althusser, el pensador de las estructuras sociales como dispositivos complejos, el asombroso artífice de conceptos teóricos como formas de la práctica: ¿tiene algo que enseñarnos sobre nuestra situación actual? En una época de perplejidades y derivas, de desazones e indecisiones ¿cómo prestamos oídos a sus palabras, cómo pueden ayudarnos a comprender un escenario que se abate entre la crisis financiera planetaria y la crisis de la democracia?

Quisiera compartir algunas reflexiones cuyo propósito no es otro, claro está, que el de atizar un poco más el nombre de Althusser en el cuadro de una cultura filosófica que parece haberlo sumido, involuntariamente tal vez, en una postergación sin fecha de término. Lo conveniente será, me parece, volver sobre algunos pasajes de su obra reputados —para bien o para mal— como canónicos. ¿Qué sucede si forzamos esos pasajes desde una consideración contemporánea?, ¿de qué modo algunos de sus textos más conocidos, como por ejemplo, algunos que marcaron época al momento de su publicación recopilatoria en ese importantísimo año de 1965, ya sea «*L'objet du 'Capital'*» (una de sus contribuciones a la empresa colectiva *Lire Le Capital*), o bien

³⁴⁷ Académico del Departamento de Teoría de las Artes de la Universidad de Chile.

«*Sur la dialectique matérialiste (de l'inégalité des origines)*» o «*Contradiction et surdétermination*», de *Pour Marx*, de qué modo esos textos, digo, esos textos tan marcadamente representativos de la firma Althusser, nos interpelan en la hora actual?

¿Lo hacen?, ¿nos interpelan? Por mi parte, al menos, me resisto a concederle a esos escritos el sueño de los justos. ¿Por qué razón? Porque Althusser, en rigor, es un pensador del método. Diría que pertenece a la estirpe de los Descartes y los Bacon y los Hegel. Esta clase de pensadores no son tan fácilmente resignados al baúl de la historia; renacen con los embates de las coyunturas excepcionales y los escenarios desconocidos. En el caso de Althusser, el método es un *imperativo*. Eso significa algo muy concreto, y muy complejo: la necesidad de una relectura profunda de la dialéctica materialista de Marx. Se trata, para él, de pensar la coyuntura, «le présent de la conjoncture»³⁴⁸, bajo el signo de la dialéctica materialista, la única vía capaz de dar con la *estructura* del momento actual. En sus propias palabras, lo que está en juego es la *posición nodal estratégica* desde la cual desmembrar la unidad existente y sus formas de dominación³⁴⁹. La filosofía —es decir, para Althusser, la filosofía «no ideológica», sino aquella que él denominaba «la Teoría»: la dialéctica materialista— *obra la coyuntura*.

Diré, pues, que Althusser es un pensador de la coyuntura, *porque es un pensador del método*. Ahora bien, lo decisivo será en tal caso determinar apropiadamente el «discurso del método» althusseriano, y verificar hasta qué punto su argumentación puede llegar a constituirse en un dispositivo conceptual al que podamos consagrar, hoy en día, una atención interesada.

1. *La filosofía obra la coyuntura*, decíamos. Por esta razón es que, para Althusser, el trabajo teórico es eso, un *trabajo*, «una for-

348 Althusser, L., «L'objet du 'Capital'», en Althusser, L., et al., *Lire le Capital*. París: Quadrige/PUF, 2008, (anciennement François Maspero, 1965), p.293.

349 Althusser, L., «Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)», en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1999, p.175. Traducción de Marta Harnecker.

ma específica de la práctica»³⁵⁰. Pero aquí vale ser rigurosos. No se trata simplemente de que el intelectual valide su labor reflexiva o el alto rango de su especulación como una forma de producción. Althusser propone en realidad algo más radical: que la filosofía será un trabajo *de la práctica política*, o no será.

Y no es una opción, es una destinación. Si tomamos el punto de vista de la acción política, se puede plantear el asunto de otra forma: *habrá acción política decisiva, capaz de intervenir sobre la estructura general de la dominación, si y sólo si esa acción es capaz, asimismo, de precisar el complejo régimen de determinaciones y sobredeterminaciones que operan en una formación social compleja en un momento específico.*

Lo anterior significa que el trabajo filosófico no es un trabajo más. Si «trabaja», o sea si *hay* filosofía en un sentido que ya no sería aquél que Marx «condenará sin apelación», como piensa Althusser, después de su período de juventud embrujado por la firma ideológico-filosófica de Feuerbach³⁵¹ —si hay filosofía *después* de la filosofía ideológica que concluye con el Marx de la «Ideología alemana» y sobre todo del *Capital*, si hay filosofía por fuera del cerco ideológico (por fuera del idealismo, por fuera del empirismo, por fuera del «empirismo especulativo» que el propio Feuerbach acusaba en Hegel, por fuera de todo el *omega* de la filosofía), —si *hay* filosofía, si la filosofía «trabaja», será sólo a condición, asevera Althusser, de una inscripción del concepto teórico en el corazón de la práctica, en la lucha contra la ideología del Orden dominante. O sea, si la filosofía «trabaja», será a condición de velar por la conformación de estrategias de lucha que serán, también, *por necesidad*, estrategias conceptuales y categoriales *en contra del Orden establecido por la dominación de clase.*

¿Qué filosofía necesitamos?, ¿qué filosofía requerimos como el aire que respiramos? Althusser contestaría algo como lo siguiente: una filosofía depurada de sus fantasías ideológicas —una

350 «Sobre la dialéctica materialista...», *op.cit.*, p.137.

351 Véase Althusser, L., «Los 'Manuscritos de 1844' de Marx (economía política y filosofía)», en *La revolución teórica de Marx*, ed. cit., p.127; así también, «Los 'Manifiestos filosóficos' de Feuerbach», *op.cit.*, p.33-38.

filosofía que *obre* la articulación *necesaria* entre la acción política y los *conceptos* inherentes al sentido de esa acción y de esa lucha.

Basta con pasar revista a los escritos de Althusser, basta con conocer medianamente bien y prestar atención a las discusiones que en ellos se desarrollan, para percatarse sin demasiada dificultad de que nuestro filósofo está lejos de una simple celebración epigonal del texto de Marx. La pieza maestra del dispositivo althusseriano, la clave del desmontaje del aparato filosófico entendido como aparato ideológico, está dada a mi entender por la noción de *surdétérmination* (*sobredeterminación*). En cierta manera, *sobredeterminación* es el nombre que Althusser escoge para inscribir el trabajo filosófico en el horizonte no ideológico de la «Teoría», o sea, de hecho, para que *haya trabajo filosófico*, trabajo de la filosofía, en la lucha política. Althusser ocupará este concepto como una punta de lanza de su método, y en buena medida como *el* instrumento para resituar el trabajo de la filosofía —en la coyuntura, *en* la práctica política.

2. Hablemos un poco entonces de la *sobredeterminación*, sin duda una de las conquistas más luminosas de la filosofía de Althusser. Por paradójico que nos parezca, se trata de un producto filosófico neto —ontológico, incluso. Sí, *ontológico*, pues el *método* althusseriano no puede menos que pretender rearticular (él diría: salvar de sus espurios intérpretes) *la propia dialéctica marxista*. ¿Y qué es lo que presupone un concepto como *sobredeterminación*? Nada menos que una transformación del principio orgánico de la dialéctica materialista.

Althusser nunca fue más leal a las transformaciones políticas que cuando producía conceptos filosóficos para pensar la estrategia de esas transformaciones. Creía que sólo así se podía estar a la altura de la historia: produciendo conceptos precisos. ¿Se entiende mi aseveración de que estamos ante un filósofo del método? No por nada una de sus hipótesis más conocidas sobre esta «determinación tan particular» que él denomina *sobredeterminación*³⁵², es que designa una cualidad esencial *en la contradic-*

352 «Sobre la dialéctica materialista...», op.cit., p.174.

ción. Estamos en pleno terreno dialéctico, en plena ontología, en pleno método. Althusser dirá que la *sobredeterminación* denota «la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura *à dominante* del todo complejo»³⁵³. Veamos esto con detención.

El rasgo más profundo de la dialéctica marxista, señala Althusser³⁵⁴, reside en que toda contradicción —y por ende todo conflicto— «refleja», *en sí misma pero más allá de sí misma*, un campo multipolar de tensiones y determinaciones complejas que no dejan de remitir, sin embargo, a un régimen de integración general —a una unidad articulada *à dominante*—, o sea a una estructura orientada por un juego de determinaciones que no obstante aparece regulada por una «determinación en última instancia», por la cual la dominación se manifiesta como un hecho esencial e inherente a la misma complejidad de la formación social³⁵⁵. Por ello Marx no viene a complementar a Hegel, sino a destruirlo. Marx nos enseña que no hay contradicción simple, que «lo simple no existe jamás sino en una estructura compleja», que «la existencia universal de una categoría simple no es jamás originaria», sino que «sólo aparece al término de un largo proceso histórico, como el producto de una estructura social extremadamente diferenciada»³⁵⁶. En síntesis, no hay objeto concreto, no hay sujeto, no hay experiencia, no hay conceptos, por fuera de una historicidad compleja ni de una estructura *à dominante*. Cualquier «origen» putativo se encuentra *siempre ya* inserto e inscrito en el ciclo de una unidad articulada sobre la base de una forma de dominación y de sus determinaciones plurales. Lo que queda por hacer, necesariamente, es *producir el concepto apropiado para la coyuntura y la situación*. Sólo un dispositivo de conceptos apropiados hará posible una *lectura* de la coyuntura que permita precisar los términos del conflicto en juego en un momento determinado, con el fin de deducir las modalidades

353 *Ibid.*, p. 173.

354 *Ibid.*, p.171.

355 *Ibid.*, p.167.

356 *Ibid.*, p.163.

de intervención y de acción política más ajustadas a esa lógica coyuntural. Se entiende, pues, que a propósito de los métodos y de las lógicas coyunturales inmanentes, a los ojos de Althusser Marx haya jugado un rol peculiarísimo: el de un anti-filósofo que, oponiéndose a toda una tradición del *lógos* al oficiar como pensador del ciclo del capital, habría sido recuperado por la legión de los Lenin y los Mao (y los Althusser), con el fin de conducir a buen puerto su legado no escrito: el método, es decir, la teoría de la dialéctica materialista. ¿Por qué esta apreciación de Althusser? Porque cree que la consecuencia más notable del texto de Marx se encuentra, finalmente, en su teoría no escrita de las coyunturas y de sus crisis inmanentes. De ahí que el último capítulo del texto de Marx habría de ser leído en Lenin y Mao, fundamentalmente, pero también —tal como reza el hermoso comienzo de *Lire le Capital*— «en los sueños y dramas de nuestra historia». Esos sueños y esos dramas habitan en la latencia del presente, dejándose leer abiertamente en las crisis sociales y en los estallidos populares anti-capitalistas que se desencadenan en circunstancias que obedecen, como es claro, a derivas coyunturales imposibles de ser anticipadas por completo, pero en las que *todo está en juego* —partiendo, obviamente, por la capacidad del método dialéctico materialista por establecer modalidades estratégicas que correspondan a la particularidad de la circunstancia histórica.

Por eso es que Althusser debió remontarse, polémicamente, a discutir la dialéctica materialista como tal. Su esfuerzo consistió en releer la herencia marxista *a partir de la lógica de la coyuntura*. ¡Una empresa impresionante! Para ello, como queda dicho, tuvo que abrir una brecha en la «precomprensión» de la obra de Marx, quedando expuesto en el fuego cruzado entre los defensores de una visión clásica de la dialéctica marxista (Marx heredero de Hegel) y los post-estructuralistas anti-dialécticos. En ese marco general, la importancia del concepto de *sobredeterminación* se deja apreciar con entera claridad. La *sobredeterminación* sirvió a Althusser para establecer un estatuto de racionalidad en los procesos históricos y en sus coyunturas. Sólo de esa manera se

podía «leer» la complejidad de la coyuntura con toda su gama de determinaciones y la articulación necesaria entre la práctica y el trabajo filosófico de los conceptos. Pareciera como si para Althusser esta categoría diera cuerpo a un modo de entender la economía compleja de las determinaciones (o sea la coarticulación entre los conceptos y los procesos históricos), de modo de no conceder ninguna posibilidad para las matrices empiristas o idealistas al acecho, como tampoco para ningún tipo de *praxis* filosófica que invitase a proclamar la desafección de la dialéctica.

3. Otro modo de plantear lo que acabo de expresar sería así: Althusser, actuando como un ilustrado tardomoderno, *Cree* que la política, y el proceso histórico político, responden a fin de cuentas *a una racionalidad*. De ahí su posición altamente paradójica: *hay trabajo de la filosofía*, de la Teoría, hay necesidad *imperiosa* del trabajo filosófico, *porque* el momento político requiere de una toma de posición (racional) que responda a los mecanismos inmanentes de la coyuntura *y sólo a ellos*. Sólo habrá filosofía, Teoría, en virtud de esa co-articulación entre lo racional y lo «intratable» político. Por eso Althusser puede sostener que la teoría es una «forma específica de la práctica». En cierta manera, *sobredeterminación* nombra, también, el momento de la racionalidad dialéctica en el conflicto de las fuerzas políticas, pues sea que se trate de fuerzas emergentes, constituyentes, revolucionarias, reformistas o conservadoras, el campo de esa conflictualidad lo da el despliegue internacional del capital, entendiendo ese despliegue aparentemente omnímodo, caprichoso e irracional, como parte de un régimen complejo de integración articulada.

En síntesis, hay algo decisivo en el hecho de que Louis Althusser proponga que el *momento actual no carece de estructura*, y que por ende pueda y deba ser objeto de análisis (racional) coyuntural. Hasta hace poco al menos, era este aspecto de su programa filosófico el que quizá nos parecía más ajeno a nuestra sensibilidad de época. *Lo político es racional —por efecto de la sobredeterminación*, ésa es la apuesta neomarxista de Althusser. Pero es muy importante aclarar bien el punto: la filosofía *obra* la

coyuntura, cree Althusser, precisamente porque *en* la coyuntura se concitan instancias y determinaciones que son conceptualizables *en la acción* y que son *actuales en el concepto*. Es la figura del quiasmo la que reconocemos aquí. No existen el uno sin el otro, no existen esferas plenamente autónomas para el concepto y para la acción política: suponer que pueden existir el uno sin el otro, es el paso directo a la ideología filosófica por antonomasia (cuyo nombre de pila, como sabemos, es Hegel).

4. ¿Es Althusser un pensador contemporáneo?, nos preguntábamos al comienzo. Planteemos esta misma interrogante de un modo distinto: ¿qué puede significar *obrar la coyuntura* en plena globalización neoliberal? ¿acaso no hemos asistido, en los meses recientes, en el último año, en los últimos cuatro años, desde la crisis de Lehmann Brothers (—y seguiríamos remontándonos...), no hemos asistido quizá a un nuevo entusiasmo político que reactivaría con fuerza algunas de estas hipótesis althusserianas? ¿Será tal vez que como nunca antes necesitemos volver a Althusser? Es probable; y sin embargo, habríamos de formular algunos alcances.

¿Cómo establecer contrahegemonía en el momento neoliberal global? Formulo esta pregunta no porque pretenda responderla, sino porque en ella se deja ver, como al pasar, la situación de Althusser en nuestros días. Me refiero a que el neoliberalismo busca él mismo hacer desaparecer el Estado (vieja premisa revolucionaria) y desencadenar flujos de energía transformadora que gravitan poderosamente en las estructuras de convivencia y en nuestras condiciones de experiencia. En este cuadro, forzoso es reconocer que el neoliberalismo financiero conmociona totalmente el sentido de la coyuntura y lo *coyuntural* en el modo en que lo entendía Althusser. ¿Dónde reside el *núcleo* del poder económico?, ¿cómo *se afecta* contrahegemónicamente una estructura volátil, sin anclaje? En los meses recientes mucho hemos discutido en Chile sobre las estrategias a seguir para contrarrestar la acción desmanteladora del gobierno de Piñera en materia educacional y, por extensión, en todo el aparato social. Esas discusiones dan cuenta no solamente de diferentes posiciones po-

líticas, sino también de diferentes apreciaciones estratégicas de una coyuntura global que quizá nunca resultó tan inasible como en nuestros días. De hecho casi es necesario preguntarse ¿qué ha sido de la coyuntura, qué queda de ella?, ¿cómo se construye una acción coyuntural estratégica, una «acción política decisiva»? ¿Se construye en los territorios locales, en los barrios, en las agrupaciones vecinales? ¿Se construye interviniendo y tomándose las oficinas gubernamentales? ¿Se construye en la acción de pequeños grupos radicales o en la convocatoria masiva de las clases medias y populares?

En estos cuestionamientos queda en evidencia que la espectralidad que le viene tan bien a la dinámica de la acumulación financiera, su condición virtual, atópica, surte un efecto que no es menor cuando de lo que se trata es de pensar la idea althusseriana de que la Teoría, es decir la filosofía, el trabajo conceptual, *obra la coyuntura*. ¿Qué le ocurre al concepto *sobredeterminación* en circunstancias en que tan empecinadamente se nos oculta la dimensión coyuntural de la época actual? ¿Cómo calibrar lo coyuntural?, ¿dónde *ocurren* los sucesos determinantes?, ¿y dónde operar en consecuencia las articulaciones para producir mapas categoriales y estrategias de acción *ad usum*?

Pero posiblemente todas estas dificultades, aparentemente irremontables y en cualquier caso propias de un ciclo económico global que Althusser no alcanzó a conocer, no hagan la menor mella en la cuestión de fondo. ¿Debiéramos resignar conceptos como *sobredeterminación* a la datación de una época, o debiéramos más bien recuperar con fuerza el imperativo de que *hay política* en la lucha por la hegemonía, de que *hay un obrar de la coyuntura* en el sentido de esa lucha, sólo cuando hay Teoría, en el sentido que Althusser quiso adjudicarle a esta palabra? Pues quizá, a fin de cuentas —y Althusser lo supo, y lo supo muy bien— la Teoría es la obra de quien es presa de la adversidad, es su fatalidad y su fortaleza. Del pensamiento más urgente nace la estrategia política por la hegemonía: contra toda consolación por la filosofía, Althusser nos habrá transmitido el imperativo de una filosofía

de la crisis y de la ruptura, una filosofía que no será la suya pero que será decididamente la nuestra, una filosofía que nazca de las potencias en obra en el centro de todas nuestras urgencias.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, «L'objet du 'Capital'», en Althusser, L., et al., *Lire le Capital*. Paris: Quadrige/PUF, 2008.

«Los 'Manifiestos filosóficos' de Feuerbach», en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1999, 33-38.

«Los 'Manuscritos de 1844' de Marx (economía política y filosofía)», en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1999, 126-131.

«Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)», en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1999, 132-181.

SOBREDETERMINACIÓN Y SUBJETIVIDAD:
HACIA UN COMPLEMENTO ENTRE LAS TEORÍAS
DE ALTHUSSER Y FOUCAULT

Daniel Valenzuela³⁵⁷

«Sísifo me interesa durante ese regreso, esa pausa. Un rostro que sufre tan cerca de las piedras es ya mismo piedra. Veo a ese hombre volver a bajar con paso lento pero igual hacia el tormento cuyo fin no conocerá. Esta hora es como una respiración y que vuelve tan seguramente como su desdicha, es la hora de la conciencia. En cada uno de los instantes en que abandona las cimas y se hunde poco a poco en las guaridas de los dioses, es superior a su destino. Es más fuerte que su roca».

Albert Camus

Introducción

La pretensión de este texto es similar a lo realizado por autores como Margaret Archer en el ámbito cultural³⁵⁸. Vale decir, explorar sobre posibles líneas teóricas que vinculen tanto el plano estructural como individual en el proceso de transformación social. Para ello se considerará el planteamiento de Lockwood sobre «lo provechoso de distinguir las relaciones ordenadas o conflictivas existentes entre grupos de actores con respecto a las relaciones ordenadas o contradictorias prevalecientes entre partes de la estructura social»³⁵⁹ y así poder identificar las relaciones que pueden surgir entre ambos niveles.

