

**Actas del Coloquio Internacional Althusser
hoy: estrategia y materialismo**

*Pedro Karczmarczyk, Marcelo Rodríguez Arriagada,
Natalia Romé y Marcelo Starcenbaum
(Coordinadores)*



Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: estrategia y materialismo

Santiago de Chile, 2017

*Pedro Karczmarczyk, Marcelo Rodríguez Arriagada,
Natalia Romé y Marcelo Starcenbaum
(Coordinadores)*



2020

Diseño: D.C.V. Federico Banzato
Diseño de tapa: D.G.P. Daniela Nuesch
Editora por la Prosecretaría de Gestión Editorial: Leslie Bava

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2020 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1882-6

Trabajos, comunicaciones y conferencias ; 43

Cita sugerida: Karczmarczyk, P., Rodríguez Arriagada, M., Romé, N. y Starcenbaum, M. (Coords.). (2020). *Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: estrategia y materialismo* (2017 : Santiago de Chile). La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias ; 43). Recuperado de <https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/155>



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

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

Decana

Ana Julia Ramírez

Vicedecano

Mauricio Chama

Secretario de Asuntos Académicos

Hernán Sorgentini

Secretario de Posgrado

Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Laura Rovelli

Secretario de Extensión Universitaria

Jerónimo Pinedo

Prosecretaria de Gestión Editorial y Difusión

Verónica Delgado

Índice

Presentación

*Pedro Karczmarczyk, Marcelo Rodríguez Arriagada,
Natalia Romé y Marcelo Starcenbaum*9

Marxismo y postmarxismo. Ruptura con los disfraces
ideológicos preponderantes sin exaltación del oscurantismo
Alberto Martínez Delgado 15

Ideología en Althusser: Encuentros y desencuentros en la teoría
contemporánea desde Laclau-Mouffe, Eagleton y Žižek
Camilo Valdés Castillo..... 69

Pensar la coyuntura: La política de Louis Althusser
Daniel Espinoza Carrasco.....89

Sobre la invisibilidad del Estado y de la plusvalía en Althusser
Julien Pallotta.....107

El materialismo de Rousseau según el último Althusser
Francisca Gómez117

El objeto imaginario de la ciencia de la historia. Estructura
y acontecimiento del fetiche en Louis Althusser
Luca Pinzolo 141

<u>Tiempo y sujeto: La temporalidad sobredeterminada en el proceso de subjetivación</u>	
<u>Carolina Ré</u>	167
<u>Materialismo y distancia. Brecht en Althusser</u>	
<u>Alejandro Fielbaum</u>	187
<u>Sobre el materialismo del encuentro y la (r)evolución de Darwin</u>	
<u>Javier Arratia Quintana</u>	215
<u>Althusser y Lacan: Una aproximación al materialismo discursivo del psicoanálisis</u>	
<u>María Fernanda González</u>	227
<u>La práctica teórica en el materialismo de Althusser: ¿Explicación o transformación del mundo?</u>	
<u>Constanza Filloy</u>	245
<u>La filosofía como campo de batalla: Hacia una filosofía-no-filosofía</u>	
<u>Pedro Sosa</u>	263
<u>Althusser, Foucault, Badiou: Ideología, ontología y ética en la práctica filosófica (nodaléctica)</u>	
<u>Roque Farrán</u>	283
<u>Una cadena sin eslabón débil. Forma-partido leninista y contradicción sobredeterminada</u>	
<u>Ignacio Libretti Peña</u>	303
<u>Dictadura del proletariado y la cuestión de la violencia política en Étienne Balibar</u>	
<u>Blas Darío Estévez</u>	321

<u>Problematizar la democracia y la práctica política en la coyuntura neoliberal</u> <u>Sebastián Gabriel Di Giorgio</u>	341
<u>La “larga marcha teórica”: Althusser frente a la obra de Marx</u> <u>Jaime Ortega Reyna</u>	355
<u>¿Hay una teoría althusseriana de lo Global?</u> <u>Notas para una investigación</u> <u>Geoff Pfeifer</u>	385
<u>Hegemonía y aparatos ideológicos de Estado</u> <u>Vittorio Morfino</u>	409
<u>Ni estrategia ni socialismo. Una lectura althusseriana de Laclau</u> <u>Juan Domingo Sánchez Estop</u>	441
<u>Subjetividad y política, entre Althusser y Maquiavelo.</u> <u>De la crítica de la psicología a la teoría de las pasiones</u> <u>Mariana de Gainza</u>	469
<u>Anticipación sobredeterminada: Estrategia, tiempo y Kant</u> <u>Dave Mesing</u>	485
<u>Estructura y dispositivo teórico en Álvaro García Linera</u> <u>Ramiro Parodi</u>	505
<u>Sobre el concepto de coyuntura</u> <u>Marcelo Starcenbaum</u>	533
<u>Función pedagógica y lucha de clases:</u> <u>El caso de <i>Problèmes étudiants</i></u> <u>Giacomo Clemente</u>	557

<u>Aventuras del vacío y subjetividad desapropiada: Entre la lectura sintomal y el lugar del filósofo</u> <u>Mariana Zugarramurdi.....</u>	<u>585</u>
<u>Itinerarios para una lectura política de nuestro tiempo: democracia, dialéctica y sobredeterminación</u> <u>Carolina Collazo.....</u>	<u>601</u>
<u>Antes incluso: Lo que en la práctica no se sabe.</u> <u>Bosquejo de Transmaterialismo</u> <u>Iván Trujillo</u>	<u>617</u>
<u>Causa inmanente: Entre la reproducción y la no-reproducción</u> <u>Jason Read.....</u>	<u>635</u>
<u>El tiempo no contemporáneo de un Manifiesto.</u> <u>Notas sobre la relación entre tópica y política</u> <u>Natalia Romé</u>	<u>657</u>
<u>Acerca de los coordinadores</u>	<u>681</u>

Presentación

*Pedro Karczmarczyk, Marcelo Rodríguez Arriagada,
Natalia Romé y Marcelo Starcenbaum*

Los textos que presentamos a continuación constituyen la memoria del II Coloquio Internacional “Louis Althusser hoy: estrategia y materialismo”, realizado entre los días 15 y 17 de noviembre de 2017 en Santiago de Chile. El primer congreso, recordemos, cuyas actas aparecieron bajo este mismo sello editorial, se realizó en octubre de 2015 en Buenos Aires con motivo de la conmemoración de los 50 años de la publicación de *Lire Le Capital*, organizado por la Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos (RELEA).

La realización de estos eventos ha confirmado la convicción de la vitalidad de la posición althusseriana en la tradición teórica marxista. Un congreso organizado con pocos recursos ha concitado la atención de diversos especialistas extranjeros, que han discutido acaloradamente, pero también fraternamente, durante tres días en el marco de un Santiago convulsionado por las protestas estudiantiles y los gases lacrimógenos de los carabineros chilenos. El lector interesado podrá encontrar una mirada de conjunto tanto de este coloquio como del anterior, como así también una reflexión sobre su alcance, en las crónicas de ambos eventos aparecidas en *Demarcaciones* y en *Décalages* (Estévez, 2016, 2018).

Vitalidad, acaso siempre, pero especialmente en este caso, quiere decir potencia, pero también desafíos. No podría ser de otra manera al recuperar, a pesar de la consabida crisis del marxismo, una elaboración filosófica que jugó su apuesta más fuerte en la construcción de un marxismo sin teleología, ni filosofía de la historia. Si se nos apurara deberíamos seguramente decir que eso, potencia y desafíos, es lo que significó, a fin de cuentas, el conjunto de desarrollos que Althusser y sus colaboradores llevaron adelante bajo la consigna de un “recomienzo del materialismo histórico”.

En el año 2017 se conmemoraron, asimismo, los aniversarios de acontecimientos cruciales de que constituyen todavía hoy una invitación a la reflexión y a la intervención política y teórica: el ciento cincuenta aniversario de la publicación del primer tomo de *El Capital* y el centenario de la Revolución Rusa. De ellos podría decirse, parafraseando la apertura de *Lire Le Capital*, que no hemos dejado de leerlos y vivirlos “en los dramas y los sueños de nuestra historia, en sus debates y conflictos, en las derrotas y las victorias del movimiento obrero” (Althusser y Balibar, 1969, p. 18) y también, naturalmente, que entre esta experiencia y sus sentidos se juegan nuestras esperanzas y nuestro destino.

En efecto, el cambio en el modelo de acumulación del capital desde mediados de los 1970s constituyó una transformación drástica de las relaciones de producción capitalistas, que se vio notablemente ampliada y profundizada a partir de la caída del bloque soviético. Ello acarreó, en consecuencia, una transformación de los mecanismos y aparatos que reproducen dichas relaciones. En pocas palabras, se trata de comprender las formas determinadas en las que el capitalismo se reproduce como neoliberalismo. En línea de “efemérides”, esto quiere decir que vivimos bajo la sombra del proyecto de consolidar una alternativa real al capitalismo. Las trans-

formaciones aludidas pusieron a la izquierda ante desafíos inusitados, que replantean viejas preguntas: ¿qué hacer?, esto es, entre otras cosas, ¿qué hacer ante la colisión de los aparatos ideológicos del estado (AIE) keynesianos (allí donde los había) y la creciente hegemonía neoliberal? Se comprende hoy que esta vieja pregunta haya incomodado y puesto en cuestión en cuanto tal a la izquierda por un buen rato. El desafío, como lo entendemos, consiste en no sucumbir asfixiados en la coyuntura, esto es, ¿cómo eludir quedarse aferrado a las viejas formas de reproducción del capital, sin blandir por ello un izquierdismo bobo que elude todo compromiso (por no aferrarse a lo viejo porque keynesiano=capitalista)?

Por otra parte, aunque los AIEs están por encima de la distinción público/privado (lo que los torna estatales son sus efectos: la reproducción de las relaciones de producción dominantes), es imposible desconocer que la reconversión neoliberal traza allí, precisamente, su demarcación con el keynesianismo (privatizaciones, emprendedorismo, “primacía del mercado sobre la política”, predominio del capital financiero, etc.). Como consecuencia, algunas tesis althusserianas, como aquella que identifica a la escuela como el AIE dominante del capitalismo industrial avanzado, han exhibido cierto desajuste en relación a las luchas y resistencias que distintos movimientos sociales emprendieron frente al embate neoliberal. Entendemos, sin embargo, que desechar el concepto de los AIEs equivaldría a desechar el niño junto con el agua de la bañera; el desafío consiste, por el contrario, en pensar la especificidad de los AIE neoliberales. La coyuntura latinoamericana nos parece traer aparejados otros desafíos igualmente incitantes. La experiencia latinoamericana de gobiernos posneoliberales desde comienzos del siglo XXI, hoy en retroceso o con grandes dificultades, nos conduce, por su parte, a repensar la cuestión de la democracia. Estamos

en una coyuntura ideológica todavía modelada por el naufragio del proyecto revolucionario de los 60 y 70 y por la reinención de la izquierda en clave de “transición democrática” en los 80 y 90. Esta reinención incluyó un *mea culpa*, una autocrítica por la desvalorización de la “democracia formal” y de los errores políticos a los que condujo esta concepción. Los límites de esta operación no son hoy difíciles de discernir: esta reinención, como toda culpabilización, se basó en una exageración, ya que tendió a oscurecer la larga historia de proscipciones y represiones violentas a las experiencias populares, por tibias que fueran, en Latinoamérica. En otros términos: la crítica de la democracia formal no era sólo el fruto de un error de apreciación abstracto y conceptual. Entendemos que, sin desvalorizar las potencialidades que ofrece el concepto de democracia, sino que, al contrario, para poder pensarlas y hacerlas intervenir con mayor fuerza, hoy es indispensable resituarlo, insistiendo en que el capitalismo es estructuralmente incompatible con la democracia, algo que hay que comenzar por destacar en su forma neoliberal. A 150 años de la publicación de *El Capital*, la crítica de la figura del trabajador libre nos sigue pareciendo válida: la libertad jurídica se asienta sobre la compulsión económica y social. En el neoliberalismo esto es más claro que en el keynesianismo, con todas sus formas de salario encubierto en la seguridad social.

Con Althusser hemos aprendido a pensar esta verdad elemental, a distinguir entre la forma de gobierno y la forma de dominación, y con ello comenzamos a comprender también la incomodidad que su figura generó y continúa generando en la coyuntura ideológica a la que aludimos. Las experiencias de gobiernos posneoliberales nos ofrecen un amplio laboratorio teórico y político para pensar e intervenir sobre estos problemas. Las variantes de estas experiencias nos llevan a pensar que no es un azar que aquellos que

realizaron reformas constitucionales, intervenciones más o menos profundas sobre la forma de dominación, han encontrado en ello una condición para llevar adelante gobiernos más democráticos. Si allí radica un índice de las diferencias de las experiencias de gobiernos populares de los 1970s con las de los 2000, que creemos importante pensar (Sader, 2019), ello no implica desconocer que estas experiencias no rompieron, y que incluso ni siquiera discutieron otros AIEs neoliberales (como el consumismo, la denegación del carácter de clase del sistema político, la adopción de una visión juricista de la política, etc.). El diagnóstico de nuestra coyuntura permanece abierto, porque hoy, lo mismo que ayer, sigue siendo esquivada la hora solitaria de la última instancia.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. y Balibar. É. (1969). *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Estévez, B. (2016). “Crónica del ‘Coloquio Internacional: 50 años de *Lire le Capital*”, *Décalages*, 2 (1). Recuperado de <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/28>
- Estévez, B. (2018). Crónica del II Coloquio Internacional Louis Althusser hoy: estrategia y materialismo a 100 años de la Revolución Rusa y 150 años de *El Capital*. *Demarcaciones*, 6. Recuperado de <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2018/05/28.-Este%CC%81vez-Cro%CC%81nica-II-Coloquio.pdf>
- Sader, E. (2009). *El nuevo topo. Los caminos de la izquierda latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI.

Marxismo y postmarxismo. Ruptura con los disfraces ideológicos preponderantes sin exaltación del oscurantismo

Alberto Martínez Delgado

... Y he visto:
que la cuna del hombre la mecen con cuentos,
que los gritos de angustia del hombre los ahogan con cuentos,
que el llanto del hombre lo taponan con cuentos,
que los huesos del hombre los entierran con cuentos, ...

Llamadme publicano, León Felipe

Introducción

El análisis de las realidades sociales actuales y la reflexión sobre sus posibilidades futuras no puede prescindir de un hecho empírico contundente: el *fracaso del socialismo*.

Con frecuencia se pretende reducir el hundimiento del socialismo al derrumbe de los regímenes socialistas de inspiración soviético-estalinista, llegando a anunciar este desmoronamiento como un hecho positivo que permitiría hacer brillar un socialismo radicalmente distinto (alguna variante socialdemócrata o trotskista). Esta operación, carece de rigor, en lo que se refiere a la fundamentación de las propias *virtudes* que se pretenden ensalzar, y de eficacia en cuanto a sus resultados publicitarios.

El colapso del socialismo exige un estudio que no se centre en aspectos circunstanciales sino en elementos constitutivos del socialismo-marxismo desde una perspectiva científico-materialista: su carácter de clase no coincidente necesariamente con el autoproclamado por las corrientes marxistas y, relacionado con ello, su decisiva componente ideológica idealista. Paradójicamente el juicio sobre el socialismo se muestra más severo y radical en los ambientes populares que en los académicos, que parecen constituir un refugio (¿último?) del marxismo, sobre todo los relacionados con la filosofía de los profesionales que, acomodados en la ficción platónica (y marxiana) del egregio papel que correspondería a este pensamiento filosófico en el gobierno de las poblaciones, sobrevaloran su propio papel.

En este terreno filosófico-político, las evidencias empíricas históricas contra el socialismo, el desmentido a las interesadas y dogmáticas teorizaciones acerca de su carácter de clase proletario y a sus pretensiones de cuasi-infalibilidad, ha generado una negación absoluta de todo conocimiento socio-político, la proclamación de un constructivismo *postmarxista*, fundamentalmente discursivo (Laclau-Mouffe, *Podemos...*) opuesto a conceder algún valor determinante a los hechos económicos y a la estructura clasista de la sociedad. Este planteamiento coexiste con –y a veces se funde con él– un retorno a la escolástica dialéctica, matizando alguna posición de Hegel (a menudo incorporando algún enfoque psicoanalítico) o incluso retrocediendo en la cadena idealista hasta Kant o Spinoza.

La teorización *postmarxista* mencionada incorpora el rechazo postmoderno de las *grandes narrativas* y, de forma ambigua y contradictoria, tiende a negar la existencia de una realidad exterior, objetiva e influyente sobre las situaciones y comportamientos socio-políticos; la realidad social exterior, en “última instancia”

condicionada por el sistema económico, es sustituida por una multiplicidad de *contingencias* (estructuradas con una supuesta sistematicidad) que serían producidas y posibilitadas en la lucha por la *hegemonía* política –*hegemonía* enunciada como una adaptación desvitalizada del mismo término empleado por Gramsci (1970, pp. 23-26) y justificada sobre la base de una etérea *construcción de diferencias-equivalencias* y en designaciones del *otro*–. Esta construcción discursiva, en principio carente de una base real y oscuramente perceptible para los no *iniciados*, llega a formularse siguiendo a Lacan (1964), en función de la presencia, en el discurso político, de determinados nudos discursivos (*points de capiton*), una presencia que conlleva la irrupción de una modalidad de realismo idealista.

El concepto althusseriano de *sobredeterminación*, acomodado a la concepción virtual de la lucha política, junto a una ocasional consideración de lo Real lacaniano o de cierta influencia *eliminadora*, negativa, evocadora de la *falsación* popperiana, de la realidad exterior, intentan evitar el abismo del ineludible solipsismo al que se ven abocadas las distintas formulaciones del constructivismo *radical*.

Así el discursivismo postmoderno responde a la pretensión totalizadora del marxismo (la visión idealista-elitista de la ciencia, y el carácter *universal* de la clase obrera) con una negación totalizadora y absoluta de un sustrato objetivo y material (económico...) de las ideas, de la acción política y de las posibilidades de conocimiento de una realidad exterior.

A la deformación marxista de la realidad social, el constructivismo discursivo opone una negación radical de una realidad independiente de nuestros pensamientos y deseos, rechaza cualquier pretensión de averiguar qué ha pasado realmente, en el fondo de su

desarrollo, con el socialismo y el marxismo; ante los deformantes efectos luminosos del marxismo sobre la realidad (mito de la caverna), se apagan todas las luminarias y se ensalza una doctrina de la completa obscuridad.

Este neo-obscurantismo teórico coincide –y contrasta– con una muy real, y material, hegemonía de las grandes corporaciones monopolistas y financieras, a las que los *juegos de las tinieblas* de la *nueva izquierda* pueden incluso servir como apoyos.

Aunque la determinación de verdades socio-políticas consistentes resulte ciertamente dificultosa y discutible, resulta bastante evidente y fiable la detección de grandes mentiras, ligadas a los grandes poderes, particularmente la gran mentira capitalista-liberal-corporativa y, aunque actualmente en posición secundaria y subordinada, la mentira socialista histórica que, por otra parte, aparece como la única alternativa predecible a la primera.

Un caso organizativo relevante de las posiciones del constructivismo discursivo postmoderno, del populismo postmarxista, es el partido español *Podemos*, al que dedicamos alguna atención.

Derrumbe de los regímenes socialistas y declive del pensamiento socialista-marxista

El acontecimiento más importante de las últimas décadas quizás sea el hundimiento del sistema socialista mundial, en torno a la extinta Unión Soviética y la acentuación del declive del pensamiento socialista y marxista, hasta su práctico arrinconamiento en guetos, sobre todo académico-intelectuales. Las ideas asumidas por gran parte de las poblaciones explotadas y marginadas como una esperanza de liberación o al menos de mejora, durante más de un siglo, se han visto aceleradamente desprestigiadas y reducidas a un papel residual.

Los análisis de este naufragio teórico y práctico han seguido vías que no reflejan que haya un gran interés en profundizar en sus causas; la crítica capitalista liberal, por su misma naturaleza, prescinde de cualquier intento de entrar en un estudio científico-materialista del derrumbe socialista, recordando si acaso aspectos derivados, como la *fatal arrogancia* y, sobre todo, disfrutando de su triunfo con la proclamación de la inviabilidad de cualquier propuesta que pueda suponer algún freno a su implacable dominación, incluso si esta propuesta es difícilmente clasificable como socialista (keynesianismo, control de algún tipo de mercado, impuestos al gran capital).

Dentro de los círculos procedentes del socialismo-comunismo, el análisis del desmoronamiento socialista, prescindiendo de los conversos al neoliberalismo, se ha mantenido en gran parte dentro de las pautas tradicionales de la crítica *heterodoxa* a los regímenes socialistas y al dogmatismo teórico. Algunos intentan relanzar la idea marxista retrocediendo hacia las primeras obras de Marx, acentuando la vertiente idealista de Marx hasta llegar a Hegel; otros vuelven a invocar el *modo asiático de producción*; otros centran los problemas del *socialismo real* en la figura de Stalin, siguiendo así las fórmulas trotskistas y alentando, al parecer sin mucho éxito, la ilusión de que las propias teorías marxistas-trotskistas pudieran resultar revalorizadas gracias a su anterior enfrentamiento con los regímenes socialistas. Otro sector, con antiguas vinculaciones con las ideas marxistas, prescinde de cualquier análisis concreto de estas mismas ideas y de su *fracaso*, así como de investigar, de forma concreta la recaída del socialismo en el capitalismo, incorporándose, de forma más o menos plena, a las corrientes postmodernas que apuntan hacia la inexistencia de razones concretas para el derrumbe socialista y reducen este problema, como el resto de los problemas

políticos, a una lucha meramente discursiva¹, sin trasfondo material, por la *hegemonía*.

Finalmente, algunas posiciones prácticamente individuales, plantean la necesidad de realizar un análisis materialista, de clase – diferente del basado en la identificación del socialismo, y particularmente del marxismo, con la clase obrera– tanto de las revoluciones socialistas como de su posterior desmoronamiento. Con mención de los precedentes históricos de los planteamientos de Makhaiski (2001), y de Lozinsky (Shatz, 1989), y de los recientes trabajos de Dumenil y Levy (1998, 2014), se ha propuesto la hipótesis de que el marxismo, y el socialismo en general, constituye una ideología de la clase social de los cuadros, y no de la clase obrera (Martínez Delgado, 2009, 2012), que jugaría un papel, fundamentalmente, de aliada estratégica de la clase de los cuadros. Este enfoque discrepa de la visión del desarrollo de socialismo como un proceso degenerativo² y sostiene que las características *indeseables* del socialismo responden fundamentalmente a un problema constitutivo.

De acuerdo con esta última posición, el derrumbe internacional del socialismo sería, al menos en parte, producto del señuelo liberal que ofrece a los cuadros económicos una perspectiva de mayor poder y mayores ingresos dentro de un sistema capitalista, una perspectiva que puede considerarse también activa en la evolución hacia el *reformismo* de la Segunda Internacional.

La profundización en el análisis del discurso *oculto*, y no sólo del discurso manifiesto (aunque este último ofrece hechos textuales

¹ Mouffe, Ch. (1993, p. 21) destaca la vinculación entre los planteamientos discursivos y el postmodernismo: “... lejos de ver el desarrollo de la filosofía postmoderna como una amenaza, la democracia radical le da la bienvenida como un instrumento indispensable para la consecución de sus metas.”

² Es famosa la posición, “dialéctica”, de Trotsky (1978) respecto a la URSS: “La URSS es todavía un estado obrero degenerado” (p. 62).

utilizables como base para su *deconstrucción*), en conexión con los hechos históricos, algunos de ellos de sobra conocidos aunque durante un tiempo negados o relegados, presenta un interés que va más allá de la mera teoría o del conocimiento en abstracto; constituye una labor fundamental para abordar una denuncia consistente del actual asalto oligárquico-corporativo contra el bienestar, la dignidad y los derechos de las poblaciones. La elaboración de un proyecto ideológico y de una propuesta alternativa al actual sistema socio-económico requiere una crítica profunda de los sistemas socialistas conocidos y del mismo pensamiento socialista, predominantemente marxista; una crítica y un análisis que sobre una base científica, en la que un enfoque de clases parece ineludible, rechace los principales mitos del socialismo –particularmente su identificación con la clase obrera–, se oponga a la vertiente idealista del marxismo (de marcada influencia dialéctico-hegeliana), que pone en acción una visión idealista y dogmática de la ciencia y de las formas despóticas de poder de una clase burocrática que ejerce su dominación usurpando, desde sus primeros enunciados ideológicos, una encarnación de la clase obrera, repetidamente invocada y *traicionada*.

En todo caso, es evidente la necesidad de analizar y discutir –buscando las raíces, indagando en los hechos y no sólo en los discursos–, tanto el auge como la casi completa decadencia de las ideas socialistas en la actualidad, una decadencia que parece ir más allá de ser un retroceso ocasional.

Un cierto papel en el desarrollo de la crisis de las concepciones teóricas marxistas corresponde a Althusser, mereciendo destacarse su promoción de un enfoque científico y materialista del marxismo, frente a la versión idealista-dialéctica predominante, sus críticas a los principios orgánicos y al funcionamiento práctico del Partido Comunista francés y su diatriba en contra del fraude del socialismo

como encarnación del proletariado. Ya en su obra *La revolución teórica de Marx* (1967), publicada en 1965, Althusser plantea la necesidad de “un trabajo teórico real” que incluso “destruya realmente, mediante una crítica radical (hasta en su raíz teórica) las confusiones, ilusiones o aproximaciones ideológicas que puedan existir” (p. 166); aunque este enfoque teórico parte de considerar la existencia de una base práctica, ya resuelta, para la crítica teórica, más adelante, en 1978, Althusser (1980) realiza una crítica rotunda de la práctica organizativa del Partido Comunista Francés. En su obra póstuma, Althusser (1993) recoge que, también en 1978, había “proclamado en Italia y España, ante auditorios desconcertados por la violencia de los términos”, que, con dudas sobre la viabilidad del comunismo, “el socialismo es una mierda” (pp. 250-251).

Junto a la lucha por una propuesta alternativa y a la elaboración de una crítica radical de las concepciones y prácticas socialistas dominantes, es necesario abordar el problema de una destacada influencia de los intereses, montajes ideológicos y métodos del capitalismo oligárquico global sobre posiciones de la *nueva izquierda* englobables dentro de las teorías postmodernas y en gran medida acogidas al marco de un populismo, en el que el constructivismo discursivo suplanta la realidad socio-económica y, especialmente, la existencia de intereses de clase. La alerta y la precaución ante la posibilidad de una subterránea supeditación de corrientes aparentemente de *izquierdas*, incluso *radicales*, a los intereses del imperio y a algunas de sus actuaciones y *directivas*, es especialmente aplicable en el caso del llamado populismo de izquierdas.

Hegemonía del pensamiento oligárquico-neoliberal

El derrumbe del socialismo retroalimentó el dominio del enfoque liberal otorgándole una hegemonía casi absoluta que le ha per-

mitido realizar un asalto económico y social sobre el conjunto de la sociedad impensable hace algunas décadas en algunos países. A pesar de la historia de explotación interna, de saqueo imperialista y de la guerra que han sido inherentes a la ideología liberal, ésta consiguió extender y afianzar un mensaje propagandístico que la identifica con el progreso, sin que actualmente se le oponga ninguna alternativa real, y con la adhesión masiva de antiguos defensores de la ideología socialista a una u otra variante del discurso neoliberal, inmersos (o esperanzados con serlo) en las prácticas depredadoras del capitalismo monopolista-financiero global.

Los Estados, particularmente los representativos de las grandes concentraciones del gran capital son un instrumento fundamental de este predominio ideológico, junto al también descomunal poder propio directo de las grandes corporaciones monopolistas y financieras. Estos Estados constituyentes del actual Imperio, y los demás Estados a ellos supeditados, se encuentran, paradójicamente, sometidos a un proceso de debilitamiento de su poder real; gran parte de sus funciones tradicionales de organización de la vida pública, incluidos aspectos tan característicos como el orden público y la misma defensa militar, son usurpadas por las organizaciones del capital oligárquico, con lo que la figura del Estado se ve arrinconada cada vez más en un mundo virtual, mantenido fundamentalmente como imagen y discurso justificativo de la imposición de los grandes intereses monopolistas. Los Estados que no forman parte del núcleo del Imperio, además se encuentran sometidos a un proceso destructivo, particularmente intenso en estos momentos en zonas como el Oriente Medio, destrucción cuyo objetivo se muestra centrado en la apropiación de las riquezas de esos países y la eliminación de obstáculos, reales o figurados al saqueo de las poblaciones; los ataques a estos Estados periféricos, se acompaña frecuentemente de

un cínico discurso ensalzador de la idea de democracia –en un claro ejemplo de doble lenguaje orwelliano– simultáneo con la intervención subterránea de los servicios del Imperio que, utilizando algunos grupos locales, ingenuos o/y mercenarios, hacen aparecer –una vez más de forma destacadamente discursiva– como *primaveras*, lo que no son sino destrucciones infernales. La fragmentación de los Estados no centrales en el Imperio se acompaña a veces de una aparentemente contradictoria promoción de grandes áreas económicas, basadas en acuerdos transnacionales que privatizan incluso la regulación jurídica de dichas áreas y los tribunales de *justicia*.

Junto a las actuaciones estatales mencionadas, las oligarquías, también con el apoyo de los principales Estados, llevan a cabo una transformación radical del sistema económico en el sentido de aumentar drásticamente sus tasas de ganancia, agudizando para ello el expolio y la depauperación de las poblaciones (eliminando *costos laborales* aumentando el desempleo y disminuyendo los salarios). La pugna por la obtención, la concentración y la estratificación del beneficio es una de las características del capitalismo, acertadamente destacada por Marx, que a la vez que es fundamental para el mantenimiento del sistema, presenta también consecuencias letales para el mismo; las grandes masas de capital concentradas, y sus beneficios, aunque no pueden continuar hasta el infinito, exigen, para ser *rentables*, un aumento ilimitado de la ganancia pero, al mismo tiempo, el mismo volumen creciente de la acumulación impulsa hacia un descenso de la tasa de ganancia (por unidad de capital). Žižek, (1992) indica en este sentido “el capitalismo está así atrapado en una especie de lazo, un círculo vicioso, que fue claramente señalado por Marx... cuanta más riqueza crea, mayor es la necesidad de crear aún más riqueza” (p. 203); en esta carrera por contrarrestar el descenso de la tasa de ganancia, tiene sentido

el asalto del gran capital a las funciones estatales que tengan algún sentido económico. El incremento de los beneficios de las grandes corporaciones, que conlleva, apoyado en el extraordinario desarrollo tecnológico (informática y robótica particularmente) y el horizonte de un cada vez más elevado desempleo estructural, conduce a una amplia situación de pobreza y precariedad, que contrasta precisamente con el enorme potencial de bienestar que la tecnología ofrece. Esta situación que está conduciendo a diversas formas de conflicto social y puede dar lugar a explosiones de protesta, se está intentando contener mediante el establecimiento de algún modo de *renta básica*, una *solución* que parece acomodarse a los intereses oligárquicos dominantes, que estrechan de hecho la economía productiva y de servicios a franjas minoritarias de la población, dejando a la mayoría excluida del sector económico propiamente dicho; al mismo tiempo se dibuja un panorama en el que la mayoría de la población sería ubicada en un limbo, ligeramente *asistido*, de improductividad, de inutilidad social, de marginación y de frustración que atenta contra la dignidad de las personas y contra la idea de contribuir, de la forma más amplia posible a la producción y a la mejora sustancial de la vida de las poblaciones. Es un contrasentido escandaloso que se enarbole el problema de la pretendida insostenibilidad de la jubilación de personas mayores y, al mismo tiempo, se condene a una gran masa de población joven y madura a la inactividad económica.

La aceptación de una precarización masiva –aunque reciba algún tipo de *ayuda* asistencial–, por parte de algunos grupos de la nueva, y de la vieja, izquierda es un indicador del grado de infiltración de la ideología neoliberal en esos grupos, de su asimilación en el sistema –aunque se quiera presentar la medida como rupturista y liberadora–, y de la ausencia de un proyecto de atención real a

un cambio de modelo económico-productivo, limitando sus programas a reclamar un incremento del presupuesto público y a una redistribución del mismo (impuestos y gastos); el constructivismo discursivo, más o menos implantado en estos grupos, arroja este tipo de enfoque que, al menos, transige con las destructivas consecuencias de la dominación capitalista-oligárquica.

La oposición postmoderna. Constructivismos, constructivismo discursivo y populismo

El postmarxismo constructivista, una opción en la que han jugado un considerable papel Laclau y Mouffe, inclinado hacia el *populismo*, ha adquirido recientemente una notable popularidad e influencia: Su impacto, casi orgánico, es visible en partidos como *Syriza* y *Podemos*³.

El análisis genérico del constructivismo discursivo, y de su concreción *populista*, se centrará en la escasa consistencia de sus planteamientos teóricos y de sus promesas emancipadoras, en los síntomas detectables de acoplamiento con los intereses subyacentes al conglomerado neoliberal, a pesar del discurso aparente en contra del neoliberalismo, y en el surgimiento de un cierto oscurantismo premoderno en sus planteamientos.

El problema de la realidad. Constructivismo, economía y política

Las diversas tendencias postmodernas parten de un razonable rechazo de la metafísica tradicional y de las *grandes narrativas*. El pensamiento filosófico tradicional ha tenido principalmente un carácter metafísico e idealista, donde la referencia a unas esencias

³ A este populismo constructivista-discursivo de *Podemos* dedicaremos mayor atención en siguientes epígrafes de este trabajo.

fijadas de forma absoluta y, por lo general, conectadas con concepciones religiosas, servía de base al establecimiento de doctrinas sociales y políticas que se pretendían al margen de toda duda y de toda crítica.

El pensamiento moderno, vinculado con los grandes avances científicos y sus aplicaciones técnicas, se separó y criticó las doctrinas mantenidas por los teóricos directos de las hegemonías religiosas y eclesiales, poniendo el centro del conocimiento en el hombre mismo y sus capacidades, destacando especialmente el uso de la *Razón* que suponía en cierta medida la pervivencia del enfoque idealista de raíz religiosa. Incluso la dialéctica de inspiración hegeliana, que somete las esencias metafísicas a un proceso de transformación que rompe con la inamovilidad de gran parte de las ideas de la antigua filosofía, se mantiene dentro de esa orientación metafísica *esencialista*; el desarrollo dialéctico se presenta dentro de una visión teleológica que impone a sus categorías un devenir relativamente prefijado. La visión metafísica o dialéctico-teleológica, con sus categorías y postulados considerados acordes con una realidad absoluta, transcendente o inmanente, pretende corresponder a unas esencias inalterables; este enfoque, que puede calificarse de metafísico-dialéctico, ha formado parte de la superestructura ideológica de la rama principal del pensamiento socialista (el marxismo) y ha dado cobertura teórica y discursiva-propagandística a los regímenes socialistas, desmoronados en su casi totalidad.

La crisis liquidadora de los sistemas ideológicos y políticos socialistas, ha revalorizado el pensamiento de autores que históricamente se habían opuesto a las esencias intocables y ha originado un movimiento *postmoderno* cuya crítica de las visiones *esencialistas* coincide en el fondo con una visión científica no colonizada por la filosofía idealista.

Sin embargo gran parte del movimiento postmoderno ha llevado su anti-esencialismo a la negación de cualquier forma de realidad objetiva material, exterior al ser humano, o cuando menos a rechazar cualquier relevancia epistemológica a los hechos objetivos, un enfoque que en rigor conduce al solipsismo y cuyo intento de evitación conduce a una reintroducción de alguna forma de objetividad, *construida* pero implacable en sus efectos –al modo de las antiguas esencias metafísicas⁴–, a una oscilación y deslizamiento entre la construcción individual y la construcción social de la nueva realidad ficticia, a la aparición de frecuentes incoherencias, especialmente en los métodos de argumentación y la utilización de datos de la experiencia material, y a la reaparición de un obscurantismo premoderno postmodernizado, con marcados rasgos idealistas. Sanbonmatsu ha resaltado la proximidad al idealismo alemán del constructivismo postmoderno:

En su pertinaz optimismo e indiferencia hacia el mundo cotidiano, de hecho el postmodernismo muestra una semejanza bastante próxima al idealismo alemán... Lo que todas las formas de idealismo tienen en común es una epistemología que sostiene que las ideas o los pensamientos son ontológicamente previos a la ma-

⁴ Es llamativa la contradicción entre las declaraciones antimetafísicas del constructivismo postmoderno y su pretensión de constituir, en exclusiva, la única representación verdadera de la vida social e incluso natural. Stavrakakis (1999) destaca la oscilación autodestructiva del constructivismo entre un realismo metafísico y el solipsismo: “cuando el constructor es conducido a creer que el universo de la construcción social incluye la totalidad de lo real, que no hay nada fuera de la construcción social, un cierto esencialismo empieza a contaminar el argumento constructivista, ya que la construcción adquiere la posición estructural de la esencia de nuestro mundo, una esencia que el constructor social pretende conocer. Se trata de un esencialismo que desde luego paradójicamente conlleva el peligro del solipsismo, pero este hecho no produce una diferencia real. Así el carácter anti-esencialista, anti-objetivista, del constructorismo es dinamitado” (pp. 55-56).

teria, y por lo tanto son constitutivas de la realidad (...) inevitablemente subordina la realidad social a la abstracción conceptual (2004, p. 103).

En el caso del constructivismo discursivo, incluso el mundo conceptual sufre cierta relegación, ocupando su posición el discurso, cuya materialidad (fónica, gráfica o repercusión performativa) permite a algunos autores, de forma un tanto superficial y forzada, reivindicar una posición materialista (Laclau y Mouffe, 2001, p. 108; Torfing, 1999, p. 45).