³⁵⁷ Sociólogo Universidad Alberto Hurtado. Asistente de investigación en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

³⁵⁸ Archer, M., *Cultura y teoría social*, Nueva Visión. Buenos Aires, 1997.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 14.

Esta empresa no está exenta de obstáculos, pues la Sociología se ha desarrollado a través de una consideración crítica acerca del sujeto trascendental moderno³⁶⁰ según distintas intensidades, siendo el estructuralismo francés el más característico. Esto es explícito en teorías como las de Althusser y un poco más difuso en el trabajo de Michel Foucault.

Por tanto, esta exploración se construye a través de dos posibilidades: 1) Distinguir la esfera subjetiva de la estructural como autónomas analíticamente que entran en interacción en el proceso de transformación social y 2) la posibilidad de construir un concepto de subjetividad que considere su dimensión activa, pero no aislado de las influencias de la estructura social.

Es así como se busca la posibilidad de complementar la noción de Foucault sobre el predominio que existe en la sociedad moderna del conflicto por la constitución de la subjetividad y el concepto de sobredeterminación de contradicciones planteado por Althusser. Esto resulta relevante por la centralidad de la idea de contradicción tanto a nivel estructural como subjetivo. En el primer caso, la sobredeterminación de contradicciones estructurales como agente de cambio social en una sociedad específica. El segundo, con el papel del poder como contenido de toda relación social entre sujetos.

Sin embargo, las teorías de ambos autores tienen más puntos de distancia que de encuentro. En efecto, de acuerdo con Jor-

360 Se considera como sujeto trascendental moderno la definición realizada por Martín Hopenhayn (1997), la cual lo entiende como : « (...) aquel que se atribuye cualidades intrínsecas que permiten discernir el conocimiento verdadero y el falso, y entre lo real y aparente; que se percibe como indisoluble y consistente en sus convicciones; que cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia universal) y deducir de allí la capacidad para guiar esas mismas historias; y que se declara sujeto 'trascendental' por cuanto se presume dotado de una moral de validez universal, o de la facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas». Citado en Angelcos, N., *Subjetividad y política. Sobre el rendimiento sociológico de los procesos de subjetivación*, Santiago: Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Sociología Universidad de Chile, 2008, p. 13

ge Larraín³⁶¹, tanto el surgimiento del postestructuralismo a nivel general como la teoría de Foucault en particular, nacen como consecuencia de las dificultades que presenta el marxismo occidental en su variante althusseriana. Para intentar de superar este distanciamiento, consideraremos ambas teorías bajo un marco de referencia común. La postura en relación a la influencia hegeliana en Marx y cómo esta influencia la teoría de ambos autores.

El texto tratará, en primer lugar, la relación entre Marx y Hegel en base a la trayectoria del concepto de inversión expuesto por Marx en sus distintas etapas teóricas. En segundo lugar se analizará la postura tanto de Althusser como de Foucault frente a la relación Hegel-Marx y sus consecuencias en la elaboración de sus teorías. En tercer lugar, revisaremos las posibles vías de complemento entre ambos autores que posibiliten la separación y el diálogo entre la estructura y la subjetividad y por último, se dedicará un apartado para comentar las conclusiones al respecto.

La presencia hegeliana en Marx

Si pudiésemos dividir la teoría de Marx bajo el criterio de su relación con el hegelianismo, podríamos agruparla en tres etapas. La primera abarca desde la crítica de la filosofía del Estado de Hegel hasta las once tesis sobre Feuerbach, donde Marx explicita la crítica hacia Hegel y a su seguidor materialista Feuerbach. Una segunda etapa abarcaría la consideración de Marx acerca de lo social y la sociedad de la *Ideología alemana* y del prefacio de 1859, para culminar con un alejamiento radical de Hegel en *El Capital*. Revisemos estas etapas a continuación.

En la primera, Marx utiliza el concepto de inversión por primera vez para realizar una crítica tanto a la concepción hegeliana del Estado, como hacia la Religión. En el primer caso, Marx argumenta que Hegel considera al Estado como figura abstracta que determina y oculta el plano empírico representado por las

361 Larraín, J., *El concepto de ideología, Vol.4, Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo*, Santiago: Lom Ediciones, 2010.

relaciones antagónicas en la sociedad civil, debido a que la expresión material del Estado en la sociedad burguesa es abstracta. Por lo tanto, la inversión no puede realizarse a nivel interpretativo sobre la consideración del Estado, sino que a nivel práctico. En cuanto a la Religión, Marx, al igual que Feuerbach, considera que esta es una proyección del hombre. Sin embargo, la diferencia radica en que el autor de *La esencia del cristianismo* considera a la actividad filosófica como herramienta para que el hombre se identifique como creador de Dios. Marx no considera suficiente dicho planteamiento, pues esta supone una concepción abstracta del ser humano, al momento que solamente puede auto superarse mediante la actividad teórica-contemplativa. Sino también es necesario «destruir el mundo social que produce la ilusión religiosa»³⁶². Es decir, Marx anticipa su ruptura con Feuerbach en la medida en que el primero le otorga al ser humano un papel estrictamente teórico y no práctico.

La superación de la concepción marxista de la Religión respecto a la de Feuerbach se clarifica en las once tesis sobre el autor. En la sexta tesis Marx expone: «Feuerbach diluye la esencia religiosa a la esencia humana, pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales». Marx ahora sostiene que la crítica realizada por Feuerbach hacia la Religión, no suprime ni el carácter abstracto del hombre, ni el carácter contemplativo de la filosofía.

Lo anterior se aprecia con mayor nitidez en *La ideología alemana* donde Marx expone que la raíz de la emergencia de los hegelianos de izquierda —entre ellos Feuerbach— es la crítica hacia las ideas religiosas. La consecuencia de aquello para Marx es que «toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertiría en culto, en culto del derecho, culto del Estado, etc.»³⁶³. Por lo tanto para Marx, el pensamiento de Feuerbach, si bien estaba cargado de semántica revolucionaria en relación al

362 *Ibíd.*, p. 43.

363 Marx, C. & Engels, F., *La ideología alemana*, España: Universitat de Valencia, 1994, p. 33.

pensamiento de Hegel, la discusión se concentraba en el plano teórico sin «combatir el mundo concreto»³⁶⁴. Para poder abordar de forma crítica este mundo real, Marx propone como alternativa «ascender de la tierra al cielo». Es decir, no considerar al hombre tanto como sujeto (Hegel) ni como predicado (Feuerbach), sino partir del hombre actante.

Esto es posible a través de la concepción sobre la sociedad y la historia que Marx expone en *La ideología alemana*. Vale decir, la realidad social está en proceso de producción, reproducción y transformación a través de la actividad de los seres humanos. La actividad se materializa al momento en que los humanos producen los medios para satisfacer sus necesidades básicas y una vez que ellas son satisfechas, es necesario producir otros medios para cubrir las necesidades que surgen posteriormente. Bajo esta relación entre producción y reproducción humana, surgen las relaciones familiares. Por tanto, la producción de la vida material de los hombres posee un doble vínculo de carácter social y natural. Lo primero a través del trabajo y lo segundo por medio de la procreación.

En este contexto surge el concepto de praxis, la cual podemos definir como: «Acción consciente y sensible de los seres humanos mediante la cual producen su existencia material y las relaciones sociales dentro de las cuales viven, transformando de este modo la naturaleza, la sociedad y ellos mismos»³⁶⁵. La praxis, al poseer una dimensión social, se manifiesta mediante la distribución de los individuos por medio de la división del trabajo. Esta se produce independiente de la voluntad de ellos. En palabras de Marx: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen solo como quisieran; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas del pasado»³⁶⁶. Así se produce lo que Larraín denomina la paradoja de la actividad humana,

364 *Ibíd.*, p. 34.

365 Larraín, J., *op. cit.*, p. 58.

366 Citado por Larraín, J., *en op. cit.*, p. 60.

pues a pesar de que los hombres producen su realidad, ésta se les presenta de forma externa.

Resumiendo, la etapa intelectual de Marx correspondiente a *La ideología alemana*, se diferencia a las de sus primeros escritos en la medida que la crítica se expande desde Hegel hacia los hegelianos de izquierda. Sobre esta transición, es posible concluir que la inversión realizada por Feuerbach de la Religión al hombre, no suprime el carácter abstracto y especulativo de sus categorías. En este marco, Marx exculpaba a Hegel su error debido a que la realidad misma se encontraba invertida, pero no justifica a Feuerbach, pues su crítica solamente se concentra en el terreno filosófico, sin pensar la relación de su crítica con la realidad que los rodea. Esta concepción, llevó a que Marx expusiera sus primeras expresiones ontológicas sobre la sociedad a través de la actividad práctica de los individuos y posterior determinación a través de la división del trabajo.

En el famoso *Prefacio de 1859*, Marx profundiza sobre el aspecto determinado de la realidad y expone de manera explícita la configuración de la sociedad por medio de la relación entre una estructura y una superestructura. El autor comenta que los hombres en la medida en que producen socialmente su vida:

(...) establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social y política y espiritual en general³⁶⁷.

La problemática que se establece entre la determinación de la conciencia por parte de la estructura económica será un aspecto fundamental en la discusión de generaciones posteriores de autores marxistas y, por sobre todo, en Althusser.

367 Marx, C., *Contribución a la crítica de la economía política*, Cuba: Instituto Cubano del Libro, 1970, p. 10.

Es en *El Capital* donde Marx deja de relacionarse con la filosofía hegeliana por medio de la crítica, marcando una total distancia. No obstante, reconoce los logros del filósofo alemán para poder realizar un análisis del modo de producción capitalista. Si bien el autor considera que la envoltura mística —formado por la filosofía especulativa— encubría el núcleo racional de la dialéctica. Razón por la cual es necesario «darle vuelta» (invertir), no quita que Hegel «fuese el primero en exponer amplia y conscientemente sus formas generales del movimiento»³⁶⁸. Esta forma general, si es utilizada de manera racional —por consiguiente, si es invertida— adquiere un nivel crítico y revolucionario.

Esta disyuntiva entre continuidad(es) y discontinuidad(es) entre la dialéctica hegeliana y la marxista ha provocado distintas posturas en relación a los elementos especulativos al interior de la teoría de Marx. En nuestro caso destacamos dos posturas —en primera instancia— distintas. La primera, es la de Althusser quien considera que a lo largo de la obra de Marx es posible identificar una ruptura epistemológica con la filosofía hegeliana y la segunda es la de Foucault, quien construye su teoría a través de la ambivalente relación con Marx. Revisemos ambas posturas y sus respectivas consecuencias teóricas.

La ruptura epistemológica de Marx con Hegel y el concepto de Sobredeterminación

Althusser sostiene que en *El Capital* se encuentra un cambio de problemática de Marx en relación a sus escritos de juventud, la cual permite catalogar al problema tratado en dicho texto como científico. El autor sustenta lo anterior, mediante el concepto de inversión de la dialéctica hegeliana expuesta por Marx en el posfacio de la segunda edición alemana de *El Capital*. Marx dice: «En Hegel [la dialéctica] estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional, encubierto en la envoltura

³⁶⁸ Marx, C., *El Capital*, Madrid: Akal, p. 30.

mística»³⁶⁹. Para Althusser este «desprendimiento teórico», provoca siempre un cambio revolucionario de la problemática teórica y una modificación igualmente radical del objeto de la teoría. En este caso, se puede hablar propiamente de «revolución, de salto cualitativo, de modificación relativa a la estructura misma del objeto»³⁷⁰. Este objeto, es el análisis del modo de producción capitalista. El cual no es considerado como un campo homogéneo, sino más bien un producto de la combinación entre las fuerzas productivas y los elementos que componen las relaciones sociales de producción, la cual es asegurada por una superestructura política, jurídica e ideológica específica del modo de producción.

Para Althusser, el proceso de inversión no debe realizarse al interior de la filosofía especulativa. Pues esta solamente se realizaría en el sentido de los términos. Lo cual dejaría intacta a la dialéctica hegeliana. En este sentido, el autor considera que la envoltura mística del método dialéctico no es algo externo a él, sino más bien interno. En sus palabras:

No basta con haberla separado de su primera envoltura al sistema para liberarla. Es necesario liberarla también de esa segunda envoltura que se le pega al cuerpo, que es, me atrevo a decir, su propia piel, inseparable de ella misma, que es ella misma hegeliana hasta en su principio³⁷¹.

En consecuencia, para Althusser la inversión no es una cuestión de abordar las problemáticas por medio de un mismo método. Sino tomar a la dialéctica misma como problema. Vale decir, para considerar a la dialéctica como marxista, la inversión debe realizar una transformación de las estructuras de la dialéctica hegeliana. Por tanto, si la dialéctica marxista es esencialmente diferente a su contraparte hegeliana, los conceptos presentes en ambos debieran poseer una estructura diferente. Es así como Althusser comienza su análisis sobre el concepto de contradicción.

369 Citado por Althusser, L., en *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1973, p. 71.

370 Althusser, L. & Balibar, E., *Para leer El Capital*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1969, p. 170.

371 Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, ed. cit., p. 74.

El filósofo nos demuestra que la contradicción principal en Marx, marcada por la contradicción general entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción y su encarnación al interior del modo de producción capitalista en la contradicción capital—trabajo, no es suficiente para abordar las experiencias prácticas de los procesos de transformación social. Pues esta contradicción por sí sola no puede ser activa. Sino más bien es necesario que se produzca una acumulación de contradicciones de carácter coyuntural. Estas circunstancias son de carácter heterogéneo, en el sentido que no poseen un origen único, como tampoco un lugar específico. A su vez, no pueden ser entendidas solamente como una manifestación de la contradicción principal, sino que surgen desde las relaciones sociales de producción y, al mismo tiempo, son la condición de existencia de ellas y de la superestructura debido a que dependen de acontecimientos históricos específicos. Por lo tanto, poseen una autonomía relativa en relación con la contradicción principal y la superestructura. Este proceso de acumulación y exasperación de contradicciones que activan a la contradicción principal Althusser lo denomina sobredeterminación. El carácter sobredeterminado de la contradicción marxista es lo que diferencia radicalmente a éste tipo de dialéctica de una de herencia hegeliana.

A su vez, Althusser identifica que una diferencia esencial entre ambas dialécticas, implica una diferencia en la concepción de mundo entre ambos autores. Para él, la diferencia sustancial en Marx radica en la relación estructura-superestructura. Pues, una no determina la otra. Sino más bien la superestructura posee una autonomía relativa que genera sus propias determinaciones junto con las «tradiciones nacionales» y «acontecimientos internacionales», las cuales al acumularse generan lo que al autor denomina *determinaciones eficaces* que actúan sobre la determinación económica fundamental. Este conjunto de determinaciones no son de carácter externo, sino interno a la estructura global marcada por el modo de producción capitalista. Estas se inscriben «en una región determinada por una estructura regional

e inscrita en un lugar definido dentro de una estructura global (...)»³⁷². Es decir, es producto de la combinación de esta multiplicidad de determinaciones. Althusser denomina a este proceso como «causalidad estructural».

Por lo tanto, el aporte de Althusser al esquema determinista de base y superestructura de Marx es doble. En primer lugar, el autor da cuenta de la autonomía relativa de la superestructura y segundo —y corresponde al aporte más importante desde nuestro punto de vista— es la inclusión de la influencia de contradicciones coyunturales en la contradicción principal. Las cuales también poseen autonomía relativa, pero son determinadas en última instancia por la contradicción económica fundamental.

Pero ¿cómo pensar, en estas condiciones, la autonomía relativa de las superestructuras, y del principio determinante en última instancia de la economía? El autor responde a aquella pregunta a través de Engels, donde considera la existencia de innumerables conflictos entre las distintas voluntades individuales que se entrecruzan, formando un «paralelogramo de fuerzas»³⁷³. Esta fuerza entre voluntades, que en su formación simple sería entre dos individuos, constituye una tercera fuerza «diferente de cada una y, sin embargo, común a las dos, de tal modo que ninguna de las dos se reconoce en ella; pero sin embargo, forman parte de ella, es decir, son co-autoras»³⁷⁴. Para Althusser, la tercera fuerza resultante posee un grado totalmente diferente a sus co-autoras, como también es inconsciente. Pues es ninguna de las dos co-autoras puede identificarse en ella. Es así como surge la determinación en última instancia. Ya no de manera externa a los individuos, sino interna.

Por lo tanto, en Althusser es posible identificar explícitamente el distanciamiento de la teoría Marxista de Hegel, esto producto de la inversión realizada por Marx a la estructura interna de la dialéctica hegeliana, la cual solamente es posible identificar

372 Althusser, L. & Balibar, E., *Para leer El Capital*, ed. cit., 197.

373 Expresión que Althusser toma de Engels.

374 Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, ed. cit., p. 100.

por medio de una lectura sintomática del autor de *El manifiesto comunista*. Esta inversión produce un salto cualitativo al interior de la teoría de Marx, produciendo un cambio de problemática, como también de objeto de estudio. Las consecuencias de este cambio es la consideración de la realidad social como un espacio sobredeterminado por contradicciones, las cuales se encuentran en última instancia, determinadas por la estructura económica basada en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción en el capitalismo.

El alejamiento radical de Marx hacia los conceptos hegelianos y las relaciones de poder en Foucault

En *Las mallas del poder*³⁷⁵, Foucault expone parte de su crítica hacia el marxismo a raíz de la división piramidal y determinante de la sociedad entre las fuerzas de producción, relaciones de producción y superestructura, un segundo argumento es la consideración de Marx sobre el trabajo como constituyente de «la esencia concreta del hombre», la cual representa la continuidad de la influencia hegeliana. Una tercera área de crítica apunta hacia el método dialéctico. Pues, para Foucault, el aceptar a nivel semántico la palabra, estamos adoptando la «concepción de mundo» hegeliana. Por tanto, los conceptos asociados al método dialéctico como es el caso de la contradicción, no tienen cabida para el autor.

Es posible agrupar estos elementos bajo la crítica de Foucault hacia el carácter de totalidad que parte del marxismo posee de la historia. Esta consideración impediría analizar la multiplicidad de relaciones de poder emergentes desde el siglo XIX. Éstas no pueden ser identificadas bajo la concepción de la historia como totalidad, ni como relaciones contradictorias en el sentido hegeliano, sino como una guerra en la cual se produce un anta-

³⁷⁵ Foucault, M., «Las mallas del poder», en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999.

gonismo entre estrategias. Es bajo este último punto donde las relaciones de poder son inteligibles.

Sin embargo, para describir la sociedad como un espacio de dispersión de las relaciones de poder, el autor francés reconoce los logros de Marx e incluso, demuestra cómo algunos elementos presentes en la obra del pensador alemán —específicamente en el libro dos de *El Capital*— se encuentran aspectos fundamentales para abordar el análisis de las relaciones poder. En efecto, un análisis del poder debe superar la dimensión jurídica basada en la prohibición, y considerar al mismo, desde el punto de vista de las tecnologías que lo fundamentan. Es así como Foucault, aludiendo a Marx, considera al poder como un fenómeno de dominación de carácter heterogéneo. En palabras del autor : «Una sociedad no es un cuerpo unitario en el que se ejerza un poder y solamente uno, sino que en realidad es una yuxtaposición, un enlace, una coordinación y también una jerarquía de diferentes poderes, que sin embargo persisten en su especificidad»³⁷⁶. Debido al carácter heterogéneo del poder, éste no puede ser entendido como un derivado de un poder central. Sino más bien son los poderes específicos los primordiales en el análisis, debido a que las relaciones de poder se cristalizan en diversas instituciones. Estos poderes regionales, no poseen como función principal la prohibición, sino la producción —a través de un aumento de rendimiento— de las tecnologías del poder. Estos mecanismos de producción Foucault los entiende como técnicas en la medida que son inventados y son productos de un desarrollo constante. Por último, el autor sentencia con la noción de si se retoma el análisis del poder desde su aspecto judicial (superestructural), significa retornar hacia las consideraciones burguesas en torno al poder.

En este sentido, es posible entender el poder como una multiplicidad de relaciones que no son productos de un poder central, cuya función principal es la producción de técnicas de control sobre el cuerpo social en su conjunto. Sin embargo, así como las relaciones de poder implican también una resistencia, éstas

376 *Ibíd.*, p. 239.

también refieren a una multiplicidad de relaciones de fuerza y de enfrentamiento incesante, la cual va transformando, reforzando e invirtiendo esta multiplicidad, y, por último, estas fuerzas se cristalizan en instituciones como aparatos estatales, formulación de leyes y hegemonías sociales³⁷⁷.

Por lo tanto, en Foucault es posible vislumbrar la ruptura entre Marx y Hegel, no por medio de la ruptura epistemológica que conlleva a cambios estructurales entre la dialéctica marxista y hegeliana como Althusser. Sino por el contrario, a través del alejamiento radical de Marx hacia los conceptos hegelianos. Las consecuencias teóricas radican en considerar las relaciones de poder desde el antagonismo de estrategias y no como contradictorias desde la dialéctica, pues al considerar el concepto hegeliano de contradicción, estaríamos reduciendo la dispersión bajo un centro totalizante —contradicción pura en términos de Althusser—, como también a una consideración del fenómeno exclusivamente desde un plano lógico. Bajo esta afirmación y relacionando a los términos que estamos empleando, no existe una envoltura mística en la dialéctica. Sino más bien es la dialéctica esencialmente mística. Por lo tanto, la consideración del poder como un espacio heterogéneo, específicos y productos de un mayor proceso de tecnificación permite vislumbrar las relaciones antagónicas de poder predominantes en la sociedad capitalista.

Desde Althusser hacia Foucault

En *El sujeto y el poder* (1983)³⁷⁸, Foucault identifica tres tipos relaciones antagónicas que han sido características de la historia. La primera es relacionada a la dominación, ya sea étnica, política o religiosa. La segunda es contra la explotación, la cual separa a los individuos de aquello que es producido por ellos (alienación)

377 Foucault, M., *Historia de la sexualidad, Vol I*. La voluntad de Saber, México: Siglo XXI, 1998.

378 Foucault, M., *El sujeto y el poder*, recurso electrónico en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf>

y la tercera son las luchas con las cuales se pelea contra aquello que « ata al individuo a sí mismo y los subsume a otros(...)»³⁷⁹. Estos reciben el nombre de luchas contra la sujeción de la subjetividad. Estos tres tipos de luchas pueden encontrarse separadas o mezcladas. No obstante, siempre habrá una que prevalecerá. Foucault considera que en la actualidad predominan las formas de lucha contra la sujeción de la subjetividad. Esto es debido a la incorporación del poder político totalizante enmarcado por el Estado de una técnica de poder basada en el cristianismo llamado poder pastoral. El cristianismo, como religión, interpela a los individuos para servir a otros específicamente como pastores. Por lo tanto, al incorporarse esta técnica al Estado, éste adquiere una dimensión tanto totalizante como individualizante en el ejercicio del poder hacia los sujetos.

Es precisamente bajo esta última idea el punto conflictivo en el planteamiento teórico propuesto por Foucault. Pues si bien el autor logra identificar la complejidad de las relaciones de poder entre sujetos y el antagonismo que se encuentra en ellas, considera el predominio de las luchas por la subjetividad en la actualidad a través del ascenso del poder pastoral en el Estado. La pregunta que surge frente a esta afirmación es si al considerar al Estado y sus técnicas de poder como el causante del predominio de una pugna histórica no estaría cercano a una consideración formal del poder en el sentido que tanto el Estado como el derecho se encuentran en la superestructura. Por lo tanto, al considerar el poder pastoral como causante del predominio de la lucha por subjetividad, Foucault estaría cometiendo el mismo error que había mencionado en *Las mallas del poder*. Vale decir, subordinar las relaciones de poder locales a un poder centralizado marcado por la tecnología del poder pastoral en el Estado. Pero entonces ¿cómo podríamos seguir sosteniendo el predominio de las luchas por la constitución de la subjetividad en la actualidad? La respuesta a esta interrogante se encuentra en el primer volumen de Historia de la sexualidad, donde el autor expone que a partir del siglo XIX,

379 *Ibíd.*, p. 7.

las técnicas de sujeción del sujeto por el poder se caracterizan por un control hacia la vida. Esta organización recibe el nombre de biopoder. Esta es producto de una articulación de dos técnicas. La primera recibe el nombre de anatomopolítica, que corresponde al desarrollo de técnicas disciplinarias³⁸⁰ que se materializan en diversas instituciones como colegios, cuarteles militares y talleres de trabajo y la segunda, la biopolítica, es encarnada en prácticas políticas y económicas que se orientan hacia el control del proceso biológico del cuerpo. Las tasas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda y migración son algunas esferas donde se concentran los procedimientos de la biopolítica. Tanto la anatomopolítica como la biopolítica corresponden a «técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones»³⁸¹. En otras palabras, el biopoder es el modo de organización que agrupa técnicas individualizantes a través de la anatomopolítica y totalizantes mediante los procedimientos de control poblacional realizado por la biopolítica.

Entonces, el biopoder sería el elemento central para considerar el predominio de las luchas por la subjetividad en la actualidad, en primer lugar, porque la anatomopolítica y la biopolítica se «enlazan por todo un haz intermedio de relaciones»³⁸². Por lo tanto, no emanan de un poder central, sino que son relaciones que están presentes en todo el cuerpo social y son encarnadas en instituciones de control. En segundo lugar porque esta articulación corresponde a una coyuntura específica del modo de producción capitalista.

380 Foucault considera la existencia de tres instrumentos por el cual la disciplina actúa sobre los individuos. Estos son: La vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen. El primero opera como control detallado de los individuos por medio de la vigilancia y distribuido jerárquicamente. El segundo es la calificación de individuos según el grado de seguimiento a la regla y, por último, la combinación entre ambos instrumentos que superpone las relaciones de poder y de saber representadas por el examen. Cf., Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

381 Foucault, M., *Historia de la sexualidad, Vol I. La voluntad de Saber*, ed. cit., 169.

382 *Ibíd.*, p. 168.

Las luchas por la sujeción de la subjetividad, al ser coyunturales, no podrían ser ubicadas a través de la relación base-superestructura. Pero si pueden ser consideradas, bajo el esquema de Althusser, como una determinación eficaz de la contradicción principal. Pues, dependiendo del territorio específico, variaría la intensidad de las luchas por la sujeción de la subjetividad y también del resto de las luchas expuestas por Foucault (explotación y étnicas). El conjunto de estas circunstancias, junto con la autonomía relativa de los elementos superestructurales, determinarían eficazmente la determinación en última instancia de la infraestructura económica para el cambio social.

En este marco, queda por ver las posibilidades teóricas de complementar la relación entre luchas por la sujeción de la subjetividad y la determinación en última instancia, de la economía. Foucault expone la importancia de la sujeción del individuo para el perfeccionamiento del modo de producción capitalista, como también la necesidad del capitalismo de un biopoder que controle la vida. El autor comenta: «Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no puede afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de la población a los procesos económicos»³⁸³ (Foucault, 1998: 170). Por lo tanto, la emergencia de la objetivación de los sujetos a través del biopoder y, con ello, el predominio de las luchas por la sujeción de la subjetividad en la actualidad, es posible por el desarrollo del modo capitalista de producción. Pues, necesita para su desarrollo, el control de la vida del individuo a través de técnicas, las cuales se agrupan en el biopoder.

Desde Foucault hacia Althusser

Para entender la noción de sujeto, Althusser entiende el sujeto, es necesario —en primer lugar— mencionar su teoría so-

383 *Ibíd.*, p. 170.

bre la ideología. En *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*³⁸⁴, Althusser diferencia una teoría acerca de de la ideología general y otra sobre las ideologías particulares. Estas últimas son entendidas como manifestaciones en esferas religiosas, políticas, culturales etc... que siempre expresarán posiciones de clase. Es así como Althusser considera más indicado realizar una teoría de la ideología a nivel general.

El autor comenta que la ideología a nivel general, es una realidad que está presente y se mantiene inmutable a lo largo de todo el proceso histórico, entendido este último como la historia de la lucha de clases. Esta presencia, no tiene relación con una presencia temporal de la ideología en toda la historia, sino que la supera. Considerando lo anterior, Althusser expone dos tesis para abordar la ideología en general.

La primera tesis es que la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones sociales de existencia. Ciertamente para Althusser —al igual que Marx en *La ideología alemana*—, considera que la ideología expresada en términos particulares son visiones de mundo imaginarias que no corresponden a la realidad (ilusión). Sin embargo, a pesar de no corresponder a la realidad, la ideología alude a la misma. La interpretación de Althusser apunta a que no son las condiciones de existencia de los seres humanos lo representado ideológicamente, tal como lo concebía Marx en *el trabajo enajenado*³⁸⁵ sino «(...) es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia»³⁸⁶. Es decir —y con ello Althusser expone sus segunda tesis— la ideología no adquiere una connotación mística, sino

384 Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

385 Como bien es sabido, para el joven Marx son las condiciones de existencia representadas ideológicamente. Pues el trabajo es definido en términos 'puros' es un medio de apropiación del medio sensorial. Cf., Marx, C., *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Santiago: Centro Gráfico, 2005. Este acto es el que se ve perjudicado por los aspectos ideológicos

386 Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, ed. cit., p. 55.

que corresponde al nivel material. Son las mismas relaciones de producción las que se encuentran representadas de forma imaginaria. Esto se refuerza en la medida que la ideología se encarna en aparatos ideológicos del Estado³⁸⁷.

Para Althusser, la relación de los sujetos con la sociedad se realiza, a nivel ideológico, a través de representaciones de mundo que no corresponden a la realidad, sino más bien son deformadas. Esta realidad invertida no se presenta a los individuos de manera consciente —como creía Marx tanto en los *Manuscritos del 44* como en *La ideología alemana*— sino a través de estructuras inconscientes. Por lo tanto, el sujeto aparece en Althusser como un elemento determinado previamente por la ideología, la cual lo moldea y lo constituye como tal. En la materialidad compuesta por la ideología, las ideas del sujeto son materiales, en la medida que «*esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material que proceden las ideas de ese sujeto*»³⁸⁸. Tanto la materialidad de la ideología, como la existencia de un sujeto determinado por ella, derivan a que Althusser considere que «1) no hay práctica sino por y bajo una ideología [y] 2) no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos»³⁸⁹.

Esta razón de existir de la ideología hacia los sujetos concretos y la existencia de ellos producto de la ideología, Althusser la concibe a raíz del reconocimiento de ser sujetos libres y únicos. Reconocimiento que es ideológico debido a que se articula al interior de prácticas. En otras palabras, el reconocimiento como sujeto se posibilita debido a que la ideología interpela a individuos concretos como tal. Sin embargo, la ideología al ser transversal a toda historia, la interpelación hacia el individuo se realiza a nivel

387 Althusser entiende como aparatos ideológicos del Estado «cierto número de realidades que se representan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas». *Ibíd.*, pp. 27-28. Se consideran aparatos ideológicos de Estado las siguientes instituciones: Religiosos, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, información y cultural.

388 *Ibíd.*, p. 62. Las cursivas corresponden al autor.

389 *Ibíd.*, p. 63.

inconsciente. Por lo tanto «la ideología siempre ha 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*»³⁹⁰.

Estas consideraciones de Althusser en relación a la ideología y la determinación de los individuos por la misma, no ha estado exenta de críticas. La principal que vamos a destacar es la realizada por Jorge Larraín en el segundo volumen de *El concepto de ideología* (2008)³⁹¹. El autor enfatiza que no es posible entender la conciencia individual sólo como un fenómeno material determinado sino «también existe dentro de los seres humanos, es interna a los sujetos y retrabajada interiormente»³⁹² (Larraín, 2008: 180). Al estar posicionada —también— al interior de los sujetos, la conciencia puede ser considerada como un producto social. Es decir «se origina y existe en redes de práctica y relaciones; surge de las necesidades de la interacción humana» (ídem). Por lo tanto, la conciencia no puede ser entendida de manera unívoca como determinada. Sino como un fenómeno multidimensional.

En este marco, es posible encontrar en Althusser argumentos que apuntan a la materialidad como única característica de la conciencia. La siguiente cita explica con mayor precisión lo anterior:

(...) la materialidad de un desplazamiento para ir a misa, del acto de arrodillarse, de un ademán para persignarse o para indicar *mea culpa*, de una frase, de una organización, de un acto de constrictión, de una penitencia, de una mirada, de un apretón de manos, de un discurso verbal externo o de un discurso verbal interno (la conciencia), no son una sola y misma materialidad³⁹³.

Al momento que Althusser comenta que las distintas prác-

390 *Ibid.*, p. 71.

391 Larraín, J., *El concepto de ideología, Vol.2 El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*, Santiago: Lom Ediciones, 2008

392 *Ibid.*, 180.

393 Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, ed. cit., p. 62.

ticas de los sujetos a través de rituales institucionalizados en los aparatos ideológicos de Estado no poseen una materialidad única, sino más bien corresponden a múltiples materialidades que se diferencian entre sí, permite focalizarnos con el fin de encontrar un papel «activo» a la conciencia. En efecto, esta última cita nos demuestra que la determinación material puede diferenciarse dentro de las prácticas realizadas por el individuo. Por cierto que la conciencia en Althusser es producto de una ideología, pero lo anterior no quiere decir que la primera sea determinada unívocamente por la materialidad de ella. Frente a esto, la pregunta que surge es ¿cómo dar una explicación teórica a este vacío? La respuesta es complementar con el concepto de cuidado de sí expresado por Foucault.

Como vimos en la sección dedicada a Foucault, la anatomopolítica correspondía a un conjunto de técnicas disciplinarias que individualizaban los cuerpos acordes a las exigencias del modo de producción capitalista. Esta interpretación puede llevar a considerar, al igual que Althusser, a la composición de subjetividad un papel directamente pasivo. Sin embargo, años más tarde, Foucault formula la pregunta sobre cómo estas técnicas de sujeción han posibilitado que el sujeto adquiera «un ejercicio sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser»³⁹⁴. Este ejercicio se traduce no en las condiciones de liberación del individuo sobre el poder, sino más bien son estas condiciones de liberación a nivel político e histórico las que facilitan el surgimiento de lo que Foucault denomina prácticas de la libertad. Estas limitarían las nuevas relaciones de poder emergentes tras la liberación. En palabras del autor: «la liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad»³⁹⁵.

Las prácticas de libertad surgen como la posibilidad de construcción de una subjetividad alternativa a la impuesta por

394 Foucault, M., (2007), «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Sexualidad y poder (y otros textos)*, Barcelona: Folio, 2007, p. 55.

395 *Ibíd.*, p. 58.

las técnicas de control del biopoder. Razón por la cual, la pregunta sobre qué práctica construir es una pregunta netamente ética. Para Foucault «la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad»³⁹⁶. Esta reflexión sobre las prácticas de libertad, se traducen en la ética del cuidado de sí que realiza el individuo.

El cuidado de sí para Foucault involucra un conocimiento de sí mismo y un conocimiento de reglas de conductas y de principios exteriores. También implica una relación con otro. Pues «se necesita un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos diga la verdad»³⁹⁷.

En este sentido, un individuo que cuida de sí mismo en estas tres dimensiones, limita las relaciones de poder involucradas entre sujetos entrando en pugna con ellas. Por lo tanto, las prácticas de libertad en Foucault, a través de la ética del cuidado de sí, adquieren un significado político.

Para Foucault, el contacto entre las relaciones de poder entre individuos y las prácticas de libertad, implica un acto de gobernar, entendiendo esto como un acto que estructura el campo de acción de los otros. No obstante, si consideramos la existencia de la resistencia para que pueda surgir una relación de poder. Este solamente puede estructurar el campo de acción de los sujetos, en la medida que ellos sean libres. Por lo tanto, el poder gobierna a los sujetos libres estructurando un campo múltiples posibilidades de acción individual y colectiva.

En este esquema, las prácticas de libertad, al ser políticas, se articulan en estrategias de confrontación que existen junto al poder y que por lo tanto, abren la posibilidad de escapatoria. Si las prácticas de libertad son orientadas bajo una ética del cuidado de sí, sería el individuo el insubordinado hacia el poder, al momento de preguntarse sobre las condiciones de construcción de una nueva subjetividad como una forma de ejercer las prácticas de la libertad. Al producirse esta escapatoria de las relaciones de poder

396 *Ibíd.*, p. 59.

397 *Ibíd.*, p. 64.

imperantes, las nuevas relaciones emergentes serían administradas y limitadas por la ética del cuidado de sí de los individuos.

Resumiendo, la distribución diferenciada a través de la determinación material de los sujetos por parte de la ideología en Althusser, abriría una posibilidad teórica de activación de la conciencia al margen de la determinación externa. Esto es posible, en la medida que el sujeto adquiera un ejercicio sobre sí mismo facilitado por las circunstancias coyunturales nacionales e internacionales de liberación. Este acto reflexivo es el cuidado de sí. Este nuevo sujeto, al no estar determinado unívocamente por la ideología, se presenta de forma activa como un sujeto político. La relevancia que tendrá el sujeto político en el marco de la multiplicidad de contradicciones que sobredeterminan la contradicción principal en el modo de producción capitalista, dependerá de las situaciones coyunturales que permitan la emergencia del mismo. Esta misma idea es posible encontrarla en *Maquiavelo y Nosotros*³⁹⁸, en el sentido de la importancia de la coyuntura en el surgimiento de una subjetividad política. Pues la subjetividad emerge en una coyuntura basada en el vacío y la imposibilidad de una formación política de la sociedad. En la introducción al libro, Antonio Negri expone que la «tarea de pensar lo nuevo sobre el vacío de todas las condiciones significa pensar con el cuerpo»³⁹⁹. Este pensar con el cuerpo, para nosotros es el cuidado de sí propuesto por Foucault.

Conclusión

Después de lo expuesto en las páginas anteriores, es necesario realizar los siguientes comentarios.

Resulta posible complementar las teorías de Louis Althusser y Michel Foucault bajo las siguientes nociones: Ambos autores sostienen que el sujeto es una categoría histórica que sirve como centro de la Modernidad. Por tanto es un producto, ya sea de

398 Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal, 2004.

399 *Ibíd.*, p. 16.

una ideología que lo interpela, o de técnicas y procedimientos especializados de poder. Este producto no está determinado en su totalidad, pues existen las posibilidades de una activación del sujeto, la cual no está ligada a una recuperación de la conciencia o una identidad perdida. Sino la posibilidad de preguntarse sobre la construcción de una nueva subjetividad. Esto emerge dentro de una coyuntura específica en la cual el sujeto reflexiona desde su cuerpo a través del cuidado de sí.

Una segunda noción es el carácter conflictivo que presenta la realidad tanto a nivel estructural como subjetivo. A nivel estructural, se explica por la el carácter sobredeterminado de la contradicción principal dentro de un modo producción específico. Pero, a nivel subjetivo, considerar el conflicto como elemento central posee un rol de gran relevancia en dos sentidos. El primero es que puede transformarse en una determinación eficaz de la contradicción principal en un momento histórico dado y el segundo —y quizás más importante para la Sociología— abre las puertas para una condición de sujeto específica.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal, 2004

Ideología y aparatos ideológicos del Estado, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

La revolución teórica de Marx, México: Siglo XXI, 1973.

Althusser, Louis & Balibar, Étienne, *Para leer El Capital*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1969.

- Angelcos, Nicolás, *Subjetividad y política. Sobre el rendimiento sociológico de los procesos de subjetivación*, Santiago: Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Sociología Universidad de Chile, 2008.
- Archer, Margaret, *Cultura y teoría social*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- Foucault, Michel, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Sexualidad y poder (y otros textos)*, Barcelona: Folio, 2007.
- Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Las mallas del poder», en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999.
- Historia de la sexualidad Vol I. La voluntad de Saber*, México: Siglo XXI, 1998.
- El sujeto y el poder*, (en línea).
- Larraín, Jorge, *El concepto de ideología, Vol.4 Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo*, Santiago: Lom Ediciones, 2010.
- El concepto de ideología Vol.2 El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*, Santiago: Lom Ediciones, 2008.
- El concepto de ideología, Vol.1 Carlos Marx*, Santiago: Lom Ediciones, 2007.
- Marx, Carlos, *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Santiago: Centro Gráfico, 2005.
- El Capital*, Madrid: Akal, 2000.
- Once tesis sobre Feuerbach*, recurso electrónico en <http://es.scribd.com/doc/16369645/marx-1845-11-tesis-sobre-feuerbach>
- Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política*, Cuba: Instituto Cubano del Libro, 1970.
- Marx, Carlos & Engels Frederick, *La ideología alemana*, España: Universitat de Valencia, 1994.