La negación de la relevancia epistemológica de una realidad exterior al sujeto es propia de una variedad de posiciones constructivistas radicales, entre las que se pueden destacar el constructivismo individual (psicológico) del tipo defendido por von Glasersfeld (1995) y los constructivismos sociales, particularmente el constructivismo discursivo sostenido por Laclau y Mouffe (2001).

El constructivismo radical psicológico ha recibido un notable apoyo por parte de un amplio sector académico relacionado con el mundo de la educación, incluso por autoridades educativas que lo han vinculado a reformas educativas recientes, como el caso de la *LOGSE* en España, imponiendo un constructivismo pedagógico que ha encontrado resistencias dignas de consideración (Matthews, 1995, 2012). El auge meteórico de esta doctrina educativa, explicable fundamentalmente por su asociación con los poderes políticos y académico-editoriales, está alejado del propio principio teórico de que los individuos construyen sus propias ideas al margen de elementos exteriores al sujeto. Pero dentro del propio discurso del constructivismo psico-pedagógico radical, aparecen numerosas incoherencias y oscilaciones, entre ellas la búsqueda de alguna forma de objetividad, que obstaculice la acusación de solipsismo, recurriendo a cierto abandono de su carácter individual para bus-

car apoyo en elementos exteriores al sujeto de carácter social o a la intervención de la realidad objetiva en un sentido eliminatorio (Martínez Delgado, 2002, pp. 842-846). Gran parte de las críticas al constructivismo radical individualista, son aplicables al constructivismo social radical, que también recurre en cierta medida al papel de individualidades, más o menos agrupadas.

El constructivismo social, como el psicológico, oscila entre la proclamación programática de una realidad construida, al margen de una realidad objetiva exterior, y una cierta reincorporación de esa realidad material que evite caer en el solipsismo y que permita algunos tipos de argumentos razonables; esta oscilación da lugar a discursos intrincados, confusos y ambiguos. Al indicar algunos “puntos básicos” de su “teoría del discurso”, Laclau y Mouffe escriben:

- a) El hecho de que todo objeto es constituido como un objeto del discurso no tiene nada que ver con si existe un mundo exterior al pensamiento... un terremoto o la caída de un ladrillo es un acontecimiento que ciertamente existe, en el sentido de que ocurre aquí y ahora, independientemente de mi voluntad... lo que es negado no es que tales objetos existan exteriormente al pensamiento, sino la más bien diferente afirmación de que puedan constituirse ellos mismos como objetos fuera de cualquiera condición discursiva de desarrollo.
- b) En la raíz del prejuicio anterior yace una presunción del carácter *mental* del discurso. Contra esto, afirmaremos el carácter *material* de toda estructura discursiva. Argüir lo contrario es aceptar la clásica dicotomía entre un campo objetivo constituido fuera de cualquier intervención discursiva, y un discurso consistente en la pura expresión del pensamiento (2001, p. 108).

Este fragmento es representativo de la argumentación discursivista. Se admite como evidente una realidad exterior, pero se le

niega toda relevancia cognoscitiva y discursiva. La repercusión social o política de cualquiera de los hechos exteriores sólo puede considerarse a través de su envoltura discursiva, una envoltura que se convierte en la única realidad *objetivo*-discursiva. Se califica de “prejuicio” la opinión contraria (¿sobre qué base? ¿no se trata también de un discurso? ¿por qué debe rechazarse un discurso y aceptar otro?) y se niega el “carácter mental del discurso”, que el discurso sea “pura expresión del pensamiento”. La relación de la mente y del pensamiento con el discurso parece bastante evidente, casi tanto como “la caída de un ladrillo”, pero de ahí a decir que sea “pura expresión del pensamiento” constituye un salto que difícilmente se atrevería a realizar un realista; este salto parece más bien una ardid argumental, consistente en deformar la posición contraria para cargarse de razones frente a ella. La misma desviación hacia la mente, cuando se empieza hablando de terremotos y ladrillos, induce a calificar la oposición al construccionismo como un idealismo, mientras se reivindica una vinculación del discurso con la materia, vinculación material bastante restringida habría que añadir. La caricaturización de las posiciones no discursivas abunda en las obras de Laclau. Respecto a la repercusión de la realidad material exterior sobre el discurso⁵, conviene recordar cómo Lacan,

⁵ La incoherencia constructivista respecto a la realidad exterior, no se da sólo en el construccionismo social; también el constructivismo psicológico mantiene la doble actitud de negar la existencia o la relevancia epistemológica de la realidad “óptica”, para reintroducirla subrepticamente como criba, fracaso o ‘condición de posibilidad’. Así Glasersfeld (1995), en la defensa del constructivismo psicológico, admite una ambigua posibilidad de repercusión de la realidad exterior al sujeto sobre las construcciones de éste, aunque a ese impacto le atribuye sólo un carácter negativo, eliminatorio:

“Es posible que una realidad óptica se manifieste obstaculizando algunas de nuestras acciones y oponiéndose a algunos de nuestros esfuerzos. Pero incluso si ese fuera el caso, esta realidad óptica se manifestaría sólo en los fracasos de nuestra actuación y/o pensamiento” (p. 118). Esta visión de Glasersfeld, que en cierta medida se

que inspira la obra constructivista discursiva de Laclau, introduce, junto al orden Simbólico, equiparable al mundo discursivo, el orden Imaginario, en cierta medida presimbólico y re-emergente, y el orden Real, respecto al que, como indica Cléro:

hay que reconocer el equívoco de lo que él [Lacan] llama lo Real, máxime cuando, situado más allá de los símbolos, imantando la ética del deseo, también está en el principio de un materialismo lacaniano que no deja de semejarse al materialismo de Bentham... el lenguaje... es algo material... De manera general, aunque el vocabulario de Lacan, en este punto, sea bastante fluctuante, no hay que confundir lo Real con la realidad del ‘principio de realidad’ (2006, p. 82).

Esta fluctuación, aunque no solo sobre lo Real, y esa reivindicación de un materialismo, más cercano al idealismo de Berkeley y Bentham que a un materialismo real, se mantiene en el constructivismo de Laclau. En relación con la impregnación idealista de algunas formulaciones que pretenden ser ajenas al idealismo, Cléro se refiere a Lacan:

como Berkeley y Bentham, Lacan piensa que hay una especie de ilusión de lo Simbólico que lleva al sujeto a atribuir la existencia a lo que imagina a través de las palabras (...) «El error –como lo califica Lacan–[es] creer que lo que la ciencia constituye por la intervención de la función simbólica estaba allí desde siempre, que es dado». Pero lo dado no es más que la sombra proyectada de lo simbólico sobre lo Real [Lacan, *Seminario*, v. II: 29]. «Este error existe en todo saber, en la medida en que no es más que una cristalización de la actividad simbólica y que una vez constituido lo

aproxima a puntos de vista popperianos, evita las consecuencias inductoras, promotoras de comportamientos e ideas, de la realidad exterior, precisamente como resultado de los fracasos, y de la repetición de un tipo u otro de ‘fracaso’.

olvida». Lacan observa sutilmente que no es dañino olvidarlo en la mayoría de las ciencias; «pero nosotros, analistas, que trabajamos en la dimensión de esta verdad en el estado naciente, no podemos olvidarlo» (2006, pp. 94-95).

Podemos preguntarnos por el significado de la palabra “verdad” en este texto, un término que sugiere alguna forma de adecuación entre pensamiento y realidad objetiva (no mental o incluso mental), y en relación con esto por el significado, también de “ilusión” o “dañino”. Por otra parte la observación final apunta a cierta irrelevancia de la propia teoría general (al menos para la “mayoría de las ciencias”) y sugiere la validez del “establecimiento de una relación de isomorfismo entre el constructivismo radical [en este caso social] y el realismo” (Martínez Delgado, 2002, p. 847).

A pesar de las *fluctuaciones*, y de algunas oscuridades, de Lacan, su manifestación de tener en cuenta aspectos que escapan al orden Simbólico-discursivo, es más decidida⁶ que en el caso de Laclau. La existencia y relevancia de una realidad material, exterior a las ideas y voluntades, expulsada del campo de la teoría en las proclamaciones solemnes del constructivismo radical (sea individual o sea social) reaparece en momentos de menor solemnidad o de tratamiento concreto de problemas, aparte de que a la propia construcción constructivista se dota de estructuras y operaciones (puntos nodales, hegemonía) que vienen a ser un calco de las teoría realistas, a veces de las más primarias; el mismo término de post-estructuralismo resulta contradictorio con la fijeza, reconocida, de

⁶ Stavrakakis (1999) señala al respecto: “La teoría lacaniana abre la puerta a un construccionismo realista o un realismo construccionista; hace esto al aceptar la prioridad de un real que es, no obstante, irrepresentable, pero, sin embargo, puede ser encontrado en el fracaso de cada construcción [cuando nuestras construcciones están dislocadas]” (pp. 94-95).

las estructuras lingüísticas y discursivas que se establecen. Laclau y Mouffe (2001) afirman sobre las propias estructuras atribuidas a la teoría discursiva, con vistas a abordar el problema de la fragmentación social, que “fuera de cualquier estructura discursiva, es obviamente imposible hablar de fragmentación, ni siquiera especificar elementos” (p. 96). Ciertamente cierta unificación discursiva es necesaria para hacer frente a los problemas sociales, económicos y políticos, pero esa unidad discursiva debe responder a una realidad subyacente que el constructivismo menosprecia.

Incluso puede observarse una estructuración de la propia teoría menos flexible y matizada que las establecidas en diversos planteamientos realistas; así se defiende una estricta bipolaridad de los análisis políticos, centrados en la idea de antagonismo: “El antagonismo no admite *tertium quid*. Y es fácil ver por qué. Pues si pudiéramos diferenciar la cadena de equivalencias respecto a algo distinto que aquello a lo que se opone, los términos no podrían ser definidos exclusivamente de una manera negativa” (Laclau y Mouffe, 2001, p. 129). Aparece aquí la sombra de la dialéctica hegeliana y el dogmático rechazo a considerar posiciones intermedias o parciales.

El discurso viene a identificarse en este constructivismo con la política, cuyo eje –la lucha por la hegemonía– se concibe sólo desde una perspectiva discursiva. Lo social, a veces mencionado en las teoría discursivistas como una esfera diferenciada de lo político, es incluido dentro del esquema de lo discursivo y por tanto de lo político, como todos los demás aspectos de la vida humana e incluso de la naturaleza, aunque la integración discursiva de lo social parece más claramente como un aspecto de lo político. Laclau centra su crítica de Marx precisamente en uno de los principios que si bien necesitan matización, supone un progreso respecto a enfoques an-

teriores –la importancia decisiva de la economía para las relaciones sociales y para la política misma:

[Marx] tendía a creer (y con él la masa de la tradición marxista de la Segunda Internacional) que el proceso de acumulación capitalista estaba guiado por sus propias leyes –es decir que él generaba sus propias condiciones de existencia–. Pero éste es el punto donde el análisis marxista se hace inaceptable (...) el mito de una ‘instancia económica’ separada y definible debe ser abandonado (1990, p. 132).

Este abandono de la instancia económica como concepto es acorde con la escasez de consideraciones económicas en los enfoques postmarxistas, y que las pocas que se ofrecen tengan un carácter pretendidamente discursivo, y con el hecho de que los partidos políticos inspirados por el constructivismo discursivo carezcan de un programa realmente económico y se centren en aspectos derivados como los impuestos (“que los ricos paguen más”, “que se destinen más recursos a la asistencia social”). Los problemas de las formas de propiedad, del desarrollo científico y tecnológico, de la organización del trabajo, reciben referencias ocasionales y poco consistentes.

La absoluta primacía del discurso político sobre el hecho económico hasta el punto de marginarlo como factor básico para poder diseñar distintos planteamientos políticos presenta además una faceta política que podríamos llamar *de clase*: el abandono de la economía en manos de los *agentes económicos*, en manos del gran capital monopolista y financiero, los grandes controladores de la producción, de la estructuración social –en función de la mayor acumulación de capital y el mayor beneficio– y, finalmente, la sumisión de la actuación y el mismo discurso de la clase política

al poder oligárquico. Elevando a principio doctrinal absoluto las pugnas por la hegemonía en el nivel político, y rechazando como “mito” la consideración de la economía, se crea una apariencia de democracia, incluso *radical*, que deja en plena libertad de acción a los que verdaderamente ejercen el poder más decisorio, las grandes corporaciones monopolista-financieras.

Que el discurso tiene una inmensa importancia para las relaciones humanas, para el conocimiento y su transmisión y para la explotación, opresión y control de las poblaciones es algo innegable y que en gran parte puede considerarse como parte de la realidad, como otras manifestaciones de la actividad humana y de otras especies. Ciertamente el ser humano se relaciona con la naturaleza y el resto de los seres humanos a través de la palabra –aunque no exclusivamente–, pero ésta aunque transforme el sentido de esa realidad, no la sustituye ni la domina completamente –y menos a través exclusivamente de la palabra, del discurso. La palabra, el discurso, constituye un segundo nivel, importante, en las relaciones del ser humano, y lleva una marca profunda de la realidad material. Derrida, en 1971 –incluido por algunos autores dentro de las corrientes postmodernas e inspirador de algunas pretensiones *deconstructivistas* de Laclau–, tras recoger una sugerente cita de Anatole France en *El jardín de Epicuro* que hace referencia a un sentido *primitivo* de los textos metafísicos, afirma con claridad el trasfondo real de las palabras:

Si aplicáramos un procedimiento análogo [al uso de ‘reactivos químicos que hacen aparecer sobre el papiro o sobre el pergamino la tinta borrada’] a los escritos de los metafísicos, si se sacara a la luz el sentido primitivo y concreto que permanece invisible y presente bajo el sentido abstracto y nuevo, encontraríamos ideas muy extrañas y a veces muy instructivas [A. France].

El sentido primitivo, la figura original, siempre sensible y material ('todas las palabras del lenguaje humano fueron golpeadas en el origen por una figura material (...) y todas representaron en su mocedad alguna imagen sensible... materialismo fatal del vocabulario') no es exactamente una metáfora. Es una especie de figura transparente, equivalente a un sentido propio. Se convierte en metáfora cuando el discurso filosófico la pone en circulación (2003, p. 251).

La historia de los Estados, y de otras instituciones de poder como las mismas mafias, está basada en la conjunción de la violencia, de algún tipo de utilidad práctica y el discurso; este discurso tiende a resaltar los aspectos benéficos de los Estados y, al mismo tiempo a inculcar el sometimiento (combinando la amenaza con la exaltación grupal), en definitiva a envolver y disfrazar en mayor o menor medida la realidad material de la vida de las poblaciones. Si este discurso es elevado a la categoría de realidad absoluta, aunque se califique de inestable, dinámico o de imposible realización total, el envoltorio discursivo actúa como telón para que la realidad material sea para las poblaciones más incontrolable y sórdida; la función de camuflaje del discurso, incluso la mentira más destructiva, se justifica y se entroniza.

La argumentación del constructivismo discursivo contra el realismo

Aunque ya se han señalado algunas incoherencias y debilidades del pensamiento constructivista, expondremos ahora dos elementos básicos de las formas argumentales de la teoría discursivista: la caricaturización de los planteamientos opuestos, particularmente del pensamiento científico moderno, y la combinación de la falacia formal y la de contenidos; a estas características argumentales hay que

añadir una ambigua oscilación entre el desprecio a los hechos reales, exteriores, y su toma en consideración como tales (aunque se les llame *construcciones*), oscilación que trataremos más adelante.

La caricaturización de los planteamientos científico-realistas se produce fundamentalmente presentado como modelo único de realismo una concepción dogmática y metafísica según la cual nuestra percepción y su reflejo conceptual serían copias totalmente fieles de la realidad extrasensorial. Ni el realismo científico, ni la generalidad del materialismo *vulgar*, defienden tan simplista concepción; aunque admiten una conexión entre nuestras ideas y conocimientos con una realidad exterior, un impacto de esa realidad sobre la mente que induce y apoya determinadas ideas al mismo tiempo que no respalda otras, esas ideas y sensaciones no reproducen completamente la realidad, sino que son parciales e incluso con cierta frecuencia falsas, como se comprueba a través de nuevas observaciones de la realidad objetiva y de la experimentación sobre ella. El realismo científico, y el cotidiano, admite en términos generales cierta provisionalidad de sus tesis e integra en su seno una dosis de escepticismo más o menos elevada, un escepticismo antidogmático que no parece nada evidente en el constructivismo postmoderno, aunque se desmarque de la *vieja metafísica* quizás para instaurar una *nueva*, exenta de la interferencia de la verificación factual y científica que ha permitido frenar el poder de la superstición y el dominio de los hechiceros. Berkeley, uno de los predecesores del constructivismo idealista, se refiere precisamente al escepticismo como perspectiva inherente a los planteamientos del realismo materialista:

pensar que las cosas inanimadas tienen una subsistencia natural por sí mismas... lo cual, si no me equivoco, se ha mostrado ser una noción absurda y con la mayor falta de fundamento, está en

la misma raíz del escepticismo; puesto que en la medida en que los hombres piensen que las cosas reales subsisten sin la mente, y que su conocimiento fuera tan *real* como fuera conforme a las *cosas reales*, se sigue que no podrían estar seguros de que tuvieran cualquier tipo de conocimiento. Ya que ¿cómo puede ser conocido que las cosas que son percibidas son conformes a aquellas que no son percibidas, o existen sin la mente? (...) Todo este escepticismo se sigue de que supongamos una diferencia entre *cosas* e *ideas* y que las primeras tengan una subsistencia sin la mente (1968, pp. 83-84).

La caricaturización del realismo materialista, atribuyéndole la defensa de que las ideas, los conocimientos, constituyen una exacta representación de la realidad exterior, lo que lleva de hecho a establecer una identidad entre ideas y hechos objetivos, exteriores la realidad exterior (en este caso tomada como exacta representación de las ideas realistas –cayendo así en una forma exacerbada de realismo dogmático y a un desplazamiento del mundo real al mundo de las ideas, y a la consiguiente sustitución del materialismo por el idealismo–, facilita la argumentación en su contra extendiéndola, abusivamente y sofística al conjunto del realismo, particularmente del realismo científico. De esta forma resulta más fácil defender, dentro de una bipolaridad inflexible la absoluta validez de un constructivismo excluyente.

La posibilidad de un constructivismo dentro de un enfoque realista fue planteada a mediados de los años 50 del siglo XX, antes del auge constructivista radical, por Kelly:

El pensamiento occidental (...) adopta la muy práctica visión de que una palabra está ligada al objeto que acostumbra a describir. El objeto la determina. Esto es una moderada mejora sobre la llamada forma mágica de pensamiento que considera que el objeto

está ligado a la palabra. La mejora ha sido la base del pensamiento científico (1969, p. 73).

Sin embargo Glaserfeld califica este enfoque realista del constructivismo como constructivismo trivial:

Los dos principios [del constructivismo] son: (a) el conocimiento no es recibido pasivamente sino activamente construido por el sujeto cognoscente; (b) la función de la cognición es adaptativa y sirve a la organización del mundo experiencial, no al descubrimiento de una realidad ontológica. Aceptar sólo el primer principio es considerado constructivismo trivial por aquellos que aceptan los dos, porque este principio ha sido conocido desde Sócrates y, sin la ayuda del segundo, entra de lleno en todos los problemas perennes de la epistemología occidental (1991, p. 31).

Debe aclararse que la expresión “mundo experiencial” que sugiere la posibilidad de una interacción de los sujetos con el entorno exterior, es contemplada, aunque no de forma coherente, por Glaserfeld como un puro flujo interior a los propios individuos.

Las argumentaciones constructivistas discursivas postmodernas, utilizan frecuentemente la extendida falacia de considerar lógicamente equivalentes una proposición que sostenga que alguna afirmación no es siempre cierta y la que mantenga que, entonces dicha afirmación es siempre falsa. Este rechazo del realismo, en parte basado en la caricaturización de las teorías realistas y materialistas, puede formularse en forma de una sofística deducción lógica:

Todo pensamiento es fiel reflejo de una realidad objetiva; Existen pensamientos que no son reflejo fiel de una realidad objetiva, luego, se deduce de las dos premisas anteriores la conclusión de que ningún pensamiento es reflejo de una realidad objetiva.

El carácter falaz de la argumentación comienza con el sentido absoluto de la primera premisa (con el cuantificador “todo” y el condicionante “fiel”) y culmina en la conclusión (donde incluso el condicionante “fiel” de la primera premisa se diluye) que no es válida formalmente a partir de las premisas establecidas, puesto que, incluso prescindiendo de que las dos premisas son en sí mismas contradictorias, dentro de la conclusión cabe también el caso de que existan pensamientos que sean reflejo fiel de una realidad objetiva (aunque no todos).

Evitando la primera premisa, subyacente sin embargo en el rechazo constructivista del realismo, pero que podría pensarse que formara parte de un ardid argumental por nuestra parte, el anterior silogismo aparecería como una implicación lógica, también falaz, puesto que de las dificultades y oscuridades en la formación de ideas a partir de una realidad, no se deduce que no pueda existir algún tipo de relación entre esa realidad y la formación de nuestras ideas (y discursos). De forma más simple, del hecho de que existan casos que no responden a una visión realista no se deduce que ningún caso responde a dicha visión.

La práctica del constructivismo discursivo: entre un realismo empirista y la divagación incontrolable del populismo

El constructivismo discursivo, en la medida que pretende aportar algún enfoque concreto al análisis político, a sus posiciones de *democracia radical* y de *populismo*, se ve obligado a utilizar hechos empíricos como sustento de su discurso, particularmente al tratar de las dislocaciones (un concepto que Lacan relaciona con lo real).

Laclau y Mouffe se refieren, como bases para un tratamiento de *equivalencias y diferencias*, creadoras de un “segundo significado” donde lo discursivo se quiere presentar con una relevancia absolu-

ta, a hechos concretos no identificables como aspectos meramente discursivos; lo real y concreto, extra-discursivo se presenta, con términos ambiguos que parecen desplazar circunstancias materiales al mundo del discurso:

En un país colonizado, la presencia del poder dominante es hecho evidente cada día a través de una variedad de contenidos: diferencias de clase, de lengua, de color de la piel, de costumbres. Puesto que cada uno de esos contenidos es equivalente a los otros en términos de su diferenciación común de la población colonizada, pierde su condición de *momento* diferencial, y adquiere el carácter flotante de un *elemento*. Así la equivalencia crea un segundo significado que, aunque parasitario del primero, lo subvierte: las diferencias se cancelan unas a otras en cuanto son usadas para expresar algo idéntico subyacente en todas ellas. El problema es determinar el contenido de ese “algo idéntico” presente en los distintos términos de la equivalencia (2001, p. 127).

El propio origen de los planteamientos discursivos es hecho depender por Laclau de acontecimientos históricos fácticos:

Es sólo en el mundo contemporáneo, cuando el cambio tecnológico y el ritmo dislocador de la transformación capitalista altera constantemente las secuencias discursivas que construyen la realidad de los objetos, que el carácter meramente histórico del ser se hace completamente visible (1990, p. 119).

En este párrafo encontramos la convivencia, contradictoria, entre un inevitable empirismo y la imposición doctrinal, entre el reconocimiento de la alteración de las “secuencias discursivas” producidas por hechos concretos del desarrollo capitalista y la reafirmación en que éstas “construyen la realidad de los objetos” y de los cambios económico-sociales.

Laclau incluso recurre a una “realidad social”, para defender al populismo de la acusación de ambigüedad, “¿no es la ‘vaguedad’ de los discursos populistas la consecuencia de que la realidad social misma sea, en algunas situaciones, vaga e indeterminada?” (2007, p. 17). El mismo intento de buscar una escapatoria a la ambigüedad del populismo, a costa de entrar en colisión con los propios principios constructivistas y llegando a colocar el *recurso* retórico (el *significante*) por encima de la “estructura conceptual”, es argumentado, con mayor detalle por Laclau (2007, p. 67):

“Las dos preposiciones peyorativas... eran: (1) que el populismo es vago e indeterminado en cuál es la audiencia a la que se dirige, en su discurso y en sus postulados políticos; (2) que el populismo es mera retórica. A esto opuse dos posibilidades diferentes: (1) que la vaguedad y la indeterminación no son deficiencias de un discurso *acerca* de la realidad social, sino que, en algunas circunstancias, están inscritas en la realidad social como tal; (2) que la retórica no es epifenomenal *vis-à-vis* una autocontenida estructura conceptual, puesto que ninguna estructura conceptual encuentra su cohesión interna sin apelar a recursos retóricos”.

El carácter construido y discursivo de la *verdad*, la falta de fundamentación (al menos parcial y bajo un esfuerzo de investigación basada en hechos) de los propios planteamientos políticos constructivistas se refleja con especial pertinencia en las referencias al marxismo, del que no se hace ninguna crítica de fondo sobre la naturaleza de las estructuras y objetivos de sus principales formulaciones. Si acaso se propone una deconstrucción divagativa de algunas de sus ideas, como el concepto general de clase —precisamente un concepto anterior al marxismo y cuya aplicabilidad actual no parece completamente descartada en función de diferentes análisis sociológicos—, e incluso se toma como “*una* de las tradiciones a

través de las cuales se hace posible formular esta nueva concepción [discursiva] de la política. Para nosotros, la validez de este punto de partida está simplemente basada en el hecho de que constituye nuestro propio pasado” (Laclau y Mouffe, 2001, pp. 3-4). No puede dejar de llamar la atención que Laclau y Mouffe planteen cierta continuidad de una teoría (de tanta trascendencia histórica como ha tenido el marxismo) por el *simple* hecho de formar parte del “propio pasado”, una circunstancia biográfica que parece insuficiente para una conclusión ideológica general.

El populismo para Laclau consiste en una especificación de la política general –basada en un juego de diferencias y equivalencias en una perspectiva de lucha por la hegemonía– centrada sobre *el constructo* de pueblo. La bipolarización en torno a un *nosotros* y un *ellos*, focaliza el primer polo en torno a la idea de pueblo; la propuesta populista se marca pues como objetivo un bipartidismo –tan denostado por grupos como *Podemos* en España, bajo la influencia discursivista– radical, lo que supone una cierta ruptura con la meta de *democracia pluralista y radical* anunciada por las corrientes constructivistas postmodernas. En la construcción de *pueblo* se articulan las equivalencias y las diferencias, observables o imaginables, unas reconocidas como realidades (*construidas* también en la terminología discursivista), otras inventadas intencionalmente según criterios tácticos o estratégico, a veces reducidos a trivialidades *metafisicadas*.

La visión populista, y en general el enfoque constructivista de la política, suscita un asunto de una especial gravedad: la utilización de la mentira como arma política; no del error, sino de una falsedad intencionada. Si, de acuerdo con el enfoque constructivista, carecemos de algún referente con alguna posibilidad de verificación del contenido del discurso, incluso las ideas de verdad y

falsedad quedan diluidas, y se abre la posibilidad de utilización de la mentira. Las principales aberraciones históricas, como el mismo nazismo, quedarían como meros relatos, en el fondo indistinguibles de otros salvo por diferencias de constructo.

Curiosamente, aparece la paradoja de que grupos que construyen un *nosotros* sobre la prédica de la ética, renuncian a cualquier compromiso profundamente ético vinculado a la denuncia de la mentira. Es cierto que las afirmaciones sobre la veracidad de alguna idea presentan dificultades y deben realizarse de forma prudente; sin embargo, existen grandes mentiras, de una comprobación irrefutable, que, de forma indirecta si se quiere, resaltan la importancia de la verdad en relación a cierta correspondencia con los hechos.

La utilización de la mentira no está limitada a quienes se consideran constructivistas. Su empleo ha sido una constante en la historia y han servido de base a una masa de atrocidades (recuérdese la invención de que “los judíos crucifican a niños” para llevar a cabo masivos crímenes contra las poblaciones judías). Sin embargo las doctrinas constructivistas pueden difuminar el fondo destructivo del empleo de la mentira y el mismo concepto de mentira.

La propia visión de la validez del constructivismo discursivo

El constructivismo discursivo, crítico con las *grandes narrativas*, que se pretenden de validez universal, se presenta a sí mismo como el único válido para entender los hechos sociales (de naturaleza discursiva). Laclau, llega a dar una validez tan universal a la visión constructivista que incluye en ella también a los hechos naturales, en contradicción con el relativismo que parece aceptar para los hechos sociales, en la misma obra:

si asumimos que hay una estricta igualdad [equation] entre lo social y lo discursivo, ¿qué podemos decir sobre los hechos de

la física, de la biología o de la astronomía que aparentemente no están integrados en totalidades significativas construidas por los hombres? La respuesta es que los hechos naturales también son hechos discursivos (1990, p. 102)

La alusión a la apariencia, rechazada, se aproxima a la concepción realista de la ciencia, aunque desde la propia perspectiva postmoderna del autor, puede interpretarse como una recaída en el denostado *esencialismo*. De hecho, Laclau y Mouffe (2001) sostienen que “no hay dos planos, uno de esencias y el otro de apariencias, puesto que no hay posibilidad de fijar un sentido ideal último para el cual lo simbólico fuera un segundo plano de significación derivado” (p. 98).

Sin embargo, en algunos pasajes, sus defensores, señalan al menos dos limitaciones a su validez (aparte de la irrelevancia sugerida por la posibilidad de isomorfismo con el realismo, ya mencionada), una histórica y otra que podemos llamar espacial.

La irrupción de este constructivismo, y su validez y pertinencia, se vincula a las recientes transformaciones del sistema capitalista, sin que los impulsores del mismo parezcan considerarlo aplicable a otras etapas históricas o al mismo capitalismo anterior a la gran globalización, y ello a pesar de que efectivamente el *discurso* ha sido un instrumento clave para la dominación religiosa y social en toda la historia humana. Laclau y Mouffe escriben en esta dirección de restricción temporal del constructivismo discursivo:

El pensamiento de izquierdas se encuentra hoy en una encrucijada. Las ‘verdades evidentes’ del pasado (...) han sido desafiadas seriamente por una avalancha de mutaciones históricas que han quebrado la base sobre la que esas verdades estaban constituidas (2001, p. 1)

Parece sugerirse, a pesar del uso de comillas para las ‘verdades evidentes’ que este pensamiento de izquierdas no tenía, hasta las recientes mutaciones, mayores problemas; problemas tan conocidos como el despotismo soviético (y socialista) y la misma reconversión al capitalismo que se presagiaba casi desde el inicio de los regímenes socialistas, no necesitarían, según este enfoque, ningún análisis explicativo ni crítica de sus causas; esta postura contrasta con las proclamaciones de universalidad para el *nuevo* constructivismo discursivo.

En este mismo sentido Laclau sostiene que “el mundo es menos ‘dado’ y necesita ser crecientemente construido” (1990, p. 40). Pero no se trata exactamente de una construcción genérica del mundo, sino de agentes sociales que se transforman ellos mismos y forjan nuevas identidades como resultado; la pretendida acomodación del enfoque postmoderno a los recientes cambios sociales, lo que conlleva un reconocimiento de los hechos materiales, exteriores a los sujetos y a los agentes sociales, contraria a la proclamación principal de la propia tendencia constructivista, es señalada también, de forma similar a Laclau por Stewart señala:

Con ciertas notables excepciones, este giro postmodernista en la teoría social y política conllevaba variantes de la proposición de que las características definitivas de las formas sociales y de las fuerzas que han suministrado la dinámica central del mundo moderno han cambiado de forma tan fundamental como para necesitar un nuevo vocabulario conceptual de análisis social, el del postmodernismo (2001, p. 3).

Nos encontramos, pues ante un cierto relativismo y gradualismo sobre la propia teoría que, aparte de la incoherencia general de la teoría y de la *sombría* figura de los *agentes*, suscita preguntas

como-¿cuándo comienza el crecimiento de esa necesidad constructiva? ¿cuáles son sus etapas y en cuál estamos ahora? ¿qué carácter individual-grupal presentan los agentes?.

Laclau también apunta, de forma incoherente, a una diferente pertinencia del constructivismo discursivo, según nos refiramos a hechos locales o a hechos globales⁷:

... decir que la oligarquía es responsable por la frustración de las demandas sociales no es afirmar algo que pueda ser leído a partir de las demandas sociales mismas. Es proporcionado desde *fuera* de esas demandas sociales, por un discurso en el que pueden ser inscritas (...) en una lucha local yo puedo tener relativamente claro tanto la naturaleza de mis demandas como la fuerza contra la que estamos luchando. Pero cuando estoy intentando constituir una identidad popular más amplia y un enemigo más global a través de la articulación de demandas sectoriales, la identidad de ambos, de las fuerzas populares y del enemigo, se hace más difícil de determinar. Es aquí donde surge necesariamente el momento del vacío, siguiendo el establecimiento de cadenas de equivalencias (2007, pp. 98-99).

También en este texto aparece cierto gradualismo sobre la validez del propio paradigma, en este caso de carácter espacial, porque la distinción local-global es relativa y ambos campos están interpenetrados, creando en algunos casos *dificultades* de determinación, sin que indique Laclau el nivel al que su teoría constructivista sería totalmente y exclusivamente aplicable en lugar de alguna forma de realismo.

⁷ El mismo Laclau (2000, p. 56) apunta sobre la “superación” de la “dicotomía universalidad/particularidad” en un sentido aplicable a la dicotomía global/local: “*la universalidad existe sólo encarnada en –y subvirtiendo– alguna particularidad pero, inversamente, ninguna particularidad puede hacerse política sin hacerse el locus de efectos universalizadores*”

El partido Podemos, entre la línea continuista de la decadencia de los partidos comunistas y el postmarxismo discursivo

El partido político *Podemos* surge al calor del movimiento del 15M (15 de mayo de 2011) que sacudió a la población en España, en unas condiciones de desempleo masivo, especialmente de los jóvenes, de corrupción política de grandes dimensiones y de plena campaña de saqueo y opresión por parte de las oligarquías, de las que las instituciones de la Unión Europea, y del Estado español, eran instrumentos. Las protestas surgieron bajo un gobierno de partido socialista (PSOE) y con una actitud de desconsideración por parte de *Izquierda Unida* (PCE y otros grupos) que como en otras circunstancias anteriores, había manifestado su oposición a movimientos asamblearios –¿acaso no existía ya la propia organización de *IU* para canalizar las reclamaciones populares y sindicatos de izquierda que podrían cooperar en esa canalización?–, y por otra parte ocupada en su participación en instituciones políticas (que llevaría a participar con el PSOE en el gobierno autonómico andaluz, mayo 2012), sociales (consejos sociales) y económicas (cajas de ahorro).

En ese contexto, un grupo de profesores, principalmente de la facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Madrid y allegados, se plantearon crear un nuevo partido político que, aprovechando algunas plataformas audiovisuales, apareciera como representante del movimiento 15M. La iniciativa aparece encabezada por P. Iglesias, J. C. Monedero, e I. Errejón, que ya habían cooperado con *IU*, algunos como asesores de la dirección. Aparte del incentivo de crear la propia estructura de partido, sin las limitaciones que todo el aparato de cuadros y aspirantes de *IU* suponía, aparecía como motor de la iniciativa el reproche a la actitud mantenida respecto al

15M y una crítica del anquilosamiento y la ineficacia –modestos resultados electorales– de la *vieja* organización de IU. Es importante considerar el sentido de estas críticas, su carácter pragmático y sin profundizar en el análisis de los principios y objetivos, quizás no manifiestos, del Partido Comunista y de IU, para entender algunos acontecimientos posteriores en las relaciones *Podemos-IU*.

El carácter de profesores de ciencias políticas de los principales dirigentes de Podemos, y sus contactos con algunos procesos políticos latinoamericanos (Venezuela, Bolivia) avalan un conocimiento de recientes tendencias de la *nueva izquierda*, particularmente el constructivismo de Laclau, y una inmersión dentro de lo que se ha llamado *faculty club culture*.

De acuerdo con lo anterior aparecen tres líneas ideológicas, con conexiones entre ellas, como pilares del pensamiento dominante en la dirección de *Podemos*: la tradición, en aguda decadencia y acomodada en el sistema, del partido comunista e IU, el constructivismo discursivo postmoderno y la *faculty club culture* (Berger, 1997), una mezcla de neoliberalismo y progresismo supeditado a los intereses de la globalización cultural imperial.

En parte como confluencia de los tres apoyos *teóricos* anteriores, pero sobre todo como resultado de la estructura, intereses y aspiraciones de las élites predominantes dentro de la organización de *Podemos*, se pueden destacar los siguientes aspectos críticos:

1. Falta de una definición ideológica en tres campos principales: el análisis crítico de las raíces económico-sociales estructurales de las situaciones de precarización y opresión sufridas por las poblaciones, el juicio crítico de la historia del socialismo (particularmente del marxismo) y la definición de los objetivos profundos de la organización (más allá de eslóganes que expresan el deseo de *acabar* con las más evidentes lacras socio-económicas).

Aunque esta indefinición, como otras características, está basada en una acomodación al tipo de relaciones sociales de dominación existentes, es acorde con un enfoque constructivista discursivo de Laclau: no se indaga en las raíces porque, de acuerdo con el propio paradigma constructivista, no existen tales raíces como sustrato real. Tampoco existiría, en esta perspectiva, un pueblo con características y reivindicaciones que puedan tener un fundamento objetivo; raíces y pueblo se construyen, se van construyendo.

Hay dos elementos programáticos de partida, de tipo discursivo tomados del movimiento de los indignados: menos corrupción (afectando a la clase política del bipartidismo y a veces a los *banqueros*) y más democracia (siguiendo la proclama indignada “no nos representan”).

Estos dos elementos aparecen como *puntos nodales* en torno a los cuales se desarrolla la acción discursiva de los dirigentes y colaboradores en televisiones y redes sociales, cuyo objetivo, presentado sin tapujos y como justificación de divagaciones, silencios y vaivenes, es ganar; ganar en los procesos electorales para el acceso a las instituciones. La consigna “¡queremos ganar!” Se convierte en el pragmático centro programático y de actuación.

La obsesiva preocupación por obtener triunfos electorales rápidos (“el momento es ahora”), bajo la excusa de que “la crisis política puede ser más corta que la económica” (Podemos, 2014a, p. 7), acentúa la ambigüedad ideológica y política de los dirigentes de Podemos.