PENSAR (EN ÁRABE) DE OTRO MODO.

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE ANOUAR
ABDEL-MALEK

Rodrigo Karmy Bolton⁴⁰⁰

1.- Gramsci sin Althusser

Pensar el paso, el lugar en que el pensamiento entrevé un sin-lugar, pensar el no-lugar en el que las antiguas formas se deshilachan abriéndose un no-lugar sin forma que, sin embargo, no se proyecta en la simple nada. Más bien, en ese no-lugar que se abre entre una y otra forma se orienta un pensamiento que hace del conflicto, la lucha, la historia, su problema decisivo. Pensar el no-lugar en que sin embargo, las chipas del presente arden entre las ruinas del pasado, será el objetivo de una «sociología» o más bien, de una filosofía volcada enteramente hacia la *praxis*, es decir, una filosofía que asume enteramente el modo concreto de una dialéctica histórica. Dicho en el otrora léxico gramsciano que aquí será clave: se tratará de articular una verdadera *filosofía de la praxis*. Sin embargo, proyectar una filosofía implica, al menos dos asuntos: en primer lugar, asumir que dicha filosofía no podrá sino enunciarse como parte de dicha realidad histórica en la que ésta misma reclama su pertenencia; en segundo lugar, que dicha filosofía tendrá que operar en función de una crítica constante de todas aquellas «ideologías» que intentan escindir de la realidad histórica de la que, sin embargo, proceden. Historia y crítica serán, pues, los dos pilares del historicismo marxista que intentará proyectar el sociólogo egipcio Anouar Abdel-Malek.

Nos interesaremos en, al menos, dos nudos problemáticos. En primer lugar, en la constelación de problemas en la que se ubica Abdel-Malek en conjunto con otros intelectuales árabes

marxistas (Arkoun, Abed Yabri, Laroui) y cómo es que en ellos se intenta configurar cierta ilustración árabe que haría eco de las palabras de Kant, cuando el filósofo planteaba: *Sapere aude!* ten el coraje de afirmarte en tu propia razón. Gesto político por excelencia en el que se constituyen las condiciones de posibilidad de un nuevo sujeto político. En segundo lugar, profundizaré en un pequeño texto de Abdel-Malek titulado *The historical moment of theoretical work* («El momento histórico del trabajo teórico») en el que sitúa sus categorías centrales en función de lo que él denomina una «dialéctica social» en contra de la «lógica formal» que, según el autor, sería propia del pensamiento occidental⁴⁰¹.

A partir de aquí, el intelectual egipcio plantea su visión de la crítica como un minucioso trabajo histórico a través del cual se revela el soporte material de lo que Abdel-Malek denomina la «ideología dominante», esto es, sus conflictos que siempre tendrán una naturaleza tanto intra-cultural como extra-cultural. En este plano, el trabajo crítico llevará a considerar al estructuralismo (en particular, al estructuralismo marxista) como el marco superestructural de la actual «ideología dominante». En este contexto, el trabajo de Abdel-malek inscribe una operación de un *Gramsci sin Althusser* extendiendo la noción gramsciana de un marxismo como crítica de la cultura hacia los problemas que plantean los procesos de descolonización. Así, frente al pensamiento estático y formalizante que sería propio de la «ideología dominante» de Occidente, Abdel-malek reivindicará la «dialéctica social» como una perspectiva que le permitirá pensar los cambios revolucionarios enfocándose en las múltiples derivas de las formas culturales. En particular, en aquella coyuntura de post-guerra, en la que, según Abdel-Malek, no sólo estaríamos asistiendo a una declinación de la hegemonía occidental, sino también, a un resurgimiento de Oriente (considerado éste, como el mundo árabe-musulmán, China y Vietnam) que lo haría depositario de cierta «iniciativa

401 Abdel-Malek, A., «The historical moment of theoretical work». En *Social Dialectics*, Vol. *Civilisations and social theory*, New York: University Press, 1981, pp. 3-24.

histórica» para los nuevos tiempos. Entre lo ya-sido (hegemonía occidental) y lo por venir (el Oriente y su «iniciativa»), allí se ubicaría la dialéctica histórica como forma del conocimiento concreto.

2.- Ilustración

Impropio sería desconocer la *episteme* en la cual se inscriben los trabajos de Abdel-Malek. En efecto, su «proyecto teórico» se vincula en diversos aspectos con, al menos, tres proyectos similares. En primer lugar, con el de Mohammed Arkoun, en segundo lugar, con el de Abdallah Laroui y en tercer lugar, con el de Mohammed Abed Yabri. La *episteme*, esto es, el campo discursivo inmanente a un momento histórico singular que funciona por diseminación y rupturas, constituye el campo general en el que se inscribe el nudo problemático de estos autores, cuya característica central se compone de, al menos, tres elementos: en primer lugar, el diagnóstico de una crisis profunda, tanto a nivel mundial como a nivel del mundo árabe e islámico; en segundo lugar, la exigencia radical de una «crítica» árabe que abra a nuevas formas del pensar o, si se quiere, a un pensar de otra forma; en tercer lugar, la necesidad de que la racionalidad de dichas formas den cuenta de una cierta ilustración árabe que pase por la emancipación no sólo material de los pueblos, sino también, intelectual. En suma, quizás estemos autorizados a plantear que la pregunta que se formulan estos pensadores de la siguiente manera: *¿qué significaría pensar de otra forma, es decir, y hasta qué punto, ello significaría pensar en árabe? ¿Que podría ser algo así como una razón árabe?*

Pregunta que no pretende identificar pensamiento a alguna nación, raza o posible «espíritu» árabe, sino más bien, interrogar la posibilidad de enunciar otras formas de pensamiento, otras vías de acceso al pensar que hagan de éste el lugar del afuera y de la discontinuidad. Pregunta, a la vez, política que supone un diagnóstico compartido acerca de la colonización europea, a saber, que ésta no habría consistido simplemente en la expolia-

ción de las materias primas sino que para ello, habría sido decisiva la puesta en juego de cierta *colonización intelectual*. No por nada uno de los trabajos más importantes que visibilizan a Abdel Malek en el concierto de la academia occidental sea un pequeño artículo titulado *El orientalismo en crisis* de 1953⁴⁰². En dicho trabajo, Abdel-Malek muestra a Occidente que el término «orientalismo» ya no puede seguir designando un simple saber, sino más bien, la forma de una «ideología dominante» que se articulará a nivel superestructural. Así, el orientalismo dejará de ser un simple saber erudito escondido entre múltiples libros y lenguas arcaicas, sino mas bien, constituirá el objeto que una crítica árabe deberá desmantelar. Con ello, y tal como va a plantear Edward Said unos veinte años más tarde, el orientalismo podrá ser pensado como el dispositivo de saber-poder capaz de gobernar las almas de los árabes en estas nuevas fronteras coloniales inauguradas por las potencias occidentales hacia finales del siglo XVIII.

A esta luz, la pregunta por un pensamiento diferente (que aquí simplemente llamaremos árabe, es decir, como un lugar exterior a una cierta forma de razón occidental) al pensamiento orientalista ha tenido, al menos, dos respuestas. Siguiendo los trabajos de Laroui podríamos decir que, por un lado, se instaló en el discurso intelectual árabe dos lógicas: la islámica (*salafiyya*) y la ecléctica (occidental). Ambas lógicas, dice Laroui suprimen la dimensión histórica: la primera porque ve al islam como una totalidad homogénea exenta de historia y la segunda porque asume ciertas formas y contenidos del pensamiento occidental de modo desarticulado sin reflexionar acerca de su pertinencia o hegemonía. Por su parte, para Abed Yabri la razón árabe estaría presa de dos tendencias antitéticas: o bien, el islamismo místico que se habría heredado desde Avicena, o bien el occidentalismo incondicionado que ingresa decisivamente a partir de la colonización. Como se ve, frente al a-historicismo tanto del islamismo como del occidentalismo la única vía que permitiría la articulación de

402 Abdel-Malek, A., «Orientalism in crisis». En *Social Dialectics*, Vol. *Civilisations and social theory*, New York: University Press, 1981, pp. 73-96.

una crítica sería aquella que asuma el historicismo en una posición radical, esto es, el marxismo⁴⁰³.

Con ello, la posibilidad de que esta nueva razón se articule en la forma de la «crítica» exigirá, por tanto, una verdadera genealogía histórica acerca de la razón árabe-islámica. Crítica significará, entonces, ya sea atender las estructuras cognitivas del pensamiento árabe (Abed Yabri), situar el lugar del intelectual en la forma de un intelectual orgánico (Laroui) o ejercer su trabajo intelectual como un «test del progreso» histórico (Arkoun). En cualquiera de los casos, la cuestión que no deja de ser interpelada es la de la relación entre el pensamiento y el poder que, desde la crítica de Abdel-Malek a Edward Said se conoce con el nombre del «orientalismo». ¿Como articular al pensamiento como una forma de resistencia? ¿En qué medida sería posible pensar de modo diferente a lo que lo hace la razón orientalista? ¿Qué significaría, por tanto, pensar en árabe si entendemos por «árabe» no el marco de una presencia, sino más bien, una exterioridad radical? Quizás, no se trataría aquí simplemente de una reivindicación de lo «propio» árabe frente a lo «extranjero» de la ideología dominante, sino mas bien, de lo árabe como la silenciosa escucha de una «tradicición» no escuchada, de la opaca escritura de una «tradicición» no leída y sobre todo, la insuficiente emancipación de una modernidad incumplida. Quizás, lo árabe no despunte en la forma de la «identidad», sino como aquello que se sustrae a toda presencia, una potencia que no logra ser aprehendida por la totalidad del *lógos* occidental. Pero ¿piensa Abdel Malek en dicho registro o más bien, vuelve a subjetivar al pensamiento en una «propiedad» específica?

Si volvemos al viejo Kant leemos: «La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propia razón sin la guía de otro.»⁴⁰⁴ Ese lema hace eco en esta *episteme* árabe de la se-

403Abed Yabri, M., *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid: Trotta, 2001.

404 Kant, I., *¿Qué es la ilustración?* En: J.B. Erhard, J.G. Herder, M. Mendelssohn, F. Schiller *¿Qué es la ilustración?*, Madrid: Tecnos, 2002, p. 17.

gunda mitad del siglo XX cuando progresivamente todas las colonias comienzan a independizarse. Pero lo fundamental es lo que plantea Kant respecto de la «guía del otro»: se trataría de «servirse de su propia razón sin la guía del otro» o, si seguimos la lectura de Foucault, ello significará prescindir de ser gobernado por otro. Así, en todos estos intelectuales, la relación pensamiento y poder, razón y hegemonía, acusan el signo de una fractura.

Fractura debida a los modos en que los intelectuales árabes han asumido al pensamiento, ya sea en la forma del dogmatismo islamista, ya sea en la forma del dogmatismo occidentalista: dos formas de irracionalismo y de sumisión. La primera, porque conduce al «medievo» (Laroui), la segunda porque nos sume en la colonización europea. Así, los ecos de la definición kantiana sobre la ilustración resulta decisiva en la configuración de esta *episteme* de ilustración marxista: en primer lugar, la exigencia de un «humanismo» más amplio que aquél europeo, en segundo lugar, la instalación del árabe como un sujeto racional y, en tercer lugar, la proyección emancipatoria de una modernidad árabe. A esta luz, se fragua el horizonte de una genealogía: ¿cómo hemos llegado a estar como estamos y de qué modo podríamos liberarnos de nuestro sometimiento, de qué modo podríamos servirnos de nuestra «propia» razón —a decir de Kant? ¿Que significaría, entonces, «su razón»? ¿Quién sería el sujeto de dicha razón y a la vez, en qué consistiría la razón de dicho sujeto?

3.- La Dialéctica social

La reflexión de Abdel-Malek se inicia desde una crítica a las formas tradicionales del pensamiento. En particular, a la concepción «idealista» que, incluso en sus versiones contemporáneas del pensamiento occidental, sería incapaz de atender al «(...)formidable período de transición en el que vivimos»⁴⁰⁵. Un período que, no obstante su complejidad, se tranquiliza con un marco de

405 Abdel-Malek, A., «The historical moment of theoretical work», op. cit., p. 3.

inteligibilidad «idealista» escindido de toda referencia a la realidad. Se advierte, entonces, el carácter de la crítica que aquí se fragua: toda reflexión acerca de nuestro presente ha de iniciarse con una consideración de las condiciones históricas de posibilidad del pensamiento. Condiciones que, en la perspectiva de Abdel-Malek residen en la dialéctica social como un campo histórico de luchas: «(...) asumiremos que el problema del trabajo teórico debe situarse entre el escenario de una realidad concreta (...)»⁴⁰⁶ Quizás, sea importante detenerse en la noción que tiene Abdel-Malek de lo que pueda ser una «teoría». En primer lugar, el sociólogo plantea que las ideas son siempre finitas y que, en último término, responden siempre a una defensa «en contra de la angustia de muerte». Decisivo pasaje que muestra cómo la producción e intercambio de ideas remite a una lucha por el reconocimiento.

Clásica cita retomada desde la sección segunda de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel que, hemos de recordar, en su momento fue retomada por Frantz Fanon para abordar la dialéctica de la colonización argelina, Sartre mediante. Hegel-Marx-Sartre-Fanon: un circuito que hace eco en Abdel-Malek para situar el modo concreto en el que se despliegan las ideas. Lejos de toda neutralidad, las ideas tienen siempre una raigambre existencial: «Ciertamente —escribía Sartre en *El existencialismo es un Humanismo*— hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen (...) Aún cuando la angustia se enmascara, aparece. Es esta angustia la que Kierkegaard llamaba la angustia de Abraham.»⁴⁰⁷ Toda «idea» no sería más que un «enmascaramiento» de la «angustia» que no remite a un mecanismo psicológico, sino a una consistencia propiamente existencial. La angustia se presenta, así, como el punto en que el ser se encuentra con la nada, y el momento en que, según Sartre, tiene lugar, la decisión del hombre en favor de su libertad. De ahí que Abdel-Malek pueda situar a la crítica al

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 4.

⁴⁰⁷ Sartre, J.P., *El existencialismo es un Humanismo*, México: Quinto Sol, 1983, p. 16.

«trabajo teórico» en un lugar preeminente toda vez que, desde el principio, todo «trabajo teórico» obedece al marco material de su propia dialéctica cultural, esto es, allí donde escombra la lucha, la angustia, el devenir libre del hombre.

En esta perspectiva, las ideas se presentan como el mecanismo capaz de construir hegemonía, esto es, un poder cultural que, según el egipcio, se puede visualizar en la crisis del universalismo propio del humanismo occidental cuya visión del mundo se ve sometida a los avatares de las luchas del mundo real por la hegemonía. De ahí que lo que se debe analizar sea: «(...) el rol de la violencia en el balance del poder entre las diferentes formaciones socio-economías nacionales, y entre las diferentes clases y categorías sociales que les cruzan». Nuevamente, la apelación a la dialéctica social en contra de cualquier lógica formal, de una sociología crítica en contra de todo funcionalismo social, la consideración materialista en contra de la percepción idealista de cierto Occidente. A esta luz, el marco ideológico en el que nos situamos —plantea el egipcio— es el de la ideología occidental. Inclusive —recalca— cuando la metrópolis ha sido desplazada desde Europa hacia los EEUU: «Occidente sigue siendo hegemónico, pero el centro de poder ha sido desplazado hacia los EEUU, dejando a Europa debilitada y dividida en dos bloques y, en tiempos recientes, deprivada de muchas de sus colonias y dependencias en el mundo.»⁴⁰⁸ A esta luz, Abdel-Malek relaciona los procesos de descolonización que no dejan de multiplicarse en el mundo árabe, China y Vietnam con dicho desplazamiento, a través del cual, la «revolución» habría terminado por penetrar a los 5 continentes.

Por eso, el sociólogo egipcio puede plantear de modo contundente:

El tiempo ha llegado donde el viento oriental prevalece por sobre el viento occidental; el oriente está comenzando a tomar una iniciativa histórica. Pero esta iniciativa en sí misma es un proceso dialéctico que interactúa con las

408 Abdel Malek, op cit. p. 6.

dialécticas sociales del Occidente, en retroceso, en crisis, pero no en decadencia.⁴⁰⁹

El desplazamiento del centro del poder hacia los EEUU va de la mano con los procesos de descolonización y el despertar de Oriente por sobre Occidente. Lucha cultural por la hegemonía en la que Oriente —conformado diversamente por China, Vietnam y mundo árabe e islámico— se alza como vanguardia de la revolución del porvenir. Una vanguardia que tiene a una China en medio de una Revolución cultural, a un Vietnam en la resistencia anti-imperialista y a un mundo árabe descolonizándose contra Francia e Inglaterra principalmente. Así, Abdel-Malek advierte un doble movimiento: por un lado la crisis de Occidente y por otro, el renacimiento de Oriente, la crisis de la hegemonía imperialista y el alzamiento de los movimientos revolucionarios. Doble movimiento que sólo una perspectiva centrada en lo que él denomina una «dialéctica social» podría dar cuenta toda vez que se requiere pensar la brecha abierta por el retroceso de la hegemonía occidental.

En la perspectiva de Abdel-Malek la superestructura que tiene por función otorgar una «justificación» a un cierto orden socio-político se configura a partir de una doble estructura: una ideología dominante (que se expresa en las ciencias, teorías, mitos y creencias) y una violencia racionalizada (que se expresa en la forma Estado). Sin embargo, el origen de dicha superestructura reside en los movimientos de la dialéctica histórica que le es inmanente. Pero, dada la raíz histórica de la ideología ésta está sujeta a movimientos de conservación y cambio por los que se mueve el mundo. Y será precisamente la dialéctica materialista la perspectiva más afín al cambio. A ello, el sociólogo egipcio le llama la «interpretación prospectiva», esto es, un análisis de las condiciones materiales a través de las cuales pueden tener lugar un cambio de las ideas. Condiciones que siempre pasan por el rasero de la Revolución.

409 *Ibíd.*, p. 8.

Sin embargo, el polo conservador de toda ideología se habría volcado a la producción hegemónica del funcionalismo al interior de las ciencias sociales, que hace de la historia un campo administrable y un proyecto programable. En suma, el funcionalismo constituiría una concepción dogmática toda vez que sutura todo espacio de cambio, resguardando los intereses hegemónicos a toda costa y haciendo de todo cambio un movimiento calculable en virtud de un cierto saber experto. Más, el funcionalismo de hoy no sería el funcionalismo de ayer. Si ayer éste tomaba el nombre de «positivismo» hoy habría tomado el nombre de «estructuralismo»:

En nuestro tiempo, el fijismo se presenta a sí mismo como fundamentalmente estructuralista. Su ventaja particular es que puede enmascarar el desafío de la historia y de la historicidad, el devenir de las sociedades humanas como resultado de la praxis. Presenta una compleja concepción de la realidad, ni unilineal ni simplista; sus nociones de totalidad y estructura (...) remiten a un pluralismo, pero en medio de un fijismo monista que es a- y anti-histórico, a- y anti-dinámico, y a- y anti-revolucionario (...) ⁴¹⁰.

De esta forma, lo que tendríamos es que el estructuralismo constituye una nueva versión del positivismo que, aunque rescata el pluralismo, lo somete en último término a una estructura a-histórica, a-dinámica y a-revolucionaria.

Todo ello haría del estructuralismo el marco fundamental de la ideología dominante contemporánea que, como tal, es capaz de integrar la diversidad en el campo universal de una sola estructura. Abdel-Malek fija su reflexión en la escena cultural europea:

Allí, los epígonos del marxismo estructuralista, cayendo bien con las líneas generales de la ideología dominante, están literalmente rodeados por grupos de acólitos compuesto en su mayoría por intelectuales del ala izquierda (...) y este estructuralismo, al final se da el derecho de hacer leyes para los revolucionarios (...) ⁴¹¹.