2. Enfoque teórico de la política basado en un discurso tecnocrático (particularmente politología e informática), adoptando una no declarada actitud de desconfianza hacia los ciudadanos, incluso hacia los adheridos al partido, efectiva pero no declarada (ausente del discurso manifiesto y público).

Consideran los dirigentes de *Podemos* que además de querer ganar, “sabemos cómo ganar” (Iglesias Turrión, 2014). Son profesores al tanto de las corrientes internacionales de la politología y en particular de las tendencias constructivistas, y reprochan a *IU*, la falta de preparación, de capacidad de adaptación a las nuevas políticas y de ambición para superar las cotas electorales en que estaba estancada.

Para ganar, la doctrina discursivista insiste en crear un *nosotros* antagónico a un *ellos*, uniendo discursos de demanda, añadiendo a los puntos nodales mencionados nuevos puntos de atracción. Así a las fórmulas de *nosotros somos decentes* (*ellos* corruptos), *nosotros somos demócratas radicales* (*ellos* son la falsa democracia del *régimen del 78*), se une el “no a los recortes” y más adelante, en función del establecimiento de *confluencias* y de buscar el voto nacionalista, se pasa a enarbolar las diferencias territoriales y proclamar un *derecho a decidir* de contenido ambiguo (*significante vacío*) y de consecuencias en línea con los intereses de las grandes corporaciones globalizadoras (debilitamiento y fragmentación de los Estados).

Pero el *nosotros* –y también el *ellos*–, el pueblo y sus enemigos, no son polos tan sencillos ni obedecen sólo a las declaraciones discursivas, sino que incluso tienen varios niveles de inclusión, de estructura jerárquica y de dominación, y la misma dirección de *Podemos* da bandazos incluso sobre el *ellos* (el bipartidismo, el PP, el presidente del gobierno).

La pretendida decencia del *nosotros*, ¿a quienes abarca? ¿a la cúpula del partido? ¿a los inscritos en la organización, a los asistentes a los mítines en que esto se proclama? ¿al pueblo?

Por otra parte, aparte de la extensión, ¿en que se basa la pretensión? ¿tiene algún fundamento verificable o es simplemente un ar-

did discursivo de efectos a veces acrecentado apelando a la *seducción* y al *carácter sexy* de sus dirigentes? La respuesta es un tanto desconcertante para una perspectiva constructivista: se basa en el ADN de *Podemos*, en *nuestro* ADN. De nuevo, ¿hasta dónde llegan los efectos de ese ADN? ¿hasta qué nivel de la organización?. Dejando aparte la aberración de referirse al ADN de una organización (eslogan utilizado en algunas campañas publicitarias comerciales), ciertos comportamientos de los dirigentes (especialmente Monedero y Errejón) han sido aireados en medios de comunicación como pruebas de la corrupción de la dirección del Partido. Es cierto que se trata de casos poco relevantes, pero que invalidan parte de ese discurso por la decencia.

La idea del grupo dirigente sobre sus relaciones con el conjunto de la organización y con el *pueblo* queda reflejada con claridad en el famoso mensaje de Errejón (2015), en una red social: “La hegemonía se mueve en la tensión entre el núcleo irradiador y la seducción de los sectores aliados laterales. Afirmación – apertura”.

Este mensaje, al que se ha reprochado sobre todo la oscuridad y la pedantería, revela también una concepción organizativa fuertemente jerarquizada. Una vez más aparece la sombra de una restricción de hasta donde llega el nosotros. La hegemonía, un concepto fundamentalmente gramsciano adoptado y adaptado por Laclau y ampliamente utilizado también por los dirigentes de *Podemos*, se plantea en general como una visión bipolar en la que la dominación de uno de los polos sobre el otro resulta aceptada por los dominados, se acompaña de alguna forma de concesión y de convencimiento; la concesión a los dominados puede consistir en algún tipo de ventaja o de suavización del uso de la fuerza directa, mejora cuya percepción puede verse afianzada o magnificada a través de un predominio cultural y discursivo. La hegemonía, en Gramsci, y

también en Laclau y en la mayor parte del discurso de *Podemos*, se engloba en una visión bipolar de la sociedad, propicia a una introducción de la dialéctica hegeliana. Sin embargo, en el famoso texto de Errejón que acabamos de citar, la hegemonía está centrada en un “núcleo irradiador” en su relación con “sectores aliados laterales”, lo cual, aparte de suscitar de nuevo el tema de la relatividad y de la pluralidad de hegemonías susceptibles de coexistir, y de entrecruzarse, parece apuntar a una concepción extremadamente elitista de la dirección.⁸

Una muestra concreta de la desconfianza de la dirección de *Podemos* hacia sus bases (los círculos) fue la decisión de no participar con la propia “marca” en las elecciones municipales de 2015 por temor a que el comportamiento de algún candidato pudiera perjudicar al prestigio de la “marca *Podemos*”.

La mentalidad *aristocrática* de los dirigentes de *Podemos* contradice la autoproclamación democrático-radical de la organización. Sus numerosas consultas telemáticas a los inscritos, realizadas en condiciones de ausencia o escasez de debate, hacen plenamente aplicables a esta organización la crítica realizada por Althusser (1980, pp. 33-35) a la falta de democracia en el Partido Comunista francés. Es ilustrativa del aristocratismo *intelectual* de los dirigentes de *Podemos*, la anécdota de la polémica entre Monedero y Sabina sobre el derecho a opinar de las personas no *expertas* sobre el tema en cuestión, en este caso la política.

3. Contradicción entre el discurso y la práctica real.

En contra de la posición constructivista de hacer del discurso una realidad que suplanta a la realidad de los hechos observables

⁸ Es llamativo que el constructivismo de Laclau conserve la bipolaridad del concepto de hegemonía, como una relación única en una sociedad, y no la *subvertida* mediante su pronunciamiento deconstruccionista pluralista.

y de base material, en política constituye una convicción generalizada, abrumadoramente apoyada en el conocimiento de casos concretos, la existencia de una amplia discordancia entre discursos y realidad, entre teoría y práctica.

Podemos no es una excepción a esa apreciación general sobre la actividad política. Señalaremos, de forma resumida, algunos hechos significativos de la vida práctica de la organización que contradicen el discurso manifiesto, en especial sobre la democracia radical y la transparencia pregonadas:

- Marginación de los círculos (“unidades básicas de organización de *Podemos*. El círculo es la herramienta a través de la cual *Podemos* promueve la participación, el debate y la relación activa con la sociedad”, *Podemos*, 2014b, artículo 6 de los *Principios Organizativos*, Vistalegre 1).

- Aislamiento práctico de los inscritos en la organización, sin ningún tipo de contacto entre ellos y dependientes de los mensajes telemáticos enviados desde la dirección y de responder, individualmente, a las consultas plebiscitarias realizadas desde la dirección para conseguir una apariencia de mayor legitimidad.

- Pedir a los inscritos y/o los círculos propuestas para elaboración de programas, con publicación de éstos antes de que las propuestas enviadas pudiesen ser tomadas en consideración.

- Convocatoria de elecciones *primarias*, presentando la dirección *listas-plancha* y sin que, dada la falta de debate colectivo, en diversos niveles, sea factible la misma formación de candidaturas colectivas desde la base, y menos que puedan prosperar en el sistema de votación.

- Alardear de transparencia, por el hecho de informar de la celebración de una reunión de *Podemos* (con el FMI), sin dar ninguna información sobre su contenido.

- Basar su actividad de atracción de militantes, simpatizantes y votantes en aspectos emocionales (la ilusión, seducción, responder con la *sonrisa* al *odio* de los enemigos, ser *sexy*), sobre todo en momentos de auge, y no en la argumentación fundada racionalmente.

4. La inclinación hacia los vestigios decadentes del partido comunista, la impregnación de la *faculty club culture* y la adscripción directa a la doctrina constructivista.

La querencia por los residuos del partido comunista español proviene, por un lado, de las actividades y compromisos previos con *Izquierda Unida (IU)* de los dirigentes y de parte de los miembros y, por otra parte, de un vago marxismo –deslucido por la penetración de ideas liberales y los intereses a corto plazo de los cuadros de las organizaciones– con una limitada auto-revalorización relacionada con parte de la *nueva izquierda global* y los discursos trotquistas.

Durante la etapa que parecía de ascenso incontenible de *Podemos*, la dirección mantenía una estricta separación de *IU*, si bien su crítica era pragmática (ineficacia), superficial (sobre aspectos circunstanciales y derivados) y, simultáneamente, rotunda.

Iglesias había calificado de “pitufo gruñon” a la dirección de *IU*, y en una entrevista con Iglesias (2015) en el diario *Público* (24-06-2015), considerado próximo a *Podemos*, bajo el titular “Que se queden con la bandera roja y nos dejen en paz. Yo quiero ganar”, recoge el periódico algunas opiniones de pleno rechazo hacia *Izquierda Unida*:

Y en ese punto, Iglesias se dirige directamente a los que considera exponentes de la vieja izquierda: ‘Os avergonzáis de vuestro país y de vuestro pueblo. Consideráis que la gente es idiota, que ve televisión basura y que no sé qué y que vosotros sois muy cultos

y os encanta recocerlos en esa especie de cultura de la derrota. El típico izquierdista tristón, aburrido, amargado..., la lucidez del pesimismo. No se puede cambiar nada, aquí la gente es imbécil y va a votar a Ciudadanos, pero yo [IU] prefiero estar con mi cinco por ciento, mi bandera roja y mi no sé qué. Me parece súper respetable, pero a mí dejadme en paz. Nosotros no queremos hacer eso. Queremos ganar. Preocúpate de otra cosa.

Me parecen respetables los que se conforman con el 5 por ciento, pero que nos dejen en paz. Siguen viviendo en el pesimismo existencial... Deja de estar tan preocupado con las cosas que nosotros hacemos y con lo que nosotros proponemos... Cuécete en tu salsa llena de estrellas rojas y de cosas, pero no te acerques, porque sois precisamente vosotros los responsables de que en este país no cambie nada. Sois unos cenizos. No quiero que cenizos políticos, que en 25 años han sido incapaces de hacer nada, no quiero que dirigentes políticos de Izquierda Unida, y yo trabajé para ellos, que son incapaces de leer la situación política del país, se acerquen a nosotros. Seguid en vuestra organización. Presentaos a las elecciones, pero dejadnos en paz. Habéis sido incapaces en muchísimos años de entender lo que estaba pasando, de hacer una lectura coherente. Quedaos en vuestro sitio. Podéis cantar la Internacional, tener vuestras estrellas rojas... yo no me voy a meter con eso. Es más. Hasta puede que vaya, porque a mí eso también me emociona y me gusta, pero no quiero hacer política con eso. Dejadnos vivir a los demás.

Monedero (2015), en un foro de IU sostuvo, al mismo tiempo que el diálogo para llegar a acuerdos postelectorales, un claro rechazo a una unidad de la candidatura electoral. Según el diario *El País* (13-07-2015):

‘Si somos honestos no debiéramos juntar el agua y el aceite con un disfraz prestado’, ha asegurado [Monedero] en alusión a Podemos

e IU (...) ‘Si estamos en un diagnóstico conjunto es terrible que no encontremos un recipiente común’, ha señalado Monedero. Pero, al mismo tiempo, en el partido de Iglesias entienden que es ‘absurdo y un despilfarro democrático sacrificar a una marca y a una persona (Pablo Iglesias)’ a pocos meses de las elecciones, según ha explicado Monedero en referencia a iniciativas como Ahora en Común, que también propugna una candidatura unitaria. ‘A día de hoy Ahora en Común es una suma de siglas y de personalidades’, sostiene.

En esta información aparece dibujada tanto la ambigüedad de la dirección de *Podemos* como el pragmatismo electoralista, en torno a la “marca” y la figura de su secretario general.

En las elecciones generales celebradas el 20-12-2015, *Podemos* obtiene un 12,69% de los votos (42 diputados, 3.198.584 votos), aunque en unión con algunas *confluencias* (pero no *IU*) llega al 20,68% de los votos (69 diputados, 5.189.333 votos); *Unidad Popular en Común* (alianzas de *IU*: *IU-UPeC*) el 3,68% (2 diputados, 923.105 votos) y el PSOE, el 22,01% (90 diputados, 5.530.693 votos). A pesar de algunas encuestas, *Podemos* no consigue sobrepasar al PSOE, pero sumando los porcentajes (y también los votos) propios con los de *IU*, se abre una perspectiva de obtener la “mayoría de la izquierda”.

Con estos resultados parece dibujarse cierto estancamiento propio al mismo tiempo que en la mayoría de la dirección y en una parte de los miembros se desata una fiebre de espíritu *sumativo* y de “unidad de la izquierda”. El 4-03-2016 se produce el fracaso de la investidura del secretario general del PSOE, con los votos en contra de *Podemos* y de *IU* (un hecho reprochado frecuentemente por el PSOE, especialmente cuando *Unidos-Podemos* plantea el objetivo de “echar a Rajoy”). El 9 de mayo de 2016 se produce el

pacto de los botellines entre Iglesias y Garzón y el 13 de mayo se constituye la coalición electoral *Unidos-Podemos*.

Al no poderse formar gobierno se realiza una nueva convocatoria de elecciones generales para el 26-06-2016, con los siguientes resultados: *Unidos-Podemos* (más *confluencias*) el 21,10% (71 diputados, 5.049.734 votos), PSOE el 22,63% (85 diputados, 5.443.846 votos). El resultado supone un fracaso respecto a las previsiones, con la pérdida de más de un millón de votos (respecto a la suma de *Podemos* e *IU* en la convocatoria anterior).

La explicación por parte de Iglesias del retroceso electoral sigue, por un lado, la vía tradicional en los partidos (quizás también en otras instituciones como las empresas) de reafirmar lo correcto de la línea marcada por la dirección y atribuir a problemas de comunicación con la sociedad, a errores de otros niveles de la organización, el no haber alcanzado los objetivos previstos. Por otra parte, aparece en la explicación de Iglesias ante el Consejo Estatal de *Podemos* una apelación al postmodernismo constructivista, sobre todo en su vertiente de negación de la realidad objetiva y de la posibilidad de su conocimiento. Quizás en consonancia con ese escepticismo interesado, el estudio demoscópico de cuya coordinación se encargó a Bescansa parece haberse quedado en el olvido.

En su programa de *Fort Apache* (1-07-2016), Iglesias (2016a) niega que “el bajo perfil de nuestra campaña” o “la confluencia con Izquierda Unida” –la continuidad de ésta última alianza fue cuestionada por Errejón– sean causas del *retroceso*, y atribuye el resultado al “miedo a lo nuevo” de los votantes, sobre todo al contemplar la posibilidad de que lo *nuevo* pudiera triunfar, especialmente tras la alianza con *IU* que les daba opciones reales de éxito.

La intervención de Iglesias (Youtube, especialmente a partir del minuto 24) ante el *Consejo Ciudadano Estatal de Podemos* (9-07-

2016), al tratar del retroceso electoral del 26 de junio, puede considerarse un modelo de exposición constructivista, contradictoria, y de desprecio por el conocimiento como aproximación hacia alguna forma de realidad objetiva, aunque es tal la confusión del discurso que podría pensarse en algún momento que realiza una alusión irónicamente crítica al constructivismo mismo:

Creo que es imposible saber científicamente qué cosas han ocurrido, y creo que además ninguna de estas dos [crítica de la unión con IU o de la campaña electoral] se sostiene demasiado... Me preocupa que de alguna manera los relatos se alejen de su objeto científico y se conviertan en lo fundamental de la política (...) **si lo fundamental de la política y la religión no es explicar nada y tener razón, sino generar facciones e identidad** ¿Qué importa que tuvieran más razón los protestantes o los católicos a la hora de interpretar los Evangelios? Al final lo que cuenta es que se construyen dos iglesias paralelas con un enorme poder social (...) **Al final lo importante no es tanto quien tiene razón en el diagnóstico, como las identidades que se generan en torno a eso.** Entonces, en esto que es un órgano de dirección, **yo evitaría que en última instancia la gente se fuera apuntando a explicaciones que después solamente funcionan en clave de corriente o en clave de facción... Hay cosas más importantes que discutir y saber, a ciencia cierta, que fue lo que pasó** (...) seguir siendo **sexys** a la vez que somos **parlamentarios** tiene sus complicaciones y creo que tiene sentido discutir de eso” (negrilla añadida) (2016b).

La influencia de la *faculty club culture*, se encuentra ya presente en IU y otras organizaciones de izquierda, mediante eslóganes difusos –como “otro mundo es posible” tomado por parte de la vieja y nueva izquierda como muestra de una nueva *profundidad* en el análisis social– o vacíos como una desvirtuada apelación a la de-

mocracia (inspiradora de algunas falacias *primaverales* en Oriente Medio y otras zonas del planeta), el culto a lo *no gubernamental* como garantía de eficacia y de *ayuda* a los países poco desarrollados, el establecimiento de rentas básicas compatibilizables con el desempleo estructural masivo, y el impulso a movimientos fragmentarios y fragmentadores. También *Podemos* participa de esta impregnación ideológica, acentuando una imagen de modernidad y haciendo un uso de términos que incorporan cierto grado de confusión (*significantes vacíos* de relleno discutible), como *empoderamiento*, *transversalidad*, o *circularidad* como modelo organizativo (también utilizado por Brzezinski, 1998, p. 28) para dulcificar discursivamente la posición de Estados Unidos en el mundo.

Conclusiones y algunas notas fragmentarias alternativas

1. Necesidad de analizar con realismo y espíritu crítico la situación actual, desmitificar el discurso neoliberal actualmente hegemónico, casi exclusivo, en particular la noción de mercado como panacea económica, ideológica e incluso política –una falacia eficaz del discurso neoliberal consiste en unificar la publicidad, en el *discurso manifiesto*, de la noción de mercado como relación de intercambio generalizada y libre entre ciudadanos, con especial hincapié en los *emprendedores*, y en la pequeña y mediana empresa, por un lado, con la realidad y el *discurso oculto*, que estratifica el mercado en niveles jerarquizados, en su mayoría, sobre todo los que se pregonan en el discurso publicitario, sometidos a restricciones y a imposiciones por parte del nivel corporativo monopolista-financiero–.

Ante la absoluta desigualdad de los niveles de mercado, y de propiedad, tiene pleno sentido analizar la pertinencia de plantear el problema de la propiedad pública (estatal, o de otras entidades públicas) y el de la planificación pública.

2. El estudio y la reflexión sobre el pasado socialista, en sus dos líneas, socialdemócrata-reformista y comunista-revolucionaria originaria, sobre las raíces de los comportamientos despóticos de los regímenes socialistas, es imprescindible para intentar conseguir una sociedad, si no de individuos plenamente libres y emancipados, al menos donde los ciudadanos tengan instrumentos para frenar que las relaciones de explotación, opresión y marginación sean predominantes.

3. El dominio de las oligarquías monopolista-financieras y la hegemonía ideológico-cultural del neoliberalismo son de tal magnitud que impregnan gran parte del discurso considerado emancipatorio, introduciendo en éste mitos y formas discursivas que analizados con cierto rigor más favorecen la actual dominación que la debilitan. El análisis desconfiado de los nuevos discursos de *izquierdas* parece indispensable para ofrecer una alternativa al actual sistema de dominación.

4. Para estudiar tanto las características del gran capitalismo globalizado como para la crítica del socialismo, y del conglomerado ideológico marxista, la utilización de un enfoque científico, a partir de la categoría de clase –que podemos llamar materialista–, sin concesiones a discursos estereotipados, parece ofrecer las mayores garantías de corrección de errores y de verificabilidad social.

A pesar de las objeciones al concepto de clase social como instrumento de análisis, por las transformaciones sufridas por la clase obrera y el mismo sistema económico y productivo, el concepto parece plenamente aplicable a la estructura del capital, especialmente a la cúpula oligárquica.

5. Dos reacciones ante el fracaso vivido del socialismo, que no aportan elementos que contribuyan a enfrentar la situación del capital monopolista-financiero ni a plantear una crítica profunda al socialismo-marxismo, son el retorno hacia formas aún más abiertas-

mente idealistas que el marxismo, por un lado, y la inmersión en las corrientes postmodernas, particularmente de tipo constructivista o, más concretamente, constructivista-discursivo. Estas líneas idealista-constructivistas, además parecen seriamente afectadas por las influencias ideológicas imperantes (*cultura de Davos, faculty club culture...*).

El abandono del concepto de clases sociales y del papel determinante de los intereses, sobre todo económicos, que constituyen dos pilares para entender los aspectos fundamentales de la organización y el funcionamiento de las sociedades, apuntan precisamente en la doble dirección de derrotismo y de supeditación al pensamiento dominante.

6. Un problema fundamental, tanto en el sentido de crítica como de elaboración de alternativas, es el de la armonización del portentoso desarrollo tecnológico con el empleo generalizado (y no el desempleo masivo y estratificador), un problema relacionado con las actuales estructuras económicas y sociales (propiedad, estructura de clases, procesos de concentración y jerarquización en el mismo seno del capital).

7. Una manifestación particularmente alarmante sobre la entidad de un grupo o partido político es la prédica de un idealismo ético asociado con la propia pretensión de una naturaleza ajena a toda corrupción (a veces con una absurda mención del ADN de la organización). Esta actitud es una concreción, aún más carente de fundamento real que la pretensión de los partidos socialistas-comunistas de encarnar a la clase obrera. El reconocimiento de que los miembros y las mismas organizaciones de izquierda son tan propensos a la corrupción, aunque haya alguna diferencia en las posibilidades de *ejercerla*, es una piedra de toque sobre el mismo funcionamiento, inicial, de esa tendencia.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1980). *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Siglo XXI: Madrid.
- Althusser, L. (1993). *El porvenir es largo*. Barcelona: Destino.
- Berger, P. L. (1997). Four faces of global culture. *The National Interest*, 49, 23-29. Recuperado de <https://nationalinterest.org/article/four-faces-of-global-culture-711>
- Berkeley, G. (1968). *Principios del conocimiento humano*. Buenos Aires, Losada.
- Brzezinski, Z. (1998). *El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*. Buenos Aires: Paidós.
- Cléro, J. P. (2006). *El vocabulario de Lacan*. Buenos Aires: Atuel.
- Derrida, J. (2003). La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico. En: *Márgenes de la Filosofía* (pp. 247-311). Cátedra: Madrid.
- Duménil, G. y Lévy, D. (1998). *Au-delà du Capitalisme [Más allá del capitalismo]*. París: Presses Universitaires de France.
- Duménil, G. y Lévy, D. (2014). *La crisis del neoliberalismo*. Madrid: Lengua de trapo.
- Errejón, I. (19 de junio de 2015). Mensaje en Twitter. Recuperado de <https://twitter.com/ierrejon/status/611993556585185280?lang=es>
- Glaserfeld, E. (1991). Constructivism in Education [El constructivismo en educación]. En: A. Lewy (ed.), *The International Encyclopedia of Curriculum* (31-32). Oxford: Pergamon Press.

- Glaserfeld, E. (1995). *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning [Constructivismo radical: un modo de conocer y aprender]*. Londres: Falmer Press.
- Gramsci, A. (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península.
- Iglesias Turrión, P. (18 de octubre de 2014). Pablo Iglesias abre la Asamblea de Podemos: “El cielo no se toma por consenso: se toma por asalto” (Intervención de apertura de la Asamblea Constituyente de Podemos, Vistalegre). *eldiario.es*. Recuperado de https://www.eldiario.es/politica/Pablo-Iglesias-Asamblea-Podemos-toma_0_314968669.html
- Iglesias Turrión, P. (24 de junio de 2015). Que se queden con la bandera roja y nos dejen en paz. Yo quiero ganar. *Público*, Recuperado de <https://www.publico.es/politica/iglesias-quiero-ganar-dejen-paz.html>
- Iglesias Turrión, P. (2016a). Intervención de Pablo Iglesias. *Fort Apache*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=qwsVrYLzVQ0>
- Iglesias Turrión, P. (2016b). Informe de Pablo Iglesias ante el *Consejo Ciudadano Estatal de Podemos*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Xesz8t8pjM>
- Kelly, G. (1969). *Clinical Psychology and Personality [Psicología clínica y personalidad]*. Nueva York: John Wiley & Sons.
- Lacan, J. (1964). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (Seminario 11)*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time [Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo]*. Londres: Verso.
- Laclau, E. (2000). Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics [Identidad y hegemonía: el

- rol de la universalidad en la constitución de las lógicas políticas]. En J. Butler, E. Laclau, E. y S. Žižek, *Contingency, Hegemony. Contemporary Dialogues on the Left*. Londres: Verso.
- Laclau, E. (2007). *On Populist Reason [La razón populista]*. Londres: Verso.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics [Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia]*. Londres: Verso.
- Makhaïski, J. W. (2001). *Le Socialisme des Intellectuels [El socialismo de los intelectuales]*. París. Les éditions de Paris.
- Martínez Delgado, A. (2002). Radical Constructivism: Between Realism and Solipsism [El constructivismo radical: entre el realismo y el solipsismo]. *Science Education*, 86(6), 840-855.
- Martínez Delgado, A. (2009). *Exploración del Carácter de clase de la Concepción Marxista del Derecho* (Tesis doctoral, Universidad de Huelva). Recuperada de <http://hdl.handle.net/10272/2710>
- Martínez Delgado, A. (2012). Eliminate Capitalism and Distrust Socialism: What Remains of Marxism? [Eliminar el capitalismo y desconfiar del socialismo: ¿qué queda del marxismo?]. *Studies in Marxism*, 13, 33-52.
- Matthews, M. R. (1995). *Challenging NZ Science Education [Desafiando a las ciencias de la educación de Nueva Zelanda]*. Palmerston North: The Dunmore Press.
- Matthews, M. R. (2012). Philosophical and Pedagogical Problems with Constructivism in Science Education. [Problemas filosóficos y pedagógicos del constructivismo en ciencias de la educación] *Tréma*, 38, 41-56.

- Monedero, J. C. (13 de julio de 2015). Monedero sobre la unión IU-Podemos: “No debemos juntar el agua y el aceite”. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/politica/2015/07/13/actualidad/1436778533_077785.html
- Mouffe, Ch. (1993). *The return of the political [El retorno de lo político]*. Londres: Verso.
- Podemos (2014a). *Principios políticos. Asamblea Constituyente de Vistalegre*. Recuperado de <http://podemos.info/wp-content/uploads/2015/06/Documento-politico.pdf>
- Podemos (2014b) *Principios Organizativos. Asamblea Constituyente Vistalegre*. Recuperado de <https://podemos.info/wp-content/uploads/2015/06/Documento-organizativo.pdf>
- Sanbonmatsu, J. (2004). *The Postmodern Prince. Critical Theory, Left Strategy, and the Making of a New Subject [El príncipe posmoderno. Teoría crítica, estrategia de izquierda y creación de un nuevo sujeto]*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Shatz, M. S. (1989). *Jan Waclaw Machajski. A Radical Critic of the Russian Intelligentsia and Socialism [Jan Waclaw Machajski. Un crítico radical de la intelligentsia rusa y el socialismo]*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the Political [Lacan y lo político]*. Londres: Routledge.
- Stewart, A. (2001). *Theories of Power and Domination. The Politics of Empowerment in Late Modernity [Teorías del poder y la dominación. Las políticas de empoderamiento en la Modernidad tardía]*. Londres: Sage.
- Torring, J. (1999). *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, and Žižek [Nuevas teorías del discurso: Laclau, Mouffe, and Žižek]*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Trotsky, L. (1978). *En defensa del marxismo*. Madrid: Akal.

Žižek, S. (1992). Eastern Europe's Republics of Gilead [Las repúblicas de Gilead de Europa del Este]. En: Ch. Mouffe (ed.). *Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community*. Londres: Verso.

Ideología en Althusser: Encuentros y desencuentros en la teoría contemporánea desde Laclau-Mouffe, Eagleton y Žižek

Camilo Valdés Castillo

Introducción

Como todos los grandes conceptos en la teoría política, la categoría de la ideología ha experimentado una vorágine, desde que sus primeros precursores ocuparon el término ideología por primera vez, específicamente, Destutt de Tracy a fines del siglo XVIII, y pasando tacita o explícitamente por autores como Maquiavelo, Bacon, Hobbes, Helvecio, Holbach, Condillac, Hegel, Marx, etc., no ha sido utilizado de forma unívoco (Larrain, 2009).

De este modo, nos encontramos que el concepto de ideología ha sido analizado, por un lado, tanto por autores marxista como: Lenin, Lukács, Gramsci, Althusser, etc., (Larrain, 2008) y por otro lado, autores de diversas líneas filosóficas como: Nietzsche, Pareto, Mannheim, la teoría crítica de Adorno y Horkheimer. Asimismo, aparecen pensadores estructuralistas, postestructuralistas y postmodernistas como Levi- Strauss, Barthés, Foucault, Baudillard, Lyotard, etc (Larrain 2010).

Durante las últimas décadas la noción de ideología ha sido desacreditada por las Humanidades y Ciencias Sociales como un con-

cepto que pueda entregar luces para analizar la determinación social del conocimiento, saberes e intereses, verdad y poder, ciencias y clases sociales, construcción de nuevos sujetos políticos (Larraín, 2008). Este contexto alberga distintas arista en torno a la capacidad analítica de la ideología, pues la postmodernidad rechazarán la noción de representación, la identificación de una forma de conciencia como ideológica entraña alguna noción de verdad absoluta, y por último, la reformulación de las relaciones entre racionalidad, interés y poder (Eagleton, 2005). Desde mediados del siglo XX, se ha planteado el fin de las ideologías o el fin de las historia. Un síntoma de esto, fue la tesis de Francis Fukuyama (1989) con *El fin de la historia*, en la cual se relaciona la expansión de la democracia liberal y el fin de las ideologías, declarando el triunfo del capitalismo frente a cualquier otra alternativa.

Por un lado, la postura que proponía los teóricos del “fin de la ideologías” acerca de la noción de la ideología consideraba era algo inherentemente cerrado, dogmática e inflexible. Por otro lado, el pensamiento postmoderno tendió a ver toda ideología como un producto teleológico, totalitario y con raíces metafísicas (Eagleton, 2005, p. 14). Ricardo Camargo (2014) nos entrega algunos antecedentes sobre la categoría de la ideología. Por un lado, es el sociólogo norteamericano Daniel Bell (1960) quien a mediados del siglo XX había decretado primariamente su desuso en la obra *El fin de la ideología* Por otro lado, nos encontramos con la filosofía francesa, específicamente, con el pensamiento de Jean-François Lyotard (1979) y su ensayo sobre *La condición posmoderna* planteando el fin de las grandes narrativas, en la cual la noción de ideología pierde su capacidad como herramienta analítica, pues quedará desperdigada en una multiplicidad de micro-relatos sin consistencia universal. En este sentido, nos encontramos con el pensamiento

de Michel Foucault, quién había desahuciado a la noción ideología por carecer de toda relevancia teórica (Camargo, 2011, p. 12). Sin embargo, veremos que la noción de ideología permanece en la teoría foucaultiana, pero desde la puerta trasera, subsumido por la categoría de discurso (Larraín, 2008).

El abandono del concepto de ideología a partir de la mitad del siglo XX, no consiguió que dicha categoría haya quedado en olvido, pues la problemática de la ideología no caduca y mantiene su vigencia, fenómeno que hoy vuelve a resurgir de la mano de aquellas corrientes vinculadas al denominado “postmarxismo” (Therborn, 2008). Según el sociólogo Jorge Larraín (2008) en Laclau, Mouffe y Žižek la categoría de la ideología se enmarca en un “giro lingüístico”, vemos en este giro la persistencia en la presencia de la ideología, pues no podemos deshacernos de ella.

La categoría de la ideología se rehúsa a morir y mantiene su vigencia en la teoría política contemporánea, teóricos políticos como Ernesto Laclau (1977), Slavoj Žižek (2012a) y Terry Eagleton (2005) han analizado este concepto desde una matriz marxista, en la cual la figura de Althusser es preponderante para analizar una crítica a la ideología desde una existencia material.

Los aportes de Althusser (1988) al concepto de ideología operan bajo una perspectiva marxista, en la cual intentó alejarse de las concepciones humanistas e historicistas del marxismo, agregando nociones desde el estructuralismo y el psicoanálisis lacaniano. Por esto, la ideología es un discurso estructurado independiente de toda subjetividad individual, vale decir, no hay un sujeto que sea moldeado y constituido a través de las ideologías. Así, la ideología posibilita que los seres humanos cumplan con sus tareas, es decir, la ideología los ayuda a sobrellevar la situación, tanto del explotado como del explotador.

En torno a la ideología en Althusser

Como lo dijimos anteriormente, la categoría de la ideología está constantemente en un vaivén, incluso, en el mismo Althusser no hay una definición definitiva y exclusiva en su batería conceptual, es decir; la ideología es indispensable para la articulación de toda la sociedad. Siguiendo al filósofo argelino, en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1988) sostiene que toda sociedad necesita de representaciones equivocadas o erróneas para funcionar, es por ello que la ideología funciona en general para reproducir las relaciones de producción, pues garantiza la cohesión de los seres humanos entre sí, y sus condiciones existentes. Sin embargo, la ideología en general está sobredeterminada en la situación histórica de una sociedad de clases, en la cual operan ideologías particulares, tales como una clase opresora haciendo que los explotados toleren su condición. En este sentido, Althusser intenta alejarse de un reduccionismo economicista, aunque su teoría de la ideología sigue manteniendo la premisa marxista base-superestructura que le da primacía a la infraestructura económica para la reproducción. La crítica de la ideología en Althusser está en relación a cómo se reproducen las relaciones de producción y la fuerza de trabajo, es decir, la ideología opera reproduciendo las condiciones de producción a partir de la interpelación de los sujetos.

Ahora bien, nuestro autor analiza la ideología en torno a la reproducción de las relaciones de producción, la cual se establece a partir de una base material o institucional donde la ideología se concibe y esparce. Siguiendo este supuesto, la ideología conlleva aparatos para desarrollar sus prácticas y rituales. Como es sabido, Althusser (1988) identifica los aparatos represivos del Estado (ARE) (p. 24) y los aparatos ideológicos del Estado (AIE) (p. 25).

Sin ir más allá, según él, los ARE funcionan principalmente por medio de la represión, y los AIE funcionan por medio de la ideología. Así, los aparatos ideológicos son un conjunto de instituciones diferenciadas y especializadas como: la familia, escuelas, religiones, poder jurídico, partidos políticos, sindicatos, medios de comunicación, la cultura, etc. Es en estas instituciones donde sedimenta la ideología, sin embargo, es necesario aclarar que para Althusser los ARE son parte de la esfera pública, mientras que los AIE pertenecen al dominio privado. Así, Althusser nos invita a cuestionar cómo opera la ideología dentro de estos aparatos ideológicos y plantea que se logra a través de una interpelación a los individuos que los constituye en sujetos sometidos al sistema.

Los AIE funcionan de manera preponderantemente ideológica, pero secundariamente de modo represivo, aunque esto sean casos extremos y suaves, simbólica y disimuladamente. A diferencia de los ARE que funcionan de modo preponderantemente represivo y secundariamente de modo ideológico. Ejemplo de esto, se vislumbra en las escuelas, pues utilizan métodos de sanciones, exclusiones, selecciones, etc.

Para Althusser la clase dominante está activa en los AIE a través de las mismas contradicciones que le permiten realizar la ideología por medio de los AIE. Es distinto actuar por medio de leyes y decretos en el ARE, que actuar por medio de las ideologías dominantes en los AIE: “Ninguna clase puede detentar durablemente el poder del estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los AIE” (1988, p. 28).

En efecto, para Althusser la ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. Es decir, las ideas o representaciones de la que se compone la ideología no tienen existencia ideal o espiritual sino

material. La existencia material de la ideología es un aparato y en sus prácticas no poseen la misma modalidad de la existencia material de un fusil o de un edificio. La ideología es una representación del mundo, ya sea religiosa, moral, política, etc., cuya deformación imaginaria depende de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia, es decir, en última instancia, las relaciones de producción y de clase son relaciones imaginarias dotadas de existencia material.

Un individuo que cree en Dios, en el deber, la justicia, etc., es un individuo que se conduce como tal, que adopta un comportamiento práctico, además de participar de ciertas prácticas normadas, respaldado por el aparato ideológico del que dependen las representaciones que ha elegido libremente con toda conciencia, en tanto, que es sujeto. La representación ideológica de la ideóloga está obligada a reconocer que todo «sujeto» debe actuar conforme a sus ideas e inscribir en los actos de su propia práctica material sus propias ideas de sujeto libre, pues si no lo hace así no estaría bien, por lo cual sería inconsecuente con lo que cree o un cínico o perverso. Althusser dirá en consideración al sujeto, que la existencia de las ideas de su creencia es material en cuanto sus ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales normadas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material del cual derivan las ideas de este sujeto. La ideología existe en un aparato ideológico material y prescribe prácticas existentes en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia de su creencia, no ahondaremos en este punto debido a que nos excederíamos de nuestro horizonte.

Ahora bien, la teoría de la ideología en Althusser tiene el propósito de alejarse del marxismo reduccionista, historicista y humanista. Siguiendo a Larráin (2008) Las antinomias y ambigüedades en dicha teoría son producto de que Althusser intentó articular la

autonomía relativa de la ideología con una autonomía absoluta de la ciencia, la subestimación del sujeto con el concepto negativo de ideología, la teoría particular y la teoría general de las ideologías y la autonomía del discurso con la determinación económica en última instancia.

En relación a lo dicho anteriormente, el concepto de ideología desde Althusser plantea que en la conciencia existen prácticas materiales y rituales estructuradas, sin embargo, lo que en Althusser son articulaciones de distintas instancias relativamente autónomas, en los postestructuralista, deconstructivistas y postmarxistas pasaron a hacer la necesaria no correspondencia y heterogeneidad entre esferas absolutamente autónomas. La categoría de la ideología entrará en una instancia “discursiva”, en la cual se le resta primacía determinada por la economía, abarcando todos los aspectos de la vida social.

La ideología en tiempos del “giro lingüístico”

Desde la mitad del siglo XX, se proclamó el fin de las ideologías o el fin de las historias, pero como sabemos nada de esto ha ocurrido. Es por ello, como hemos dicho anteriormente, que la categoría de la ideología se declina al olvido, y reemerge en la teoría política contemporánea.

De aquí en adelante, nos adentraremos en los elementos althusserianos de la ideología que han aportado a la «resurrección» de la ideología, como diría Laclau. Según el sociólogo Jorge Larraín (2010) en Laclau, Mouffe, Eagleton y Žižek la categoría de la ideología se enmarca en un «giro lingüístico», vemos en este giro la persistencia en la presencia de la ideología, pues no podemos deshacernos de ella, esto será uno de los comienzos del postmarxismo de Laclau y Mouffe.

Tanto Laclau como Mouffe (2004) consideran que las nociones althusserianas les permitió descartar la primacía del proletariado como sujeto revolucionario capaz de transformar la historia. Desde su perspectiva, el marxismo se presenta como un sistema clausurado (totalidad cerrada), en la cual existe una clase privilegiada ontológicamente (proletarios) que subestima a otras identidades políticas irreductibles a la clase. En este sentido, los autores plantean un carácter abierto de lo social, es decir, lo social siempre está sobre-determinado, lo que Laclau (2000) llamará la imposibilidad de la sociedad, en contraposición al racionalismo del marxismo clásico y a la lógica de la necesidad de la historia y de la sociedad como totalidad inteligible, rasgo que, según él, también se observa en la idea hegeliana de sociedad como un conjunto estructurado complejo. De manera que, hay un énfasis en el carácter contingente de la política y de lo político como un momento fundante parcial, que nunca alcanza su clausura definitiva. El sujeto por tanto, no estará definido de antemano, sino que se constituye por medio de distintas articulaciones hegemónicas, por ende, plantean una lógica de diferencias y equivalencias en torno a la heterogeneidad de los discursos:

[...] llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de la práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*. Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas al interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elementos* a toda diferencia que no se articula discursivamente. (Laclau y Mouffe, 2004, pp. 142-43).

La articulación supone la posibilidad de identificar elementos que intentan (re)componerse en una unidad, y es una práctica en

tanto constituye y organiza relaciones sociales. Es necesario precisar sus dos pasos: “[...] fundar la posibilidad de especificar los elementos que entran en la relación articuladora y determinar la especificidad del momento relacional en que la articulación como tal consiste” (2004, p. 133). En este punto, hay que tener en cuenta la decisiva influencia de la escuela althusseriana.

Según Laclau y Mouffe (2004), éste es un concepto clave, pues se constituye en campo simbólico, de donde se sigue que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado. Así, lo social mismo es aquello constituido a partir de un orden simbólico. La categoría de articulación que exponen Laclau y Mouffe se opone a la totalidad hegeliana cerrada de sociedad como una estructura racionalmente inteligible y homogénea, rasgo que también es visible en parte importante de la tradición marxista. A partir de esto, las relaciones sociales se entenderán como inmersas dentro de un plano simbólico carente de literalidad última, con lo que se descarta la posibilidad de fijar un sentido esencial de ellas. Siguiendo a Laclau y Mouffe (2004), Paula Biglieri y Gloria Perelló (2012) plantean que Althusser estuvo a punto, en este ámbito, de romper con el marxismo, ya que podría haber abierto una noción de contingencia más radical. Sin embargo, el concepto de sobredeterminación tendió a desaparecer del discurso marxista al incorporarse, en última instancia, bajo la idea de sobredeterminación por parte de la economía (modo de producción). Laclau junto a Mouffe irán, así, más allá del propio Althusser, planteando la imposibilidad de lo social como una totalidad racionalmente unificada.

El análisis del concepto de sobredeterminación althusseriano les permitió radicalizar su conceptualización a partir de la lógica articuladora. La ruptura de Laclau con el estructuralismo althusseriano se da en la renuncia a la concepción de la sociedad como

totalidad fundante de los procesos sociales, y al sopesar la apertura de lo social; es decir, Laclau y Mouffe renuncian a concebir la sociedad como una totalidad inteligible racionalmente (como totalidad cerrada), y renuncia por igual a la concepción de un sujeto constituido *a priori*, llamado al protagonismo del decurso histórico. Desde el análisis postmarxista ningún agente social puede reclamarse el privilegio como clase universal, con lo cual se pierde inevitablemente el *status* ontológico.

En relación propiamente tal a la categoría de ideología, Laclau y Mouffe proponen que no podemos escapar de la ideología, pues es imposible que un significante pueda llegar ser totalmente universal, esto constituirá una nueva ilusión ideológica, aquí se vislumbra que un cierre extra-discursivo es imposible en la práctica, sin embargo, al mismo tiempo es necesario, debido a que sin una fijación de significado no podría haber ningún significado. Aquí podemos observar como Laclau (2014) vuelve a Althusser: la ideología es eterna.

En este sentido, la radicalización de una lógica discursiva entre heterogeneidad y contingencia subsume un abandono del marxismo y desiste la comprensión racional de la sociedad y la historia. A partir del discurso, Laclau y Mouffe reducen en última instancia a la sociedad en torno a antagonismo flotantes entre distintas disputa de poder y resistencia. Sin embargo, al dar una primacía al discurso, el postmarxismo sucumbe a una lógica relativista de la contingencia y la no correspondencia. Aun así, Laclau siguiendo Althusser, concluye que la ideología implica necesariamente que no hay un cierre definitivo, sin embargo, permite que un significante pueda transformarse en un significante capaz de aglutinar distintas demandas, es decir, sin ideología no es posible que exista significado alguno.

Desde otro horizonte, nos encontramos que para el filósofo británico Terry Eagleton (2005), Althusser es uno de los exponentes marxistas más importante en torno al concepto de ideología, planteando que para el argelino las descripciones o representaciones del mundo sean falsas o verdaderas son irrelevantes en la ideología, pues lo que representa es cómo el individuo vive sus relaciones en la sociedad, y esto no puede ser considerado como una cuestión de verdad o falsedad. En palabras de autor, la categoría de “[...] la ideología puede contemplarse como un campo discursivo en el que poderes sociales que se promueven a sí mismos entran en conflicto o chocan por cuestiones centrales para la reproducción del conjunto del poder social” (Eagleton, 2005, p. 53). Así, vemos como se construye un discurso en el cual se contrastan los distintos intereses de grupos colectivos antagónicos que pretende llegar a consenso, a partir de un discurso que devenga hegemónico por medio de una materialización de la ideología en el lenguaje. Por ello, Eagleton propone que la ideología en Althusser hace referencia principalmente a las relaciones afectivas e inconscientes que tenemos con el mundo, y en el cual estamos relacionados pre-reflexivamente con la realidad social. En este sentido, la categoría de ideología representa la realidad, en la cual pretende hacernos pasar de una teoría cognitiva a una teoría afectiva de la ideología, vale decir, la ideología es subjetiva en el sentido de estar centrada en el sujeto y sus demostraciones son descifradas como expresión de las actitudes o las relaciones del hablante con el mundo.

De este modo, Eagleton plantea que Althusser puede estar en lo cierto cuando propone que ideología es principalmente una cuestión de relaciones vividas, sin embargo, no existen relaciones tales que no supongan tácitamente un conjunto de creencias y suposicio-

nes, y estas creencias y suposiciones pueden por sí mismas estar abiertas a juicios de verdad y falsedad.

En su texto *Ideología. Una introducción* (2005) Eagleton propone seis maneras de concebir la ideología. Intentaremos resumir estas distintas posiciones de entender la ideología, dónde se pueden apreciar los aportes althusserianos a dicha categoría. Según Eagleton, en primer lugar, podemos entender por ideología, el proceso material general de producción de ideas, creencias y valores en la vida social. En este sentido, la ideología, o cultura, denotaría todo el complejo de prácticas de significación y procesos simbólicos de una sociedad determinada, esto se refiere a la manera en que las personas viven sus prácticas sociales. Para él, aquí se puede observar como el concepto de ideología devela la determinación social del pensamiento. En segundo lugar, el concepto de ideología ligeramente menos global, gira en torno a las ideas y creencias tanto verdaderas como falsas que simbolizan las condiciones y experiencias de vida de un grupo o clase concreta, socialmente significativo. En este sentido, el concepto de ideología está muy cerca de la idea de cosmovisión. En tercer lugar, la ideología puede contemplar la promoción y legitimación de los intereses de grupos sociales con intereses opuestos (antagonismos). Desde nuestra perspectiva, aquí se observan los residuos althusserianos en la ideología, pues ésta puede contemplarse como un campo discursivo en el que poderes sociales que se promueven a sí mismos y entran en conflicto o chocan por cuestiones centrales para la reproducción del conjunto del poder social. En cuarto lugar, la ideología conservaría este acento en la promoción y legitimación de intereses sectoriales, pero lo limitaría las actividades de un poder social dominante. En quinto lugar, la ideología puede también significar las ideas y creencias que contribuyen a legitimar los intereses de un grupo dominan-

te específicamente por medio de la distorsión y el disimulo. Y en sexto lugar, la ideología conserva el acento en las creencias falsas o engañosas pero considera que estas creencias derivan no de los intereses de una clase dominante sino de la estructura material del conjunto de la sociedad.

Por consiguiente, Eagleton plantea que la ideología como relaciones vivida en desmedro de una concepción cercana a las representaciones empíricas, por ende, la ideología no podrá entregar presupuestos de verdad o falsedad, pues seguir con esto nos llevaría simplemente a un error. Así, la ideología va ligada de una teoría materialista, debido a que a la forma en que opera la ideología y cómo cambia en torno a las transformaciones de nuevas relaciones vividas a partir de un cambio en nuestra propia realidad.

Siguiendo con lo anterior, el filósofo esloveno Slavoj Žižek (2003) analiza la categoría de ideología desde el marxismo y psicoanálisis lacaniano, además podemos observar la influencia del postmarxismo de Laclau y Mouffe. La importancia de la ideología radica en el carácter de distorsión, y a su vez, en la categoría de “discurso”, pues al igual que Laclau y Mouffe, nunca existe una relación necesaria o totalmente constituida. Según Žižek: “El espacio ideológico está hecho de elementos sin ligar, sin amarrar, ‘significantes flotantes’, cuya identidad está ‘abierta’, sobredeterminada por la articulación de los mismos en una cadena con otros elementos” (2003, p. 125). En este sentido, pese a que Althusser concibió a los sujetos como construidos en el discurso, las identidades en última instancia esta determinadas por los modos de producción. A partir de la «interpelación», la ideología es internalizada desde una necesidad estructural, sin embargo, nunca puede ser completa debido a que siempre quedan residuos que no permiten su cierre definitivo. Žižek plantea que la ideología no vela

la realidad misma sino que es un núcleo traumático, es por esto, que el sujeto al ser interpelado por los aparatos ideológicos del Estado experimenta un trauma que impide una clausura de sentido. El sujeto no puede escapar de la realidad, sino que construye su realidad a partir de fantasías, es aquí que vemos que tanto para Žižek como Laclau y Mouffe la realidad social es antagónica. A partir del término lacaniano «punto nodal», distintos «significantes flotantes», develan la apertura de las identidades sociales que se constituye por medio de un discurso coherente que interpela a los sujetos bajo un significante vacío que articula a los demás significantes. Sin embargo, la ideología nunca puede tener clausurar la identidad, pues los antagonismos o luchas de clases no pueden constituirse como una verdad absoluta.

La ideología no debe ser comprendida como un tipo de conciencia falsa, sino una representación ilusoria de la realidad. En palabras de Žižek:

[...] la ideología no es una simple “falsa conciencia”, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como ‘ideológica’, –*ideológica* es una realidad social cuya implica el no conocimiento de sus participantes en los que se refiere a su esencia–, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos “no sepan lo que están haciendo”. “*Ideológica*” no es la “falsa conciencia” de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportando por la “falsa conciencia” (2003, pp. 46-47).

Este no conocimiento en el sujeto le permite «gozar» su síntoma, vale decir, lo ideológico en su distorsión constituye un elemento necesario en la realidad. Desde la perspectiva de Marx, podríamos comprender como opera una distorsión ideológica, sin embargo, para Žižek la ilusión ideológica no está en el saber sino

en el hacer, es decir, persisten en la ilusión como estructura de la realidad. Desde la perspectiva de Oscar Rodríguez de Dios (2008), Žižek considera la ideología en torno a tres ejes: doctrina, ritual y creencias.

1. En primera instancia la ideología como un complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos).

2. La ideología en su apariencia externa. La materialidad de la ideología tal y como se manifiesta en los aparatos ideológicos de Estado.

3. Finalmente, la ideología espontánea que opera en el centro de la realidad social en sí. (p, 117).

En relación a esto, Žižek plantea cómo se internaliza la interpelación por parte de los sujetos en la experiencia ideológica, cómo se produce el efecto de una creencia ideológica en una causa y el efecto asociado de subjetivación por reconocimiento. Aquí, se vislumbra como en la teoría de Žižek emerge el concepto de interpelación de Althusser. Es este sentido, no es posible reducir la problemática ideológica al acolchado de los significantes en el discurso, debido a que allende a la interpelación está la fantasía y la pulsión en torno a algún *plus de goce*.

Por ende, no existe un término último para la realidad, la totalidad social siempre está abierta, es por ello que en estos pensadores no solo no existen suturas definitivas en las identidades, sino que los procesos sociales giran en torno a una contingencia absoluta. Esta postura despierta muchas críticas, sin embargo, no las abordaremos aquí, debido a que esto nos alejaría de nuestro horizonte.

A modo de cierre

Desde nuestra perspectiva, los autores relacionados a la teoría política contemporánea han recuperado la ideología como catego-

ría analítica, sacándola del letargo de la reflexión marxista, presentando un análisis no reduccionista y fuera del economicismo del marxismo del siglo XX, pues se han cuestionado estos supuestos esencialistas debido a que sirvieron de fundamentos en teoría clásica sobre la ideología. Tanto Laclau y Mouffe como Eagleton y Žižek no presuponen un abandono de la categoría ni mucho menos una abolición a la crítica de la ideología, sino que intentan una reformulación sobre la base de presupuestos desde distintos paradigmas: psicoanálisis, postestructuralismo y desconstrucción. Creemos, que es necesario analizar desde los aportes de la teoría de Althusser: cómo la ideología es una práctica productora de subjetividades, pues el sujeto no es una fuente originaria de consciencia, sino que es el producto de una práctica específica que opera a través de los mecanismos de interpelación. Este contexto, ha permitido profundizar la teoría de la ideología en el escenario político contemporáneo, y por ende, permite ampliar los alcances metodológicos y estratégicos de la categoría, profundizando en la tesis althusseriana de la ideología desde una existencia material.

En efecto, las ambigüedades que emergen en la batería conceptual althusseriana en torno a la ideología pueden ser sintetizadas en tres perspectivas en la teoría política contemporánea. Siguiendo a Larraín (2008), en primer lugar, la ideología mantiene un carácter negativo, al igual que en las primeras premisas marxistas relacionadas con la determinación de la clase en los procesos políticos. En segundo lugar, la tendencia gramsciana en Althusser, desiste de un concepto de ideología negativo y se opone a la ciencia, enfatizando el carácter de la ideología como interpelación, con esto se pretende evitar el reduccionismo de clase a partir del concepto de articulación en los procesos políticos sociales. Y en tercer lugar, la ideología en torno al «discurso» como

principio constitutivo de todo lo social y la política. En este punto, el análisis althusseriano se aleja del determinismo marxista en relación a la constitución de la clase y la economía. A partir de esta tercera vía, podemos analizar los aportes althusserianos en la teoría política contemporánea, específicamente, en los horizontes postestructuralistas y postmarxista, pues se rechaza un marxismo reduccionista, esencialista y economicista.

Finalmente, es necesario tener presente que el concepto de ideología es un campo no clausurado. Se requiere a la par de un análisis exhaustivo de teorías críticas de la ideología, a partir de los actos de identificación, del examen del orden social y de los proyectos hegemónicos y contra-hegemónicos. En efecto, si la teoría de la ideología constituye una herramienta analítica para analizar la política contemporánea, ello nos despierta más preguntas que respuestas, nos abre más horizontes reflexivos, que clausuras de sentido.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión: Buenos Aires.
- Althusser, L. (1999). *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1990). *Para leer El capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2007). *Política e Historia*. Buenos Aires: Katz.
- Badiou, A. y Žižek, S. (2011). *Filosofía y actualidad. El debate*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bell, D. (1960). *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge: Harvard University Press.
- Biglieri, P y Perelló, G. (2012). *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires: Grama.

- Camargo, R. (2011). *El sublime retorno de la ideología. De Platón a Žižek*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Camargo, R. (2014). *Repensar lo político. Hacia una nueva política radical*. Buenos Aires: Prometeo.
- Eagleton, T. (2005). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Nueva York. Free Press.
- Gramsci, A. (1987) *Antología*, México D.F, Siglo XXI.
- Huarte, V. y Sosa, P. (2017) Sujeto, ideología y revolución en la obra de Louis Althusser. En P. Karczmarczyk, N. Romé y M. Starcenbaum (Coords.), *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015: Buenos Aires)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias; 29). Recuperado de <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>
- Lacan, J. (1988). *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1977). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Barral
- Laclau, E. (1977). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Larraín, J. (2007). *El concepto de Ideología. Vol. 1. Carlos Marx*. Santiago de Chile: Lom.
- Larraín, J. (2008). *El Concepto de Ideología. Vol. 2. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago de Chile: Lom.
- Larraín, J. (2009). *El Concepto de Ideología. Vol. 3. Irracionalismo, historicismo, positivismo: Nietzsche, Mannheim, Durkheim*. Santiago de Chile: Lom.
- Larraín, J. (2010). *El concepto de Ideología. Vol. 4. Postestructuralismo, Postmodernismo, Postmarxismo*. Santiago de Chile, Lom.
- Larraín, J. (2014). *Repensar lo político. Hacia una nueva política radical*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lyotard, Jean Francois. (1987). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Marx, K y Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Mouffe, Ch. (1999) *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, Ch. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, Ch. (2011). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Quesada, M. J. (2017) En torno al concepto de Ideología y la primacía de la lucha de clases, En P. Karczmarczyk, N. Romé y M. Starcenbaum (Coords.), *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015: Buenos Aires)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias; 29). Recuperado de <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>

- Rodríguez, O. (2008). *La ontología política de Slavoj Žižek. Escatología y Síntoma*. Tesis doctoral dirigida por José María Ripalda. Facultad de Filosofía, UNED, Madrid.
- Rodríguez, R. (2012). En torno a la Teoría del Althusser sobre la constitución del sujeto, su aproximación al Psicoanálisis y la crítica de Slavoj Žižek. *Revista Observaciones Filosóficas*, 14. Recuperado de <https://www.observacionesfilosoficas.net/entornoalateoriadealthuseer.htm>)
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Roggerone, S. (2017). Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Althusser y nunca se atrevió a preguntarle a Žižek. En P. Karczmarczyk, N. Romé y M. Starcenbaum (Coords.), *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015: Buenos Aires)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias; 29). Recuperado de <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>
- Therborn, G. (2008). *From marxism or Post-marxism?* Londres: Verso.
- Žižek, S. (comp.) (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2005). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2012a). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2012b). *Viviendo el final de los tiempos*. Madrid: Akal.

Pensar la coyuntura: La política de Louis Althusser

Daniel Espinoza Carrasco

Todo lo que he escrito, al principio solo y después en colaboración con camaradas y amigos más jóvenes, gira, pese a la “abstracción” de nuestros ensayos, alrededor de esos problemas concretos

Louis Althusser

La coyuntura

Es posible afirmar, sin ser demasiado creativo, que el hilo conductor de la obra de Althusser es la política. Él mismo, al explicar la intención de *La revolución teórica de Marx* asegura que los trabajos ahí reunidos constituyen una intervención teórica en la política (Althusser, 2004b), aunque no será la única vez que dirá algo así. Por el contrario, se encuentran incontables comentarios y reflexiones, a lo largo de toda su obra, sobre su propia experiencia militante en el Partido Comunista (Althusser, 2004b, p.13; 2005, pp. 20–24) y los problemas políticos que experimentó el movimiento comunista durante sus años de actividad (Althusser, 1978a, 2003, 2004a). Así, para Juan Pedro García, “resulta evidente que la preocupación althusseriana por el materialismo no es una preocupación ‘pura-

mente filosófica' (por lo demás, ninguna preocupación 'filosófica' lo es 'puramente'): es, fundamentalmente, una preocupación política" (García del Campo, 2003, p.15).

De esta manera, no es necesario limitarnos a esos textos estrictamente "militantes" (*Lo que no puede durar en el Partido Comunista* o las *Seis iniciativas comunistas*) para encontrar un diálogo y referencias permanentes con la política concreta de su momento. O bien con situaciones políticas concretas del pasado, como las causas de la revolución rusa. Sus esfuerzos por trazar esa línea de demarcación entre Marx y Hegel, entre el Marx maduro y el de juventud, entre el materialismo auténtico y uno aún preñado de idealismo, obedecen a una inquietud o a una preocupación abiertamente política. Su "obsesión", como la calificaría Pedro Fernández Liria (2002, p. 76), de encontrar la filosofía oculta de Marx, incluso en su giro "filosofista" tardío –cuando recurre al materialismo aleatorio-, no se aleja de este *leitmotiv* político.

La pregunta entonces es ¿a qué quiere llegar Althusser? Una respuesta rápida provisional podría ser que quiere llegar a la filosofía de Marx, pero ¿por qué? O más bien, *para* qué. Aquí hay que mencionar dos cosas. Primero que la filosofía tendría entre sus funciones la de ser un laboratorio teórico donde se elaboran las categorías para los conceptos de la ciencia (Althusser, 1972, p. 34) y, segundo, que el valor de un concepto científico, a diferencia de uno ideológico, está en entregar las herramientas para el conocimiento de la realidad que señala (Althusser, 1972, p. 34). Por lo tanto, la empresa filosófica de Althusser está directamente ligada a las necesidades de la política, a la necesidad del movimiento comunista de servirse de conceptos que le permitan elaborar una línea política apropiada a su realidad. Se entiende entonces, que Althusser haya estado tan preocupado del laboratorio teórico del marxismo, es-

pecialmente si veía que el movimiento político comunista parecía haberlo abandonado, buscando salvavidas teóricos en la ideología humanista y otros asaltos burgueses al marxismo, impidiendo de esta forma abordar los problemas reales que enfrentaba la lucha de clases proletaria en esos momentos.

Entonces, reformulando la pregunta: ¿qué concepto científico quiere aportarle Althusser a la lucha de clase proletaria? Es, precisamente, este concepto su hilo conductor, aquel sobre el que tratan, de una manera u otra, sus distintas elaboraciones teóricas, desde el período “estructuralista” hasta el de la filosofía del encuentro. El concepto nuclear en todas estas problemáticas y en todos estos abordajes, en apariencia tan disímiles, es la coyuntura. ¿Cómo la entiende Althusser? Al igual que con otros conceptos, ensayó varias respuestas a lo largo de su obra. Podemos discutir si son distintos conceptos –me parece que no-, pero sí, al menos, distintas formulaciones. El aporte fundamental para este concepto vendrá del análisis que hace Lenin del “momento actual” y de las características de su estructura: las articulaciones esenciales, los eslabones, los nudos estratégicos, el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, su unidad paradójica. En otras palabras el análisis de la estructura de una coyuntura, que constituyen la existencia misma de ese “momento actual” (Althusser, 2004b, p.147). Es decir, la coyuntura es lo que Lenin llamó “el momento actual”, la realidad concreta en un espacio y tiempo determinado y que, además, constituye el objeto mismo de la práctica política.

Esta idea de coyuntura será la que dará paso a la problematización de la “sobredeterminación” y del “todo complejo estructurado ‘ya dado’” (Althusser, 2004b). Y si *La revolución teórica de Marx* está atravesada por la confrontación entre Marx maduro vs. el joven y Hegel, no es simplemente por un interés academicista.

Necesitaba trazar esa diferencia para poder llegar esos dos conceptos clave para llegar a una lectura científica de la coyuntura. Recordemos que una de las preguntas detonantes es por qué no ha habido una revolución en Europa, donde estaba “a la orden del día”, y sí hubo en un país tan atrasado como Rusia. Es aquí donde Althusser entra de lleno: el idealismo hegeliano que impregna las corrientes marxistas en boga y los manuales oficiales de la URSS, son incompatibles con la noción de sobredeterminación. La consecuencia directa es la imposibilidad de caracterizar correctamente la coyuntura, el “momento actual”, lo que lleva a una estrategia y táctica política errada en tanto incapaz de determinar la especificidad de una situación política concreta. Porque sólo con un conocimiento de la coyuntura –en lo que este concepto implica en un sentido científico- permite saber, siguiendo la analogía de Lenin, cuál es el eslabón más débil de una cadena y, en consecuencia, planear cómo pegarle a ese eslabón específico y no a otros.

La idea de sobredeterminación es un aporte invaluable a la comprensión de la coyuntura y, lamentablemente, hasta hoy no ha sido asimilado por las y los comunistas. La tendencia generalizada a reducir todo conflicto a su forma capital-trabajo y a hacer del capitalismo una estructura omnipresente que explica todas las relaciones de dominación parecen confirmarlo. Quizás, por lo mismo, Althusser no se sintió satisfecho con su respuesta, viéndose en la necesidad de nuevas investigaciones y abordajes. Esta inquietud lo llevará a sus estudios y trabajos sobre Maquiavelo y posteriormente al materialismo aleatorio. Nuevamente, esta evolución está dada por la comprensión de la coyuntura, pues si el abordaje de los '60 enfatizaba en la relación compleja entre elementos distintos que existían al interior de una unidad, en los '80 el énfasis es otro: “(...) coyuntura significa conjunción, es decir, encuentro aleatorio de ele-

mentos en parte existentes pero también imprevisibles” (Althusser, 2005, pp. 36–37). De ahí la importancia de desarrollar esta filosofía, subterránea, reprimida pero presente.

¿Qué aportes realiza la noción del encuentro aleatorio y contingente que, efectivamente, no se encuentren en la idea de la década del '60 de “sobredeterminación” o “todo-complejo-estructurado-ya-dado”? Incluso este último término ya contiene la idea fundamental que Althusser intenta enfatizar en el texto “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” (2002), que es la idea del mundo como un “ya-dado”. El mundo es, uno es “arrojado” en algo ya configurado en toda su complejidad, pues ya sabemos que no existe jamás la unidad simple. Incluso en el ejercicio hipotético de imaginar un período de formación de algo –por ejemplo, de la sociedad capitalista- jamás existe un estado en que no haya algo previamente dado. Incluso mutando, ya hay relaciones de producción, ya hay instituciones, ideología, etc. Precisamente, este volver a la idea del “ya dado”, con la polémica inclusión de Heidegger y su *es gibt* (Althusser, 2002, p. 35) en esta tradición materialista, nos recuerda demasiado a Marx cuando señala que los hombres contraen determinadas relaciones de producción ajenas a su voluntad. Para entender bien esa frase hay que considerar la nota metodológica en el prólogo de *El Capital*: no pensemos en tal o cual individuo, sino en el conjunto social que forma una categoría (2006, p. XV). En este caso, las relaciones sociales de producción constituyen un “ya dado”, un “es dado así” sobre el cual, en el mejor de los casos, de manera individual podemos intentar marginarnos.

Pero entonces, recapitulando, la idea del “ya dado” tiene un lugar de particular importancia en el cuerpo teórico que Althusser desarrolla en los 60 e, incluso, nos acerca directamente a ideas ya esbozadas por Marx. Por lo tanto, ¿qué elemento novedoso aporta

el materialismo aleatorio a la noción de coyuntura que, además, permita justificar la hipótesis de que este concepto está detrás de todo el trabajo althusseriano?

Para responder quizás haya que dar un último rodeo. Es conocida la pretensión de cientificidad de Marx, la cual es totalmente defendida por Althusser: el marxismo es una ciencia. Sin pretensión de abrir este debate, sí es necesario darle una vuelta a las consecuencias de esta afirmación, que apuntan a la posibilidad de producir un conocimiento tal sobre un objeto que permita hacer predicciones exactas sobre su comportamiento. Si bien en las ciencias esto se da por el establecimiento de leyes, Althusser señala que para el caso de la Historia esto es absurdo (2005, pp. 21-22). Aquí no nos referimos a las posibilidades de predicciones económicas (como las crisis cíclicas del capital) o sociales (la polarización de la estructura de clases). Hay que pensar en la revolución. La posibilidad de hacer una revolución, si la concebimos tal como nos indica Althusser, en términos de una práctica, se asemeja a la práctica científica que en conocimiento de ciertas leyes (aunque sean tendenciales) y de los factores involucrados, es capaz de hacer predicciones exactas. Pero aquí parece haber un problema. Primero porque no ha habido revoluciones y segundo porque no parecemos estar seguros de por qué. Este último es el gran vacío de nuestra izquierda revolucionaria hoy. Y debemos comenzar por aceptarlo, con todo el miedo que implique, de la misma forma en que Althusser llamó hace 40 años a asumir la crisis del marxismo para poder abordarla seriamente de una buena vez (Althusser, 2003, pp.19-24). Porque ser materialista es no contarse cuentos y la izquierda ya no puede seguir contándose los mismos cuentos autocomplacientes, ya sea en la derrota, a estas alturas constante, (cuando se culpa a la alienación e incluso ¡a la televisión!) o bien en las pequeñas victorias alcanzadas, como la

victoria sorpresiva de Sharp en Valparaíso en las elecciones municipales de 2016 o lo que fue la revuelta estudiantil del 2011.

Aquí la noción de aleatoriedad que aporta el materialismo del encuentro hace una entrada brutal y hasta cruel para gritar “basta de contarse cuentos”. Pues la aleatoriedad es un elemento que debemos considerar para ser materialistas, para pensar una política desde el materialismo. Porque la verdad es que pese a toda la planificación y trabajo previo, el 2011 no fue algo concebido. Posiblemente el trabajo previo y la planificación fueron condición necesaria, pero no suficiente para explicar por qué pasamos de marchas de 7 mil personas máximo a otras de 200 mil en un año. Se puede empezar a numerar factores, como un gobierno de la derecha conservadora por primera vez en 20 años, pero incluso con esos elementos en la mesa, que eran conocidos de antemano, el 2011 pilló a todos de sorpresa. Esto no tiene como afán mirar en menos, sino ser materialistas, no contarnos cuentos y aceptar que no hubo el mérito de haber “logrado algo”. Está el mérito de haber contribuido y bien, pero no podríamos replicarlo, porque no sabemos qué hicimos ni cómo.

Este era el elemento ausente en la idea de sobredeterminación. Explicar la revolución en Rusia como una exasperación de todas las contradicciones posibles es correcto, pero insuficiente. Porque incluso con la idea de un todo-complejo-estructurado-ya-dado, donde reconocemos estructuras distintas e independientes que se articulan de una forma determinada en un todo, no es posible saber a ciencia cierta en qué medida estos distintos elementos se conjugan. Porque si tuviéramos un método científico para que “los de arriba no puedan y los de abajo no quieran” ya estaríamos en el comunismo, pero precisamente ahí entran las “normas” de la aleatoriedad: “la norma de la ausencia de norma, la norma de la no te-

leología, la norma de la posibilidad de actuación transformadora y también la norma de la no garantía de su éxito” (García del Campo, 2003, p. 13).

De esta manera, la inclusión de la aleatoriedad en el concepto de coyuntura no busca prescindir de la necesidad de un “análisis concreto de la realidad concreta”. Todo lo contrario. Dicho análisis debe incorporar todos los elementos que Althusser nos aporta: sobredeterminación, lo “ya-dado” y la aleatoriedad, como elemento ineludible de esa realidad. Se trata de no contarse cuentos y aceptar que lo aleatorio es algo dado y parte de la unidad compleja y sobredeterminada de una formación social.

Es por lo anteriormente señalado que no sólo es posible, sino que necesario, leer políticamente a Althusser y toda su obra. Más allá de la “desazón” (Fernández Liria, 2002, p. 75) que pueda haber causado la lectura de su obra tardía, en su intento, algo rebuscado quizás, de encontrar esta tradición filosófica oculta que uniría a Marx con pensadores como Heidegger e incluso Deleuze, en vez de intentar vincularlo con Galileo, Darwin, etc. (Fernández Liria, 2002, p. 109). Aquí se requiere ser flexible y considerar estas referencias, por ejemplo a la “lluvia de átomos” epicúrea, como una metáfora, una licencia literaria o un guiño ideológico, como recomienda García del Campo (2003, p. 13). Teniendo en cuenta esta consideración es posible ir al fondo de estas tesis para encontrar ahí elementos indispensables para la práctica política. Quizás el rodeo es muy amplio, pero es eso, y Althusser lo explicará de la siguiente forma: “este rodeo por la teoría, y particularmente por la filosofía, tras el pensamiento teórico de Marx, como acabo de decir, está ahí sólo para permitir comprender la política, esa en la que estamos comprometidos, esa en la que estamos ‘perdidos’ y ‘sin referencias’” (García del Campo, 2003, p. 11).

La militancia de Althusser

Si bien la filosofía de Althusser y, particularmente, sus trabajos en torno a la comprensión de la coyuntura constituyen el grueso de su obra, no representan sus únicos aportes políticos. Es sabido que la militancia de Althusser al interior del Partido Comunista fue difícil, pues sus posibilidades de intervención política estuvieron cerradas por la marginación a la que fue conducido producto de sus posiciones (Althusser, 2005, p. 20). Precisamente es el registro de estas polémicas, frente a las resoluciones del XXII Congreso del PCF en 1976 (Althusser, 1978b) o frente al análisis realizado por el Comité Central del fracaso electoral de 1978 (Althusser, 1980), donde podemos encontrar alguna de las ideas más inmediatamente políticas de Althusser.

Si bien, dado un contexto de polémica, no tienen el desarrollo que sí tienen otros aspectos de su obra, aquí se encuentran opiniones respecto a la organización partidaria, al quehacer político, a la táctica y estrategia que, desde una perspectiva comunista, resultan indispensables por su contenido y por su actualidad, pues lamentablemente, casi cuarenta años después, es posible aún encontrar aquellos vicios denunciados por Althusser, lo que genera la razonable sospecha de que seguimos “perdidos” y “sin referencias” en el callejón sin salida teórico.

Dos aspectos resaltan con fuerza al calor de estas discusiones: la del «centralismo democrático» y la de la relación del partido con las masas o, en otras palabras, la práctica política, cómo ha de desenvolverse el partido en la lucha de clases. Lejos del estalinismo del que se acusó a Althusser, es posible calificar sus posturas como libertarias, en tanto apuntan a críticas históricas de esta tradición política a los vicios que el estalinismo impregnó en el movimiento comunista internacional.

La organización

La idea básica del tipo de organización que históricamente ha recibido el nombre de “centralismo democrático” es la de una estructura jerarquizada, de tipo piramidal, con distintos niveles que van desde la base (que se llaman así, o también “células”), hasta la punta; el Comité Central. Entre ambas instancias median algunos niveles intermedios que han recibido distintos nombres en distintos países, pero que vienen a ser lo mismo. El nivel intermedio 1 agrupa una cantidad determinada de células y luego el nivel intermedio 2 agrupa una cantidad determinada de niveles intermedios 1. Así, por ejemplo, el primer nivel intermedio puede corresponder a una comuna, que agrupa las distintas bases que ahí operan y el segundo puede corresponder a una región.

Resulta evidente que como corolario de este tipo de organización se desarrolla un tipo específico de flujo de información y de discusiones: de arriba para abajo y de abajo para arriba. La idea del centralismo democrático apunta a eso, al menos como se ha entendido en la tradición comunista: democracia en la discusión de las bases y los niveles intermedios para hacer “subir” sus posturas, centralismo en hacer síntesis de esas discusiones y luego “bajar” las resoluciones para su ejecución. Aquí surge una de las críticas fundamentales de Althusser a la orgánica, pues él sabe lo que implica la discusión partidaria en realidad:

(...) discutir en el aislamiento de las células, quizás en una conferencia de sección, pero nada más. En consecuencia no habrá un intercambio libre y generalizado de experiencias y de análisis entre militantes de diferentes sectores, entre trabajadores manuales e intelectuales, que permita fortalecer y agudizar el análisis (Althusser, 1980, p. 33).

Cualquiera que milite o haya militado en una organización de estas características puede dar cuenta de que esto sucede de hecho así. Aquí se hace importante señalar, por lo mismo, que Althusser no está realizando una crítica coyuntural del Partido, como lo pueden ser sus dardos a Georges Marchais y su informe, sino que apunta a cuestiones estructurales. La crisis coyuntural da pie a la crítica estructural, pues “que la dirección se calle sobre la cuestión de fondo entra, por desgracia, en sus costumbres. Entra orgánicamente en sus costumbres, ancladas en toda la tradición estalinista que sobrevive en el aparato del partido” (Althusser, 1980, p. 58). Por lo tanto, el hermetismo y la falta de democracia interna no es algo que se dio en ese escenario particular; se enmarca en toda una tradición política que apunta a un concepto nuclear: el centralismo democrático. Y en ello Althusser es bien claro al señalar que “el centralismo democrático puede y debe ser conservado, a condición de cambiar profundamente sus reglas y, más aún, su práctica” (Althusser, 1980, p. 60). Ahora bien, uno podría preguntarse cuál es el sentido de conservar un concepto si se quiere cambiar su significado. Una posible respuesta puede ser la militancia de Althusser, que lo obliga a encontrar la cuadratura del círculo y de defender ideas que él ya mismo no cree, de manera similar a lo que le ocurre con la dialéctica en sus primeros escritos (Fernández Liria, 2002, p. 84).