410 *Ibíd.*, p. 12.

411 *Ibíd.*, p. 13.

La crítica fundamental al marxismo estructuralista —donde el nombre de Althusser no se menciona nunca— es que aparece como una nueva teoría revolucionaria en la forma del marxismo, pero en rigor vendría a expresar la crisis civilizacional que estaría experimentando Occidente.

Con ello, el estructuralismo marxista haría, al menos dos cosas. En primer lugar, instalaría una noción prefabricada de la Utopía, y en segundo lugar, impediría la emergencia de la dialéctica social. En suma, para Abdel-Malek el marxismo estructuralista constituiría una convergencia ideológica occidental que intenta resolver idealistamente una crisis histórica. El marxismo aparecería allí en la forma de una «comedia» exactamente como en otro momento europeo éste se habría dado al modo de una «tragedia». Para Abdel-Malek, el marxismo estructuralista expresaría una suerte de marxismo snob, puramente formal, que, desde un punto de vista práctico, converge con la «ideología dominante» cuya única característica sería ésta: su rechazo a conocer lo real, a la praxis y a la dialéctica de lo concreto. Por este motivo, se podría decir que Abdel-Malek lee en la emergencia del marxismo estructuralista, una recomposición de la ideología dominante y de la hegemonía occidental.

4.- El proyecto teórico

Un interesante pasaje que reenvía la «sociología» de Abdel-Malek a la ontología aristotélica de la potencia y el acto resulta clave toda vez que a través de ésta, el proyecto teórico podrá encontrar raigambre práctica en la vanguardia de Oriente:

En otras palabras, el poder no es poder en acto, sino sólo la condición de dicho poder; la transición del poder potencial al poder actual nunca se realiza de modo automático o mecánico. Entre lo potencial y su realización se abre una etapa, un paso o, si se prefiere, el nivel de conciencia, desde la conciencia analítica hacia la teoría»⁴¹².

412 *Ibíd.*, p. 16.

La clave será, entonces, cómo llevar a cumplimiento, cómo hacer pasar de la potencia al acto, del momento del «en sí» hegeliano al momento del «en sí y para sí». Y sólo un proyecto teórico que apunte a ese «paso» podrá desplegarse prácticamente en la forma de una «vanguardia». Sin embargo, la vanguardia para Abdel-Malek ya no será un partido político, sino más bien, Oriente como cultura. Se trata de articular un renacimiento de Oriente y no sabemos si dicho renacimiento remitirá a ese otro renacimiento árabe (*nahda*) que habría tenido lugar a principios del siglo XX. Oriente como cultura del futuro, como aquella que podrá trabajar en favor de la emancipación de los pueblos.

Pero ello sólo será posible transformando a sus intelectuales en «intelectuales orgánicos» que permitan conocer objetivamente los procesos de interacción que «trabajan en el corazón de la dialéctica social de nuestro tiempo». En esa dialéctica habrá que atender a dos procesos constitutivos: en primer lugar, a la transformación del equilibrio del poder, visto desde el punto de vista de la «iniciativa histórica» (es decir, desde Oriente como su vanguardia) y, en segundo lugar, a la revolución científica y tecnológica que problematice al clásico humanismo y pase a un «más alto nivel» entre los marcos de las diversas culturas. Será en este plano donde —plantea Abdel-Malek— el marxismo se presenta como el más avanzado historicismo, pero en particular será el marxismo de Antonio Gramsci la tendencia más creativa nacida desde el seno del marco civilizatorio occidental.

A partir de aquí, Abdel-Malek proyectará una verdadera teoría sobre la dialéctica histórica de las culturas actuales: Por un lado distinguirá 5 esferas culturales, a saber, Europa, mundo árabe e islámico, América latina, mundo anglosajón e india. Cada una de estas esferas conserva para sí varias naciones en su interior y se mueve en base a un doble movimiento: una dialéctica endógena que remite al conflicto de clases interno a cada esfera cultural, y una dialéctica exógena donde las diferentes esferas culturales ficcionan entre sí. Y, precisamente, la conjunción entre las dos esferas puede producir las transformaciones que se anhelan.

Es lo que hoy, según el sociólogo egipcio, habría tenido lugar con la reconfiguración de la hegemonía occidental.

Así, Abdel-Malek diferenciará dos niveles del «trabajo teórico»: en primer lugar, que dicho trabajo es siempre parcial y contingente a los procesos de la dialéctica social, con lo cual, el rol del intelectual orgánico resultará siempre decisivo para interpretar el marco histórico y la situación de fuerzas que en él se juega; en segundo lugar, se trata de reconstruir un «aparato conceptual coherente» cuyas etapas de construcción serían la crítica, la constitución tipológica y, finalmente, la reconstrucción. En todo este proceso, los intelectuales orgánicos tendrán que actuar, pero en base no a la abstracción del «idealismo» sino al movimiento real del «materialismo»: su visión «prospectiva» que permita visualizar la dialéctica de las esferas culturales.

5.- Problemas

No sería impropio insistir en la singularidad del trabajo de Abdel-Malek en algunos puntos claves:

1) La producción de Oriente como sujeto revolucionario. Al situar a Oriente como sujeto Abdel-Malek asume con perfecta conciencia que la época de la declinación occidental dejará de ser una época estatal. Con ello, la lucha se asume como directamente cultural e inmediatamente mundial. Si bien la nación representa una cierta importancia, ésta es rebasada en la configuración de las esferas culturales que friccionan entre sí a través de sus respectivas proyecciones hegemónicas. Pero ¿no es la transformación de Oriente en sujeto el desvanecimiento mismo de Oriente? ¿No sería aquella operación la que exime a Oriente de su irreductibilidad al elevarlo a un estatuto universal?

2) Configuración de una teoría materialista de la cultura que, a diferencia de aquella propuesta por Gramsci, ésta se articula tomando en consideración los procesos de descolonización de la periferia y la brecha histórica abierta por la declinación de Occidente. Una brecha que requiere de una «intelectualidad orgánica» capaz

no de predecir el destino de la revolución sino de indicar sus condiciones materiales de posibilidad —su «dialéctica social».

3) Ello implica incorporar una reflexión epistemológica y metodológica que deje atrás cualquier posición «funcionalista» que pretenda fijar formalmente la deriva de la dialéctica social. Es aquí donde el estructuralismo encuentra su crítica: para Abdel-Malek, el estructuralismo es un neo-funcionalismo que, si bien hace posible el pluralismo, lo remite en último término al universalismo estructural que fija la deriva histórica de la dialéctica social. Más aún, cuando para el sociólogo egipcio el estructuralismo no será otra cosa que la expresión contemporánea de la «ideología dominante».

4) La crítica al marxismo estructuralista, aunque ocupa pocas líneas de su trabajo, me parece que conserva una centralidad en la configuración de su teoría materialista de la cultura, puesto que le permite situar a Oriente como sujeto revolucionario y abrir la posibilidad de que éste pueda forjar una ciencia y tecnologías diferentes. En último término, el marxismo de Abdel-Malek intenta responder, nuevamente, a la relación entre hombre y técnica. Respuesta que encontraría a un cierto Oriente revolucionario como un pensamiento radicalmente diferente de aquél que hemos heredado de la hegemonía occidental. Frente a la pregunta: *¿qué significa pensar de otra forma (en árabe)?* Abdel-Malek responde: ¿constituir una razón oriental? Y si esto es así: ¿que diferencia tendría esta razón que la haría eventualmente más justa, más universal o al menos, preferible que la razón occidental? ¿Cómo —a partir de qué razón, precisamente— podríamos decidir esa cuestión?

5) Pensar en árabe significa para Abdel-Malek asumir una crítica materialista de la cultura que permita atender al marco ideológico dominante a través del cual circulan los saberes. No hay saber que no sea ideológico o, lo que es igual, no habrá saber que no sea efecto de esa singular lucha por el reconocimiento que, angustia mediante, se dirime en la dialéctica social.

6) Desde un punto de vista histórico, esto es, de cómo se han

transformado las *epistemes* en el mundo árabe e islámico ¿estaríamos autorizados a pensar que con Abdel-Malek asistimos a una interpretación marxista-hegeliana, más que una lectura marxista-kantiana como podría ocurrir en el caso de Abed-Yabri, Arkoun o Laroui? ¿Reside la aporía en la diferencia entre lo estructural y lo dinámico, entre lo trascendental y lo histórico como nos la presenta el propio Abdel-Malek? Y si es así ¿no sería efectivamente dicha diferencia la que atravesaría a la historia del marxismo, es decir, de una cierta deriva de Occidente?

BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Malek, Anouar, «The historical moment of theoretical work». En *Social Dialectics Vol. Civilisations and social theory*, New York: University Press, 1981, 3-24.
- «Orientalism in crisis». En *Social Dialectics*, Vol. *Civilisations and social theory*, New York: University Press, 1981, pp. 73-96.
- Abed Yabri, Mohamed, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid: Trotta, 2001.
- Kant, Immanuel, ¿*Qué es la ilustración?* En J.B. Erhard, J.G. Herder, M. Mendelssohn, F. Schiller ¿*Qué es la ilustración?*, Madrid: Tecnos, 2002.

EL PROBLEMA DE LA HISTORIA EN LA FILOSOFÍA DE LOUIS ALTHUSSER

José Antonio Ramírez⁴¹³

En un texto tardío, de fines de los 80, Étienne Balibar, uno de los estudiantes y posteriores amigos de Althusser, interpelaba al maestro (Althusser) para que mantuviese silencio. El texto que escribe Balibar es sugerente e impactante. ¡Sigue Callado Althusser! es el enunciado que titula el artículo, enunciado en el que el antiguo estudiante, el ex amigo, quiere demandar una tendencia que observa, al menos desde los años 70.⁴¹⁴

El estudiante interpelaba al profesor sus desdichos, atacaba su maniática exigencia de la autocrítica, reclamaba de Althusser ser el maestro que pudiendo afirmar al estudiante, no podía él mismo reafirmarse en la dicha, o en el lamento de su locura.

En este artículo, por el contrario, se pretende hacer hablar a Althusser. Althusser, a quien criticaron por haber permanecido incansablemente en el partido comunista; quien estuvo recluido entre paredes de un psiquiátrico durante mayo del 68; quien no logró mayor influencia filosófica; quien fluctuaba ante una crítica interna y una enseñanza teorícista; quien cultivó su propio callejón sin salida; quien tuvo por mandato judicial el no ha lugar luego del asesinato de su esposa.⁴¹⁵

Quien lee la obra de Althusser puede estar de acuerdo con el planteamiento que Balibar subrayaba en su artículo, los fre-

⁴¹³ Estudiante Magíster en Historia, Universidad de Vaparaíso. Docente Universidad de Viña del Mar.

⁴¹⁴ Balibar, E. «¡Sigue Callado Althusser!» En *ER*, Revista de Filosofía. Número Monográfico: «Leer a Althusser», Enero, 2006.

⁴¹⁵ Para problematizar la vida de Althusser, véase: Althusser, L. *El Porvenir es largo*, Barcelona: Ediciones Destino, 1995; Roudinesco, É., *Filósofos en la tormenta*, Buenos Aires: FCE, 2007, pp. 145-191.

cuentas desdichos de lo que Althusser escribe es ya evidente a un año de ser publicado *La Revolución teórica de Marx y Para leer el Capital* (los que son sus primeras publicaciones). La primera edición en Francés de estos textos es de 1965⁴¹⁶ y ya en 1968 Althusser escribe:

en algunos desarrollos de la Revolución teórica de Marx y en algunos pasajes de *Para leer el capital* he empleado una definición de filosofía que, tomada como tal, es unilateral [ha definido la filosofía como teoría de la práctica teórica], [y] es unilateral, porque no da cuenta de ese otro aspecto decisivo de la filosofía: su relación orgánica con la política.⁴¹⁷

Tal relación de la filosofía con la política hará que Althusser piense que en el dominio teórico, o filosófico, según sea el caso, pero que en el discurso althusseriano parecen ser lo mismo, se realiza un campo de lucha, o campo de batalla (el *Kampfplatz* kantiano) que permite transformar las concepciones de mundo en algo distinto según sea la lectura que realiza la ideología imperante.

Sin embargo, podría interrogarse lo siguiente: ¿cuál es la función de la filosofía en aquél campo de batalla? Althusser responderá: la filosofía puede transformar el mundo porque la filosofía pelea por palabras, «la filosofía, hasta en sus trabajos más abstractos, combate por palabras: contra las palabras-mentiras, contra las palabras-equívocos; por las palabras justas. Combate por matices. Este combate filosófico entre palabras es una parte del combate político».⁴¹⁸

Combate filosófico, combate político, la lucha por el sentido de las palabras es entonces la disputa en la cual el campo teórico se inserta en la lucha de clases. Esta consideración es importan-

416 En Francia fueron publicados en 1965 bajo los títulos *Pour Marx y Lire le capital* respectivamente, ambos publicados por la editorial parisina François Maspero en 1965.

417 Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer el capital*, México: Siglo XXI, 2004, p. 8. [Traducción de Marta Harnecker]

418 Althusser, L. *La filosofía: arma de la revolución*, en Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer el capital*, México: Siglo XXI, 2004, p. 8. [Traducción de Marta Harnecker]

te resaltarla en este momento, porque ella va a explicar por qué Althusser establecerá la empresa de constituir una nueva filosofía que se corresponda al objeto que descubrió Marx, a decir, el continente de la Historia.⁴¹⁹

En 1965, Louis Althusser, escribía:

la historia de los hombres, que está en libros, no es, sin embargo, un texto escrito sobre las páginas de un libro; descubriendo que la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde habla una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras.⁴²⁰

En estas cinco líneas podemos leer, con asombro, la condensación de toda la representación althusseriana de la historia, y sin embargo, podemos preguntarnos por el sentido de estas palabras: ¿qué nos permite pensar que la historia sea «la inaudible e ilegible anotación de los efectos de un estructura de estructuras»? ¿Qué se enuncia cuando se apela a una estructura de estructuras? ¿Podemos suponer que ésta definición permite la derogación de toda referencia y, por lo tanto, el aniquilamiento de toda historicidad? ¿Es esta definición la inauguración de una nueva dialéctica y, por lo tanto, de un nuevo pensamiento de la totalidad?

La postura de Althusser ante la historia tenderá a inclinarse hacia una concepción que privilegia la opción de elaborar *modelos* de la experiencia histórica «objetiva». Por ello elaborará una comprensión de lo histórico que será determinada por modelos que serán siempre conceptuales. Esto último no podría ser de otra forma, ya que Althusser comprende el horizonte conceptual

419 No se trata de ocultar aquí que esta nueva filosofía también supone una nueva forma de comprender el proceso de conocimiento y otras problemáticas de carácter epistemológico, sin embargo, en esta ocasión nos detendremos en la representación histórica que elaboró Althusser a partir de estas conclusiones.

420 Althusser, L. y Balibar, E. *Para Leer el Capital*. Ed. Siglo XXI: México, 1969, pág. 22 [Traducción de Martha Harnecker], en adelante *PLC*. La edición francesa, publicada por primera vez en 1965, es titulada *Lire le Capital [Leer el Capital]*, en la cual la ausencia de la *preposición* 'para' le resta la connotación de un libro de manual que conserva la edición traducida al castellano.

completamente aparte del «mundo real», lo que determinaría que el problema de la historia es esencialmente una cuestión de modelos, no de realidades.

En conjunto con lo anterior, es posible distinguir al menos dos momentos en el pensamiento althusseriano. El primero consistiría en suponer que los modelos que se construyen sobre el material conceptual tendrían un centro virtual, que aunque no determinaría toda la superficie del mismo, sí tendría un lugar privilegiado. El segundo momento, consistiría en pensar la constitución de la estructura social en una forma aleatoria, azarosa, producto de un movimiento sin origen y sin sentido, pero constante. A pesar de estas distinciones de dos momentos de un mismo pensamiento, Althusser mantendrá como condición la posibilidad de superar la dialéctica de la negación, o de los opuestos, que se encuentra en el pensamiento de Hegel, en los textos tempranos de Marx y en otros autores marxistas (todo según Althusser), por una dialéctica donde prime la ausencia de una causa.

De este modo es que Althusser pensará que la representación de la historia no debe considerar la existencia de una variable externa en la constitución de la totalidad social. Por ello su empresa intelectual intenta despojar de la comprensión de lo histórico todo causalismo o idealismo que desfigure la realidad socio-histórica.

Por lo tanto, por una parte se desliga de la causalidad mecanicista que supone que la concatenación de los efectos de una estructura se comprenden por una relación de causa y efecto, causalidad que está asociada al cartesianismo y a la «visión del mundo galileana y newtoniana»⁴²¹, que está asociada a la vez al determinismo físico moderno: «El sistema mecanicista de origen cartesiano, [...] reducía la causalidad a una eficacia *transitiva* y analítica, no podía convenir, sino al precio de extraordinarias distorsiones [...] para pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos»⁴²².

421 Jameson, F. *Documentos de Cultura. Documentos de Barbarie*. La narrativa como acto socialmente simbólico. Madrid: Visor, 1989, p. 21.

422 Althusser, L. Y Balibar, E., *PLC...* op. cit. 201.

Es decir, la distorsión del sistema mecanicista se aprecia al notar que este sistema suponía que la realidad se configuraba por el traspaso de cualidades que se transferían desde un elemento a otro (lo que Althusser llama eficacia transitiva), y siendo así, el análisis convenía en la descomposición del todo por sus segmentos.

Por otra parte, Althusser avanza hacia la desmitificación que ha instaurado el idealismo por medio de la causalidad expresiva, la que supone un segundo sistema de causalidad:

[El segundo sistema] para dar cuenta de la eficacia de un todo sobre sus elementos [era]: el concepto leibniziano de la *expresión*. Es este modelo el que domina todo el pensamiento de Hegel [...] y suponía *una cierta naturaleza del todo, precisamente la naturaleza de un todo espiritual, donde cada elemento es expresivo de la totalidad entera como pars totalis*. En otros términos, se tenía en Hegel y en Leibniz una categoría de la eficacia del todo sobre sus elementos o sobre sus partes, pero con la condición absoluta que el todo no fuese una estructura⁴²³.

En rechazo a este causalismo e idealismo, Althusser propondrá el concepto de causalidad estructural:

El concepto de causalidad estructural se puede resumir por entero en el concepto de la *darstellung*, el concepto epistemológico-clave de toda la teoría marxista del valor, y que precisamente tiene por objeto designar este modo de *presencia* de la estructura en sus *efectos*, por tanto, la propia causalidad estructural [...] La estructura no es una esencia exterior a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería eficaz sobre ellos como causa ausente, *ausente ya que exterior a ellos. La ausencia de la causa de 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*. Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes

423 *Ibíd.* p. 203.

sobre los cuales *vendría a imprimir su marca*; por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que *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 no sea nada más allá de sus efectos⁴²⁴.

Leemos en este párrafo, cómo Althusser se desengarza de los anteriores tipos de efectividad que han constituido las representaciones de la historia.

Inmediatamente se puede sostener que Althusser piensa que Marx, al modificar el tipo de objeto de la economía política, ha inaugurado una nueva determinación, en la que ya no interviene ni una eficacia transitiva, que podría ejemplificarse con el modelo de bola de billar para la causa y el efecto; ni tampoco una determinación externa que exprese la «eficacia de un todo sobre sus elementos». Por el contrario, según Althusser, Marx ha entendido que las manifestaciones del todo social se entienden por la inteligibilidad de una *causa estructural*.

Althusser va a entender que los efectos que se producen en determinada estructura son producidos por el ordenamiento interno que la misma estructura establece. En el mismo sentido, los efectos hacen presente la inteligibilidad de la estructura, al considerar que toda la existencia de la estructura puede y debe consistir en sus efectos. Es en este sentido que Althusser considera a la estructura como causa estructural y ausente, en la medida en que exista una estructura que se manifieste sólo por sus efectos, aquella se convierte en la ausencia de una causa externa.