Si se le da cabida a esa posibilidad, es posible sostener que lo que Althusser propone es, en realidad, indagar en nuevas formas orgánicas que fomenten lo colectivo pues

(...) la discusión (la de *todo* el partido) no puede ser definida como «colectiva» más que *en su resultado*, no es «colectiva» *en su realidad efectiva*: los miembros de una célula sólo discuten entre sí, luego sus delegados entre sí en la sección, etc. –todo ello en los

pasillos separados y herméticos que van de la base a la cumbre (Althusser, 1980, p. 15).

El imperativo de colectivizar la discusión pasa, necesariamente, por formas más “horizontales” de organización. Sin embargo, esta horizontalidad va en abierta contradicción con “los principios” del centralismo democrático, razón por la cual históricamente han tenido una respuesta punitiva por parte del Partido:

(...) el militante de base no puede mantener ningún contacto con militantes de ninguna otra célula, pertenecientes a otra columna ascendente, si no es en las conferencias de sección y de federación, en caso de que sea delegado. Cualquier tentativa de establecer una “relación horizontal” sigue estando considerada como “fraccional” (Althusser, 1980, p. 64).

De esto se puede extraer otra observación, que dice relación con el desarrollo de todo un léxico destinado a justificar y validar las decisiones de la Dirección. Este lenguaje –devenido ideología– parte por el mismo “materialismo dialéctico”, definido por Althusser como una “monstruosidad filosófica dirigida a justificar, y servir teóricamente de garantía, al poder por encima de la inteligencia” (Althusser, 2005, pp. 21-22). Pero evidentemente esto no pasa sólo por un concepto filosófico, sino también por toda una serie de conceptos políticos como, precisamente, “fraccional”, “unidad en la acción”, el mismo “marxismo-leninismo”, etc. En efecto “esta ideología de partido tiene la función de identificar la unidad del partido con su dirección, y con la línea definida por esta dirección” (Althusser, 1980, p. 72).

Todo lo anterior desemboca en un Partido que, finalmente, es una mera máquina de dominación que replica no sólo la estructura del Estado burgués sino, y más grave aún, sus formas de ha-

cer política. La estructura estalinista amparada en el “centralismo democrático” y la ideología partidaria tienen como fin amalgamar toda la estructura partidaria poniéndola a la cola de la Dirección, la cual jamás se equivoca. La primera opera impidiendo la discusión horizontal y a través de una serie de filtros que existen entre los diversos niveles de la estructura. Esto significa que los militantes que conforman el Comité Central –órgano soberano del partido- han pasado ya por dichos filtros y, por lo tanto, cuentan con la venia de la Dirección, por lo que dicha instancia “sirve más como caja de resonancia de las decisiones de la dirección y como garantía de su aplicación, que para proponer cualquier novedad” (Althusser, 1980, p. 62). Lo anterior, además de empobrecer y censurar el debate, cierra el círculo del poder, pues “el estrecho margen en que se mueve la reproducción de los dirigentes les hace prácticamente inamovibles, sean cuales fueren sus fracasos o incluso, a veces, su bancarrota política” (Althusser, 1980, p. 65).

Por otra parte la crítica de Althusser a la ideología del Partido es alarmante al señalar que “del mismo modo que la burguesía consigue hacer reproducir sus formas de dominación política por libres ‘ciudadanos’, la dirección del partido consigue hacer reproducir las suyas por los militantes” (Althusser, 1980, p. 65). Esto apunta a aquella vieja frase de Marx: las ideas dominantes en una sociedad son las ideas de la clase dominante. Esta posibilidad está dada por toda una red de aparatos ideológicos de Estado destinados a construir una hegemonía tal, que permite diversos tipos de gobierno incluyendo elecciones libres sin que éstas amenacen la dominación de clase. De la misma forma

(...) el aparato había hecho ya el descubrimiento, tan viejo como el mundo burgués, de que podía permitirse el lujo de dejar discutir libremente a los militantes en sus células, sin exclusiones ni

sanciones, puesto que la discusión no tenía consecuencia ninguna (Althusser, 1980, p. 59).

Para cerrar este punto, hay que decir que la izquierda está en deuda respecto a estas críticas pues, tal como se señaló antes, estos son aspectos estructurales de una cierta forma de hacer política y que, por lo tanto, van más allá de coyunturas o dirigentes específicos.

La tendencia a reproducir la práctica política burguesa en el seno del partido, es *consecuencia de un sistema que funciona por sí solo*, independientemente de los individuos que ocupen un lugar en él, a los que sin embargo obliga a ser lo que son: *prisioneros y a la vez elementos activos del sistema*. (...) no hay que atribuir el autoritarismo a tal o cual dirigente, como una pasión personal, sino *a la máquina del aparato* (Althusser, 1980, p. 90).

Es la misma idea de Marx sobre las clases; que en realidad son «soportes» de relaciones sociales de producción que están por encima de ellos. En vista de lo anterior se hace imperativo pensar en nuevas formas orgánicas superando la crítica a tal o cual dirigente o directiva de turno. “La concepción marxista considera que lo importante *es lo que el error esconde*: las contradicciones estructurales de las que no es sino la manifestación” (Althusser, 1980, p. 47).

Las masas

Un último punto que no se puede obviar: la práctica política y la relación con las masas. Este aspecto se hace particularmente sensible y se relaciona mucho con la convocatoria de este encuentro: la necesidad de pensar una estrategia política materialista que rompa con la concepción idealista de la práctica política y, específicamente, con la relación que debe sostener la organización partidaria con las masas.

Es difícil pensar una concepción política de izquierda, y más aún una estrategia, que escape de la siguiente idea base: la actividad del partido consiste en transmitir ciertas ideas a las masas, para que éstas tomen conciencia de los problemas reales y de sus soluciones. Esta fórmula es bien intuitiva, se puede recurrir fácilmente a ella y cuesta pensar en una alternativa. En tanto militantes se tiene el deber de convencer a otros, para ello se hacen actividades, se escriben programas, etc. ¿Quién podría estar en contra de esto? En pleno escenario electoral y frente a un inminente triunfo del empresario Sebastián Piñera hay que unirse “contra la derecha” para que tomen conciencia de que esa derecha es contraria a sus intereses.

Esta noción de *interés objetivo* es en sí mismo una pequeña maravilla teórico/política. Porque, ¿qué es lo que distingue el interés objetivo de su realización? Nada menos que *la conciencia*. Pensábamos, en tanto que marxistas atrasados, que dicha realización podría pasar por algo así como la lucha de clases y sus complicaciones (intervenciones del Estado burgués, influencia de la ideología dominante, concesiones de la burguesía, etc.). No, sólo pasa por la conciencia. Muy bien, ¡basta con despertarla! (Althusser, 1980, p. 77).

“Despertar la conciencia”. Quién no ha leído o escuchado esa consigna. Aquí es donde Althusser lanza su crítica, pues

(...) impregnar, es dar desde el exterior la conciencia de una verdad de la que no se tiene conciencia. (...) La conciencia es unas ideas, y las ideas es lo que hay que dar a conocer, es decir extender y difundir. Conciencia, ideas, difusión de ideas. Perfecta concepción idealista de la práctica política (Althusser, 1980, p. 19).

Veamos algunos de los problemas que surgen.

Primero una noción iluminista en la cual el Partido sabe la Ver-

dad y las masas no. “Para pretender detentar con tanta seguridad las verdades de las que los trabajadores deben ‘impregnarse’, es decir la verdad de sus propios intereses, de los que deben ‘tomar conciencia’ (...) es preciso haber abandonado todo materialismo” (Althusser, 1980, p. 25). En efecto, sostener esto implica, necesariamente, que las masas son estúpidas, aun cuando se matice con ese nefasto concepto de alienación, que es el eterno salvavidas del fracaso. “Fracasamos porque la gente está alienada”, “en su alienación la gente no puede tomar conciencia”. Que tanta gente sea estúpida es, por lo bajo, estadísticamente improbable.

El segundo problema es sobre la práctica política, reduciéndola al siguiente ejercicio:

vamos a desprezear y despertar la conciencia desde fuera, a golpe de propaganda, prensa y medios de comunicación de masas: “Estáis *objetivamente* interesados en luchar contra el puñado de monopolios que os explota: ¡tomad conciencia de ello, actuad en consecuencia y asunto concluido!” (Althusser, 1980, p. 77-78).

Es evidente que reduciendo la política, la lucha de clases, a trabajo de propaganda, estamos destinados a chocar con el mismo callejón una y otra vez. Pero no importa, la culpa siempre será de la alienación, jamás de la organización.

Todos estos recursos, en su pobreza y en el escudo que arman, impiden que las organizaciones políticas de izquierda rompamos la distancia con las masas. El problema es que esta impotencia no se ha resuelto recurriendo a un examen de la estructura de clases y de la dinámica particular de la lucha en una coyuntura específica, sino que se tapa con el pseudo principio de la conciencia. En lugar de entender cómo opera la ideología dominante, cómo las clases

dominadas viven su relación con un mundo de explotación, dominación, precariedad y marginación, resulta más fácil decir que no toman conciencia y encasillarlos como alienados, como “fachos pobres” o, peor, como estúpidos.

Son estos problemas los que se traducen en nuestra marginalidad política, nuestro “tope electoral, del cual con demasiada rapidez se culpa a la televisión, cuando de lo que se trata es de *límites, funciones y efectos de clase precisos* que en cada caso hay que analizar con el máximo rigor” (Althusser, 1978b, p. 60). Superar el recurso fácil de la alienación y sus desgloses más burdos (culpar a la televisión, a la estupidez de las masas o su derechismo inherente) para pasar a un análisis materialista de nuestra coyuntura particular es una condición *sine qua non* para salir del callejón político sin salida, para desarrollar una estrategia que no esté preocupada exclusivamente de asegurarse el salvavidas sino que apunte a un análisis riguroso de la realidad: cómo se da la lucha de clases, cuáles son las estrategias de dominación de las clases dominantes, cómo viven la explotación y la ideología las clases dominadas y cómo se debe organizar su lucha.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1972). *Lenin y la filosofía*. Buenos Aires: Cepe.

Althusser, L. (1978 a). Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional. En *Nuevos escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista* (pp. 9-54). Barcelona: Laia.

Althusser, L. (1978 b). Sobre el alcance histórico del XXII Congreso. En *Nuevos escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista* (pp. 55-81). Barcelona: Laia.

- Althusser, L. (1980). *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002). La corriente subterránea del materialismo del encuentro. En *Para un materialismo aleatorio* (pp. 31-71). Madrid: Arena.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2004a). La filosofía: arma de la revolución. En *Para leer El Capital* (pp. 5-12). México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004 b). *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2005). *Filosofía y marxismo: Entrevista por Fernanda Navarro*. México D.F.: Siglo XXI.
- Fernández Liria, P. (2002). Regreso al «campo de batalla». En L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio* (pp. 73-125). Madrid: Arena.
- García del Campo, J. P. (2003). Prólogo. Althusser: un trabajo sobre la ideología y sobre los límites del marxismo. En L. Althusser, *Marx dentro de sus límites* (pp. 7-16). Madrid: Akal.
- Marx, C. (2006). *El capital*. Tomo I. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Sobre la invisibilidad del Estado y de la plusvalía en Althusser¹

Julien Pallotta

El presente trabajo se propone explorar, en los límites de su coyuntura, algunos extractos del material inédito de los archivos de Althusser (IMEC) que portan sobre la cuestión del Estado. Más precisamente, se trata de un borrador de 1977 titulado *Sur L'État*, y cuya nomenclatura es ALT2 A26.01-03.

Antes de introducir los pasajes que dan cauce a la reflexión, es oportuno recordar el contexto teórico-político en el cual Althusser redacta este borrador: el abandono sorpresivo por parte del Partido Comunista Francés (PCF), luego del XXII Congreso, de la palabra de orden “dictadura del proletariado” (en adelante DP). Althusser escribe entre 1976 y 1978 una serie de textos consagrados a la teoría marxista del Estado, todos ellos destinados a rectificar lo que es, según él, una desviación teórica grave de su Partido. Hay que precisar que, en esta empresa de crítica interna de una desviación teórica, Althusser cuenta con la ayuda de su colaborador más fiel: Étienne Balibar. Así, en 1976 y a pedido de su colega, Balibar escribe el libro *Sur la dictature du prolétariat*, llamando a

¹ Traducción del francés, transcripción y traducción de documento de los Archivos IMEC, por Gabriela Manini.

los comunistas a un debate sobre el cambio de orientación estratégica del XXII Congreso. La palabra de orden de Althusser, contra todas estas desviaciones que considera como contaminaciones de la teoría marxista por la ideología burguesa, es siempre la misma: restauración de la teoría.

Para retomar el curso de la exposición, el análisis se sitúa en dos fragmentos del borrador que despiertan interés por la originalidad de sus formulaciones. En los mismos, Althusser afirma que “plusvalía y dictadura de clase no actúan más que a la distancia en sus formas transformadas solamente visibles y determinables /La Dictadura de clase no se muestra jamás” (1977, Archives IMEC. ALT2 A26.01-03). O incluso: “Sucede lo mismo con la esencia del Estado (con la definición del Estado, es decir con la concepción del por qué de su mecanismo visible, descriptible) que con la plusvalía: esta no puede ser medida en sí misma, sino solamente en sus formas transformadas, la ganancia, la renta, el interés” (1977, Archives IMEC. ALT2 A26.01-03.).

Los fragmentos operan una comparación entre el concepto de plusvalía y el concepto de Estado. A partir de la idea expuesta en *Lire le Capital* sobre la “invisibilidad” de la plusvalía, Althusser sugiere aquí la idea de una invisibilidad del Estado identificada con la “dictadura de clase” (1977, Archives IMEC. ALT2 A26.01-03.). Esta articulación habilita una lectura que, de manera esquemática, procederá en dos tiempos: el retorno sobre la invisibilidad de la plusvalía; y el examen de la cuestión del Estado y de la dictadura (lo que involucra la posición de Althusser frente al abandono de su Partido).

Sobre la invisibilidad de la plusvalía

El problema de la visibilidad e invisibilidad, remite a un tema central y estratégico en la lectura de Marx operada por Althusser en

Lire le Capital (1996). No es posible retomar aquí toda la exposición detallada del Prefacio redactado *après coup* por Althusser, solo retener la idea de que la originalidad de Marx consiste en practicar una nueva modalidad de lectura de los economistas clásicos. En su exposición sobre “El objeto de El capital”, Althusser argumenta largamente que el descubrimiento principal de Marx, la plusvalía, no puede ser visible en la problemática de la economía clásica. Indica netamente que un objeto deviene visible solamente en el horizonte de una problemática teórica determinada. El concepto de plusvalía es el concepto inteligible, visible únicamente en la problemática marxiana de una crítica de la economía política. Este concepto supone no permanecer al nivel de los fenómenos dados como “económicos” y considerados como formando parte de un “campo homogéneo”. La homogeneidad de los fenómenos económicos consiste en su carácter medible/cuantificable, siendo el dato económico, él mismo, dependiente de cierta antropología (1996, pp. 365-371). Como sostiene Bruce Robert en su artículo “The Visible and the Measurable: Althusser and the Marxian Theory of Value” (1996), el uso de las matemáticas en la economía clásica (y neo-clásica) está subordinada a un fin de inculcación ideológica: enseñar a los individuos a pensar como un economista, a relacionarse con el mundo como un economista. En otros términos, la economía clásica busca hacer pasar enunciados prescriptivos que responden a la cuestión de “¿cómo conducirse?”, por enunciados descriptivos que pretenden describir o explicar la realidad.

Contra esta aproximación ideológica e inconsciente de sus presupuestos, la perspectiva abierta por Marx en su “revolución teórica” muestra que no se trata de identificar inocentemente un dato económico cuantificable, sino que la producción debe ser pensada a partir del conjunto de las condiciones sociales que la hacen posible.

Es entonces que llegamos al verdadero objeto de la crítica de la economía política: no un campo de fenómenos económicos medibles, sino el conjunto de relaciones sociales que pueden designarse bajo el término de “relaciones de producción”. Marx emplea el término plusvalía para nombrar esas relaciones. La plusvalía es “el concepto de una estructura social de producción” (Althusser, 1996, p. 394). Esta estructura social es una estructura de explotación de clase y es invisible desde punto de vista de la sola determinación de los fenómenos cuantificables. La invisibilidad de la plusvalía ya es la de la explotación comprendida como relación social, y no como simple realidad contable de una diferencia entre dos valores.

Hablar de relación social, de relación de explotación, subraya Althusser en 1976 en su manuscrito *Les vaches noires*, es imperativo para evitar un error teórico grave: la reducción de la plusvalía a una operación de contabilidad legible sobre los cuadernos de cuentas del capitalista (2016, pp. 283-284). Lo que designa la plusvalía, es el conjunto de condiciones sociales y políticas necesarias para su producción: la plusvalía no es nada sin todo su proceso de extorsión. Este proceso desborda completamente la realidad considerada como económica (contable/cuantificable) por la ideología burguesa.

Retomando los textos de los años 70, en particular el artículo “Sur Marx et Freud” (1976), puede decirse que para producir este concepto, Marx debió adoptar las posiciones de clase del proletariado: la plusvalía es inteligible solo desde el punto de vista del explotado (1993, p.229). La plusvalía es un concepto de clase. Es el concepto que inscribe, al interior del discurso económico, su límite exterior. Para pensarla, hay que divisar todo un conjunto de relaciones sociales consideradas como no-económicas sin la cuales no habría “economía”.

Althusser habla aquí de una estructura que no existe sino en sus efectos: lo que es medible, cuantificable, son los efectos determinados de la estructura (ganancia, renta, interés). La economía se contenta con cuantificar fenómenos sobre los que no piensa las condiciones y aislando esos fenómenos, los constituye como económicos. Pensar con Marx la plusvalía, como el concepto ausente de la problemática de la economía clásica, es remontar hacia las condiciones no económicas de la economía, e introducir en el discurso de la economía un punto de vista de clase. En 1976, Althusser dice claramente que el discurso de Marx es un discurso de perspectiva que no puede ser producido sino a partir de un punto de vista del proletariado.

En base a lo expuesto es posible avanzar sobre algunas observaciones conclusivas. La intervención teórica de Althusser propone en un sentido amplio una politización de acción misma del leer, denunciando las verdades de la evidencia en su figuraciones cuantitativas y ponderando una perspectiva posicionada que permite articular el campo de lo visible con su invisible constitutivo. Tomando en consideración la coyuntura teórico-política en que se esquizan las proposiciones del borrador mencionado, la deriva del análisis de Althusser sobre la plusvalía advierte sobre la tentación de un error en el seno mismo del movimiento obrero. Se trata de combatir una desviación producto de la ideología burguesa, en la medida en que una concepción cuantitativa de la plusvalía podría conducir a reivindicaciones igualmente cuantitativas (centradas en salario, por ejemplo) sin tocar el fundamento de las relaciones de producción. Esta advertencia se proyecta también sobre la idea de revolución.

Además, el concepto de plusvalía apunta a la apertura de todo un campo de investigaciones: para pensarlo verdaderamente, hay que llegar a divisar todas las condiciones sociales producidas po-

líticamente por el Estado. Todo lo que converge en la producción y en el mantenimiento de la fuerza de trabajo entra en el análisis del concepto. Al límite, no hay plusvalía posible sin la intervención del Estado. Esto es lo que funda la comparación entre plusvalía y Estado operada por Althusser.

La cuestión del Estado y de la Dictadura

Si hay invisibilidad de la plusvalía en el discurso de la economía clásica, debe haber correlativamente invisibilidad del Estado en el discurso político burgués. Claro que no puede tratarse del concepto jurídico de poderes públicos: el concepto que Althusser, siguiendo a Marx y a Lenin, se propone construir es inteligible solo en el horizonte teórico del análisis de la lucha de clases, fundamento de las relaciones sociales de la sociedad capitalista.

El concepto marxista de Estado no es jurídico, de ahí el rechazo de Althusser y Balibar al abandono de la DP por el PCF. Balibar expresa claramente al final de su libro sobre la DP que el abandono del concepto por parte del Partido es un medio para hacer desaparecer, en las palabras, el concepto correlativo de dictadura de la burguesía.²

De la misma forma en que la concepción contable de la plusvalía abría la puerta a desviaciones políticas, la concepción jurídicista-burguesa del Estado abriría la puerta a un abandono de la estrategia revolucionaria comunista. En otros términos, si el Partido abandona la DP es que desea alejarse de la URSS, pero lo hace encerrándose en una concepción politicista-juridicista de la Dict-

² En el campo del pensamiento jurídico, Schmitt (2000) es un autor que ha intentado pensar lo político como un exceso sobre lo simplemente jurídico. En esta dirección, podría operarse una comparación sobre su reflexión en torno a la dictadura, y la desarrollada por Balibar sobre a la “dictadura del proletariado”.

adura, concebida como régimen político violento. A la Dictadura se opondría otro régimen, que sería la democracia socialista.

En *Les Vaches Noires*, Althusser se afirma sobre el concepto marxiano de dictadura: se trata de la dictadura de una clase social, de un poder absoluto ejerciéndose sobre toda la vida social, de la explotación a la ideología (2016, p. 206 y 213). Es un concepto no jurídico, o mejor, un concepto que excede las formas jurídicas, al igual que el concepto de plusvalía excede toda diferencia de valores contables.

Althusser precisa que el Estado es el producto del antagonismo de clase, que nace en el antagonismo de clase para servir de instrumento de la clase dominante. Funciona en poder absoluto a través de las leyes, transformando las relaciones de fuerza de la lucha de clases en poder legal. Se plantea entonces cierta identidad entre Estado y dictadura de clase. Hay Estado donde hay relaciones de clase. Althusser se quiere fiel a Lenin al decir que el poder de Estado de la burguesía no se comparte: en 1978, en *Marx dans ses limites*, sostiene que en el derecho del Estado solo entra la violencia de la lucha de clases de la clase dominante (1994, p.468). Este carácter absoluto del poder de clase autorizaría a hablar de dictadura.

Retomando el análisis de Balibar, si los conceptos marxistas de Estado y de Dictadura no pueden ser reconocidos por la teoría jurídica, es porque esta solo reconoce la existencia frente al Estado de los individuos. La idea de una dominación de clase, que repose sobre una relación de fuerzas en exceso sobre la relación jurídica (la relación de explotación), es imposible en este marco teórico. La teoría burguesa del Estado lo define como poderes públicos frente a los individuos solamente privados, cuya unión constituiría el pueblo supuesto como fundamento del Estado. Pero, si el pueblo no existe sino a través del Estado, se ve con claridad que el Estado es nece-

sariamente concebido desde una perspectiva de auto-fundación. De la misma forma que la Economía contempla los fenómenos estricta y puramente económicos, la teoría política concibe una realidad estricta y puramente jurídico-política. El marxismo, en este marco conceptual, no puede más que entrar a la fuerza: él muestra la impureza política de la economía, la impureza social y económica de la política. Por esta razón, en un texto más reciente, Balibar (1997) habla de un “cortocircuito” operado por Marx entre lo político y lo económico. Es a este cortocircuito que busca designar, en sus extremos y su brutalidad, la expresión “dictadura de clase”.

Finalmente, es posible concluir que la posición de Althusser en torno a la dictadura del proletariado persigue mantener el objetivo estratégico del comunismo. Rechazando la idea “errónea” de una concepción jurídica del Estado que permitiría pensar que la revolución puede retomar el aparato de Estado existente y hacerlo funcionar a su cuenta sin transformarlo.

La palabra de orden “dictadura del proletariado” señala, en Althusser, la aporía de la idea de constitución de los dominados (el proletariado y sus aliados) en clase dominante. En otros términos, la idea de una dominación de la no-dominación, o incluso la idea leninista de un “Estado no-Estado”. Lo que está aquí en juego es la promesa paradójica del marxismo, la de una política que siendo identificada con el conflicto busca la abolición del conflicto.

Notas sobre la invisibilidad del Estado³

Para volver al tema de la invisibilidad del Estado, hay que agregar un elemento problemático: en el texto *Les vaches noires*,

³ En el marco del II° Coloquio Internacional “Estrategia y materialismo”, más que un momento conclusivo, lo que se propone aquí es una problematización y una apertura a nuevas vías de interpretación.

Althusser habla del Estado distinguiendo en él dos dimensiones en su funcionamiento. Se sabe que el Estado tiene por función la reproducción de las relaciones de clase de la sociedad de clases, y que es una gran maquinaria compleja la que produce estos efectos. Desde 1969, Althusser distingue en esta máquina, entre Aparatos Represivos de Estado (ARE) y Aparatos Ideológicos de Estado (AIE). En 1976, retoma esta división distinguiendo entre Estado visible (la administración, etc.) y Estado invisible (los vínculos sostenidos por la ideología dominante, dispensados por los AIE).

Esta distinción plantea cierto *décalage* con la tesis que sostiene que el concepto de Estado es en sí mismo invisible en tanto que estructura que no es aprehensible más que en sus efectos. Al interior mismo de los mecanismos del Estado, Althusser distingue entre aparatos “visibles” y aparatos “invisibles”: es posible preguntarse si esta distinción no es un préstamo de la distinción burguesa entre “público” y “privado”. La originalidad del concepto de AIE es incluir en el concepto de Estado instituciones consideradas “privadas” por el derecho burgués. Es, desde ya, a partir de la teoría jurídica que las mismas no son visibles como aparatos de Estado.

Pero, si se sostiene la tesis principal, todas las instituciones que forman parte de los Aparatos de Estado son formas transformadas (y existentes) de una estructura invisible, inaprensible como tal.

Dicho esto, otra pista de lectura podría ser abierta: la idea de Estado invisible como versión althusseriana del freudo-marxismo. Es decir, la idea de un Estado inconsciente, o de un Estado como estructura psíquica inconsciente. A partir de lo cual podría leerse la teoría de la interpelación como teoría de la forma síquica Estado, produciendo al individuo-sujetado.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1977). Sur l'Etat [Sobre el Estado], Archives IMEC. ALT2 A26.01-03.
- Althusser, L. (1993). Sur Freud et Marx [Sobre Freud y Marx]. En *Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. París: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1994). *Marx dans ses limites [Marx dentro de sus límites]*. En *Ecrits philosophiques et politiques*, tomo 1. París: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (Dir.) (1996). *Lire le Capital [Para leer El Capital]*. París: PUF.
- Althusser, L. (2011). *Sur la reproduction [Sobre la reproducción]*. París: PUF.
- Althusser, L. (2016). *Les vaches noires. Interview imaginaire [Las vacas negras. Entrevista imaginaria]*. París: PUF.
- Balibar, É. (1976). *Sur la dictature du prolétariat [Sobre la dictadura del proletariado]*. París: Maspero.
- Balibar, É. (1997). *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx [El temor a las masas. Política y filosofía antes y después de Marx]*. París: Galilée.
- Roberts, B. (1996). The Visible and the Measurable: Althusser and the Marxian Theory of Value [Lo visible y lo mensurable: Althusser y la teoría marxiana del valor]. En A. Callari y D. Ruccio (Eds.), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory* (pp. 193-212). New England: Wesleyan University Press.
- Schmitt, C. (2000). *La Dictature [La dictadura]*. París: Seuil.

El materialismo de Rousseau según el último Althusser¹

Francisca Gómez

Este artículo constituye una primera exploración en torno al papel jugado por Rousseau en los planteamientos de “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” (Althusser, 2002). Intentamos aquilatar en qué podría consistir un acercamiento a una teoría radical del origen vía Rousseau. Para esto, el artículo de Warren Montag, *El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?* (2010), ha sido decisivo.

En un primer momento, nos concentramos en sus *Cursos sobre Rousseau* (1972) (Althusser, 2013) y en “La corriente subterránea...” (1982), dado que en ambos textos el análisis está enfocado en un determinado Rousseau, esto es, en el autor del “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (En adelante *Segundo discurso*). Lo que nos interesa, en esta primera sección, es dilucidar cómo la preocupación de Althusser por elaborar una teoría de causalidad no-lineal se traduciría –de uno a otro texto– en concepciones de vacío o de nada discordantes. Lo que nos conduce a sondear, preliminarmente, las concepciones de azar resultantes. Para esto, nos detenemos en su análisis del es-

¹ Primera versión.

tado de naturaleza rousseauniano. El cuasi concepto de bosque aparece en ambos lugares y es lo que permite comprender el tema del “encuentro”, ciertamente. Sin embargo, la metáfora bajo la cual el bosque está siendo interpretado se modifica. Hemos subtitulado a esta primera sección con una interrogante: “¿Cómo pensar el origen rousseauniano?: del azar como catástrofe al abismo”.

En una segunda sección, cuyo subtítulo retoma un célebre problema de Althusser: “[C]ómo salir de un círculo permaneciendo en él”, continuamos esta exploración, encarando primordialmente la concepción del azar en juego en el texto de 1982. Indagamos si más que tratarse de un abandono de una determinada concepción de azar en este texto, no sería cuestión de una tensión aún latente, no del todo resuelta. No quisiéramos desestimar esta eventualidad. Con todo, juzgamos que no sería inverosímil interpretar que la reformulación de la lectura del azar, presentada por Althusser en el texto del materialismo del encuentro, sea una suerte de resonancia de la temprana objeción dirigida por Jacques Derrida a Rousseau. Continuamos indagando lo que podría ser ese conflicto latente en el texto de “La corriente subterránea...”, pero ahora de la mano de Montag. Apoyándonos en su artículo, nuestro interés es reconocer si acaso no hay una aproximación teórica más al Rousseau del *Contrato social*, que al del *Segundo discurso* en el texto del 82. Acentuar una lectura de Rousseau contra la otra, en el propio texto, nos parece la vía más apropiada para explorar una noción de azar materialista.

Antes de comenzar, una advertencia. No estamos sino percibiendo un acercamiento a su temprana lectura del *Contrato social* de fines de los años sesenta. Dos fuentes nos han permitido dar curso a esta sospecha. De un lado, el libro de Marcelo Rodríguez, *La Tendencia materialista de Althusser* (2016), cuyo

hilo conductor se sostiene precisamente en la hipótesis de que el giro decisivo en Althusser se ubica mucho antes de lo afirmado por Antonio Negri: el *Kehre* filosófico no tendría lugar en los años ochenta sino a comienzos de los sesenta (Rodríguez, 2016, p. 20). De otro lado, Montag en su artículo afirma que “otro concepto de vacío” (uno que la filosofía produce y en la que se “libera de los orígenes y los fines”: de los fines que le son externos) se encuentra “perpetuamente inscrito” en sus textos: ya sea en “su centro o en sus márgenes”. Sin embargo, ese otro concepto sólo “a veces” sería visible y “a menudo” es invisible, dice (Montag, 2010, pp. 16-17). Siguiendo ambas lecturas, es que nos permitimos reforzar una temprana interpretación del azar como abismo que, en el último Rousseau de Althusser, se exhibe en sus márgenes.

¿Cómo pensar el origen rousseauiano?: del azar como catástrofe al abismo

Al comienzo de la primera exposición de los *Cursos sobre Rousseau* de 1972 (25 de febrero), Althusser establece una diferencia entre las nociones de origen y comienzo. Esta diferencia es importante para observar de entrada la singular posición filosófica de Rousseau: pese a compartir el escenario político de los teóricos del derecho natural de los siglos XVII y XVIII y no ya aquel de Maquiavelo, se sitúa más allá de aquellos teóricos a raíz de que vuelve a poner en primer plano la cuestión planteada por el filósofo florentino: no ya el hecho consumado si no el hecho a consumir.

Es cierto que, tempranamente, en su curso de 1965 y 1966 sobre “Rousseau y sus predecesores”, Althusser ya señalaba que el aporte de la crítica rousseauiana a la ideología de la Ilustración descansaba en que exhibía su inconsistencia desde su propio interior, al no dejar de utilizar las mismas problemáticas y conceptos.

Sin embargo, nos parece que lo clave de su posición (nos referimos a la posición de Rousseau del *Segundo discurso*) asoma recién en el curso del 72. Lo que en gran parte se debe a que, en estos años, Althusser ha modificado el modo bajo el cual está pensando el problema del origen: los términos para explicar su lógica en este curso son ya manifiestos. De hecho, en el curso del 65 y 66 no se habla de origen sino de génesis. Se mencionaba ahí, que habría en este filósofo un “pensamiento de la génesis” que sería “constituyente” y “dialéctico” (Althusser, 2007, p. 300). Luego, entonces, en el curso del 72, Rousseau va a recusar la linealidad del pensamiento del origen de los teóricos del derecho natural y ello, bajo los términos de una “nueva estructura de la génesis” (Althusser, 2013, p. 77) y ya no dialéctica. Aparecerá situado de entrada, como señalábamos, próximo de Maquiavelo y páginas después –hacia el final de la segunda exposición del curso– sin más rodeos se llamará a este pensamiento del origen “surgimiento”. Sin modificar las problemáticas y los conceptos, Rousseau estaría produciendo un “nuevo objeto filosófico”. Preocupado por pensar el origen radical, piensa no ya en la génesis sino en el comienzo. Apreciamos que Rousseau es así, uno de los hilos con los que Althusser elabora la modificación de la lógica de la génesis sobre la base de una lógica del surgimiento.

Verifiquemos esto repasando brevemente el curso del 72. A Rousseau, al igual que los demás filósofos del derecho natural, le preocupa el problema del origen de la sociedad y del Estado; pese a lo cual, no va a examinar este problema sin sostener *a la vez* una crítica radical al tratamiento del origen tal y como es llevado a cabo por ellos. Examinar el origen desde el hecho a consumir significa, por lo tanto, enfrentarse a la cuestión de que el origen, para que sea tal, no puede contener ningún elemento que permita proceder de él.

El miedo en Hobbes y la ley natural en Locke, eran lo que permitía esa procedencia, a saber, un paso continuo y lineal de “una sola y única esencia” “desde el principio hasta el fin” (Althusser, 2013, p. 78). El peligro que observaba Rousseau en esta proyección del estado social en lo natural, residía no sólo en que eludía responder la cuestión teórica en torno al origen, si no ante todo que proporcionaba argumentos para legitimar el poder político existente indiscutiblemente ilegítimo. Situándose desde Maquiavelo, Rousseau podía poner al descubierto los distintos aspectos de la “*mistificación filosófica*” (Althusser, 2013, p. 58) de los teóricos del derecho natural. La exigencia teórica que hay que asumir es la de pensar un estado pre-político totalmente aislado, en ruptura radical, que no contenga “de forma abstracta al propio resultado” (Althusser, 2013, p. 86). Es por esta razón que Althusser afirma que Rousseau “[a]porta –si se me permite esta expresión paradójica– una nueva estructura de la génesis realmente desconcertante” (Althusser, 2013, p. 77). Y desconcertante, pues su estructura no sería teleológica, no habría interrupción del proceso. No hay que olvidar, que el motivo por el cual Althusser rechaza la génesis –al menos desde el 66– es que este concepto no permite salir de una lógica lineal para entender la causalidad de los procesos; tal y como ocurre con la causalidad de la filiación y de dialéctica hegeliana (Althusser, 2018, p. 81). En una concepción genética, el “fin ya está presente”. En su lugar elabora la teoría del encuentro o de la conjunción: para pensar en un tipo de causalidad que “obre” en un surgimiento de tipo estructural y no lineal (Rodríguez, 2016, p. 104).

Aunque muy sumariamente, veamos cómo es interpretado el estado rousseauiano de naturaleza en el curso del 72. Esclarecer en qué consistiría –para Althusser en este periodo– un estado *puro*, ajeno a todo principio de causalidad, no es una cuestión lateral.

Del “bosque” –que en el *Segundo discurso* no constituye un concepto ni ocupa explícitamente ningún rol teórico– Althusser hará un protagonista, convirtiéndolo en un cuasi concepto en tanto es “un recurso indispensable” para “buscar y encontrar las condiciones de posibilidad de la existencia” (Althusser, 2013, p. 88) de un estado a-social. Va a destacar que el bosque ofrece todo lo necesario para satisfacer todas las necesidades físicas apuntadas por Rousseau: alimento, refugio, una mujer; y además “al instante, de inmediato, sin esfuerzo”. Sin presentar ningún elemento adverso, el bosque permite postular “un acuerdo inmediato” entre el hombre y la naturaleza, un acuerdo “instantáneo, que excluye toda distancia y toda negatividad” (Althusser, 2013, p. 109). Asimismo –y esto es fundamental– mantiene la constancia de esta relación, pues el bosque está “en todas partes” y en cada momento es el mismo. El bosque es así una “naturaleza sin tiempo”, en la que no hay más que la “repetición, la continuidad inmediata de lo mismo” (Althusser, 2013, p. 118).

La notable función que cumpliría el bosque sería, así, la de eliminar cualquier posibilidad de variación. Ciertamente, son estas series de condiciones determinadas de la naturaleza las que impiden que se quebrante el estado solitario de los hombres, posibilitando así “figurar concretamente” una nada de sociedad (Althusser, 2013, p. 119). La relación de proximidad de la naturaleza a los hombres mantiene su dispersión; pues, incluso, de llegar a producirse encuentros, éstos no alcanzarían a establecerse. Nada haría generar la necesidad de algún vínculo. Ni el encuentro sexual. En el *Segundo discurso* se señala que este debió ser fortuito y fugaz. Althusser hace notar que sería a partir del encuentro sexual, del “encuentro como casualidad, sin duración y sin continuidad”, que habría que entender la “categoría de *encuentro*” en el estado de

pura naturaleza. Sería desde allí que se “piensa en general todo lo que puede advenirle” (Althusser, 2013, p. 129) al género humano en el origen, pues el encuentro no deja “ningún rastro”: así como surge de la nada, vuelve a la nada. Es algo que se advertía ya en el curso sobre Rousseau de los años 65 y 66: la necesidad sexual, en el estado de pura naturaleza, es sólo una necesidad física, no engendra una necesidad social –argumento dirigido en clara oposición a la ideología utilitarista que explica la sociabilidad a partir de necesidades físicas–. No habría razón para establecer lazos una vez satisfecha la necesidad. La instantaneidad del encuentro no alcanza a establecer “memoria”.

Ubicándonos en la perspectiva de “La corriente subterránea...”, podríamos decir que tal como la paralela epicúrea impide la colisión entre los átomos, el bosque infinito es lo que obstaculiza cualquier “toma de consistencia”. Pero ¿qué es lo que lo permitiría entonces? ¿Habría algo así como una teoría del *clinamen* en Rousseau? Según Althusser, son las catástrofes las que actúan como desviación originaria.

Nos preguntamos entonces por el rol asignado al *azar como catástrofe* en Rousseau. Dicho en términos más precisos: ¿sería posible ver cómo es elaborada una tesis del encuentro de acuerdo con una lógica no-genética, a partir del azar como catástrofe?

Recordemos que es en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* donde se habla de un ligero movimiento del eje de la Tierra que pareciera evocar la desviación infinitesimal de Lucrecio:

Aquel que quiso que el hombre fuera sociable toca con el dedo el eje del globo y lo inclina sobre el eje del universo. Con ese *ligero movimiento*, veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano... (Rousseau, 1993, p. 90. Las cursivas y la trad. son propias).

En “La corriente subterránea...”, Althusser compara el *clina-men* con esta “ligerísima, infinitesimal inclinación del ecuador sobre la elíptica” (Althusser, 2002, p. 51). Si bien, se trata tan solo de una comparación expedita ya que lo que debe ser objeto de análisis son sus “efectos”. Estos se resumen, como sabemos, en la salida del estado de pura naturaleza, en el quiebre de la armónica relación entre la naturaleza y el género humano. Pues claro, la inclinación del eje de la Tierra pone en marcha el surgimiento de las diferentes estaciones, volviendo el clima severo, además de desencadenar los grandes accidentes naturales, como diluvios, terremotos, erupciones de volcanes e incendios. Se invierte la relación: los primeros esbozos de lazos sociales comienzan a surgir dado que la naturaleza ha dejado de satisfacer las necesidades físicas. Pero lo que le interesa enfatizar a Althusser, en el texto póstumo, es el hecho que Rousseau pone de relieve que las relaciones de sociedad son forzadas, que el “*estado de encuentro*” no tiene nada de natural porque es “*impuesto a los hombres*”. Son los “contactos forzados”, por lo tanto, los que producen “el lenguaje, las pasiones y el comercio amoroso o la lucha entre los hombres” (Althusser, 2002, p. 51). La función que cumple el azar como catástrofe es ser aquella “fuerza más potente” que impone la duración del encuentro. Dirá lo siguiente:

Se notará que este encuentro podría no durar en absoluto si la constancia de las *imposiciones exteriores* no lo mantuviera en un estado constante frente a los intentos de dispersión, *no le impusiera literalmente su ley* de reagrupación sin preguntar su opinión a los hombres (...) (Althusser, 2002, p. 51. Cursivas propias).

La insistencia en este punto deja poco espacio a conjeturas: las catástrofes no han dejado de operar, en el texto del materialismo del encuentro, como factor de imposición *exterior*.

La cuestión que nos preocupa es la de entender ahora lo siguiente: ¿qué concepción del azar hay en juego si, desde el curso al texto póstumo, la metáfora bajo la cual se piensa la causalidad no-genética se ha modificado? Pues, pese a que en ambos textos el bosque ocupa el nervio de la problemática en torno a Rousseau, sin embargo, la metáfora bajo la cual está siendo interpretado ya no es la misma. En el curso de 1972, la nada de sociedad que es el bosque, el vacío, es concebido bajo la figura del círculo cerrado: el bosque no es más que un “círculo indefinido de la repetición” (Althusser, 2013, p. 82). La figura del círculo no comporta ningún elemento *interno* que pueda dar arranque al proceso histórico. De ahí, que el azar funcione como catástrofe: como un principio causal externo que viene a interrumpir la circularidad del proceso. Althusser explica: para que tenga lugar una nueva realidad, Rousseau se sirve de “una causa externa al proceso interno, sin ninguna relación con él” (Althusser, 2013, p. 82). Se pondrá de relieve algo más: el azar interviene “en el mismo momento en que el proceso está atrapado” (Althusser, 2013, p. 82).

Diez años después, en el texto del materialismo del encuentro, la metáfora para pensar el vacío es la de la lluvia epicúrea. Por consiguiente, el azar no debería interpretarse como interrumpiendo un proceso desde fuera. Tres años después del curso sobre Rousseau, en su Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens (1975), se critica la metáfora del círculo por remitir a Hegel: “Un círculo está cerrado, y la noción de totalidad que le conviene supone que pueden abrazarse exhaustivamente todos los fenómenos, para reunirlos en la unidad simple de su centro” (Althusser, 2008, p. 228).

Pues bien, la cuestión es la de saber qué ocurre con la concepción althusseriana de la historia al pasar de una lectura de Rousseau a otra. Yves Vargas indica, en el prefacio a la edición de los *Cursos*

sobre Rousseau, que esa concepción no es, en el texto póstumo, la de un porvenir imposible. Una concepción del porvenir posible pero imprevisible se delinearía ahora sin equívocos. Es lo que afirma en una nota al pie:

[E]se abandono del círculo modifica la visión de la historia; ya no se trata de accidentes exteriores a la sociedad, que vienen desde afuera a perturbarla, sino de ‘encuentros’, es decir, de series causales independientes cuya reunión no es dada de antemano (...). La causalidad histórica se encuentra, pues, esta vez dentro del sistema; se pasa del porvenir imposible del círculo a un porvenir posible pero imprevisible (Althusser, 2013, p. 33).

En el curso del 72, en suma, el vacío del bosque hace que el porvenir sea imposible pues “no es una necesidad *inscripta*” en su presente, dice Vargas (Althusser, 2013, p. 17). La historia que hace surgir el azar no estaría referida a un punto de partida. Entonces, si la figura del círculo es abandonada después, en el 75, ¿habría que suponer por ello que la causalidad estructural bajo la que se piensa la lógica del surgimiento, en el curso del 72, no logra escapar aún a la teleología? Se sostiene aquí que Rousseau no da cuenta linealmente del surgimiento de una nueva estructura (el origen del lenguaje, de la razón y de los inventos), ya que el efecto no está contenido en el origen. Sin embargo, “curiosamente”, es preciso el resultado para producir el resultado. Puesto que para que se establezcan las lenguas, se requiere un cierto conocimiento (poder hablar ya); para que los descubrimientos no se pierdan en el olvido y no vuelvan a la nada de la que surgieron, se requiere estar ya en sociedad. ¿Cómo se conservarían si no? Pero esto, paradójicamente, quiere decir que el elemento que adviene sin embargo *ya está ahí*. En este punto, habría una cierta *inscripción* del *porvenir*, que

es lo que Vargas niega en general en relación con el curso. Y es que los círculos aquí descritos (que permiten el surgimiento de la razón, del lenguaje y de los inventos) no corresponden al círculo del bosque. Nótese que la lógica del surgimiento tiene lugar en estos otros círculos, no en aquel. Althusser explica:

Cada vez que Rousseau se enfrenta a círculos de esa clase —que no son en absoluto del mismo género que el círculo del que hablabamos a propósito del origen— hace intervenir una solución que difícilmente podemos pensar de otra forma que no sea la del surgimiento. Dicho de otra manera, sin que sepa por qué, el proceso se detiene, es decir que el círculo es roto y ocurre algo que tiene incidencia sobre el acontecimiento que termina por otorgar la existencia, es decir que el fenómeno termina por advenir a la existencia, por advenir a una existencia que se mantiene. Bien, lo que llamaría —si me permiten— el surgimiento, en la mayor parte de los casos en que Rousseau presenta los fenómenos bajo forma circular de esa clase, es decir, *habría sido necesario que*, etc., siempre estamos frente a un índice de surgimiento (Althusser, 2013, p. 100).

En el texto del materialismo del encuentro, es desde el *clinamen* lucreciano que se examinará la teoría de la conjunción. En el caso de Rousseau, habría tal vez que deducir por ello que el proceso paulatino de dependencia recíproca entre los hombres (que permite asentar el origen de las lenguas, de la razón y de los inventos), es resultado de la conjunción de diferentes e independientes series de catástrofes (sin duda las naturales, pero también la que supone para Rousseau el funesto descubrimiento de la metalurgia y, después, el contrato ideado por los ricos). Los estados de juventud del mundo, de agricultura y de guerra y, finalmente, el estado civil, no serían más que efectos de estas múltiples combinaciones practicadas. Habría que estimar algo como esto, en el texto póstumo, si pensamos

que el porvenir es posible, pero imprevisible (lo que equivaldría a dejar de entender el azar como irrupción exterior).

En lo que sigue, antes que intentar responder, intentamos dilucidar qué podría significar que el último Althusser pase, a través de Rousseau, a una comprensión del azar como abismo.

[C]ómo salir de un círculo permaneciendo en él

Una lectura del azar como abismo, en el texto del 82 (es decir, la idea como tal del materialismo aleatorio), podría interpretarse como una respuesta a la temprana crítica de Jacques Derrida a lo que, apresuradamente, podríamos denominar el estructuralismo de Rousseau. Tanto en *De la gramatología*, como en “El círculo lingüístico de Ginebra” y en “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” –todos textos de 1967–, uno de los reparos hacia Rousseau apunta hacia su concepción del azar, en tanto que “no forma parte del sistema” (Derrida, 2008, p. 324)²: el azar rousseauiano es una interrupción arbitraria y violenta (Derrida, 1972, p. 173).

Lo que nos interesa destacar es que Derrida entiende que el azar rousseauiano dista mucho del “azar absoluto” nietzscheano que se entrega a la “indeterminación *genética*” (Derrida, 1989, p. 400). Derrida ciertamente no recusa como Althusser el concepto de génesis. No podemos ahondar en relación con la discusión sobre la interpretación de este concepto³. Tan sólo digamos que cuando Derrida afirma que el azar rousseauiano no se entrega a la inde-

² Afirma así Derrida aquí: “un *factum exterior*, irracional, catastrófico debe hacer irrupción. El azar no forma parte del sistema”.

³ Quien explica detenidamente la interpretación de este concepto, en ambos filósofos franceses, es Iván Trujillo en su artículo “Por una herencia sin filiación. Encuentros althussereano-derrideanos” (Trujillo, 2017, pp. 633-669).

terminación genética, quiere decir que el azar aparece como “juego fundado” (Derrida, 1989, p. 384): como un juego que se lo posibilita cerrándolo. Es decir, conduciéndolo hacia un punto fijo de origen. Es el problema de la remisión del significante al significado y ello, en la medida en que lee a Rousseau junto con Lévi-Strauss.

En *De la gramatología*, luego de explicar que concibiendo el nacimiento de las sociedades a partir de la catástrofe, Rousseau no hace otra cosa que naturalizar “el accidente bíblico”, haciendo de la “caída [*chute*] un accidente de la naturaleza”, se indicará que “al mismo tiempo transforma la jugada [*le coup de dés*], la oportunidad [*chance*] o el vencimiento [*l'écheance*] de un Dios jugador en una caída culpable” (Derrida, 2008, p. 325. Cfr. Derrida, 1967, p. 367). A los ojos de Derrida, el azar rousseauiano lejos de abrirse a la *chance*, asigna un punto de origen (*arkhé*). Se trata por tanto de una “Genealogía ideal” (Derrida, 1972, p. 176), que permite –al “apartar todos los hechos”– concebir a la sociedad, al lenguaje y a la historia surgiendo de golpe.

Sin embargo, no por esto deja de observar Derrida un segundo aspecto en la consideración rousseauiana de la catástrofe. Esta no es únicamente un principio exterior, pues igualmente es natural al sistema en la medida en que es producido por él: se trata del “tras-torno de la naturaleza en la naturaleza” (Derrida, 1989, p. 400).⁴ En *De la gramatología*, se explica que este es el papel que juega la imaginación en Rousseau: en tanto facultad natural, no es sino ella la que separa *naturalmente* a la naturaleza de sí. Tampoco podemos entrar en este problema aquí. Si dejamos de lado este segundo

⁴ Derrida apunta, en “El círculo lingüístico de Ginebra”, a la misma cuestión: “Mais cette causalité arbitraire et extérieure devra aussi agir selon des voies naturelles ou quasi-naturelles. La causalité de rupture devra être à la fois naturelle et extérieure à l'état de pure Nature...” (Derrida, 1972, p. 176).

aspecto y nos enfocamos, por ahora, tan solo en el primero, muy esquemáticamente se podría decir que para Derrida no hay azar en Rousseau: porque el azar o es absoluto, es decir, nietzscheano o mallearmeano, o no es lo es. No habría nada fortuito, ninguna *chance* allí donde hay teleología.⁵

Es de suponer que Althusser tenga presente ambos aspectos de la lectura derridiana de Rousseau, y en especial el primero dado que aquel no se puede disociar de la crítica de Derrida al estructuralismo de Lévi-Strauss. De ahí que creamos perfectamente factible que Althusser, cuando plantea en 1976 que el “problema de todos los problemas filosóficos” es el de saber “cómo salir de un círculo permaneciendo en él” (Althusser, 1992, pp. 423-424), no pueda sino estar ponderando la objeción derridiana a una concepción de la historia de corte estructuralista: aquella que no puede prescindir de interpretar las rupturas de su proceso histórico sin recurrir a un principio exterior. La reformulación de su propia lectura de Rousseau, que es lo que se aprecia en el texto del materialismo del encuentro, podría estar respondiendo a una objeción de este tipo. Traigamos a colación un pasaje clave de “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”:

[L]a aparición de una nueva estructura, de un sistema original, se produce siempre –y es esa la condición misma de su especificidad estructural– por medio de una ruptura con su pasado, su origen y su causa. Así, no se puede describir la propiedad de la organización estructural a no ser dejando de tener en cuenta, en el momento mismo de su descripción, sus condiciones pasadas: *omitiendo plantear el problema del paso de una estructura a otra, poniendo entre paréntesis la historia*. En ese momento “estructuralista”, los

⁵ Cfr. Derrida, 2005, p. 154.

conceptos de azar y de discontinuidad son indispensables (Derrida, 1989, p. 399. *Cursivas propias*).

Aquí, bien se podría decir que Derrida está describiendo también la modalidad del tránsito rousseauiano del estado de naturaleza al político.

No tenemos cómo verificar si Althusser está o no intentando salir al paso a una crítica como ésta en el texto de “La corriente subterránea...”, en lo que concierne a su propia lectura de Rousseau. Y nos faltan muchos elementos todavía como para afirmar, que al plantearse Althusser la cuestión de saber cómo salir de un círculo permaneciendo en él, tiene a la vista esto. Pero nos parece plausible conjeturar que esta pueda ser, al menos, una de las hebras que lo llevan a modificar su concepción del azar: a pensarlo ya internamente. Que Derrida está en el centro de las reflexiones althusserianas sobre lo aleatorio, es una pista que la suministra el propio Montag, pero desde otro texto de Derrida, uno que le es contemporáneo. En su artículo, “El Althusser Tardío ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?”, Montag explica que en el mismo período en que Althusser prepara el texto de “La corriente subterránea...” (entre julio y septiembre de 1982), Jacques Derrida presenta (en octubre de ese año) la ponencia “Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes”. Aquí Derrida se interroga sobre “la historia y la función del concepto de azar” (Montag, 2010, p. 10). Dice lo siguiente:

[C]uando se considera el azar o la suerte, ¿por qué las palabras y los conceptos imponen la significación particular, el sentido, y la dirección de un movimiento descendente, con independencia de que estemos hablando de un lanzamiento o de una caída? (...)

¿Qué tiene que ver el movimiento de descenso con la suerte o el azar? (Montag, 2010, p. 10. Cfr. Derrida, 1998, p. 357).

Montag señala, a este respecto, que es “claro que Althusser considera el verbo ‘caer’ como el modo más convincente de dar cuenta del caso o acontecimiento, de separar ambas nociones de todo finalismo, esto es, origen o fin” (2010, p. 11), de manera que insiste en describir “los átomos exclusivamente como cayendo” (2010, p. 11). Luego de comentar que el privilegio del verbo caer llega a tal punto en Althusser, que éste fuerza incluso la traducción del comienzo del *Tractatus* de Wittgenstein⁶, pregunta:

¿Acierta Althusser en su suposición o, por el contrario, está la ‘caída’ vinculada a toda una historia teológica y filosófica que Althusser no tiene en cuenta y que, por tanto, determina su texto de formas que escapan a su conocimiento y control? (Montag, 2010, p. 11).

Páginas después agrega:

[S]i el vacío en “La corriente subterránea...” fuera reductible a una ontología nos veríamos forzados a repetirle sus propias palabras, pronunciadas veinte años antes cuando (...) describía *Folie et déraison* de Foucault como incapaz de romper con una teoría del origen en tanto que condición de posibilidad de la inteligibilidad de la historia. Y la forma específica del origen que acosaba el primer trabajo importante de Foucault habría sobrevivido para acosar al mismo Althusser (Montag, 2010, p. 14).

Insistir en interpretar el azar como caída, al parecer, estorba en un materialismo en el que se piensa la historicidad, es decir, la

⁶ Montag señala que Althusser “comienza a traducir la primera frase del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, ‘Die Welt ist alles, was der Fall ist’ (traducida al castellano como ‘El mundo es todo lo que sea el caso’) como ‘el mundo es todo lo que ‘cae’...” (Montag, 2010, p. 11).

historia sustraída a la finalidad del sentido. Pero, a su vez, Montag hace ver que “no deberíamos dejarnos engañar por la insistencia de Althusser en la nada originaria” (Montag, 2010, p. 14). Agrega: el “sentido del vacío no está tanto en el momento del encuentro que ‘toma consistencia’ y produce un mundo, sino en el momento de su destrucción inevitable, no en el pasado, sino en el futuro, aunque sea un futuro que no se nos da a conocer, sino a esperar” (Montag, 2010, p. 15). Que no haya un fundamento que otorgue garantía a lo real, es una tesis que no apunta meramente a la nada que antecede lo real, sino también a la nada a la que está abierto.

Pues bien, que lo imprevisible de la historia (su porvenir) esté vinculado a un elemento de destrucción, lo podemos reparar en el texto de “La corriente subterránea...”, entre otros lugares, cuando Althusser pasa a examinar el *Contrato social*. No buscamos oponer el *Segundo Discurso* al *Contrato Social*. Althusser es explícito en esto aquí y señala, por lo demás, que este segundo texto se ilumina con el primero, al cerrarse éste con la “teoría del *contrato ilegítimo*” (Althusser, 2002, p. 52). Teniendo esto presente, no se puede desatender sin embargo que es desde la teoría del contrato que se puntualiza la problemática de lo aleatorio como “muerte interior” del cuerpo político. El concepto de coyuntura de Maquiavelo, que Rousseau retoma “con toda su fuerza” (Althusser, 2002, p. 52), habría que observarlo principalmente desde ahí.

En su curso dictado en 1965 y 1966 en la *École Normale Supérieure* –consagrado especialmente a Rousseau– cuando pasa a examinar el tipo de relación entre el *Contrato social* y la historia real (al interior de una breve sección titulada “El estatuto de la historia en Rousseau”), termina señalando que un elemento de respuesta a esta relación se encuentra en el *Emilio*. En relación con esto, Althusser dirá que la destrucción que acecha al contrato si

bien se debe a su “impostura”, es también lo que “[p]rotege, efectivamente, al hombre contra la violencia”. La protección contra la violencia lo proporcionaría el “efecto educativo” del orden jurídico (Althusser, 2007, p. 320). Esto conduce a lo que, en la sección del curso siguiente –dedicada de lleno a la lectura del *Contrato social*–, Althusser denomina “teoría del abismo”. Teoría que se relaciona, entre otras cosas, con el problema del “momento justo”: el “tiempo de madurez” que hay que saber esperar y no anticipar para que la obra no fracase (Rousseau, 2017, p. 55).⁷ El fracaso parece depender de la correlación entre las condiciones de “madurez” del pueblo y del “sabio instituidor” que da “leyes buenas” (Rousseau, 2017, p. 54).⁸ De ahí, que el abismo no apunte sólo al fundamento del cuerpo político: se trata de un abismo “interior”, siempre latente en la relación entre las condiciones socioculturales, geográficas e históricas del pueblo y de la justicia del orden jurídico. La amenaza de destrucción final del cuerpo político es siempre “actual”, constante. Por ello, Rousseau perseguiría teóricamente diferir ese momento de destrucción, según Althusser en su curso del 66: “Sólo puede diferirse la muerte del cuerpo político. La política de Rousseau consiste en organizar y en retrasar este momento de diferencia” (2007, p. 327).

Nos parece que este diagnóstico es lo que está en el núcleo de su lectura del *Contrato Social* como “serie de desfases en cadena”

⁷ Rousseau señala aquí: “Existe para las Naciones como para los hombres un tiempo de madurez que hay que esperar antes de someterlos a las leyes; pero la madurez de un pueblo no es siempre fácil de conocer, y si uno se anticipa a ella, la obra fracasa.”

⁸ La dificultad de pensar lo aleatorio de la historia desde el *Contrato social* se ubica principalmente a partir de la visión rousseauiana del legislador, pues debe anticiparse a la historia y ello gracias a que está dotado “de todos los atributos posibles de la exterioridad” (Althusser, 2007, p. 344).

(Althusser, 2007, p. 328). Rousseau tendría perfecta conciencia de los desfases, de las “huidas hacia delante” que aquejan su teoría contractual. El “Desfase global de la teoría en relación con lo real”, diagnosticado por Althusser en el contrato, se debe así a la “conciencia aguda” de Rousseau de la “precariedad de la historia” (Althusser, 2007, p. 357).

Nos preguntamos si Althusser acaso no estaría advirtiendo en esta aguda teoría una cierta dosificación farmacológica (lo que habría que investigar, sin duda, para no caer en una identificación inmediata con la formulación posterior de Derrida en 1968, en su célebre lectura de Platón)⁹, pues lo que conduce al contrato a su destrucción inevitable, es también lo que puede protegerlo de ella. Rousseau elaboraría su teoría contractual como una manera de “organizar” el retraso de la muerte del cuerpo político.

Recordemos que ya antes, en “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht” (1962), Althusser pensaba la temporalidad que interrumpía el tiempo vacío y no dialéctico, de manera dialéctica. Dialéctica que llegaba siempre demasiado tarde, “cuando todo el mundo ha partido”. Y se preguntaba enseguida: “¿Cómo comprender el ‘retardo’ de esta dialéctica? ¿Está en retardo como lo está la conciencia en Hegel y en Marx? Pero ¿cómo puede estar en retardo una dialéctica?” (Althusser, 1967, p.113).

En el texto del 82, sabemos que ya no se trata de dialéctica, tampoco de un retardo de la dialéctica. Sin embargo, sí se trata de

⁹ Leemos, por ejemplo, en “La Farmacia de Platón”: “El temor a la muerte da lugar a todos los encantamientos, a todas las medicinas ocultas. El *farmakeus* apuesta sobre ese temor. A partir de ello, trabajando por liberarnos de ello, la farmacia socrática corresponde a la operación de exorcismo [...]. Después de haberse preguntado si había dado un dios a los hombres una droga para producir el temor (*fóbu farmacon*), el ateniense de las Leyes desecha la hipótesis: ‘Volvamos, pues, a nuestro legislador...’ (Derrida, 1975, pp. 180-181).

lo que ella podría seguir acosando el texto de Althusser: la “protección” en el texto del 82, no reside ya en diferir y retrasar la muerte del cuerpo político. Todo lo contrario. Siguiendo a Montag, podría darse a entender esta destrucción como “principio de esperanza” –una suerte de reescritura de una teoría del mesianismo sin mesías (Montag, 2010, p. 14).

Un último punto precisado por Montag, antes de terminar. Cuando se pasa a Marx, en el texto del materialismo del encuentro, “recién se hace evidente”, dice, todo lo que “está en juego” en la relación de “una filosofía del vacío con un materialismo del encuentro” (Montag, 2010, p. 8). La objeción que Althusser tendría en cuenta es que el capitalismo ha durado demasiado y no se muestra como un breve encuentro: aparece como una consumación efectiva. Contra esta posibilidad teórica, es que se postularía una teoría de lo aleatorio como abismo que acosa a las “estructuras más entretrejidas” (Montag, 2010, p. 9). Es por aquí que se puede entrever otro concepto de vacío, indica. El artículo se termina refiriendo a “Contradicción y sobredeterminación” y a “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”. En el primer texto, la dificultad consistía en el problema de comprender cómo puede perdurar tanto tiempo un tipo de formación social y un modo de producción en franca descomposición. En el segundo, en la coexistencia de dos temporalidades extrañas, una vacía, larga, lenta e insoportable y otra “breve como un relámpago”, pero plena (Althusser, 1967, p. 110). Vinculando las problemáticas de ambos textos tempranos es que Montag va a decir: “¿Cuándo sucederá el acontecimiento que en un instante haga trizas este mundo de repetición vacía?” (Montag, 2010, p. 18).

Proponemos lo siguiente. Para poder pensar la irrupción de otra temporalidad, la del acontecimiento, que sea un “principio de esperanza” no teleológico, habría que comenzar por abandonar las

metáforas vinculadas a principios catastróficos. Lo que quizás incluya también a la metáfora de la lluvia, tal y como es empleada en el texto póstumo. Que es lo que el propio Montag pone de relieve.

Si nos ha interesado destacar la breve mención, en el texto póstumo, al abismo que establece y acecha al contrato desde la óptica de las tempranas clases de Althusser sobre el *Contrato social*, es porque nos parece que esa otra temporalidad, aquella que irrumpe y destruye el cuerpo político, no lo hace como un relámpago.

Podríamos pensar otra temporalidad, entonces, a partir de la propia lógica contractual rousseauiana. Ella, en efecto, es la que proporcionaría un medio de defensa auto-destructivo. No apuntamos al legislador, en tanto “mecánico de la máquina”, sino al desajuste interno de la máquina contractual. Dicho más precisamente: en sus cursos del 65 y 66, Althusser repararía que es la propia máquina contractual y legal la que debe proporcionar un mecanismo artificial de destrucción auto-defensivo contra las descomposiciones del cuerpo social y político. Tal y como si se tratase de un mecanismo de auto-inmunidad natural.¹⁰ ¿No es esto lo que estaría en el centro del *Contrato social*, la alienación total y sin reservas de los derechos de los asociados como medio de defensa preventivo del cuerpo?

Tal vez, para entrever otro concepto de vacío, habría que “medir la distancia” entre ambas lecturas de Althusser de Rousseau, la del *Segundo discurso* y la del *Contrato social*. Veríamos quizá la “distancia misma en la que se mueve el pensamiento” de Althusser (2007, p. 355).

¹⁰ Es por esta vía, dicho sea de paso, que hay que explorar la deuda del filósofo Paul de Man a Althusser, en su lectura del *Contrato social*. Consideramos, por ello, fructífero examinar ese principio de destrucción –la irrupción de esa otra temporalidad que nosotros hemos denominado insistentemente aquí, un azar como abismo– desde la lectura althusseriana de Paul de Man del *Contrato social* en *Allegories of Reading*. Es lo que presentaremos en un próximo artículo.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1967). El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista). En *La revolución teórica de Marx* (pp. 107-125) México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1992). Los hechos. En *El porvenir es largo* (pp.381-482). Barcelona: Destino.
- Althusser, L. (2002). La corriente subterránea del materialismo del encuentro. En *Para un materialismo aleatorio* (pp.31-71). Madrid: Arena.
- Althusser, L. (2007). *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Buenos Aires: Katz.
- Althusser, L. (2008). Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens. En *La soledad de Maquiavelo* (pp. 209-247). Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2013). *Cursos sobre Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2018). Sur la genèse [Sobre la génesis]. En *Écrits sur l'histoire* (pp.81-86). París: PUF.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie [De la gramatología]*. París: Minuit.
- Derrida, J. (1972). Le cercle linguistique de Genève [El círculo lingüístico de Génova]. En *Marges de la philosophie* (pp.165-184). París: Minuit.
- Derrida, J. (1975). La Farmacia de Platón. En *La diseminación* (pp.91-261). Madrid: Fundamentos.
- Derrida, J. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En *La escritura y la diferencia* (pp. 383-401). Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1998). Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes [Mis posibilidades: encuentro con

- algunas estereofonías epicúreas]. En *Psyché. Invention de l'autre* (pp. 353-384). París: Galilée.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2008). *De la gramatología*. México D.F.: Siglo XXI.
- De Man, P. (1979). *Allegories of Reading [Alegorías de la lectura]*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- Montag, W. (2010). El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada? *Décalages*, 1(2), 1-20. Recuperado de <http://scholar.oxy.edu/decalages>
- Rodríguez, M. (2016). *La tendencia materialista de Althusser*. Santiago: Doble Ciencia.
- Rousseau, J. (1993). *Essai sur l'origine des langues [Ensayo sobre el origen de las lenguas]*. París: GF Flammarion.
- Rousseau, J. (2017). *El Contrato social*. Buenos Aires: Colihue.
- Trujillo, I. (2017). Por una herencia sin filiación. Encuentros althussereano-derrideanos. (pp.633-669). En P. Karczmarczyk, N. Romé, y M. Starcenbaum (Coords.), *Actas del Coloquio Internacional "50 años de Lire Le Capital" (2015: Buenos Aires)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias; 29). Recuperado de <https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>

El objeto imaginario de la ciencia de la historia. Estructura y acontecimiento del fetiche en Louis Althusser¹

Luca Pinzolo

Consideraciones preliminares

En *Lire le Capital* (2010), Althusser parece abrazar completamente el enfoque, en cierta medida analítico y deductivo, de la *Darstellung* que él mismo definió en otra parte, en su introducción a la edición francesa del Libro I de *El Capital* (1977), al proponer al lector comenzar la lectura del texto por las secciones dedicadas al análisis de procesos “empíricos”, esto es, seguir el camino de la investigación del propio Marx, o sea, invertir el procedimiento de exposición en el proceso de investigación: si en *Lire le Capital* la unidad de análisis era la *Darstellung*, la estructura y su eficacia, ahora lo es la *historia* y el *acontecimiento*. En el escrito de 1978, *Marx dentro de sus límites*, publicado póstumamente en 1994, Althusser llega incluso a denunciar el enfoque deductivista de Marx como una hipoteca hegeliana y llega casi a afirmar que no existe una auténtica sistematicidad en su exposición, y que la ciencia de la historia marxista no puede ser considerada un “sistema”. Quiero

¹ *Traducción de Constanza Storani, revisión técnica de Pedro Karczmarczyk.

mostrar cómo estas múltiples lecturas althusserianas confluyen en la solución que él ofrece al problema del carácter de fetiche de la mercancía –al que le ha dedicado pocas páginas, aunque no carentes de interés-. Todo esto para sostener que el objeto de la ciencia marxista no sólo es lo imaginario, sino que es *imaginario*: el objeto de *El Capital* y de la ciencia de la historia marxiana es el depósito imaginario de un *movimiento* del cual sólo puede haber una constatación póstuma de sus efectos. Si se acepta esta posición, el así llamado materialismo aleatorio, el motivo de una reflexión que se vuelve central en el último Althusser, resulta ser la práctica teórica que tiene que hacerse cargo este *movimiento* y que se propone, por tanto, como teoría del *inicio-en-movimiento*.

1.

El error del pensamiento económico, denunciado con fuerza por Marx, consiste en una hipostatización casi naturalizada del propio objeto, que es asumido como dato y evidente (Heidegger habría dicho: “como simplemente presente”) para volverlo después objeto de mera constatación –por ejemplo, la existencia de hombres portadores de necesidades y capaces de realizar comportamientos económicos-, la presuposición inmediata del objeto económico, se convierte en una especie de tautología: la ciencia económica es la teoría de las necesidades y ella surge porque...los hombres tienen necesidades.

La estructura teórica propia de la economía política se basa entonces en la puesta en relación inmediata y directa de un espacio homogéneo de fenómenos dados y de una antropología ideológica que funda en el hombre, sujeto de las necesidades (el dato del *homo oeconomicus*), el carácter económico de los fenómenos de su espacio (Althusser, 2010, p. 175).

La crítica de la economía política consistirá justamente en la denuncia de esta hipostatización y en la tentativa de su revocación en una práctica teórica que no tome más la forma de la constatación sino más bien de la producción de un objeto teórico:

La economía política se da por objeto en el dominio de los “hechos económicos”, que tienen para ella la evidencia de *hechos*: datos absolutos que toma como se “dan”, sin pedirles cuenta. La revocación de la pretensión de la economía política realizada por Marx forma una unidad con la revocación de la evidencia de este “dato”, que ella “se da” de hecho, arbitrariamente, por objeto, pretendiendo que este objeto *le es dado* (Althusser, 2010, pp. 171-172).

Bajo este punto de vista, las formas del razonamiento marxiano, así como sus modalidades de expresión, no son el revestimiento de un proceso de pensamiento que debería rastrearse en la mente del estudioso, al menos en cuanto a capacidad de observar datos, registrarlos y recolectarlos: por el contrario, estas definen enteramente el campo problemático del objeto científico, en otras palabras, su concepto —el mismo que a los economistas les faltaría construir—.

Se vuelve crucial, como se ha mostrado, la cuestión de la distinción entre “el orden ‘histórico’ real” y el orden “lógico”, esto es “el orden de la ‘deducción’ de las categorías en *El Capital*” (Althusser, 2010, pp. 57-58), también porque aquí se juega propiamente la partida del definitivo alejamiento de Marx hacia Hegel, más allá de cualquier “derrocamiento” imaginario. Para Hegel, en efecto, los dos órdenes se superponen al punto que el primero se vuelve expresión y despliegue del segundo. Negando la “*corespondencia biunívoca* entre los diferentes momentos de estos dos órdenes distintos” (Althusser, 2010, p. 59). Marx debe adoptar una peculiar *Darste-*

llungsweise que, aunque parta de la recolección de datos extraídos del orden histórico real, tendrá que organizarlo en una *Gliederung*, esto es, en una “combinación jerarquizada de los conceptos en el sistema mismo”(Althusser, 2010. p. 78), en una “exposición sistemática” cuya articulación no corresponde necesariamente a la sucesión de las formas reales tal como se dan en el orden histórico y “cronológico” (Althusser, 2010, p. 60): al contrario, el trabajo teórico consiste, en palabras de Marx, en la *Verarbeitung*, en la (transformación) de las intuiciones (*Anschauung*) y de las representaciones (*Vorstellung*) en conceptos (*Begriffe*) (Althusser, 2010, p. 56), y es así, y sólo así, que la exhibición de un objeto teórico forma una unidad con su construcción y con la producción del efecto de conocimiento correspondiente; en *El Capital* tenemos, en efecto, que hacer algo con “la exposición sistemática, con la puesta en orden apodíctica de los conceptos en la misma forma de aquel tipo de discurso demostrativo que es “el análisis” del cual habla Marx” (Althusser, 2010, p. 62).

El intento de Marx de tratar el modo de producción capitalista a partir de la mercancía como su forma elemental parecería encontrar su justificación, si no fuera porque Marx mismo no logra ser del todo fiel a su intento: cuando aborda el fetichismo de la mercancía, en efecto, cae en los brazos de un mero antropologismo empírico ,que postula sujetos dotados de una “mente” sujeta al “error”, y de un hegelianismo nunca del todo abandonado –la “distinción epistemológica entre la conciencia de una realidad y esta realidad misma” es absorbida en la pareja metafísica de esencia y apariencia (Althusser 2010, p. 206). Y es por eso que, entonces, el “carácter de fetiche de la mercancía” se presenta en algunas, sino en todas las páginas de Marx, como un tipo de descubrimiento subjetivo, aunque posibilitado por circunstancias y exigencias reales, la no

visibilidad a simple vista de la producción de plusvalor, el intento de tener oculta la realidad de la explotación, etc.

Probablemente Marx no llegó a completar su descubrimiento, o sea, *la construcción del concepto de lo económico*. Es igualmente cuestionable que este “concepto” pueda definir a su vez, como parece afirmar Althusser, un “campo homogéneo” y que este campo no reproduzca más bien, aunque “mejorado”, el ideal de una visibilidad y autorrepresentación absolutas. Althusser, en efecto, hace referencia, citando a Marx, a una “pureza” distinta de la “impureza empírica”, una “pureza del concepto, pureza de la conciencia adecuada a su objeto” por el cual las “determinaciones de este concepto” harían posible “el conocimiento efectivo de los modos de existencia” del propio objeto (Althusser, 2010, p. 261).

Tal concepto sería definible a partir de la totalidad –término que a partir de allí Althusser sustituirá por el más adecuado “todo”- (Althusser, 1975, p. 30) del modo de producción y “en el movimiento total de sus efectos” (Althusser, 2010, p. 195), en suma, de la complejidad del todo social:

Definir los fenómenos económicos por su concepto es definirlos por el concepto de esta complejidad, es decir, por el concepto de la estructura (global) del modo de producción, en tanto que ella determina la estructura (regional) que constituye los objetos económicos y determina los fenómenos de esta región definida, situada en un lugar definido de la estructura del todo (Althusser, 2010, pp. 197-198).

Sin embargo, es Althusser mismo quien destaca que “lo económico *no se ve jamás con claridad*, no coincide con lo ‘dado’” (Althusser, 2010, p. 194): y que, no por azar, los antropólogos y los etnólogos encontraron en las relaciones de parentesco y en las

instituciones religiosas, así como los historiadores del medioevo lo encontraron en la esfera de la política y en la religión (Althusser, 2010, p. 249). Esta oscuridad de la esfera económica es “es tanto más ‘evidente’ para el modo de producción capitalista cuanto que nosotros sabemos que es el modo de producción donde el fetichismo afecta por excelencia a la región de lo económico” (Althusser, 2010, p. 194).