De tal forma, la filosofía althusseriana propondrá que en el conocimiento de la estructura sólo será posible captar su manifestación, desdeñando la positividad del objeto real, considerando a éste como un mero fantasma, ya que lo que adopta el carácter de objeto son sólo las manifestaciones de éste.

El trazado que hasta acá se ha emprendido del *laberinto*

424 Althusser, L. y Balibar, E., PLC, op. cit. pp. 201-205.

althusseriano, ha establecido que la representación que el filósofo realiza de la historia anula la causalidad, mecánica y expresiva, y justifica una causalidad estructural que está reglada por la eficacia del ordenamiento de la estructura. En este sentido, son las relaciones que ocupan los elementos en el seno de la estructura lo que justifica los efectos que se producen en ella. Además, se ha indicado que el objeto de Althusser no es constituir un conocimiento objetivo acerca de la realidad, sino que es construir modelos que nos permitan la inteligibilidad de los elementos en una combinatoria, cuestión que constituye la estructura.

En seguida, el propósito será entender en qué consiste esa estructura, que Althusser denominará como un *todo complejo estructurado*, y cuáles son los elementos que pueden establecerse dentro de ella.

En un texto, que será conocido por el título de *Tesis de Amiens*⁴²⁵, Althusser dará síntesis de sus reflexiones en torno a Marx y a su filosofía, y señalará que él ha comprendido que en la producción marxiana se ha investido, en forma latente, una nueva comprensión de la totalidad:

[Hegel] piensa una sociedad como una totalidad mientras que Marx la piensa como un todo complejo, estructurado con dominante. Si puedo permitirme el ser un poco provocador me parece que podemos dejarle a Hegel la categoría de *totalidad* y reivindicar para Marx la categoría de *todo*⁴²⁶.

La distinción, algo sutil, pretende indicar que en la expresión utilizada por Hegel se encuentra encubierto el supuesto que existe una esencia externa que abrazaría todas las manifestaciones de la estructura social y, a la vez, que en esa esencia se concentraría el centro de todas esas manifestaciones:

425 El texto corresponde a la defensa de la tesis doctoral en la Universidad de Amiens, sostenida el 28 de junio de 1975, Universidad que hasta entonces estaba dirigida por comunistas. La defensa fue aprobada por unanimidad, por lo que Althusser recibió el título de Doctor en Letras, con honorable mención. Véase Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal 2008 pp. 209-248.

426 *Ibíd.* p. 227.

Para Hegel la sociedad, tanto como la historia, son círculos de círculos, esferas de esferas. Sobre toda su concepción reina una idea de la totalidad expresiva donde todas las partes son partes totales que expresan, cada una de las cuales expresan la unidad interna de la totalidad que nunca es, en toda su complejidad, sino la objetivación-alienación de un principio simple⁴²⁷.

Pues bien, la idea de totalidad, a la manera hegeliana, indica, según Althusser, que todas las partes de la sociedad y de la historia están integradas en ella, como círculos dentro de círculos, los cuales expresan formas de objetivación y alienación de un principio simple (en Hegel, el espíritu).

Además, está presente en esta discusión la desmitificación de la dialéctica hegeliana por una dialéctica de otro tipo, en la que ya no esté presente la forma de afirmación y negación, sino en una que se corresponda a los términos de contradicción y sobredeterminación:

«Se concibe sin dificultad que, en este nuevo todo, la dialéctica que juega no sea en absoluto hegeliana. He creído poder mostrarlo a propósito de la contradicción al señalar que si se tomaba en serio la naturaleza del todo marxista y su desigualdad, se debía llegar a la idea de que esta desigualdad, se reflejaba necesariamente en la forma de la sobredeterminación o de la subdeterminación de la contradicción»⁴²⁸.

Se percibe que en el desdén a la dialéctica hegeliana Althusser articulará argumentos tanto para desmarcarse de la causalidad expresiva de origen hegeliano y la mecanicista de corte cartesiano, y a la vez, y por ello, enuncia argumentos que permitan comprender la naturaleza del todo marxista, en el que se libera de cualquier atisbo de centro expresivo.

Para lograr tal objetivo, Althusser pondrá en juego el concepto de contradicción que retomará de un texto de Mao, *Sobre*

427 *Ibíd.*

428 *Ibíd.*, p. 235.

la *Contradicción*⁴²⁹, en donde se propone evitar que el concepto mantenga los errores del empirismo y de la concepción metafísica del mundo, el cual le ha otorgado una carga dogmática. Para ello Mao despojará el determinismo económico que encierra la concepción materialista de la contradicción.

En este texto Mao establece que a pesar de que las «fuerzas productivas, la práctica y la base económica» constituyen el papel principal en la explicación de la historia y la sociedad, sin embargo, existen condiciones en la que no basta solamente el recurso de la infraestructura. Lo que Mao intenta también es afirmar el papel decisivo del «factor subjetivo», lo que la teoría marxista ha reconocido como la superestructura y la teoría, cuestión que le hará restar la predominancia que el marxismo le ha atribuido al nivel infraestructural en la metáfora del edificio social⁴³⁰.

Desde aquí, podrá sostenerse que Mao contribuye en la arquitectura del pensamiento althusseriano para poder establecer que en la comprensión del *todo* marxiano no se percibe ni un centro expresivo, como tampoco una relación causal, o una contradicción suprema que domine la totalidad del complejo social, por el contrario, el concepto de contradicción desarrollado por Mao, permitirá sostener que en la complejidad del todo no existe una unidad simple:

[De los textos político e históricos importantes de Marx y Engels] se desprende la idea fundamental de que la *contradicción Capital-trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce. Especificada por las formas de la superestructura [...]; especificada por la situación histórica interna y externa que la determina [...], y del contexto mundial existente*⁴³¹.

429 Mao Tse-Tung, *Sobre la contradicción* (1937), en Obras escogidas de Mao Tse-Tung, Pekín: Ediciones en lenguas Extranjeras, 1968, p. 333-370.

430 Véase Zizek, S. y *Mao Tse-Tung*, «El señor marxista» del Gobierno (Introducción), en *Slavoj Zizek presenta a Mao. Sobre la práctica y la contradicción*. Madrid: Ed. Akal 2010, pp. 5-44.

431 Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 2004, p. 86.

Es así que Althusser, desde la reflexión del texto de Mao, leerá en los textos históricos de Marx y Engels que la contradicción no es la concatenación unívoca de un principio simple que se expresa en la realidad, como tampoco es el simple reflejo de una esencia económica. Por el contrario, la contradicción tendría existencia al comprenderla en el sin fin de relaciones que adopta el conjunto social. Es en este sentido que Althusser se permite valorar al menos tres dimensiones que especifican las contradicciones entre Capital-trabajo que se encuentran en el escenario social, las circunstancias históricas concretas, la superestructura y el contexto mundial. Existe por lo tanto un entrecruzamiento en que las contradicciones son siempre sobredeterminadas:

«Es aquí donde me parece que puede aclararse la expresión de *contradicción sobredeterminada* que he propuesto anteriormente [...] Esta *sobredeterminación* llega a ser inevitable y pensable, desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro *fenómeno*, de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional. Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta sobredeterminación no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia, sino que es *universal*»⁴³².

El argumento que desarrolla Althusser para visibilizar la contradicción como siempre sobredeterminada supone el reconocimiento real de formas que se encuentran en todo el universo de las situaciones históricas, y que podrían sustraerse a la realidad de un único fenómeno (acá el principio simple). Este controvertido argumento permitirá la insistencia en comprender la causalidad

432 *Ibíd.*, p. 93. La base universal de la sobredeterminación permitiría aseverar que la representación histórica de Althusser alcanza un discurso a-histórico. Sin embargo, los historiadores que han criticado la obra de Althusser han puesto la atención más en las dimensiones teóricas, que en la representación histórica de Althusser. Para la crítica de los historiadores a Althusser, véase, entre otros, a: Vilar, P. *Historia Marxista, Historia en Construcción*, en Le Goff, J. *Hacer la Historia. Nuevos Problemas*. Barcelona: Laia, 1985 y Thompson, E. P., *Miseria de la teoría*, Barcelona: Crítica, 1978.

del cambio por los efectos de una causa invariante (universal) pero ausente. Ausente en tanto que los efectos que indicarían la modificación del todo son siempre formas, específicas y autónomas como tal, pero que en la relación, en el intercambio y en los desplazamientos de términos, operarían como un principio complejo, pero *constante*:

Afirmar que la unidad no es, no puede ser la unidad de la esencia simple, originaria y universal, no significa, por lo tanto, sacrificar la unidad sobre el altar del «pluralismo». Es afirmar una cosa totalmente diferente: que 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*.⁴³³

En esta cita podemos leer los alcances que el concepto de sobredeterminación adquiere para la comprensión del todo complejo estructurado. Althusser no querrá sacrificar la unidad del todo, sólo pretenderá desterrar del todo marxista lo que permanezca de la dialéctica mistificada, entre ellas la unidad simple del todo. Ya que la unidad simple no permite el conocimiento de la estructura que permite la existencia de un todo complejo, Althusser pensará esa unidad por medio de la sobredeterminación, pensándola como la causa ausente que permite articular los efectos en la modificación del todo. Y como tal, como causa ausente, el todo complejo se organizará por las formas que las instancias adopten en las distintas circunstancias. Sin embargo, no todo está dicho. La unidad de una estructura articulada debe ser pensada con una dominante.

Althusser explicará que la coexistencia de las instancias o la articulación de los elementos del sistema social, está articulada como la estructura de «un todo orgánico jerarquizado», en donde las relaciones que se producen en el todo están sometidas al orden de una estructura dominante que articula aquellas relaciones:

433 Althusser, L., *La revolución...* op. cit. p. 167.

He mostrado que esta «dominancia» de una estructura sobre las otras en la unidad de una coyuntura remitía, para ser concebida, al principio de la determinación «en última instancia» de las estructuras no económicas por la estructura económica; y que esta «determinación en última instancia» era la condición absoluta de necesidad y de la inteligibilidad de los desplazamientos de las estructuras en la jerarquía de eficacia, o del desplazamiento de la «dominancia» entre los niveles estructurales del todo; que sólo esta «determinación en última instancia» permitía escapar al relativismo arbitrario de los desplazamientos observables, dando a esos desplazamientos la necesidad de una función⁴³⁴.

En el texto citado, la unidad de la coyuntura viene siempre a desplazar la observación a la determinación en última instancia de las estructuras no económicas (o superestructurales) por la económica, y que es esta constante dominante la que permite comprender cómo se orientan los desplazamientos, la jerarquía de eficacia, entre todas las instancias que integran el *todo*, lo que permite aislar el relativismo de la comprensión de la unidad, teniendo en cuenta que es posible discernir la función que ocupan los distintos niveles en tal coyuntura histórica precisa.

En tanto que un todo complejo, la realidad se articularía, entonces, en función de una contradicción principal y otras contradicciones de un orden de menor valor. Estas contradicciones de segunda importancia serían las instancias, niveles, prácticas o estructuras que se articulan dentro de un complejo estructurado, las que son constituyentes y constituidas por ese todo complejo estructurado:

Las contradicciones secundarias son necesarias a la existencia misma de la contradicción principal, [...] constituyen realmente su condición de existencia, tanto como la contradicción principal constituye a su vez la condición de existencia de las primeras. [...] Aquí es importante comprender que este mutuo condicionamiento de existencia de las «contradicciones» no anula la estructura

434 Althusser, L., *PLC...*, op. cit. p. 109. La cursiva es mía.

dominante que reina sobre las contradicciones y en ellas. [...] Este condicionamiento, en su aparente circularidad, no conduce a la destrucción de la estructura de dominación que constituye la complejidad del todo y su unidad. Muy por el contrario, la manifestación de esta estructura dominante es la que, dentro mismo de la realidad que condiciona la existencia de cada contradicción, constituye la unidad del todo⁴³⁵.

En este caso, podemos sostener que la totalidad hegeliana se distancia del todo marxiano que propone Althusser ya que las contradicciones no emanan de una contradicción principal que determine todo el orden la realidad. Por el contrario, la estructura del todo marxista consiste en una coexistencia de las contradicciones que, por medio de la sobredeterminación, permiten la existencia de cada una de ellas, las cuales tienen existencia gracias a las diferencias que se presentan entre ellas.

La mención de la última instancia en la determinación tiene así una doble función: ella demarca radicalmente a Marx de todo mecanicismo y abre en la determinación el juego de diferentes instancias, el juego de una diferencia real donde se inscribe la dialéctica. La topica significa entonces que la determinación en última instancia por la base no puede pensarse sino en un todo diferenciado y entonces complejo y articulado, donde la determinación en última instancia fija la diferencia real de las otras instancias, su autonomía relativa y su propio modo de eficacia sobre la base misma⁴³⁶.

Es así que Althusser se aleja de la tópica marxista tradicional de los niveles que comprenderían el edificio social (la infraestructura y la superestructura), en la que predominaba la infraestructura, los modos de producción, por sobre los otros elementos de la superestructura (la ideología, la política y la religión). En Althusser, se identifica el modo de producción con la estructura en su conjunto. Es decir, en el pensamiento althusseriano el modo de producción no está presente como elemento, como una

435 Althusser, L., *La revolución...* op. cit., p. 170.

436 Althusser, L., *Tesis...* op cit. p. 163.

parte empírica del todo, sino que está integrado en el sistema entero de las relaciones entre las estructuras. Es en este sentido como se puede configurar la estructura como causa ausente, porque a pesar de que el todo tiene dentro de su estructura un orden de eficacia, esto no es unívocamente expresivo, por el contrario, es siempre vigente según la relación que las formas establecen en circunstancias concretas.

Así será que en el todo estructural las contradicciones gozarán de una semiautonomía relativa las cuáles tendrán una eficacia mayor dependiendo del rol que juegue en cada momento las distintas relaciones que las diversas instancias adopten.

El último Althusser vendrá a borrar de alguna manera el pensamiento que constituyó entorno a su énfasis por el materialismo histórico y dialéctico, y pretenderá inscribir un materialismo que pusiese ahora el acento en la contingencia, en lo azaroso, en el encuentro, que será la superación de todo el materialismo anterior, incluido el de Marx, Engels, Lenin, incluyendo al de Althusser anterior.

Este materialismo aleatorio o del encuentro vendría a reconfigurar toda la comprensión que se desarrolló en torno a la idea de totalidad y así deshacer el «monismo materialista con sus leyes dialécticas universales»⁴³⁷.

Aunque rastreado en el Marx maduro y en el mejor Engels, este materialismo ha operado como una corriente subterránea que atraviesa toda la filosofía occidental: «[En el materialismo del encuentro] se incluye ya no sólo el clinamen, sino a todo Lucrecio, a Maquiavelo, a Spinoza y a Hobbes, al Rousseau del segundo Discurso, a Marx y a Heidegger mismo, en la medida en que haya rozado el tema».⁴³⁸

Esta tradición materialista es pensada por Althusser como el «único materialismo concebible», y que se ha proyectado en la historia de la filosofía occidental desde los escritos de Epicuro:

⁴³⁷ Althusser, L. *Filosofía y marxismo*. Entrevista con Fernanda Navarro. México: Siglo XXI, 1988, p. 21.

⁴³⁸ Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 32.

Epicuro nos explica que, antes de la formación del mundo, infinidad de átomos caían en paralelo en el vacío. No paraban de caer. Lo que implica que antes del mundo no había nada, y al mismo tiempo que todos los elementos del mundo existían por toda la eternidad antes de que hubiese ningún mundo. Lo que implica también que antes de la formación del mundo no existía ningún Sentido, ni Causa, ni Fin, ni Razón ni sinrazón. La no-anterioridad del Sentido es una tesis fundamental de Epicuro con la que se opone tanto a Platón como a Aristóteles. Sobreviene el clinamen. [...] El clinamen es una desviación infinitesimal, «lo más pequeña posible», que tiene lugar «no se sabe dónde ni cuándo ni cómo», y que hace que un átomo «se desvíe» de su caída en picado en el vacío y, rompiendo de manera casi nula el paralelismo en un punto, provoque un encuentro con el átomo que está al lado y de encuentro en encuentro una carambola y el nacimiento de un mundo, es decir, del agregado de átomos que provocan en cadena la primera desviación y el primer encuentro⁴³⁹.

Entonces, el materialismo del encuentro es aquél que concibe que la formación del mundo se realiza por una lluvia de átomos que caían en paralelo en el vacío y, gracias a una desviación, el clinamen, se encuentran y se produce el mundo. Cuestión esta que permite despojar de la concepción de la formación del mundo todo «Sentido, Causa, fin y Razón», y dejar el espacio a la contingencia que es la que hace que se encuentren los átomos en el espacio, que se consume un *hecho*:

Pero la propia consumación del hecho no es más que puro efecto de la contingencia, ya que depende del encuentro aleatorio de los átomos debido a la desviación del clinamen. Antes de la consumación del hecho, antes del mundo, no hay más que la no-consumación del hecho, el no-mundo que no es más que la existencia irreal de los átomos.⁴⁴⁰

En el materialismo aleatorio entonces se debe concebir la totalidad como resultado de la pura contingencia, que es la que

439 *Ibíd.*, p. 33.

440 *Ibíd.* p. 34.

produce la constitución de las cosas y de los hechos, y así desrealizar una filosofía que ponga el acento en la esencia de un origen, de una razón o de un sentido manifiesto para constituir una filosofía que se preocupe por el vacío, por la nada:

Se trata de una filosofía del vacío, que no sólo *dice* que el vacío preexiste a los átomos que caen sobre él, sino una filosofía que postula y «hace», «crea» el vacío filosófico para darse existencia: una filosofía que en vez de partir de los famosos «problemas filosóficos» comienza por eliminarlos y por rehusarse a darse a sí misma un «objeto» (la filosofía no tiene un objeto), para partir de la nada. Se da pues el primado de la nada sobre toda forma, el primado de la ausencia (no hay origen) sobre la presencia⁴⁴¹.

El materialismo aleatorio ya no se formula los problemas del sentido, del origen y del fin, sino que parte del principio de que existe una nada anterior al *todo*, cuestión que permitiría desligarse de toda formulación que buscara el orden del Todo, por una que observase sólo desorden.

Esta consideración no está lejos de la presunción de pensar el todo social estructural por una causa ausente que hemos definido más arriba. Tal como en la cita de arriba en donde Althusser sostenía que la causalidad del todo se debía comprender como una causa que, en tanto ausente, sólo se hacía comprensible por los efectos que se generaban en cada una de las instancias de esa totalidad estructural, en el todo aleatorio sigue existiendo el primado de la ausencia y de las formas.

En tanto causa estructural, el materialismo aleatorio es también una posición que privilegia la contingencia de todo el acontecer histórico, apartándose de toda concepción *teleológica* de la historia. Ya que en el origen no hay nada, tampoco puede pensarse en un final que colme de contenido a la historia.

Y como no hay origen, ni sentido, ni fin, las cosas y los hechos, la existencia, sólo se hace posible por el advenimiento de un encuentro que es siempre aleatorio y azaroso, en el que cada

441 Althusser, L., *Filosofía y marxismo...* op. cit. p. 33.

instante se hacen posibles tantos otros encuentros que ya no es posible pensar en la concatenación de acontecimientos, como si cada acontecimiento fuese la explicación del siguiente. Lo que ya no permitiría pensar en alguna *totalidad orgánica* al modo como lo pensaba la causalidad mecánica o expresiva:

Lo destacable en esta primera concepción, aparte de la teoría explícita del encuentro, es la idea de que todo modo de producción está constituido por elementos independientes los unos de los otros, siendo cada uno el resultado de una historia propia, sin que exista ninguna relación orgánica y teleológica entre estas diversas historias.⁴⁴²

Althusser no ha borrado del todo el concepto del todo estructural antes expuesto. Como teoría del encuentro, se permite pensar que el todo está constituido por distintas instancias que componen el modo de producción. Sin embargo, ya no se encontrará la dominancia en última instancia de una estructura sobre las otras; ahora todo estará suspendido esperando el advenimiento del encuentro, sin relación orgánica, menos teleológica.