Hemos llegado a un punto crucial: si el andamiaje de la exposición marxiana es analítico y deductivo, si el método de la *Darstellung* es aquel de hacer ver la eficacia de la estructura sobre sus efectos, entonces partir de la mercancía significa partir de un *disparate*. El concepto de lo económico es, en consecuencia, el concepto de un *déplacement* que toma la forma de una mistificación objetiva –tal cosa no puede, por tanto, definir un campo teórico homogéneo, transparente o “puro”, ni siquiera sobre el plano meramente conceptual, porque es el concepto de una permutación continua de los términos, de un continuo corrimiento de lugar que tiene como efecto una *mistificación* “objetiva”, esto es “estructural”.

2.

Pasamos ahora a la *Introducción* de 1969. El escenario aparece completamente transformado: la *Einleitung* de 1857, la referencia metodológica clave en *Lire le Capital*, está ahora, connotada como “muy equívoca y (¡ay!) célebre”; es más, ella ha causado “daños devastadores en la historia del Movimiento obrero marxista”, en cuanto está plagada de hegelianismo y de evolucionismo, del cual el hegelianismo es la cobertura pseudo-científica (Althusser, 1977, p. 37).

El Libro I de *El Capital* sufre de una fuerte hipoteca hegeliana, tanto en el léxico como en los contenidos; en el léxico: si se piensa en la “negación de la negación”, con la cual Marx connota la

futura “expropiación de los expropiadores” en el capítulo XXXII de la sección VII, o en el empleo de la palabra “valor” para definir tanto la utilidad social de los productos del trabajo como su intercambio –como si fuera un solo valor esencial que se divide en dos; en el contenido: la “flagrante y extremadamente dañosa” teoría del fetichismo de la mercancía (Althusser, 1977, p. 37). La obra es, de todas maneras, “científica”, y está articulada científicamente –o sea de modo sistemático- en su exposición (Althusser, 1977, p. 17) y dotada de objetos “científicos”, esto es construidos y “abstractos”: el modo de producción, la dinámica de la explotación, en efecto, no se ven a simple vista ni se tocan con las manos, al referirse a una realidad efectiva (Althusser, 1977, p. 16). El objeto abstracto, en efecto, “es extraordinariamente real”, pero “no existe jamás en estado puro, pues existe solamente en las sociedades capitalistas”(Althusser, 1977, p. 17).

De aquí la “recomendación *imperativa*” dirigida a todos los lectores (intelectuales incluso, los más expuestos a desviaciones interpretativas de carácter idealista) a comenzar la lectura del texto por la sección II, de corte teórico, pero que comienza a presentar “la teoría científica de aquello de lo que [los proletarios] tienen experiencia cotidiana: la lucha de clases”(Althusser, 1977, p. 22); en la sección II, titulada “La transformación del dinero en capital”, Marx parte de la circulación de la mercancía y del dinero como “*primera forma de manifestación del capital*” (Marx, 2004, p. 179): entonces, es por el modo de producción en movimiento, esto es, por su efectiva realidad histórica y manifiesta que Althusser invita a los lectores a tomar parte, dejando para el final el análisis del aspecto *formal* del capitalismo, tal como se expresa en la mercancía, que no por azar es definida por Marx como “forma elemental” del modo de producción capitalista.

Falta, naturalmente, preguntarse qué hacer con el primer capítulo y, sobre todo, habiéndolo dejado para el final, qué es lo que *habría que entender al respecto*.

En el inédito *Marx dentro de sus límites* (2003), es el mismo orden expositivo de Marx el que se muestra, al menos a primera vista, “ficticio” (Althusser, 2003a, p. 63), en cuanto alterna, el análisis dominante de tipo deductivo, con los “‘capítulos’ ‘concretos’ (...) que chocan con el orden abstracto de su exposición” (Althusser, 2003a, p. 61). Esto ocurre porque Marx “se ha impuesto la idea de un comienzo obligado por la abstracción última del valor” (Althusser, 2003a, p. 58): por tanto, parte de la abstracción del valor como si fuese un dato, sin tener en cuenta que el valor es el resultado de un proceso histórico complicado y que no es en absoluto “el estado originario más simple” (Althusser, 2003a, p. 56).

Marx, en síntesis, en el orden de la exposición, parece adecuarse al principio “hay que comenzar por más simple, el elemento primero, a saber, la mercancía o el valor, mientras que lo simple ni es simple ni lo más simple” (Althusser, 2003a, p. 57): tomando la mercancía como forma elemental -simple- del modo de producción capitalista, Marx termina sucumbiendo a una lógica de la *esencia* que se refleja en su sistema de exposición, que es justamente, o quisiera serlo, analítico, y que “tiene por misión describir en lo simple su esencia y los efectos de esta esencia, efectos adecuados para reencontrar, finalmente, por deducción sintetizante, lo concreto mismo” (Althusser, 2003a, p. 57).

No es que Marx no sea consciente de esto: en efecto, como pone de relieve Althusser, su máquina argumentativa es todo menos compacta. En el Libro I encontramos, en efecto, al lado del capítulo en el que predomina un acercamiento al argumento abstracto y deductivo, de los capítulos que están “fuera del orden de

exposición”, esto es de corte descriptivo e histórico, relativo a las condiciones del advenimiento del modo de producción capitalista, a la acumulación originaria, a la descripción de la jornada laboral, de la manufactura a la gran industria (Althusser, 2003a, p. 64). Pero incluso los capítulos llamados “abstractos” no son del todo sistemáticos, Marx hace intervenir algunos conceptos igualmente abstractos, pero que no fueron recabados por deducción del elemento simple originario que sirve como punto de partida: Marx, por tanto, rompe con la exigencia de sistematización y de deducción, heredada muy a su pesar del hegelianismo

no sólo en los capítulos, llamados concretos, que inserta en el orden de exposición del *Capital*, sino también mediante en las introducción de conceptos abstractos que no cesa de insertar en el campo teórico del orden de exposición abstracto, para ampliarlo, mostrándose así(...) lo menos hegeliano posible (Althusser, 2003a, p. 57).

Althusser no nos dice cuales serían estos conceptos abstractos que Marx inserta subrepticamente en su deducción, pero la línea argumentativa sugiere que, más que de una inserción, se trata de una remodelación de conceptos debida a *corrimientos de terreno*. Las posiciones de Marx, en efecto, vienen formuladas y expresadas al menos *dos veces* y con dos resultados sensiblemente diferentes. Ante todo como *principio de análisis* del propio *objeto* que son co-existentes con él: “Las ideas teóricas de Marx están (...) presentes por todas partes, ocupan todo el espacio, y así el lugar de ese objeto, porque se trata de facilitar con ellas la comprensión del conjunto de este objeto” (Althusser, 2003a, p. 66). En segundo lugar, como “principios situados en un ‘lugar’ determinado y extremadamente limitado del espacio ocupado por la misma realidad de conjunto”,

esto es en el “aquí-ahora” de las relaciones entre clases, “en un lugar definido, al mismo tiempo, por las relaciones de clase y por sus efectos ideológicos” (Althusser, 2003a, p. 66): este desplazamiento produce la correspondiente caída de la *forma-teoría* en la *forma-ideología*. Se desprende que el mismo “objeto” del *Capital* se divide en dos: por un lado, el “modo de producción y de intercambio capitalista en su promedio ideal” por el otro, “la historia concreta de las condiciones de las luchas de clase que han empujado a la burguesía occidental al capitalismo”(Althusser, 2003a, p. 57) –hay que tener en cuenta, si se quiere, que este segundo objeto está, a su vez, dividido en dos: por un lado la forma-ideología de la lucha de clases, por el otro la interpretación de la formación del modo de producción capitalista a partir de la lucha de clases; si aceptamos esta formulación de Althusser, podemos observar que no necesariamente burguesía y capitalismo se sueldan indisolublemente, ésta llegó al capitalismo siguiendo un curso específico de la lucha de clases y, entonces, podría también no haber llegado nunca.

3.

El escenario, como se enuncia, se articula notablemente. En *Marx dentro de sus límites* el texto marxiano de referencia respecto al método ya no es la *Einleitung* de 1857, sino más bien el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Y aquí Althusser realiza dos movimientos sorprendentes: relea la relación entre “base” y “superestructura” y emplea la crítica marxista del Estado, oportunamente reelaborada, como material para dar cuenta del fetichismo de la mercancía.

Tomemos en consideración el primer movimiento: Marx no explica nunca, en ninguna parte, la relación entre la estructura económica y la superestructura jurídica en términos de “correspon-

dencia”, de “expresión” o de “reflejo” –sise da correspondencia, es sólo entre superestructura política y jurídica e ideológica, o entre fuerzas productivas y relaciones de producción:

Marx, que usa continuamente el término correspondencia, no dice de ningún modo que la superestructura corresponda (*entspricht*) con la base. Conserva la noción de correspondencia (*entsprechen*) para dos casos y sólo dos casos: para la correspondencia entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas y para aquella entre la superestructura (el Derecho y el Estado) y las ‘formas de conciencia ideológica que les corresponden’ (Althusser, 2003a, p. 78).

La relación entre el Estado y la base es, más que nada, de *Ehrebung*, “elevación”: el Estado se “eleva” sobre la base y, lejos de corresponderla o reflejarla, sigue siendo verdaderamente trascendente respecto a ésta-lo que trae aparejado que el Estado *no esté nunca atravesado por la lucha de clases*, aunque su función consiste en garantizar el mantenimiento del poder por parte de la clase económicamente dominante-.

El Estado es, en síntesis, una máquina política; ésta se *eleva* por una relación de propiedad que se ejercita como una relación –ya de por sí “política”, se podría pensar- de *señorío y de servidumbre*, el fin de esta máquina es el mantenimiento del poder por parte de la clase dominante mediante la reproducción de las condiciones sociales y materiales de la producción. Pero ¿cómo funciona esta máquina? El motor del Estado, su combustible, es el poder de la misma clase dominante: este poder, afirma Althusser, se transforma literalmente y realmente en “poder legal”, esto es en Poder del Estado que hace que éste detente –weberianamente– el monopolio de la fuerza legítima y la titularidad exclusiva de la ley. Por ello

y gracias a ello, el Estado efectúa “*una prodigiosa operación de anulación, de amnesia y de represión política*” (Althusser, 2003a, p. 130), niega, entonces, la existencia misma de un conflicto entre clases: los individuos, sean ellos súbditos o ciudadanos, son *todos iguales* ante la ley, allí son todos igualmente subsumidos; en el Estado moderno no existen castas o clases, sólo “pueblo”.

Pero ¿cuál es, efectivamente, objeto de eliminación? Que el Poder no es una cualidad o una propiedad, sino el índice de una diferencia de fuerzas:

Fuerza o Violencia no son conceptos absolutos, sino relativos (...) la Fuerza designa *a la del más fuerte*, la Violencia *ala del más violento* (...) Fuerza y Violencia designan entonces una *diferencia conflictual* en la que, en la diferencia y el conflicto, está el más fuerte que representa la Fuerza (...) y el más violento representa la Violencia (Althusser, 2003a, p. 129).

Se ve bien aquí, como *una relación se convierte en propiedad específica y peculiar, por no decir exclusiva, de un aparato*: una diferencia de potencia, entonces, es concebida como una cualidad unívoca y atribuida como propiedad a un sujeto, el Estado.

Es difícil, sin embargo, no ver que esta dinámica, por la cual el Estado se *eleva* sobre la sociedad civil, sobre el “sistema de necesidades” y del intercambio, adquiriendo caracteres propios y trascendentes, *es la misma dinámica* por la cual la mercancía se convierte en un sujeto dotado “en sí” de una cualidad “en sí”, el “valor”. Si es así, también es necesario decir que el Estado se eleva sobre una base que, a su vez, ya ha adquirido una connotación trascendente: él reproduce, bajo el punto de vista del “político”, aquella trascendencia que se había producido en la sociedad. En otros términos, el Estado se puede apropiarse de la potencia de la clase social en lucha,

así como la mercancía se apropia del trabajo gastado por los individuos “bajo un patrón” y lo incorpora como “valor en sí”.

Althusser, comentando críticamente el Prefacio mencionado arriba, afirma, aquí citando a Marx, que una relación de propiedad se manifiesta como una relación de señorío y servidumbre, esto es como relación que es, al menos “en germen”, política (Althusser, 2003a, p. 111): de aquí la crítica a Marx de haber hecho del Estado la manifestación “directa” de una relación de producción (el Estado sería el epifenómeno de una esencia que es el mercado) (Althusser, 2003a, p. 117). No obstante, también es cierto, si aceptamos el análisis que acabamos de desarrollar, que una relación de producción, una relación de propiedad, es siempre una relación política –de aquí se sigue que la mercancía *funciona como una imagen* que condensa en sí una relación que es tanto social como política: el imaginario superestructural político está *ya dado* en el imaginario de la mercancía–el imaginario político y el imaginario económico, en síntesis, son *estructuralmente uno*, aunque cada uno en el propio ámbito y en la propia temporalidad, *son un mismo imaginario*, cuya “realidad” es la efectuación de una *relación de subalternidad*.

Es por esto que Althusser puede, en este punto, afirmar que “lo que acabamos de decir del Estado” provee los instrumentos para abordar “la pesada cuestión (...) del fetichismo” (Althusser, 2003a, p. 149): la teoría del Estado, por tanto, permite ilustrar la teoría del fetichismo en cuanto “mistificación objetiva”; la teoría materialista del Estado proporciona los instrumentos para iluminar lo imaginario de la mercancía.

El punto de partida deductivo de *El Capital*, ya denunciado por Althusser, no le permite sin embargo a Marx formular una teoría satisfactoria del fetichismo; Marx deduce, en efecto, las ilusiones de los economistas y el carácter de fetiche de la mercancía de la

propia *forma-mercancía*: de esa manera se ve constreñido a hacer abstracción de la *historia*, esto es del hecho de que lo que estaba describiendo es un *mundo capitalista ya avanzado*

en el cual existían no sólo mercancías y la moneda-oro, sino también el trabajo asalariado, esto es, la explotación capitalista y el Estado. Marx debía forzosamente hacer abstracción de estas realidades (...) en su deducción a partir de la abstracción más simple: el valor (Althusser, 2003a, p. 153).

La mercancía, en resumen, no puede ser un “principio”, un “inicio”, porque es concebida como un punto culminante de una red de relaciones económicas sucesivas en el tiempo y estatificadas.

La solución propuesta por Althusser es, al menos a primera vista, sorprendente: aquella transparencia de las relaciones sociales entre personas, que estaría recubierta por el fetichismo, esto es traducida en relaciones entre las cosas, puede ser rastreada en el derecho. El derecho mercantil, con su ideología, es el que funda la transparencia de las relaciones sociales, justamente revelándonos que aquellas que aparecen como “relaciones entre las cosas” son en efecto... ¡relaciones entre las cosas! En el derecho mercantil,

(...) efectivamente, la relación de un sujeto de derecho con la cosa que posee, y cuya propiedad detenta, es transparente porque es inmediata. Y la ideología del derecho afirma, además, que estando todas las relaciones mercantiles fundadas sobre la inmediatez de la posesión de las “cosas” por otro sujeto de derecho, esta transparencia se extiende a todas las relaciones jurídicas. Afirma, finalmente, que la relación de derecho a las cosas, siendo una relación de propiedad, es al mismo tiempo una relación que implica el derecho de enajenar y, así, de vender y comprar las “cosas” (mercancías), lo que hace aparecer la relación inmediata y transparente del

sujeto con la cosa como una relación social. El derecho reconoce así que las relaciones sociales de los hombres entre sí son idénticas a las relaciones sociales de las mercancías (cosas) entre ellas, ya que son el reverso (Althusser, 2003a, pp. 150-151).

El derecho reconoce que las relaciones sociales entre los hombres son *idénticas* a las relaciones entre las cosas; sin embargo “Marx opone las relaciones entre los hombres a las relaciones entre las cosas, mientras la realidad misma del derecho enuncia estas relaciones en su unidad” (Althusser, 2003a, p. 151). Marx dirá que esta identidad es aparente, pero esta apariencia es siempre parte de la realidad de las relaciones sociales. Tenemos aquí la *mistificación objetiva*, pero también la inseparabilidad o la *unidad del objeto* económico y del objeto político, de la mercancía-fetiche y de la ideología jurídica y política, unidad que desde la perspectiva de la *Darstellung*, de la estructura abstracta del modo de producción, se presta a lecturas que no son adecuadas al propio objeto.

El fetichismo permite ver la realidad de las relaciones sociales como el todo-siempre-ya-dado del modo de producción capitalista; la mercancía es el lugar “sensiblemente suprasensible” en el cual las relaciones entre los portadores de las relaciones sociales devienen visibles. Así se expresa, por ejemplo, Balibar: “el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, como lo serían, por ejemplo, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa. Constituye antes bien la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer” (2000, p. 69).

La relación social, basada en una expropiación (originaria) solamente se ve en la mercancía, que es al mismo tiempo la consecuencia y el fetiche: la relación social, si queremos, *es ya su originaria proyección en el fetiche*, porque esto es ley y la regla de la

articulación y de la reproducción de la relación misma. Bajo este punto de vista, la mercancía no viene “deducida” de la forma-mercancía porque está superpuesta enteramente y sin residuos a esta: “*forma elemental*” del modo de producción capitalista; es, al mismo tiempo, “jeroglífico social” en el cual el modo de producción mismo se ofrece en su aspecto imaginario. La mercancía es tanto el espejo dado vuelta de las relaciones sociales como la regla de tales relaciones -que son, en efecto, relaciones entre mercancías-.

No puede sorprender mucho, entonces, que la inteligibilidad de la forma-mercancía sólo sea posible en cuanto el fetiche es puesto bajo la luz de la ideología jurídica: la mercancía es una imagen, un imaginario que condensa en sí una asimetría de potencia en las relaciones sociales y su regularización y sistematización en la ideología jurídica y política. *Forma elemental* del modo de producción capitalista, la mercancía es a la vez el elemento que se desplaza del nivel *básico* de la economía al superestructural.

Sin embargo, una lectura realizada sólo sobre el plano sincrónico de la estructura no arroja una comprensión adecuada: una mistificación objetiva -la manera en la cual acaece lo real de un modo de producción -aparece como un error subjetivo, concebido en términos psicológicos.

4.

La forma expositiva de *El Capital* condensa al menos tres discursos: aquel de la *Darstellung*, o sea el de la eficacia del todo siempre-ya-dado sobre sus efectos; un discurso histórico-descriptivo y el discurso ideológico-político. Ahora bien, estos tres discursos *no forman un sistema* -y esta es tal vez la razón por la que Marx, al final, logra no ser hegeliano- lo que constituye un problema del que Althusser tenía conciencia y lo hacía notar. Volvamos, entonces, a

Lire le Capital, a las páginas en las cuales Althusser, en la refutación de los conceptos de origen y de génesis, afirma que el objeto del *Capital* es el *efecto-sociedad* como resultado, y no su *devenir*:

El objeto de estudio de Marx es, pues, la sociedad burguesa actual, la que es pensada como un resultado histórico; pero la comprensión de esta sociedad, lejos de pasar por la teoría de la génesis de este resultado, pasa al contrario, exclusivamente, por la teoría del “cuerpo”, es decir, de la estructura actual de la sociedad, sin que su génesis intervenga para nada (Althusser, 2010, p. 75).

Para sostener su posición, Althusser cita, casi fugazmente, un pasaje de *Miseria de la filosofía* tomado del párrafo metodológico del capítulo II, en el que son reafirmadas las críticas a Proudhon. Marx lo acusa de haber construido una sucesión, no de las formas económicas reales, sino más bien de los conceptos de la economía y de haber concebido esa reconstrucción histórica como un *proceso simple* que tiene la forma de una *sucesión lineal* de momentos, a cada uno de los cuales le correspondería una categoría económica. Sin embargo, en un modo de producción dado, las relaciones de producción “forman un todo” y convertirlas en fases es equivalente a la ruptura de “ese todo”; un discurso genético de esta clase procede como una descomposición del todo que no logra dar razón de aquello que lo vuelve tal –el *proceso*, de constitutivo, se vuelve disolutivo:

Construyendo con las categorías de la economía política el edificio de un sistema ideológico, se dislocan los miembros del sistema social. Se cambian los diferentes miembros de la sociedad en otras tantas sociedades a parte, que se suceden una tras otra. En efecto, ¿cómo la fórmula lógica del movimiento, de la sucesión del tiempo, podría explicarnos por sí sola el organismo social, en la cual,

justamente todas las relaciones existen simultáneamente, y se sostienen las unas a las otras? (Marx, 1974, p. 92).

En suma, no es suficiente alinear algunos elementos irreales para construir una relación: la sucesión temporal no explica el efecto-sociedad caracterizado por la coexistencia de todas sus relaciones y por su apoyo mutuo; más bien, explicar una sociedad a partir de su proceso original equivale a disolver la *Gliederung*, esto es a disolverla en *el cuerpo* en los elementos constitutivos. Si el efecto-sociedad, en cuanto resultado, es casi siempre *secundario* respecto a su génesis, la reconstrucción del proceso genético, advierte Marx, vuelve a un movimiento en el que el cuerpo y el sello de una sociedad se pierden en el camino. Nos encontramos frente a la paradoja por la cual la sociedad es el resultado de un movimiento que desaparece en sus efectos, y en el cual los efectos mismos se anulan en su génesis.

Por retomar un ejemplo caro al último Althusser: si tenemos la mayonesa no tenemos los ingredientes, viceversa: si tenemos sólo los ingredientes, no hay mayonesa (no han “ligado”, no han “tomado consistencia”). Pero, si tenemos sólo la sucesión de ingredientes, no obtenemos nada –a lo sumo, la “receta” de la mayonesa.

¿Qué hace, en cambio, el idealista? Yuxtapone a esta sucesión un motor, el finalismo, procedimiento maquinal que funciona sólo multiplicando las hipótesis. En particular, ésta: que una combinación pueda ser descompuesta en partículas elementarias sin que se comprometa en ningún lugar, que estas partículas puedan ser alineadas, esto es dispuestas en *sucesión*, que esta sucesión siga un orden *progresivo* y que su orientación sea finalista.

Ahora bien, Marx hace notar que tras el *análisis* y la *síntesis* hay un agujero epistemológico –tal vez también ontológico- y no un pasaje directo.

Para usar una expresión de Balibar, se podría decir que el orden de sucesión no explica el orden de conexión. Entre el resultado y sus condiciones hay una implicación que las hipótesis idealistas no están en condiciones de explicar.

Sin embargo, si se quiere concebir la estructura de un modo de producción como un *resultado*, o sea, como el efecto de un proceso histórico y no como un dato “de la naturaleza”, estos dos aspectos –estructura y proceso– juegan juntos en su tensión; sólo que, a esta altura, el proceso ya no podrá ser concebido en los términos de una sucesión lineal desde el momento en el cual pedazos separados de realidad están dispuestos en alineamiento y combinados entre ellos: en vez de “génesis” y “orden”, se deberá hablar simplemente de “inicio”, colocar tal inicio en el medio, esto es, como “siempre-ya-dado”, confiriéndole, en efecto, una “duración” que tiene la forma de una “repetición”. Entre el *resultado* y sus *condiciones* no hay, por tanto, una relación de mera sucesión puesta en movimiento por medio de la introducción de la hipótesis suplementaria del “finalismo”; más bien, habrá una relación de *implicaciones* que el idealismo no está en condiciones de explicar: se trata, así, de entender si tal implicación *tiene necesariamente que ser explicada*. Es este el desafío de un materialismo que se quiere “aleatorio”, de aquel rodeo “epicureista” que atraviesa toda la reflexión de Althusser y resurge con potencia en sus últimos escritos.

5.

Los filósofos idealistas se caracterizan por la búsqueda de un punto de apoyo originario que presuponen en el “dato” –es el caso del *homo œconomicus*, del estado de naturaleza, del *cogito* cartesiano o de Dios. No es una excepción la variante idealista del materialismo, en la cual el fundamento se busca en la “materia”,

concebida, a su vez, en términos sustancialistas. En los escritos póstumos, ya para 1976, Althusser llega a sostener que lo específico del materialismo “histórico” marxiano es, al contrario, comenzar con el movimiento: “la exigencia más profunda de esta filosofía es también comenzar por cualquier cosa, pero con una precisión suplementaria: *que esa cosa cualquiera debe estar en movimiento*. la exigencia más profunda de esta filosofía –escribe Althusser en efecto- es también por cualquier cosa, pero con una precisión suplementaria: *que esa cosa cualquiera debe estar en movimiento*”(Althusser, 2015, p. 45).

He aquí el modo en el que el epicurismo althusseriano se hace cargo de este problema en los últimos escritos de Althusser:

A la vieja pregunta: “¿Cuál es el origen del mundo?” esta filosofía materialista responde: “¿La nada (*néant*)?” –“nada” (*rien*)- (...) –“no hay comienzo porque nunca ha existido nada antes que cualquier cosa” (Althusser, 2003b, p. 55).

Es la tesis de un *inicio absoluto*, antes del cual no hay nada y que entonces pone fuera de juego toda tentativa de explicar lo actual mediante un proceso que se despliega teológicamente: simplemente, *nada existe...antes de existir*, no hay “posibles” que se realizan –todo resultado se explica en base a sí mismo, o a aquello que ha devenido, y sólo en ese sentido puede dar cuenta de su ser-devenido.

Entonces, leamos también este pasaje, en el cual se pasa del inicio absoluto a su carácter secundario respecto al *Fall*, a la caída de los átomos –si algo es “resultado”, no podrá ser más que segundo respecto de su acontecimiento, por más que sea, paradójicamente, “inicio de si mismo”:

Por tanto, tan lejos como podamos remontarnos: “hay” = “siempre ha habido”, “siempre-ya-ha-sido”, de tal forma que el “ya” es

esencial para remarcar esta antecendencia de la circunstancia, del *Fall* sobre todas sus formas, es decir, sobre todas las *formas* de seres (Althusser, 2003b, p. 57).

¿Cómo interpretarlo? Algunos escritos publicados póstumamente, pero que datan de 1976, pueden ayudarnos. La concepción de Epicuro es descripta con singular claridad: él no habla de “origen” del mundo, sino de “inicio”, traza las *condiciones* del acontecimiento del inicio, su “principio”, en un estado en el que literalmente, *no sucede nada*, en el cual, entonces, reina “la Nada de acontecimientos, pero no la nada de la materia”(Althusser, 2015, p. 142), un vacío de acontecimientos lleno, de una materia todo menos caótica, sino “bien definida” y “sometida a ciertas leyes” (Althusser, 2014, p. 43), de modo tal que el encuentro que “tiene lugar en la materia y (...) tiene por principio la materia” (Althusser, 2015, p. 143).

El inicio es, en primer lugar, un movimiento que determina una desviación de la caída de los átomos –pero, si hablamos de modos de producción, debemos más bien hablar de un deslizamiento de las relaciones de fuerza; en segundo lugar es un deslizamiento *que toma consistencia*, es decir, darwinianamente, que se *reproduce* –y aquí el interés de Althusser por las formas de reproducción de las relaciones sociales en el capitalismo. Si el inicio es un movimiento, una desviación que se afianza, entonces el inicio “no está al inicio”, sino que “está en el medio”, esto es, siempre está precedido por algo. Si los átomos caen en la lluvia como un torrente de materia sujeta a leyes determinadas, es impensable que esto carezca de efectos. Sólo que, respecto de la “toma de consistencia”, el movimiento que hace tomar el “inicio” es in-significante: aunque no es una nada, es, sin embargo, contingente respecto a sus efectos.

El acontecimiento del inicio, en suma, es aleatorio, no tanto porque habría podido no verificarse o producir otros efectos: es aleatorio porque es simplemente *un movimiento* insignificante respecto a sus efectos –y, en este sentido, es una “nada”.

El cercamiento de las tierras, al cual Althusser dedica mucho espacio en los escritos inéditos y en el que revisa la reproducción del encuentro entre capital y trabajo (Althusser, 2003b, pp. 71-75), no es “acumulación originaria” sino “para nosotros”, pero “de por sí” no es ni un episodio de la economía feudal, ni el evento inaugural del modo de producción capitalista: se trata simplemente de un cambio de las relaciones de fuerza, por la cual los *commons* son sustraídos al uso común y transformados en objetos de apropiación privada, pero de por sí, *esto no es condición necesaria ni suficiente* para el nacimiento del capitalismo.² Si, en efecto, es claro que el modo de producción capitalista ciertamente no vino “de la nada” e inesperadamente, sino que ha ligado movimientos interiores al modo feudal, es igualmente cierto que “ha nacido de manera extraña”(Althusser, 2014, p. 164), o sea, del “encuentro” y del “concurso” de procesos “relativamente independientes”, que han involucrado más actores de diferentes estratos sociales –no sólo burgueses, sino también aristócratas latifundistas o dedicados a la actividad bancaria, cuyos intereses “personales” se encontraron

² Junto al cercamiento de las tierras, en efecto, sería pertinente considerar otros factores y eventos: la transformación de la imagen de la pobreza, que por vía de la salvación eterna se vuelve problema social o índice de un defecto moral, las *Poor Laws* y los estatutos medievales de los trabajadores del siglo XIV, las leyes que fijan una base máxima del salario y que prohíben mendigar, el *Bill of Inclosures* del siglo XVIII. El evento del origen es, en suma, sobredeterminado, en cuanto se produce en el medio de transformaciones en la imaginación social y en el derecho: la determinación en última instancia se ejerce sólo como combinación insoluble de factores de diverso género y naturaleza.

con aquéllos de la emergente clase burguesa. Es, entonces, adecuado afirmar que “*el modo de producción capitalista se ha encontrado con la burguesía*” (Althusser, 2014, p. 165).

He aquí la idea-cardinal: la insignificancia del movimiento respecto al momento inaugural y a sus consecuencias, la desproporción del inicio respecto del resultado –donde “desproporción” no está para indicar un exceso de sentido, sino un *defecto*: respecto del resultado, el inicio es nada. También por esto, el inicio es inalcanzable e inapropiable: hablando con propiedad, *nunca ha existido el inicio*, existió solo “movimiento” circulación de energía, diversa distribución de los pesos. Es *la economía de las fuerzas* en el sentido freudiano, del cual el objeto económico es sólo el *fetich*e residual, y, en cierto sentido, el depósito. La variación infinitesimal de las relaciones de fuerza no puede ser explicada, no tanto porque nosotros *no seamos capaces*, por un déficit de conocimiento, sino más bien porque puede ser vista sólo en su resultado, o sea, en la continua repetición de la toma de consistencia: cada inicio es una abstracción respecto del *resultado*–y, sin embargo, si de se trata de un resultado, deberá estar siempre en alguna relación con un inicio.

Conclusiones

La *contingencia del inicio* nos permite concebir un modo de producción como *resultado*, pero *no nos lo explica* (y no quiere decir que esto este mal...). Sólo considerando la complejidad de los factores que están en juego en el inicio podemos considerar el resultado, a su vez, como *contingente* y, al mismo tiempo, *necesario en su contingencia*: “se nos impone la obligación de renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión, se nos impone lo que podría-

mos denominar (...) *la necesidad de su contingencia.*” (Althusser, 2010, p. 57)

La imagen de fondo propuesta por Althusser es la de *una materia en una condición de inestabilidad continua*, gracias a la cual, se traduce enteramente en “eficacia”; sobre este fondo, la “toma de consistencia” es una “captura”: una fuerza ha primado sobre otra, se ha impuesto con su violencia; el encuentro ha tomado consistencia, un desequilibrio inicial de fuerzas se estabiliza y se reproduce –se vuelve, como se dice, “institución”-. Lo “real”, lejos de evaporarse, es, más bien, la eficacia causal de un choque de fuerzas cuyo ajuste produce un doble efecto imaginario: las instituciones estatales y el fetiche de la mercancía, hipotetizaciones de una relación conflictiva en la que el *polemos* ha estado, congelado y, en definitiva, *elidido*. Como la mayonesa, una vez preparada, no nos deja ver más sus ingredientes, así la “toma de consistencia” se realiza como una mistificación objetiva –el desequilibrio de fuerzas, devenido estable, se deposita en su imagen fetichista: ésta, más que “esconder” sus orígenes, exhibe, al contrario, la relación de fuerzas en su verdad–el Poder se transfiere al Estado, las relaciones entre personas se traducen en relaciones entre cosas, porque las “personas” sólo existen como portavoces de la “voluntad” de las mercancías que intercambian. Marx, después de todo, ha observado que en la relación de intercambio los contratistas no solo son dueños de mercancías, sino que, más bien, “las personas existen aquí la una para la otra solamente como representantes de mercancías” “las personas sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía”. Su “voluntad” de intercambiar mercancías se invierte inmediatamente –o se ha ya desarrollado a sus espaldas, antes incluso de su ingreso a la escena del “mercado”– en la

voluntad de las mercancías mismas: “Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos” (Marx, 2004, p. 103).

En Althusser la exhibición discursiva de la estructura debe pasar por su carácter imaginario, para surgir después de un acontecimiento al cual sólo se puede constatar *raprèscoup*. Por ello, sostiene que la descripción de las condiciones objetivas del mundo de la producción capitalista coincide con la descripción de las dinámicas quasiobjetivas de la mistificación: ella desemboca en la constatación de un poder diferencial, de una asimetría que torna a lo económico siempre ya político –habitado por la tensión schmittiana entre “amigo” y “enemigo”. Es aquí, en el nivel de la narración de la génesis de una sociedad, que la teoría se transforma en exhibición de *las condiciones de imposibilidad del efecto-sociedad*, y es aquí, también, que la ciencia marxista depone el traje de la “forma-teoría” para ponerse aquel de la “forma-ideología” al servicio de la lucha de clases.

Para recordar, finalmente, que la *verdad* de una teoría de la sociedad es que toda socialización es, *siempre*, una *socialización fallida*.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. y Balibar, E. (2010). *Para leer El capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1975). Est-il simple d’être marxiste en philosophie? [¿Es fácil ser marxista en filosofía?]. *La Pensée*, 183, 3-31.
- Althusser, L. (1977). “Cómo leer *El capital*”. En L. Althusser, *Posiciones* (pp. 15-50). Barcelona: Anagrama.
- Althusser, L. (2003a). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.

- Althusser, L. (2003b). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.
- Althusser, L. (2014). *Initiation à la philosophie pour les non philosophes* [Introducción a la filosofía para no filósofos]. París: PUF.
- Althusser, L. (2015). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Balibar, E. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Marx, K. (2004). *El capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (1974). *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI.

Tiempo y sujeto: La temporalidad sobredeterminada en el proceso de subjetivación

Carolina Ré

Acercarse a la problemática de la conformación subjetiva es un camino sinuoso. Operan diversos enfoques teóricos necesarios para no afirmar postulados que reproduzcan discursos en sí mismos ideológicos. Los aportes del psicoanálisis son fundamentales en este sentido (aunque no se trabajen en profundidad en este trabajo en particular y se den por supuestos sus postulados para poder avanzar en los objetivos específicos de este texto). Los aportes teóricos del marxismo constituyen la otra arista fundamental para poder pensar a esta forma-sujeto inscrita en una estructura -más allá de su inconsciente-. Ya en el cruce entre estos dos enfoques teóricos opera una amalgama de problemas que es necesario desentrañar con paciencia y, arriesgo, afecto, en el camino de la producción de este conocimiento específico. Acercarse a la constitución subjetiva desde una posición teórica materialista que tome en cuenta la perspectiva de la dimensión temporal en la propia constitución, es un camino más sinuoso aún, no sólo porque supone un grado de abstracción –tedioso, a veces- sino porque es una línea de investigación que se encuentra todavía emergiendo como problemática en

el marxismo de nuestros días. En este camino, se inscribe este texto que forma parte de una investigación más amplia.

La temporalidad sobredeterminada que subyace (sostiene) en la concepción materialista de la historia es ya una problemática teórica que requiere hoy de nuestra parte un detenimiento particular, no sólo para pensar las urgencias políticas de nuestro presente sino también para abordar la conceptualización del propio tiempo, es decir, pensarlo en su propia historicidad.

Partiendo entonces de la temporalidad sobredeterminada es que podremos acercarnos a una concepción del sujeto en la tradición materialista que no suponga una mera posición estructural o que sólo reverbera en las deidades simplistas de la “agencia”. La inscripción de la con-formación del sujeto en la coyuntura nos obliga a pensar las discordancias temporales del presente y los procesos de unificación –ideológicos– de estas formas (subjetivas y temporales).

Tiempo

Ya en *Para leer El Capital* (1969) Althusser advierte las consecuencias de pensar un tiempo histórico contemporáneo a sí mismo. Un presente que cuyos elementos, a su vez, sean contemporáneos a sí mismos y convivan en una inmediatez, trazan las amarras de una teleología que sostiene una totalidad expresiva.

Althusser sostiene que “el todo hegeliano posee un tipo de unidad tal que cada elemento del todo, ya se trate de tal determinación material o económica, de tal institución política, de tal forma religiosa, artística o filosófica, no es jamás sino la presencia del concepto a sí mismo en un momento histórico determinado” (Althusser, 1969, p. 105). La totalidad hegeliana supone la expresión del Concepto indicando “la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su existencia” (Althusser, 1969, p. 105).

Los elementos, las partes del todo, son en Hegel, partes que en sí mismas expresan la esencia del todo, y su reverso: la esencia de una totalidad que se expresa en cada una de las partes que la componen. De este modo, la relación entre los elementos entre sí, solo puede darse de manera inmediata –como expresión de la esencia– y en una forma de co-presencia. Así, la conceptualidad del tiempo en la concepción hegeliana de totalidad se advierte homogéneo y como expresión del desarrollo dialéctico de la Idea.

El tiempo desde la concepción hegeliana es entonces la expresión del desarrollo de la Idea, lo que signa su continuidad homogénea y a su propia contemporaneidad, o lo que Althusser denomina el “presente histórico” en Hegel.

En este punto, Althusser se encarga de enfatizar que la continuidad homogénea del tiempo histórico implica un concepto de historia que suponga unidades como períodos. Períodos históricos que son cortes en el continuo desarrollo del tiempo histórico en tanto que momentos del desarrollo de la Idea.