Entonces lo que existe en este momento de la obra de Althusser es una radicalización de un *todo* combinado:

[Un modo de producción es] una «combinación» particular entre elementos. Estos elementos son la acumulación financiera [...], la acumulación de los medios técnicos de producción (herramientas, máquinas, experiencia de los obreros en la producción), la acumulación de la materia de la producción (la naturaleza) y la acumulación de los productores (los proletarios desprovistos de todo medio de producción). Estos elementos no existen en la historia *para que exista* un modo de producción, sino que existen en ella en estado «flotante» antes de su «acumulación» y «combinación», siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su historia⁴⁴³.

Entonces la historia se va haciendo posible sólo gracias al

442 Althusser, L., *Para un materialismo...* op. cit. p. 66.

443 *Ibid.*

encuentro aleatorio de los elementos que flotan antes de consumirse en un modo de producción particular. La historia ya no sería entonces el espacio anterior en la cual fuese posible la toma de consistencia aleatoria de los elementos, sino que la historia es posterior a la *acumulación y combinación* de los elementos.

Es por ello que Althusser tomará la posición de pensar a la historia como el advenimiento de un conjunto de estructuras que se desencadenan por una causa ausente que es el principio de toda historicidad. Tal enunciado permite pensar a la historia desechada de la teleología dialéctica que supone el idealismo filosófico o el mecanicismo.

Desalojada entonces la historia de una unidad expresiva o causalista, la historia se presenta a través de encuentros azarosos, aleatorios, que es concebido por un materialismo que se ha excluido del pensamiento occidental.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis. *El Porvenir es largo*, Barcelona: Ediciones Destino, 1995

Filosofía y marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro. México: Siglo XXI, 1998.

La Filosofía como arma de la Revolución, Madrid: Siglo XXI, 2005.

La Revolución Teórica de Marx, Siglo XXI: Madrid, 1987 [1965].

La soledad de Maquiavelo, Madrid: Akal, 2008.

Para un materialismo aleatorio, Arena Libros: Madrid, 2008.

Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Katz Editores: Buenos Aires, 2007

- Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para Leer el Capital*. México: Siglo XXI, 1969.
- Balibar, Étienne, «¡Sigue Callado Althusser!» En *ER*, Revista de Filosofía. Número Monográfico: «Leer a Althusser», Enero, 2006.
- Balibar, Étienne, *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.
- Badiou, Alain, *Pequeño panteón portátil*. México: FCE, 2009.
- Jameson, Fredric, *Documentos de Cultura. Documentos de Barbarie*. La narrativa como acto socialmente simbólico. Madrid: Visor, 1989.
- Una modernidad singular*. Ensayo sobre la ontología del presente. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Le Goff, Jacques, *Hacer la Historia. Nuevos Problemas*, Barcelona: Laia, 1985
- Tse-Tung, Mao, *Obras escogidas de Mao Tse-Tung*, Pekín: Ediciones en lenguas Extranjeras, 1968
- Roudinesco, Élisabeth, *Filósofos en la tormenta*, Buenos Aires: FCE, 2007.
- Thompson, Edward Palmer, *Miseria de la teoría*. Crítica: Barcelona, 1981.
- Zizek, S. y Mao Tse-Tung, «El señor marxista» del Gobierno (Introducción), en *Slavoj Zizek presenta a Mao. Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid: Ed. Akal 2010, pp. 5-44.

EL ESPACIO EDUCATIVO COMO APARATO IDEOLÓGICO DE ESTADO DESDE UNA MIRADA ALTHUSSERIANA

Luz Rubilar Santander⁴⁴⁴

I. La ideología

¿Es posible pensar a la escuela como aparato ideológico de Estado y al mismo tiempo como espacio de resistencia considerando la mirada althusseriana?

Althusser (2003) señala que la formación social se constituye a partir de diversas estructuras que representan ordenamientos distintos, pero interdependientes⁴⁴⁵. La estructura determinante de la formación social es la economía, también conocida como la base o la infraestructura. Es allí donde se encuentran como componentes centrales, en primera instancia, las fuerzas productivas que relacionan a la fuerza de trabajo con los medios de producción y, en segundo término, a las relaciones de producción, que corresponden a la asociación entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales, éstas últimas construidas a partir de las fuerzas productivas.

El segundo ordenamiento que se origina a partir de la noción de estructura es la superestructura, que cuenta con dos instancias de articulación. La primera está constituida por el aparato jurídico-político (representados por el Estado y el Derecho), y la segunda, por el aparato ideológico (organizado a partir de los diferentes componentes ideológicos del Estado).

⁴⁴⁴ Magister en Filosofía, mención Axiología y Filosofía Política. Académica de la Facultad de Ciencias Sociales, Jurídicas y Económicas de la Universidad Católica Silva Henríquez.

⁴⁴⁵ Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

La infraestructura y la superestructura, componentes de la formación social, presentan una autonomía relativa. Es decir, dependen del modo de producción dominante, esto es, de una forma de producción y de reproducción determinada; y por el otro, deben generar sus propios procesos de producción, y para poder producirlos debe reproducir dichas condiciones, ya sean condiciones materiales o sociales de existencia. Como sostiene Althusser,

[c]onsiderando que toda formación social depende de un modo de producción dominante, podemos decir que el proceso de producción emplea las fuerzas productivas existentes en y bajo relaciones de producción definidas... De donde resulta que, para existir, toda formación social, al mismo tiempo que produce y para poder producir, debe reproducir las condiciones de producción. Debe pues, reproducir: las fuerzas productivas, las relaciones de producción existentes⁴⁴⁶.

Althusser en su análisis incorpora a la idea de Estado una realidad que llamó «*aparatos ideológicos de Estado*», caracterizada por un cierto número de realidades que se presentan al observador bajo la forma de instituciones distintas y especializadas que generan formas de dominación casi imperceptibles, reproduciendo los sistemas de producción capitalista a partir de la adhesión de los sujetos a los valores de la clase dominante. Algunos de los aparatos ideológicos generados y amparados en y por el Estado, son los ámbitos religioso, escolar, familiar, jurídico y político.

En consecuencia, los aparatos de Estado, tanto represivos como ideológicos, propuestos por Althusser están presentes en lo cotidiano. Concretamente, esta situación se manifiesta en la lucha de clases, en el enfrentamiento entre el explotador y el explotado, en la desigualdad y en la exclusión. Esta confrontación, en muchos casos, provoca la pasiva aceptación de los sectores explotados, pero en otras, genera violencia, la cual se expresa en la resistencia de la clase dominada y, como respuesta a ello, la clase dominante construye mecanismos que permiten mantener y ase-

446 *Ibíd.*, p. 2.

gurar la reproducción de las relaciones de producción, es decir, que custodien el sistema imperante y a partir de esto se pueda constituir una subjetividad que sea funcional al Estado

En palabras de Althusser, el aparato ideológico dominante en la formación capitalista que ha desplazado a la diada familia-iglesia es la diada familia-Escuela, como lo señala el siguiente texto:

Por eso creemos tener buenas razones para pensar que detrás del funcionamiento de su aparato ideológico de Estado político, que ocupa el primer plano, lo que la burguesía pone en marcha como aparato ideológico de Estado número uno, y por lo tanto dominante, es el aparato escolar que reemplazó en sus funciones al antiguo aparato ideológico de Estado dominante, es decir, la Iglesia. Se podría agregar: la pareja Escuela-familia ha reemplazado a la pareja Iglesia-familia⁴⁴⁷.

Para Althusser la escuela es un aparato ideológico de Estado pues se caracteriza por: «funcionar masivamente con la ideología como forma predominante pero utilizan secundariamente y en situaciones límite, una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica»⁴⁴⁸.

Por tanto, el espacio educativo funciona a partir de la ideología que Althusser (2003) define como un sistema de ideas y representaciones simbólicas que dominan el espíritu del ser humano o de un grupo social y que forman parte de nuestro quehacer cotidiano, de nuestro sistema de ideas que se articula a partir de estas representaciones.

La función de la ideología es constituir a los sujetos en sujetos ideológicos a partir de la interpelación, dicha interpelación se produce en la imagen especular, en el registro de lo imaginario, es decir, es el proceso de identificación del individuo con la imagen que la ideología le presenta de lo que debe llegar a ser, lo que permite al sujeto ideológico construirse como unidad y mantenerse sujeto a esa imagen, aceptando el lugar, el rol, el status y la posición que se le asigna en la red social.

447 *Ibíd.*, pp. 35-36.

448 *Ibíd.*, p. 15.

Según Althusser, «[l]a ideología interpela a los individuos como sujetos»⁴⁴⁹, vale decir que la ideología transforma a los individuos en sujetos. Esta transformación se vuelve una lucha por alcanzar la humanidad y esta empresa se logra a través del lenguaje, en donde se elabora un reconocimiento mutuo entre los sujetos. Lo representado, es ante todo, la relación que existe entre los sujetos y las condiciones de existencia. Esta relación es imaginaria, se encuentra en el orden de lo simbólico como una ilusión que apunta a la realidad. A partir de ahí, la ideología interpela a los sujetos en cuanto sujetos libres, para que asuman su sujeción y se sometan libremente a las órdenes, poniendo en práctica los ritos de la ideología a la cual adscriben. De esta manera, le asignan a cada sujeto un lugar, un rol que debe cumplir dentro relaciones de producción.

Las prácticas de los sujetos ideológicos están ancladas por los rituales insertos en los aparatos ideológicos de Estado, lo que guiara sus acciones en lo concreto. En palabras de Althusser (2003): «las ideas de un sujeto son sus actos materiales, insertos en las prácticas materiales reglamentados por rituales también materiales y definidos por el aparato ideológico material del que depende los ideales de dicho sujeto»⁴⁵⁰.

La ideología debe su existencia a la función de cohesionar al sujeto con sus prácticas materiales, es decir, existe por y para los individuos, para transformarlos en sujetos mediante la interpelación. El resultado de este proceso es la constitución del sujeto en sujeto-agente, en agente ideológico de la reproducción de las relaciones de producción.

Podemos sostener, por consiguiente, que los aparatos ideológicos son un instrumento, una herramienta de Estado, por medio del cual los individuos son interpelados, y mediante esta interpelación se convierten en sujetos ideológicos, permitiendo de esta manera la reproducción de las relaciones de producción. Lo representado, es ante todo, la relación que existe entre los su-

449 *Ibíd.*, p. 16.

450 *Ibíd.*, p. 51.

jetos y las condiciones de existencia. De esta manera, le asignan a cada sujeto un lugar, un rol que debe cumplir dentro relaciones de producción. Como sostiene Althusser: «cada grupo está prácticamente provisto de la ideología que conviene al rol que debe cumplir en la sociedad de clases»⁴⁵¹.

La mayoría de los sujetos interpelados participan irreflexivamente de un conjunto de idearios sobre el mundo, la naturaleza y sobre el orden social, donde van otorgando sentido a todas las prácticas: económicas, políticas y sociales; es decir, el horizonte ideológico le permite al ser humano comprender el mundo, cumpliendo la función de generar imaginarios colectivos o representaciones colectivas de lo que «entendemos por mundo». Estas concepciones penetrarán en la vida práctica, lo que inspiraría la praxis social. Además de dar sentido, generan una adhesión, manteniendo a los «sujetos», atados a los roles sociales que el sistema ha definido previamente para ellos. En este sentido, cobra una vez más una gran relevancia la reflexión sobre los aparatos ideológicos de Estado, y específicamente, en relación con la escuela, pues las ideologías presentadas como representaciones simbólicas son mecanismos legitimadores de la dominación.

II. La escuela

El Aparato Ideológico de la sociedad capitalista actual, que permite mantener y reproducir las relaciones de producción a partir de la preparación de los sujetos al trabajo, la reproducción de la ideología dominante y la aceptación de las condiciones sociales de dominación es la escuela. Althusser refiriéndose a la escuela señala que «[existe] un aparato de Estado [que] cumple muy bien el rol dominante de este concierto, aunque no se presten oídos de su música: ¡tan silenciosa es! Se trata de la Escuela»⁴⁵². No se presta oído, ya que su lenguaje se articula con un estilo neutral, imparcial y centrado en el «bien común», idea fuerza en la constitución del Estado liberal moderno.

451 *Ibíd.*, pp. 35-36.

452 *Ibíd.* p. 36.

Por tanto, la Escuela es erigida como un espacio neutro, desprovisto de ideología, donde la misión y la visión están ancladas en la consigna de la igualdad, donde los proyectos educativos supuestamente están orientados a la libertad y donde cada uno será lo que desee en función de sus capacidades y esfuerzo. Al respecto señala Althusser que «la ideología burguesa dominante: una ideología que representa a la escuela como un medio neutro, desprovisto de ideología»⁴⁵³.

Este discurso articulado sagazmente desde la escuela universalmente vigente, propuesto por la ideología dominante, irrumpe como un proyecto al que se debe adherir. De esta manera, la ideología imperante provoca la ilusión que el espacio educativo escapa a toda manipulación política, ideológica y económica; donde las diferencias desaparecen o se lucha incansablemente para hacerlas desaparecer. Sin embargo, es sabido y experimentado a cada momento que el mecanismo que opera a la base de la institución escolar es la de la división de la sociedad, donde ocurre la compulsión a la repetición, apareciendo una y otra vez claramente clases antagónicas, dominados y dominadores.

La institución escolar funciona como reproductora de las relaciones de producción a partir del aprendizaje de habilidades, pues no sólo comprende un sin fin de materias, hechos y eventos, entendidos conceptualmente, sino que es, a su vez, el aprendizaje de un conjunto de habilidades, procedimientos y actitudes que permitirán en última instancia la reproducción del sistema. En esa perspectiva, señala Althusser que

será, mediante el aprendizaje de algunas habilidades comprendidas en la inclusión masiva de la ideología de la clase dominante, como se reproduce en su mayor parte las relaciones de producción de una formación social capitalista...[Pues] toma a su cargo a los niños de todas las clases sociales desde el jardín de infantes y desde el jardín le inculca— con nuevos y viejos métodos, durante muchos años, precisamente aquellos en los que el niño, atrapado entre el aparato del estado-familia y el aparato estado-

453 *Ibíd.*, p. 34.

escuela, es más vulnerable— «habilidades» recubierta por la ideología dominante⁴⁵⁴.

Este recorrido de conocimientos, procedimientos y actitudes sustentadas por la herramienta pedagógica, la explicación, permite introyectar en los individuos los lineamientos de la ideología dominante, es decir, la producción y reproducción cultural, social, económica; pues enseña a los individuos a posicionarse de un rol y habilidades que les son asignadas, haciéndoles creer que son sus propias creencias e ideas las que están en juego. No obstante, lo que hay en juego es una *reproducción de la conciencia*. En la medida en que el educando va adquiriendo la conciencia de trabajador, vale decir, la conciencia que existe un orden establecido determinado de ante mano, ya no habrá cambio posible, provocando en el sujeto la identificación con el sistema.

Todo currículum oficial es una imposición arbitraria de contenidos, procedimientos y actitudes que ciertos círculos de poder desean reproducir. Para mantener la producción y reproducción de estas condiciones se basan en las relaciones de fuerza que se instauran a partir de la comunicación pedagógica, su misión y visión es inculcar los contenidos de la arbitrariedad cultural, es decir la introyección de significados a partir de un modelo que es impuesto e inculcado simbólicamente. En el proceso de apropiación de la ideología dominante se disimulan las relaciones de fuerza, lo que hace que dicha fuerza se incremente en las relaciones simbólicas, y que al serlo, velan su real cometido: la arbitrariedad de su contenido y su efecto, el sometimiento.

Entonces, ¿es posible pensar la resistencia desde la propuesta Althusseriana? ¿Puede existir resistencia en el espacio educativo? En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* Althusser nos señala algunas propuestas desde donde pensar la resistencia, por tanto la posibilidad de cambio.

Es necesario considerar que todo análisis del Estado, aparatos represivos del Estado y aparatos ideológicos de Estado solo pueden ser pensados desde la lucha de clases, es decir, una cons-

454 *Ibíd.*, p. 35-36.

tante pugna entre clases antagónicas por lograr la dominación, por tanto, si hay lucha, entonces hay resistencia, rebelión, cambio y libertad. Se puede evidenciar esta pugna por la dominación entre Iglesia y Estado, generando el cambio que dio origen a la diada familia/escuela como aparato ideológico de Estado desplazando a la antigua diada Iglesia/familia. En palabras de Althusser,

[e]l Estado y sus aparatos sólo tienen sentido desde el punto de vista de la lucha de clases, como aparatos de lucha de clases que aseguran la opresión de clase y garantizan las condiciones de la explotación y de su reproducción. Pero no existe lucha de clase de las clases sin clases antagónicas. Quien dice lucha de clase de la clase dominante dice resistencia, rebelión y lucha de la clase de la clase dominada⁴⁵⁵.

La reproducción de la ideología dominante se pone en juego cada vez, debido a la lucha de clases, a la posibilidad de una ideología otra, es por ello que necesita poner en marcha los aparatos ideológicos de Estado para mantener la dominación. El texto de Althusser señala «La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia divina, ni en virtud de la simple toma de poder de Estado. Esta ideología es realizada, se realiza y se convierte en dominante con la puesta en marcha de los AIE.»⁴⁵⁶.

Althusser entiende el espacio educativo, la escuela, como un AIE donde se favorece la reproducción cultural, social e ideológica. Pero dicha reproducción no es cerrada, ni es completa, pues existen elementos que desbordan, que vienen de afuera y que permiten reestructurar o cambiar radicalmente la ideología dominante. Por tanto la reproducción ideológica de la clase dominante como la dominada, no es sólo la mimesis, la copia, sino una constante lucha por la unificación y la reestructuración de elementos ideológicos, generando resistencia y la posibilidad de cambio. El texto dice:

455 *Ibíd.*, p. 63.

456 *Ibíd.*

La lucha de clases en los AIE es ciertamente un aspecto de la lucha clase, a veces importante y sintomático: por ejemplo la lucha antirreligiosa de los XVIII, y actualmente, la «crisis» de AIE escuela en todos los país capitalistas. Pero la lucha de clases de los AIE es sólo un aspecto de la lucha de clases que desborda los AIE. La ideología que una clase en el poder convierte en dominante en sus AIE, se realiza en esos AIE, pero los desborda, pues vienen de otra parte, también la ideología que un clase dominada consigue defender en y contra tales AIE los desbordan, pues viene de otra parte ⁴⁵⁷.

Entonces, podemos señalar que la reproducción ideológica, y por tanto, la interpelación de los sujetos para convertirlos en sujetos ideológicos —donde la escuela juega un papel relevante en el entramado de la dominación —no es una condena perpetua, pues la evidencia más clara está dada por la resistencia de la clase dominada: ella resiste, y esta certeza que está dada por su existencia permite evidenciar que no sólo existen sujetos funcionales al sistema, agentes de reproducción sino «malos sujetos», aquellos que no ceden ante la eficacia de la manipulación de la ideología hegemónica.

La lucha de clases es, pues, la fisura donde se despliega o se puede desplegar el advenimiento de la resistencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- Bourdieu, P. & Passeron, J., *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona: Laia, 1977.

457 *Ibid.*, 65-66.

- Bourdieu, P. & Torres, J., *El curriculum oculto*, Madrid: Morata, 1994.
- Edel, R. (2003). «El rendimiento académico: Concepto, investigación y desarrollo». *Revista Electrónica sobre Calidad, Eficacia y Cambio en la Educación*, 1(2). Extraído el 12 de 9 de 2008 en: <http://www.ice.deusto.es/RINACE/reice/vol1n2/Edel.htm>

POLÍTICA SIN REDENCIÓN

NOTAS SOBRE EL MATERIALISMO DEL ENCUENTRO EN ALTHUSSER

Carlos Casanova⁴⁵⁸

1.- En uno de los escritos de su libro *Pour Marx* Althusser plantea la tesis de un «corte epistemológico» (*coupure épistémologique*), que divide la producción teórica marxiana. El acontecimiento de esta «ruptura» o «corte» (nunca definitivo, sino siempre como la tensión de un movimiento *inacabado*) no proviene ni se funda, según él, en el *autor*-Marx, ni pertenece a lo que Maximilien Rubel denominó «biografía intelectual» en Marx. Más bien, ese «corte» es uno solo con la emergencia de una nueva «práctica», que para Althusser habría tenido lugar a partir de 1845, con la redacción de *La ideología alemana*. La teoría es una práctica que no depende de una autoría intelectual: Marx lejos de ser un autor es, al contrario, el nombre propio de una práctica acontecida y por acontecer, que rompe con los presupuestos ideológicos sobre los que aún se fundaba el «joven Marx». La nueva práctica es la que impone un corte entre, por un lado, el joven Marx *no-marxista* y feuerbachiano, y, por otro, el Marx *marxista* que asienta el terreno de un nuevo dispositivo conceptual.

2.- En un texto posterior, en *Lenin y la filosofía* (1968)⁴⁵⁹, Althusser escribe, polemizando con la recepción italiana de la obra marxiana que «el marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una práctica (nueva) de la filosofía». Es precisamente en relación a esta práctica (nueva) de la filosofía que Althusser se había preguntado anteriormente: «¿Qué puede ser, comparada

⁴⁵⁸ Académico Departamento de Filosofía Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

⁴⁵⁹ Althusser, L., «Lenin y la filosofía», en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008, pp. 111-152.

con los modelos clásicos de la filosofía, la '*filosofía*' marxista? O ¿qué puede ser una posición teórica que ha roto con la problemática filosófica tradicional de la que Hegel fue el último teórico y Feuerbach intentó, desesperadamente pero en vano, liberarse?»⁴⁶⁰. Esta interrogante no sólo se dirige —como comúnmente se destaca— hacia la posibilidad de una filosofía no humanista; ella deja planteada, además, la posibilidad de teorizar en un plano estrictamente filosófico un concepto otro de causalidad, que sea capaz de responder a «la cuestión de la determinación de los elementos de una estructura y de las relaciones estructurales entre estos elementos a través de la eficacia de esta estructura misma»⁴⁶¹. Mejor dicho, precisamente en la cuestión de una filosofía no-humanista se juega la cuestión filosófica más fundamental de la elaboración conceptual del «todo» como *estructura*. En *Lire le capital*, Althusser —como bien lo recuerda Vittorio Morfino— resume esta problemática en los términos siguientes:

Muy esquemáticamente, se puede decir que la filosofía clásica (lo Teórico existente) disponía, en todo y para todo, de dos sistemas de conceptos para pensar la eficacia [de un todo sobre sus elementos]. El sistema mecanicista de origen cartesiano, que reducía la causalidad a una eficacia *transitiva* y analítica [...] un segundo sistema concebido precisamente para dar cuenta de la eficacia de un todo sobre sus elementos: el concepto leibniziano de la *expresión*. Es este modelo el que domina todo el pensamiento de Hegel. Pero supone en sus ideas generales que el todo del que se trata sea reductible a un principio de interioridad único, es decir, a una *esencia interior*, de la que los elementos del todo no son entonces más que formas de expresión fenoménicas [...], de manera que a cada instante se pueda escribir la ecuación, inmediatamente adecuada: *tal elemento* (económico, político, jurídico, literario, religioso, etc., en Hegel) = *la esencia interior del todo*. Se poseía un modelo

460 Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo Veintiuno, 1968, p. 38 y ss.

461 Cfr. Morfino, V., *Relación y contingencia*, Córdoba: Encuentro, 2010, p. 78 y ss.

que permitía pensar la eficacia del todo sobre cada uno de sus elementos, pero esta categoría [...] suponía una cierta naturaleza del todo, precisamente la naturaleza de un todo «espiritual», donde cada elemento es expresivo de la totalidad entera como *pars totalis*⁴⁶².

Una observación similar encontramos en *Pour Marx*. También aquí, en efecto, Althusser identifica en Hegel la idea de una totalidad orgánica que «se refleja en un principio interno único, que es la verdad de todas las determinaciones concretas»⁴⁶³ de la historia. Hegel entonces habría sido incapaz de pensar la totalidad como un todo *estructurado* y por eso mismo no habría podido concebir la *complejidad* más que como una «interiorización acumulativa», dentro de un proceso espiritual en que «todos los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico son «de derecho reducidos» a la simplicidad de «un principio de unidad interna»⁴⁶⁴.

Althusser descarta, en consecuencia, tanto el modelo *meccanicista* como el modelo *organicista*, es decir, cartesiano y leibniziano-hegeliano, de totalidad, para despejar así un nuevo terreno teórico, indicado por Marx, pero que ha de ser producido conceptualmente. En ese nuevo territorio teórico debe ser posible pensar «un tipo de unidad diferente del tipo de unidad del todo espiritual»⁴⁶⁵. Es justamente esta la cuestión que está en el corazón mismo de la categoría de un «proceso sin sujeto ni fin(es)», expuesta por Althusser en mayo de 1973. Vale decir: la cuestión de un primado de la relación estructural sobre los elementos de un «todo complejo»⁴⁶⁶, no reductible, que «de cuenta de la eficacia del Todo sobre sus partes y de la acción de las partes sobre el

462 Althusser, L., *Para leer El Capital*, México: Siglo Veintiuno, 1998, pp. 201-202.

463 Althusser, L., «Contradicción y sobredeterminación», en *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1968. p. 83.

464 Ibid.

465 Althusser, L., *Para leer El Capital*, op. cit., p. 202.

466 Althusser, L., «Defensa de tesis en la Universidad de Amiens», en *La soledad de Maquiavelo*, op. cit., p. 227.

Todo»; un Todo estructurado que no sea sino la relación activa e inmanente de sus partes (a lo Spinoza)⁴⁶⁷.

Un concepto así de «Todo», distinto al de «totalidad», implica un concepto (nuevo) de «práctica»; a su vez que este concepto envuelve una teoría, que es pensada a contrapelo de la concepción tradicional de tiempo. En la categoría de un «Proceso sin sujeto» no sólo se trata del énfasis en un aspecto negativo de la misma, esto es, de la ausencia de una causa o agente eficiente, y de un sentido orientador o teleología. Se trata ante todo de la necesidad de repensar en esa categoría (sin tener que renunciar a ella) un tipo de unidad y de articulación de la diferencia, sin que eso signifique reducirla a un principio sustancial de inteligibilidad.

3.- Nos preguntamos, sin embargo, si este no-abandono del concepto de «Proceso» acaso no conlleva la dificultad de pensar el acontecimiento, lo finito, lo radicalmente contingente, siendo que a su vez Althusser es quizás uno de los grandes exponentes en el pensamiento contemporáneo de la relación entre práctica y finitud, entre política y contingencia. A esta dificultad se enfrentará Althusser de algún modo. A ella responde en cierta forma el dactiloescrito que los editores de los *Ecrits philosophiques et politiques* han presentado con el título *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. Este texto esboza una posibilidad de salida —entre muchos y reiterados intentos— ante la dificultad de pensar lo «aleatorio» sin tener que *reducirlo*.

En las líneas que siguen, intentaré mostrar que esa «salida» la vislumbra Althusser —esa es mi hipótesis de lectura— en un concepto de práctica no dominada ya por la categoría general de «trabajo». Pues, a ella pareciera anudarse el concepto de «Proceso» en los escritos althusserianos de los sesenta. Vale decir: no es que en los ochenta Althusser desplace la supremacía de la «relación» por la de los elementos; piensa ahora la «relación», ya no bajo el paradigma de la actividad productiva, sino de la práctica como relación de *composición* o de *consistencia*.

⁴⁶⁷ Althusser, L., «Elementos de autocritica», en *La soledad de Maquiavelo*, op. cit., p. 200.

En Althusser —cabe insistir en ello— el problema de la práctica es el problema de la temporalidad. Sin embargo, pese a sus críticas de la idea hegeliana de totalidad, el concepto de tiempo de algún modo sigue siendo concebido por él, en los sesenta, desde el punto de vista de una unidad orgánica. Según Althusser, en efecto, existen prácticas diferentes, *realmente distintas*, aunque pertenecientes «orgánicamente» a una misma «totalidad compleja». Esta totalidad es la de una diferencia temporal *articulada* cuyo concepto resulta de una determinada «teoría del tiempo histórico».

Ciertamente, así como el concepto de práctica ya no puede ser empírico, tampoco la temporalidad histórica puede ser entendida en un sentido vulgar. Es decir, contra un «tiempo ideológico homogéneo y continuo», Althusser piensa el nuevo terreno del marxismo como la producción teórica de un «tiempo complejo no-lineal»; concepto de tiempo que no es posible más que desde el punto de vista de la unidad en su «desenfoque articulado». Sólo así es posible pensar la existencia de temporalidades *realmente diversas e independientes*.

No obstante, precisamente porque se trata de un descenramiento articulado como unidad, esa diversidad —pese a la independencia de sus elementos— sigue siendo dependiente con respecto al «conjunto de las articulaciones del todo». Althusser en *Lire le capital* escribe:

A cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los 'tiempos' de los otros niveles. 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...; un tiempo y una historia propia de las producciones estéticas...; un tiempo y una historia propia de las formaciones científicas..., etc. [...] 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. [...] Así, la especificidad de estos tiempos y de estas historias es *diferencial*, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre los diferentes niveles: el modo y el grado de *independencia* de cada tiempo y de cada historia están, por lo tanto, determinados necesariamente por el modo y el grado de *dependencia* de cada nivel en el conjunto de las articulaciones del todo⁴⁶⁸.

Cada uno de esos niveles estructurales es una esfera práctica y temporal a la vez, cuya independencia relativa es efecto de su dependencia según la unidad compleja que articula, los unos con los otros, los diferentes niveles en el todo social. La historia de la economía, de la política, de la ideología, de la filosofía, de la estética, etc., no existen en sí mismas como elementos por fuera de la relación de determinación entre las diversas regiones práctico-temporales, cuya «independencia relativa» sólo puede ser teorizada a partir del modo y el grado de *dependencia* de cada una de ellas en el conjunto de un todo entramado. Althusser advierte que esta unidad no reduce la diferencia, sin embargo, sí la vuelve *relativa*, es decir, la determina en su calidad de «instancia» orgánica. Por otro lado, tampoco esa unidad subsiste a las diferencias que ella articula, aunque sí las vuelve *dependientes* de un principio explicativo que las determina bajo la categoría general de *Proceso*.

Ahora bien, el concepto de «unidad compleja» presupone una teoría de la práctica en general. La práctica filosófica y teórica supone asimismo una teoría de la práctica. ¿En qué consiste una práctica según Althusser? En *Pour Marx* este escribe:

Por *práctica* en general entenderemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de «producción») determinados. En toda práctica así concebida el momento (o el elemento) determinante del proceso no es

468 Althusser, L., *Para leer El Capital*, op. cit., 110-112.

la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método técnico de utilización de los medios⁴⁶⁹.

Pues bien, la práctica *teórica* cae bajo esta definición general de práctica. Lo que significa que la teoría trabaja. De ahí que el pensador francés se sienta autorizado para establecer una comparación entre la práctica de conocimiento y la práctica de producción material; ambas tienen en común su determinación como *trabajo* de transformación sobre una materia prima dada. Althusser pareciera interpretar las distintas esferas de la práctica desde el punto de vista del trabajo, esto es, del proceso de producción que transforma un material dado a través de ciertos instrumentos (medios de producción), en relación con un fin o resultado determinado. Trabajo que debe ser concebido, en consecuencia, de acuerdo a la unidad de lo trabajado, de lo que trabaja y del producto de ambos como momentos de un proceso. Él enfatiza, no obstante, que ese proceso —en su práctica y temporalidad heterogéneas— no es lineal sino complejo, y no se rige por la causalidad eficiente de un sujeto. Con todo, si bien Althusser cuestiona el presupuesto «ideológico» de una «metafísica del sujeto», es el proceso de trabajo en general el que hace ahora de principio articulador del concepto de práctica en general, anudando su diferencia constitutiva (la diferencia temporal que comporta toda práctica de producción, económica, política, científica, filosófica, artística, etc.) en una unidad estructural. La hetero-temporalidad de las diversas instancias prácticas continúa siendo la de una temporalidad unificada como *Proceso de trabajo*.

Sin embargo, el trabajo en Althusser no está referido a la economía como un dato originario. En este sentido él no es remontable a la vida biológica como su presupuesto. La economía no existe sino como texto, como *escritura*. Althusser dice que ella funciona como «instancia determinante», como determinante en

469 Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, op. cit., 136.

«última instancia» de toda formación social. Como instancia ella es el nudo de una articulación compleja (sobredeterminada) en la que cada región de una formación social es fijada a un contexto determinable.

Esto no significa —como él mismo lo explicita— que la dialéctica económica juegue *al estado puro*. Jamás —como lo señala en *Lire le capital* o en *Elementos de autocritica*—, ni en el primer instante ni en el último, «suenan la hora solitaria de la ‘última instancia’». La economía nunca se presenta en persona en la escena de la historia. Ella no actúa al modo de un principio puro y simple respecto del cual las demás instancias serían su manifestación fenoménica. Que la economía sea texto, construcción textual, significa que la «vida material» no es un principio puro de inteligibilidad de las determinaciones ideológicas, políticas, filosóficas, artísticas o científicas —reducidas a meros fenómenos de lo económico—, constituyendo la esfera de la «última instancia» la verdad de aquellas.

Pero que la economía no esté nunca presente en persona, no quiere decir que carezca de presencia alguna. Bien puede ser una presencia que nunca aparece *como tal*, aunque en su no aparición, en su retirada originaria podría radicar todo su poder de presencia, que domina al punto que toda otra práctica es interpretada en el sentido del trabajo en general. Porque no aparece *como tal*, reaparece en cada instancia, volviendo su diferencia relativa, dependiente y *analogable*.

Lo económico —escribe Althusser— no se ve jamás con claridad, no coincide con lo «dado». Pero esta no-coincidencia se debe a que ningún «presente» posee la estructura de la «contemporaneidad», de la presencia correspondiente al tipo de unidad expresiva o espiritual del todo (Althusser contra Hegel); ninguna esencia omnipresente que constituya el presente mismo de cada uno de los «niveles». Desde que es rechazado «el modelo ideológico de un tiempo continuo» no se puede tratar ya de «relacionar a un mismo tiempo de base la diversidad de las diferentes temporalidades».

Este salto —contra el espectro de la presencia— lo da Althusser desde la perspectiva del tiempo complejo de la práctica. Es esta temporalidad la que le asegura a un contexto cualquiera (nunca absolutamente cerrado, determinado, saturado) lo que Derrida llama una «apertura estructural».

Pero he ahí precisamente la tensión que en ese momento no percibió Althusser: entre el objeto de la teoría que *trabaja*, es decir, la «*unidad* estructural», aseguradora de los márgenes de un contexto, y la fuerza dislocadora que detenta la temporalidad de la *praxis*, que es la de la «*apertura* estructural». Althusser se empeñó por esos años en fijar, amarrar esa apertura en la unidad de un todo estructurado para así blindar con las armas de la filosofía al acontecimiento de la «ruptura», mantener a raya el poder de la ideología, que siempre amenaza con dividir el límite entre un «antes» y un «después», y guiar a la teoría en su camino (necesidad del método), siempre acechado por los misterios que la empujan insistentemente hacia el misticismo.

Si la economía es un operador teórico que funciona como determinante estructural en «última instancia», es en la misma medida en que funciona como paradigma de la teoría, desde el momento mismo en que esta *trabaja*, al igual como lo hace toda otra práctica.

4.- Pues bien, me parece que el giro del Althusser de los ochenta consiste en que la relación deja de ser pensada como *relación de producción* para ser concebida en cambio como *relación de composición*. ¿Qué consecuencias tiene este giro en la obra althusseriana?

Hay en los escritos althusserianos de los sesenta una primacía de la relación sobre sus elementos, que es pensada en términos de una primacía de la *formación* sobre las instancias que la constituyen. El concepto de relación en tanto que relación de producción implica en esos años un predominio de la forma sobre sus elementos. Estos son percibidos como las regiones o instancias diferenciales *de* una determinada formación social. La categoría de modo de producción y el concepto de transición de un modo

de producción a otro, ocupan desde este punto de vista un lugar central para la comprensión de los procesos históricos.

En los escritos de Althusser de los ochenta, por el contrario, dicha categoría perderá su centralidad. El modo de producción aparece ahora como el efecto aleatorio y contingente de una *combinación*. Lo que implica que si anteriormente Althusser concibe la supremacía de la relación en términos aún orgánicos, es decir, en la perspectiva de la unidad estructurada de una formación; ahora concibe la primacía de la relación ya no por respecto a sus elementos sino por respecto a la formación misma: esta es el resultado contingente e inestable, siempre transformable, de un encuentro consistente entre elementos irreductiblemente heterogéneos. La formación no es por lo tanto la unidad de una forma o estructura, sino una combinación que es efecto de un encuentro que ha tenido lugar, y que habiendo tenido lugar bien pudo no acontecer.

En *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, Althusser pareciera reparar en el hecho de que no basta con hablar de un «Todo sin clausura» para liberarse del predominio teórico de una «totalidad consumada», fijada como una *estructura* que impone su unidad de sentido a una serie de elementos, mientras ese «Todo» no sea pensado como el resultado de la «toma de consistencia» del encuentro entre los elementos, por lo tanto, como siempre posterior a ella.

«Sucede» —escribe Althusser— que un encuentro ha tenido lugar, y ha «tomado consistencia», «lo que quiere decir que no se ha deshecho inmediatamente después de hacerse, sino que *ha perdurado* y se ha convertido en un hecho consumado, el hecho consumado de este encuentro»⁴⁷⁰. Este hecho consumado, tal o cual modo de producción, tal o cual formación social, ha *devenido* un hecho consumado. ¿Cómo pensar este «devenir» desde el punto de vista del predominio de la forma, sino es como paso o tránsito de una forma a otra, de una formación social a otra

470 Althusser, L., «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002. Pág. 64.

distinta, a partir de «una *mítica descomposición*»⁴⁷¹ de un modo de producción que da lugar a otro modo, a otra formación?

Desde el punto de vista del predominio de la unidad sobre sus elementos «todo está consumado de antemano»⁴⁷². No hay lugar, por consiguiente, para el encuentro. Pero —sostiene Althusser— para que *un ser sea* (un cuerpo, un animal, un hombre, un Estado o Príncipe), es decir, una estructura o formación cualquiera, «es necesario que un encuentro *haya tenido* lugar (pretérito perfecto de subjuntivo)»⁴⁷³. Todo ser, toda forma o figura, no es sino una formación determinada. Pero esta formación a su vez es el fruto de un encuentro entre elementos de una composición aleatoria. De manera que los elementos que han dado lugar al encuentro no contenían previamente el ser o forma al que han dado lugar. Althusser escribe: «nada en los elementos del encuentro perfila, antes de este encuentro mismo, los contornos y las determinaciones del ser que saldrá de él»⁴⁷⁴.

A partir de aquí una serie de cuestiones queda abierta: ¿no es el trabajo, la práctica como actividad productiva, una formación, un ser o figura determinados, hechos consumados pero contingentes, esto es, los resultados de un complejo entrelazamiento, cuyos elementos son, a su vez, el efecto de un entrelazamiento de encuentros que han tenido lugar? ¿Y si pensamos las distintas prácticas como el entrelazamiento complejo de encuentros, la desaparición o el tener lugar de uno de los cuales puede rediseñar la trama en su conjunto⁴⁷⁵? En fin, ¿no es acaso la producción, la práctica como producción, incluida la producción de la teoría, un singular diseño de esa trama, efecto de una composición aleatoria de elementos encontrados; de manera que basta un rediseño de ese entrelazamiento para que ella devenga otra cosa que producción, un nuevo anudamiento de fuerzas, esta vez no productivas?

471 Op. cit., p. 69.

472 Ibid., p. 68.

473 Ibid., p. 59.

474 Ibid., p. 60.

475 Cfr. Morfino, V., op. cit., p. 122.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo Veintiuno, 1968.

Para leer El Capital, México: Siglo Veintiuno, 1998.

«La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002.

La soledad de Maquiavelo, Madrid: Akal, 2008.

Morfino, Vittorio, *Relación y contingencia*, Córdoba: Encuentro, 2010.