Es por ello que la continuidad del tiempo es posible como el fenómeno de la continuidad de presencia del concepto en sus determinaciones positivas. Cuando hablamos de *momentos* del desarrollo de la Idea en Hegel, debemos tener cuidado de que este término remita a la unidad en *dos sentidos*: al momento como momento de un desarrollo (lo que invoca la continuidad del tiempo y provoca el problema teórico de la periodización) y al momento como momento del tiempo, como presente, que no es jamás sino el fenómeno de la presencia del concepto a sí mismo en todas sus determinaciones concretas (Althusser, 1969, p. 105).

“La presencia del concepto a sí mismo en todas sus determinaciones concretas” (Althusser, 1969, p. 105) siempre como presente, signa la “contemporaneidad del tiempo o categoría del presente

histórico” (Althusser, 1969, p. 104). El presente hegeliano supone un tiempo absoluto, un tiempo presente constante en donde “los elementos del coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente” (Althusser, 1969, p. 104).

En Marx, la coexistencia de los elementos en la estructura a modo de una contemporaneidad intrínseca como expresión de la esencia del todo, es imposible de ser pensada en tanto que la complejidad de la unidad del todo estructurado supone la diferencia de existencia (y eficacias) entre las estructuras temporales en relación al *modo específico de articulación* de estas estructuras con respecto a la estructura de la totalidad.

La temporalidad diferencial entre las diversas estructuras temporales (*elementos* si es que acaso pudiéramos continuar con la terminología con la cual remitíamos a Hegel), no establece su “diferencialidad” en relación a un tiempo base, a un tiempo ideológico de referencia, sino en relación a la *diferencialidad articulada* de los niveles y estructuras temporales particulares.

La totalidad funciona de manera *orgánica y jerarquizada* a partir de la conjunción de instancias disímiles. Esta conjunción lejos de ser una sumatoria u articulación, supone relaciones de sobre-determinación en la conformación de este *todo estructurado*.

Sabemos que el todo marxista, se distingue, sin confusión posible, del todo hegeliano: es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o “espiritual” del todo de Leibniz y Hegel, está constituida por un cierto tipo de *complejidad*, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y “relativamente autónomas” que coexisten en esta unidad estructural, compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fija-

dos, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía” (Althusser, 1969, p. 107).

Las estructuras temporales son entonces a su vez una estructura compleja sobredeterminada, en donde opera un juego de ausencias y de presencias de estructuras temporales articuladas diferencialmente. Estructura compleja de tiempos, pluralidad de ritmos, variaciones, tensiones, intensidades, rupturas; conformada por relaciones de determinación bajo un tiempo estructurante: el tiempo complejo de la producción.

Ya no es posible pensar *en el mismo tiempo histórico* el proceso de desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes “niveles” no es el mismo. Por el contrario, 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. (...) La especificidad estos tiempos, 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 todo (Althusser, 1969, p. 110).

Este Tiempo de la producción signa el modo de la articulación de la totalidad, tiempo con mayúsculas dirá Althusser, no por su inscripción esencial sino por funcionar como una estructura de estructuras, como un tiempo de los tiempos. El tiempo entonces, es un “síntoma de la pluralidad de ritmos, cuyo entretejido infinito no permite una fundación absoluta”, sea este un fundamento cosmológico, metafísico o teológico (Morfino, 2017, p. 13).

De este modo, la totalidad marxista impide abordar a los acontecimientos como periodizaciones históricas, a modo de cortes cronológicos, como así tampoco permite abordar un análisis coyuntural en función de una mera sumatoria de tiempos disímiles. Si en la primer opción se cae en un idealismo del tiempo en tanto continuidad homogénea de una linealidad del desarrollo temporal, en la segunda, se corre el riesgo de caer en dos operaciones simultáneas: el esencialismo del tiempo(s) –absolutos en sí mismos– y/o una pluralidad de tiempos que se ordenan, también, en una cronología; suponiendo movimientos de anterioridad, posterioridad, proyección, antelación y estableciendo un tiempo normal o un tiempo de la norma.

El *presente de la coyuntura* se articula como una red de relaciones que produce desajustes por definición. Desajustes que no sólo son a partir de la propia articulación de las *presencias*, sino que producen las *ausencias* que a su vez inciden sobre éstas mismas articulaciones. Red de articulaciones que suponen tanto la relación entre las presencias como la relación entre las presencias y las ausencias. Entonces, la puesta en foco de la distancia entre el presente de la coyuntura y un presente contemporáneo consigo mismo, no es más que la afirmación de una operación teórica que marca sus límites en torno a lo ideológico. La afirmación de una contemporaneidad en los elementos de una estructura, que en términos de una teoría del tiempo histórico supone, como decíamos anteriormente, una periodización sobre un tiempo continuo, y por ende, la posibilidad de engarzar acontecimientos o hechos históricos en una cronología, no es más que la afirmación de una ideología del tiempo: la de un tiempo único, lineal y prospectivo.

El tiempo histórico, por el contrario, implica un entramado de procesos temporales múltiples que engarzan en una unidad sobre-determinada y en donde la operación ideológica dominante por

excelencia es el aplanamiento de las dimensiones temporales en una misma y sola linealidad temporal. El tiempo lineal, prospectivo, que se figura como evidencia de una totalidad coherente y con existencia plena no es más que la operación ideológica de totalización de un presente automático y puro en sí mismo. Pensar la complejidad del tiempo histórico recuperando los procesos de sobredeterminación de una multiplicidad de temporalidades, obliga a desmontar los mecanismos de cifrado y de simplificación de esta operación ideológica de homogeneización del presente como dado y absoluto en sí mismo:

(...) la ideología es un artefacto de desactivación de sus propios desajustes temporales, en el que lo inmediato se produce como resultado de un proceso de simplificación de lo infinitamente complejo. De allí que lo propio de la ideología dominante sea, justamente, operar un trabajo de depuración-homogeneización de todo lo que, de un modo u otro, la somete a contradicciones, es decir, de negar su propia inscripción la objetividad social –desigual, jerárquica, sobredeterminada (Romé, 2016, p. 104).

Tiempo de tiempos

El modo de articulación de las estructuras particulares, de las temporalidades e historias particulares, muestra, hace *visible* por medio de su *invisibilidad* al tiempo de la estructura social; al tiempo de la estructura de producción económica. “*Tiempo de tiempos*” lo definirá Althusser, tiempo *invisible*, tiempo *complejo*, tiempo *histórico*; que como concepto, debe ser producido.

La simple lectura de *El Capital* nos muestra que Marx fue profundamente sensible a esta exigencia. Esta lectura muestra, por ejemplo, que el tiempo de la producción económica, siendo un tiempo

específico (diferente según los diferentes modos de producción), es, como tiempo específico, un tiempo complejo no-lineal; es un tiempo de tiempos, un tiempo complejo que no se puede *leer* en la continuidad del tiempo de la vida o de los reflejos sino que es preciso *construir*, a partir de las estructuras propias de la producción (Althusser, 1969, p. 111).

Pero así como el concepto de historia sólo puede ser enunciado desde una abstracción que prescindiera de las cualidades del objeto real en sí mismo, es decir, que se distancie de un empirismo de los hechos históricos; el análisis de la temporalidad sólo puede ser abordado desde una teoría que *lea* al mismo tiempo la multiplicidad temporal y la operación ideológica de totalización y homogeneización de *un* tiempo por sobre *los* tiempos; junto a la pregunta epistemológica por el propio concepto de tiempo. Esta pregunta, no sólo por la especificidad del objeto de conocimiento, sino también por la especificidad de la relación de la teoría con su objeto, por el *tipo* de discurso que se pone en juego en la relación; es la pregunta filosófica sobre *El Capital* que guía todo el desarrollo de *Para leer El Capital*. El desplazamiento en la teoría que va desde la metáfora del *ver* a la metáfora del *leer*, marca el camino para lo que Althusser definirá como *lectura sintomal*.

La pregunta filosófica sobre el objeto de *El Capital*, supone entonces para Althusser, leer a Marx a partir de su lectura de los clásicos de la economía política. En este punto, encuentra dos principios de lectura en el propio Marx: una lectura sostenida en la demarcación de lo no-dicho y una lectura que se distancia de la inmediatez del propio texto leído, como así también, del producido por la propia lectura en sus efectos.

El primer principio de lectura se sostiene sobre las lagunas en la superficie del propio texto, una operación de señalización de au-

sencias y carencias que en el propio movimiento de señalización obtura la pregunta por *la pregunta* sobre la cual se puede establecer el criterio de lo que falta en la respuesta que otorga el texto. Esta primera lectura supone entonces, una continuidad con el discurso *de lo leído*; ya sea en la promesa de completar lo incompleto, ya sea en la mera indicación de lo que no ha sido visto.

El problema de esta primera lectura para Althusser es que recae nuevamente en un “mito especular del conocimiento” (Althusser, 1969, p.24) en donde el objeto de conocimiento es “transparente a la mirada del hombre” (Althusser, 1969, p.24), se encuentra dado y es una cuestión de visibilidad el poder dar cuenta – o no – de este mismo. Cuando la cuestión de la *visibilidad* conlleva en sí mismo todo el problema de la producción de conocimiento en tanto demarca la relación entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Si *lo visible* es en función de lo que está dado y depende de las habilidades *del que ve*, o por el contrario -y es lo que lleva a Althusser a *ver* un segundo género de lectura-, si *lo que se ve* es la configuración de lo visible como efecto de condiciones estructurales de la propia producción teórica. Porque la vista

(...) no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de la facultad de “ver” que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con sus objetos y sus problemas (Althusser, 1969, p. 30).

La otra lectura que lee Althusser en Marx implica un “desacuerdo singular” (Althusser, 1969, p. 24), la producción de conocimiento a partir de un *síntoma* en el propio texto.

Lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es *lo que ve*; no es lo que 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 ver. [negritas añadidas] (Althusser, 1969, p. 26).

Sin el reconocimiento del trabajo de ruptura teórico que implicó el distanciamiento (histórico, también) de la lectura de Marx de la lectura de Smith, estamos “condenamos a no ver en Marx sino lo que él vio” (Althusser, 1969, p. 24).

La *lectura sintomal* implica no sólo un distanciamiento de la demarcación de las presencias y ausencias, lo que es factible de ser visto o no visto, sino que además implica un doble movimiento: el establecimiento *de la relación* entre lo visible y lo invisible y el establecimiento de que es efectivamente esta relación la que estructura lo invisible como un *efecto necesario* de lo visible:

(...) **este problema es visible sólo en cuanto que es invisible**, porque este problema concierne a algo muy diferente a los objetos dados, los que para ser vistos sólo requieren de una mirada atenta: una **relación invisible** necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible [negritas añadidas] (Althusser, 1969, p. 25).

La relación entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, solo es plausible de ser *leída* si se opera un *décalage*. Una ruptura y un desplazamiento que permita *ver lo que se ve* a modo de *no visto*; una ruptura que suponga el distanciamiento necesario que permita dar cuenta del *modo* en que se establecen las *relaciones entre lo visible y lo invisible*. Un abandono de la lectura inmediata

para sostener una lectura sintomática que conciba al conocimiento como un proceso de producción y que opere un corrimiento *en el mismo lugar*:

Es necesaria una lectura ‘sintomática’ para hacer perceptibles sus lagunas y para identificar, con las palabras enunciadas, el discurso del silencio que, surgiendo en el discurso verbal, provoca en él estos blancos que son las debilidades del rigor o los límites extremos de su esfuerzo: su ausencia, una vez alcanzados esos límites, en el espacio que abre (Althusser, 1969, p. 95).

Ahora bien, si el objeto de conocimiento al cual aludir es *el tiempo histórico*, el efecto de estructura que *estructura* -valga la redundancia- las condiciones de visibilidad, es el de un tiempo continuo y cronológico¹, pero ¿qué opera cómo el campo de lo invisible? ¿Qué pregunta ausente encuentra su respuesta en las condiciones de visibilidad del tiempo? Althusser ubica allí al *tiempo de la producción*, tiempo que marca los modos de articulación de *varios* tiempos y que en sus efectos de estructura establece también los desajustes *entre* estos tiempos. Podríamos decir, *entre* en su doble valencia: *entre* –al menos- dos tiempos disímiles, y *entre* como *entretanto* estos tiempos.

La problemática de la temporalidad define y estructura lo visible como el desarrollo de *un* tiempo como *El* tiempo. El *leer* esta operación de *unificación* como la operación ideológica sobre el tiempo, nos lleva hacia la problemática ausente, lo invisible como lo excluido: La urdimbre de tiempos operando en la coyuntura, la contradicción entre éstos tiempos y su diferencialidad específica, así como su condición de necesidad con respecto a un *tiempo*

¹ Ver en Marx la descripción que puede signarse de “evolutiva” con respecto a las distintas formas de organización social en “La Ideología Alemana”.

otro, un tiempo de tiempos. Porque lo invisible en relación al concepto de historia, es su propio desarrollo como un conglomerado de tiempos en desajuste que sostienen su unidad a partir de la estructura operada por el tiempo de la producción.

Sujeto y tiempo

La categoría de sujeto funciona como un índice objetivo para pensar un complejo haz de relaciones conceptuales.

Índice objetivo en el mismo sentido en que Althusser (1967) en “Marxismo y Humanismo” sostenía que el Humanismo real cumplía una función práctica, una *indicación práctica* del desplazamiento que debía realizarse a nivel teórico para dar cuenta de la inadecuación que supone el “concepto” de Hombre: El estudio del Hombre es, en términos materialistas, y con la paradoja inherente que conlleva, el estudio de las relaciones sociales. En este punto, el “concepto” de Hombre no tiene otro destino que el de ser suprimido para la construcción de un objeto de conocimiento completamente *otro*. Pero la futilidad de su destino no inhabilita la afirmación de su necesidad. Necesidad de afirmación para permitir luego su tachadura, su inscripción en el proceso de transición, desplazamiento y ruptura que supone todo proceso de producción de conocimiento.

Sujeto, en principio entonces, como un índice objetivo de un desplazamiento a ser realizado en la práctica teórica. Un desplazamiento que nos obliga a retomar la noción para luego operar sobre la misma hasta su abandono. Todo el punto recaerá entonces, en la especificidad de este desplazamiento particular hacia una concepción materialista del concepto de sujeto, y que en la actualidad, nos conduce hacia una configuración significativa que podemos nombrar -a pesar de la incomodidad de los términos- como *un proceso-sujeto*, o una *forma-sujeto*.

Ahora bien, ¿cómo pensar la relación entre el complejo temporal y la constitución subjetiva? ¿Cómo pensar una constitución subjetiva que conjugue las consecuencias de sostener la conformación de la coyuntura como un proceso de entrelazamiento de diferentes estructuras temporales?

En primera instancia, y bajo la figura del rodeo, a partir de las articulaciones mismas y no desde una “ideología práctica” (Althusser, 2015, p.75) ; partir de una concepción de lo social que se sostenga como entramado jerárquico de articulaciones, para poder establecer cómo este complejo de relaciones que constituyen una estructura, son también una *coyuntura* y un *sujeto* determinados.

En este punto, entonces, quisiéramos recordar la frase de “uno se divide en dos” (Mao Tsetung, 1977, p. 564) como forma de acentuar la multiplicidad de determinaciones que intervienen en la conformación de “lo uno”, como forma de acentuar que *ha habido* un proceso de conformación con múltiples determinaciones y que éstas determinaciones operan a su vez en contradicción, afirmando la primacía de la contradicción y desechando en este movimiento una postura filosófica idealista que suponga cualquier tipo de esencialismo.

Hace falta un rodeo por la abstracción, en el mismo sentido en que Althusser afirma que Marx realiza un rodeo por las relaciones (de producción, jurídica, política, ideológica) para analizar a los hombres concretos que son “prisioneros y participantes” (Althusser, 1975, p. 195) de éstas.

Cada abstracción de Marx corresponde a la “abstracción” que impone a los hombres esas relaciones, y esta “abstracción” terriblemente concreta, es lo que hace de los hombres, obreros explotados o capitalistas explotadores (Althusser, 1975, p. 196).

Pero este pensamiento centrado en el análisis de las relaciones, no supone solamente la primacía de las relaciones a los elementos o el primado de los procesos a la estructura, sino que también implica una contradicción interna a los procesos mismos. O mejor dicho, la primacía de la contradicción a los procesos (Althusser, 1975-b, p.43).

Ahora bien, esta relacionalidad pensada en la conceptualidad materialista para abordar a la constitución subjetiva, nos conduce hacia un pensamiento que tome en cuenta a la dimensión temporal. Así como observábamos que en el entramado de las relaciones sociales, que estructuran las diversas coyunturas, se encuentran tiempos disímiles articulados, no puede prescindirse de este presupuesto para pensar la conformación subjetiva en tanto que el sujeto emerge como el pliegue y el redoble de estas mismas formaciones. Como el límite irrepresentable de la propia estructura (Balibar, 2005, p. 5).

Esta conceptualidad de la categoría de sujeto, ligada a la dimensión temporal, es entonces un distanciamiento tanto de un racionalismo moderno como a su vez de un materialismo funcionalista.

La equiparación del sujeto al ego moderno, conduce a retomar los designios de la conciencia como lo estructurante de lo subjetivo en sí mismo. La distinción entre cuerpo y alma no sólo establece una operación jerárquica entre ambos elementos sino que establece las coordenadas para que funcione el mecanismo ideológico de una sinonimia entre el yo y el sujeto. Y el yo, a su vez, ligado a la capacidad racional del sujeto. En estas operaciones de sinonimias se opera un aplanamiento temporal en la constitución subjetiva en donde se estructura la temporalidad del sujeto en la linealidad del tiempo del yo, del tiempo cronológico de la biografía.

En el materialismo leído de manera funcionalista en donde el sujeto constituye un soporte de las relaciones sociales, un agen-

te, que opera sus prácticas asumiendo un puro lugar estructural, el aplanamiento temporal opera de la misma manera. El mecanismo ideológico es el mismo. El sujeto es asimilable al yo y el tiempo en el cual se inscribe es un tiempo que pensado desde el propio sujeto es el tiempo cronológico de la biografía y pensado desde el tiempo de la estructura siempre es el tiempo de *una* de las prácticas –y no desde el conglomerado que conforma una coyuntura-.

Y aquí es fundamental el concepto de sobredeterminación no sólo para alejarse de *un tiempo* absoluto, lineal, cronológico, sino para evitar tomar a las diferentes temporalidades como una multiplicidad de temporalidades operando en conjunto (como la suma de temporalidades disímiles sin ningún tipo de afectación entre ellas más que la convivencia). Esta línea de pensamiento es la que lleva a sostener dos concepciones ideológicas de la constitución subjetiva: una que se desprende linealmente, y que es la suma de las diferentes instancias en la que un sujeto participa y se las acopla a una suerte de multiplicidad de interpelaciones: vecino, padre, ciudadano, empresario, etc. Y otra concepción ideológica que sostiene tanto al sujeto como efecto o como causa, para el caso es lo mismo. Porque tanto el humanismo como un estructuralismo que retoma al sujeto como mero portador de las relaciones sociales o como agente yerran en el mismo punto: en el que considera al sujeto en una sola dimensión temporal constitutiva, es decir, desde la absolutización –operación ideológica dominante, recordemos- de un tiempo por sobre otros. Tanto si pensamos al sujeto desde un subjetivismo de la creación, es decir, poniendo al sujeto como el origen de las prácticas sociales, como pensar al sujeto como puro efecto pleno de estas mismas prácticas, implica inscribirlo en una concepción del tiempo cronológica. Solo considerando al entramado de estructuras temporales que se articulan bajo la operación invisible de un “tiem-

po de los tiempos” (Althusser, 1969, p. 111), de un “Tiempo de la producción” (Althusser, 1969, p. 111), es que podemos pensar a un sujeto que emerge en la dislocación de estos tiempos y que opera a la vez, marcando el límite de esa estructura como totalidad.

Esto nos conduce a abordar una conceptualidad del sujeto como el *hiato* y *el repliegue* en la estructura. De esta forma, nos habilita pensar a los sujetos *en* su inscripción estructural pero a la vez marcando en su propia inscripción y constitución, el límite de la propia estructura (Balibar, 2007).

El sujeto como lo que se configura en su ausencia como presencia, y en su presencia como hiato y redoblamiento, toma forma como *proceso*, *consiste* y *cuaja*, en la irrepresentabilidad de un hiato y en su repliegue en la estructura. Un hiato que debe pensarse no sólo como una hiancia a nivel “topográfico” o “de estrato”, sino como un desgarrar a nivel temporal, una apertura hacia la multi-temporalidad.

Este acercamiento nos permite pensar el desajuste mismo de las temporalidades que se entretajan en la totalidad (totalidad, que claro está es el efecto del proceso de relación de estas estructuras temporales). Nuestra hipótesis de trabajo es que es la dislocación de estas temporalidades lo que habilita la emergencia del sujeto. El sujeto se constituye en la dislocación y como evidencia de la “disjunción” temporal. Porque la diversidad de estructuras temporales que constituyen el ritmo de una coyuntura, intervienen de forma dislocada en la conformación subjetiva. Operan en la constitución subjetiva no ya en su forma articulada, sino en sus torsiones, en sus modos diferenciales, en sus jerarquías, en sus diferencias.

Balibar en el texto ¿Estructuralismo, una destitución del sujeto? (2007), piensa a la estructuralidad de la estructura ligada de manera necesaria a la constitución del sujeto (y como este problema

instaure, a su vez, la problemática de la “fuga” del propio estructuralismo, es decir, el advenimiento del post-estructuralismo como dentro-y-fuera del propio estructuralismo).

En este punto, trasladando este movimiento al proceso de conformación subjetiva, es el sujeto el que puede pensarse *en el límite* o *como el límite*. Es en su propia conformación que emerge la figura de *tachadura*: en el proceso de inscripción estructural de subjetivación, lo que signa el proceso es la demarcación del propio límite, como lo irrepresentable del proceso de subjetivación.

Es decir, la irrepresentabilidad del límite de la estructura es constitutiva y es constitutivo de la conformación de los sujetos: tachadura de la inscripción estructural del proceso de sujeción-subjetivación.

Por su parte, la figura de la tachadura muestra a su vez el mantenimiento del proceso en la inscripción estructural y la imposibilidad inherente de su inscripción completa en la determinación estructural. Porque el proceso mismo de sujeción-subjetivación de esta determinación estructural es en el mismo movimiento, su desajuste. Este desajuste operado en el proceso complejo de la estructura es la evidencia de la irrepresentabilidad fundante (inherente) que signa al proceso de subjetivación. La tachadura ayuda a representar el movimiento del hiato en la conformación subjetiva, y a su vez, el repliegue puede pensarse como el movimiento constante e incesante del intento de representación. La persistencia e insistencia que constituyen el proceso mismo de subjetivación.

De este modo, el movimiento de subjetivación-sujeción, lleva en sí mismo su propia huida. La irrepresentabilidad inherente del límite de la estructura muestra el desajuste necesario de la estructura (Balibar, 2007, p. 6), pero lo muestra bajo la necesidad del pasaje de la estructura por estas formas subjetivas que

constituye. Así el sujeto se ubica como el lugar de una *torsión*, tanto en el sentido de la figuración de una torsión temporal como en tanto que para considerarse un sujeto autónomo debe ser efecto de estructuras.

Palabras finales

El proceso por el cual un sujeto se constituye en tanto que tal nos obliga a operar un desplazamiento teórico que retome a la noción de sujeto para luego abandonarla en tanto que ideológica. A su vez, se hace necesario un proceso de pensamiento sobre la constitución subjetiva que tome en su seno dos problemáticas: el movimiento de autonomía del sujeto como efecto de determinaciones *en el mismo proceso*, y el lugar del sujeto como un lugar de repliegue de la estructura. Un lugar necesario por donde se ofrece un redoble de figuraciones imaginarias y afectivas, y que suponen un punto límite de la estructura. Un punto de irrepresentabilidad. Es en este sentido en que el sujeto se erige como una torsión que habilita a pensar en una dimensión temporal y no espacial –el *lugar* del sujeto no es topográfico–. Un desajuste en el enjambre de tiempos articulados de una coyuntura.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. y Balibar, E. (1969). *Para leer el Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1970). *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado*. Buenos aires: Nueva visión.
- Althusser, L. (1975). *Posiciones*. Madrid: Grijalbo.
- Althusser, L. (1975B). *Elementos de autocrítica*. Madrid: Laia.

- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la Filosofía para no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Balibar, E. (2014). *Sujeción y subjetivación*. En *Política común*, 6, DOI <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0006.004>.
- Balibar, E. (2007) [2001]. El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 4-5, 155-171. Recuperado de http://www.instantesyazares.com.ar/archivo#!_numero-4-5
- Caletti, S. (coord.) (2011). *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones con Althusser, Laclau y Zizek*. Buenos Aires: Prometeo.
- Caletti, S., Romé N. y Sosa M. (comp.) (2011). *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Lacan, J. (1988), *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Morfino, V. (2017). *Tempora Multa*. Milán: Mimesis.
- Ré, C. (2011), El lugar del sujeto. Abordaje crítico sobre la problemática de la identificación en la constitución del sujeto. En S. Caletti, *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ré, C. (2017), *El lugar del sujeto*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Romé, N. (2015). *La posición materialista*. La Plata: Edulp.
- Romé, N. (2016). El presente totalitario de la ideología neoliberal. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21(74), 100-110. Recuperado de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/22233>
- Tsetung, M. (1977), Método dialéctico para la unidad interna del partido, Tomo V, 561-564. *Obras escogidas de Mao Tsetung*. Madrid: Ediciones de la Paloma.

Materialismo y distancia. Brecht en Althusser

Alejandro Fielbaum

El teatro que esperáis, incluso bajo la forma de novedad total, no podrá ser jamás el teatro que esperáis. De hecho, si esperáis un nuevo teatro, lo esperáis necesariamente en el marco de vuestras propias ideas; además, hay que precisar que lo que se espera, en cierta medida, ya existe. Ni uno solo de vosotros es capaz de resistir, ante un texto o un espectáculo, a la tentación de decir: “Es teatro” o bien: “No es teatro”, lo que significa que tenéis en la cabeza una idea del teatro perfectamente arraigada. En cambio, las novedades, incluso totales, lo sabéis suficientemente, jamás son ideales, sino concretas. Y, por consiguiente, su verdad y su necesidad son mezquinas, fastidiosas y decepcionantes: o no se las reconoce, o son discutidas refiriéndose a viejos hábitos.

Pier Paolo Pasolini

Los teatros de la hegemonía

Un término crucial en la crítica de Antonio Gramsci al determinismo económico es el de *catarsis*. Contra cualquier lectura que pudiera reducir la pasión a un observador individual, o la compasión a una depuración de las pasiones que inhibe la acción, el italiano recoge un vocablo que suele asociarse a la discusión teatral para pensar la emergencia colectiva del acontecimiento político:

Se puede emplear el término ‘catarsis’ para indicar el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, es decir, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo ‘objetivo a lo subjetivo’ y de la ‘necesidad a la libertad’. La estructura de fuerza exterior que subyuga al hombre, lo asimila, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento ‘catártico’ deviene así, me parece, el punto de partida de toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que resulta del desarrollo dialéctico (Gramsci, 1971, p. 47).

De acuerdo con la sugerente lectura de Coutinho (2004, p. 76), esta idea de catarsis puede identificarse con lo que Gramsci comprende por política. A través del desasimio de las antiguas formas, el éxtasis catártico instala nuevas alternativas de acción en un mundo histórico. Cada bloque histórico, por tanto, ha de construir sus modos de la catarsis. En las que Gramsci denomina sociedades occidentales, esas en las que la disputa política pasa por la construcción mediata de la posibilidad del asalto al Estado burgués, la catarsis revolucionaria parece necesitar otro modelo del teatro que de la antigua tragedia griega. A saber, aquel que asuma que no existe un único teatro que encadene sintéticamente una acción heroica, sino múltiples escenas en las que intervenir.

En las disputas libradas en la sociedad civil, la catarsis política ya no podría ser la de quien quiere replicar la heroicidad fuera de la escena de manera inmediata. Antes bien, solo puede pensarse tras la interrupción de las escenografías hegemónicas de turno. En ese marco, el rendimiento crítico del teatro parece ser el de desnaturali-

zar el presente, y no el de presentar la gesta política que solo podría darse en la toma del poder.

Para ello, el escenario mismo ha de ser disputado con otra concepción del teatro, a la altura de su época. Ya en una de sus crónicas previas a su encierro carcelario, Gramsci cuestiona el conservadurismo de quienes culpan al cine por la pérdida de interés en el teatro. Frente a ello, asume que el problema del teatro es que sus obras no se distinguen del todo del cine, y así pierden en la competencia:

La razón del éxito del cinematógrafo y de la absorción que hace del público que antes frecuentaba los teatros, es puramente económica. El cinematógrafo ofrece las mismas, las mismísimas sensaciones que el teatro vulgar, en mejores condiciones, sin aparatos coreográficos de falsa intelectualidad, sin prometer demasiado, manteniendo poco. Los espectáculos teatrales habituales no son sino cinematografía; las producciones más comúnmente dadas solo son tejido de hechos externos, vacíos de contenido humano, en los cuales marionetas parlantes se agitan diversamente sin alcanzar jamás una verdad psicológica, sin lograr jamás imponer a la fantasía recreadora del oyente un carácter, pasiones verdaderamente sentidas y expresadas adecuadamente. La insinceridad psicológica, la falsa expresión artística, han reducido el teatro al mismo nivel de la pantomima. Se busca, y nada más, crear en el público la ilusión de una vida sólo exteriormente distinta de la común a todos, en la cual cambia únicamente el horizonte geográfico, el ambiente social de los personajes, todo aquello que, en la vida es argumento de cartulina ilustrada, de curiosidad visual, no de curiosidad artística, fantástica (Gramsci, 2018e).

La crisis del teatro ha de ser explicada dentro de la lucha de clases. Al disolver los antiguos vínculos generados por el trabajo en común de los actores, el trabajo teatral comienza a someterse

por la lógica del trabajo asalariado y la competencia individual. Es el mercado, antes que el cine, el que atenta contra la supervivencia del teatro al someter su producción al *maelström capitalista*, que desea transformar la creación irreductiblemente colectiva del teatro (Gramsci, 2018c). La necesaria supervivencia del teatro pasa entonces por la elaboración de otro teatro, capaz de asumir y experimentar de forma colectiva sus medios, justamente frente a los fines impuestos por la competencia.

Frente a ello, Gramsci rescata a quienes, antes que rebelarse de manera individual y abandonar el escenario, disputan la escena cuestionando la producción taylorista, explorando nuevos modos de expresión (2018a). En torno a este imperativo, Gramsci se interesa en distintos momentos por el teatro de vanguardia de Pirandello. Si bien no celebra todas sus obras, parece notar allí la emergencia de un nuevo teatro italiano. Ante la degeneración del modelo de la tragedia griega y el de Shakespeare que Gramsci percibe en la literatura popular (2018d), en la obra de Pirandello el teatro moderno se renueva con fuerza. A diferencia de la obra de Shakespeare, su obra debe presentarse como teatro y no leerse. Esto no solo supone una distinta relación entre el texto y la obra, sino también el reconocimiento del carácter irreductible de la teatralidad que el teatro muestra para indicar la teatralidad que transcurre antes y después de su puesta en obra. En ese marco, Gramsci destaca las ideas del dramaturgo ruso Nikolai Evreinov con respecto al carácter teatral que posee la vida fuera del escenario:

Existen muchas formas de ‘teatralidad’: una es la tan comúnmente conocida, que aparece en forma caricaturesca y que se llama ‘histrionismo’; pero existen también otras formas que no son peyorativas, o lo son en menor escala, y algunas que son normales y hasta meritorias. En realidad, cada uno tiende, aunque sea a su

modo, a crearse un carácter, a dominar ciertos impulsos e instintos, a adquirir ciertas formas ‘sociales’ que van del snobismo a las conveniencias, la corrección, etc. Pero ¿qué significa ‘lo que se es realmente’ y con respecto a quién se trata de aparecer ‘diferente’? Lo ‘que se es realmente’ sería el conjunto de los impulsos e instintos animalescos y aquello que se trata de parecer es el ‘modelo’ social, cultural, de una cierta época histórica que se trata de lograr. Me parece que lo ‘que se es realmente’ está dado por la lucha por transformarse en aquello en que se quiere llegar a ser (2018b).

Mientras el discurso hegemónico naturaliza uno de los tantos teatros conocidos como la única forma plausible de vida, denegando lo que podría llegar a ser, una política revolucionaria del teatro debe desnaturalizar el montaje y exponer el carácter histórico, de suyo modificable, de los teatros políticos de su presente. Frente al fascismo, caracterizado por Gramsci como la última representación de la burguesía en el teatro político italiano (1981, p. 133), el comunismo ha de construir otra vida dentro y fuera del teatro.

Distancia y metafísica

Entre las décadas en las que escribe Gramsci, quien quizás de modo más sugerente se plantea ese proyecto es Bertolt Brecht. Es plausible que ello se deba mucho más de lo sabido a su lectura de Shakespeare, cuyas obras afirma Brecht que son las más próximas a la realidad (1977, p. 308). Es evidente que tal juicio no pasa por una eventual defensa de un teatro que quisiera ser evidente y reflejar de manera cercana, positiva, la realidad. La trama de *Hamlet*, por recordar un ejemplo decisivo, requiere un espectro que poco podría tener de realista en términos tradicionales. Mas es justamente esa capacidad del teatro de alterar las nociones naturalizadas de lo que, para Brecht, permite que el teatro se acerque a la realidad a

través de un distanciamiento que no supone la posibilidad de delimitar si hay espectros. Frente a los avances técnicos que permiten que la representación teatral no parezca un teatro es que el artificio shakespeariano deviene imprescindible (Brecht, 2004, p. 36).

Como es sabido, es la lucha de clases lo que Brecht quiere exponer. La distancia ante la representación corriente de la realidad abre las tensiones históricas de esa realidad. En uno de los diarios que escribe exiliado en las tierras de *Hamlet*, Brecht destaca que en la versión shakesperiana de su historia se muestren las tensiones hacia el mundo burgués del capital, a través de una mirada trágica que deviene anacrónica en el mundo en que emerge. Su realismo pasa entonces por su exposición de las vacilaciones del personaje en el difícil tránsito al mundo burgués del cálculo instrumental. Por ello, describe Brecht, el príncipe no es ni el hombre de la locura ni del método, sino quien no podría decidirse una u otra alternativa:

¡Qué obra es Hamlet! el interés que continúa despertando a través de los siglos proviene, sin duda, de que en ese ambiente medieval casi intacto un tipo nuevo, perfectamente definido, se destaca con un lógico distanciamiento, el grito de venganza, ennoblecido por la tragedia griega, y luego desacreditado por el cristianismo, es aún en Hamlet lo bastante sonoro, lo bastante contagioso como para distanciarnos de ese nuevo dudar, ese nuevo probar, ese nuevo planificar (1979, p. 189).

Mientras la posterior filosofía moderna se contagia con ese afán planificador, el teatro moderno que Brecht aspira a continuar es el que interrumpe esa confianza del sujeto para consigo mismo. En un diálogo que imagina entre un filósofo y un hombre de teatro, tematiza la incapacidad del método filosófico para pensar una realidad privada de naturaleza, como la que monta el teatro. La pregunta hamletiana que el filósofo elude es la de la realidad artificial del

siempre inconsistente teatro que representa la vida que, para el dialéctico Brecht, es y no es. Por ello, quien representa en el diálogo al hombre de teatro cuestiona al filósofo su incapacidad de observar el teatro como tal. Mientras el actor se desangra ante el dilema de ser o no ser, el filósofo indaga en el ser de su peluca (1971, p. 37).

Con tal objeción Brecht no pide un observador que mistifique lo observado creyendo, para seguir de forma torpe con su precisa analogía, que la peluca es el cabello. Antes bien, busca construir un público que pueda no preguntarse por la peluca para abrir la reflexión acerca de lo escenificado gracias a ese y otros tantos atavíos. A través del distanciamiento, Brecht busca el desplazamiento desde la desconfianza ontológica del filósofo frente al teatro hacia la desconfianza política ante las tensiones presentadas. El buen actor, para Brecht, no es quien haga preguntarse por el ser natural de la peluca, sino por el ser social del cabello cuya naturalización, a través del gesto, interrumpe. No está de más explicitar que para Brecht ese afán no hace menos política su obra. Al contrario, ahí se juega su rendimiento. En la polémica política sobre su estética, a Lukács objeta que pareciera importarle más el goce que la política en el arte (Brecht, 1980, p. 69).

En el necesario debate alemán que parcialmente gira en torno a estos dos últimos personajes, Bloch destaca el carácter desnaturalizador del distanciamiento brechtiano. Según describe, la conocida escena del teatro en el teatro de Hamlet marca un antecedente de su tentativa teórica (1970, p. 124). Al exhibir su teatralidad, el teatro épico de Brecht altera el orden del teatro y sus límites. Ni el director ni los actores pueden mandar en un teatro cuyo coro unitario desaparece para que sea el público, en su división, quien otorgue un siempre indeciso veredicto. De ahí que, para Benjamin, abra cierta *teatrocracia* (1975, p. 26.). Mediante un teatro de situaciones antes

que de héroes e historias, Benjamin destaca que el teatro de Brecht se abre a la chance de su infinita interrupción, como si el teatro en el teatro abriese siempre la posibilidad de otro teatro, ya no sometido a alguna figura de la dialéctica que pudiera anticipar su resolución.

En esa dirección, son de interés las consideraciones de Blanchot acerca de cierta ambivalencia en los efectos del distanciamiento en Brecht, a quien señala que podría terminar mistificando a través del alejamiento estético lo que se querría acercar políticamente (1969, p. 536). Ante ello, huelga subrayar que los postulados de Brecht piden habitar esa ambivalencia, alejar la representación de la historia escenificada para remarcar que, en tanto historia, puede acercarse después de la escena sin que haya una conciencia en la obra con la cual identificarse, ni tampoco un saber seguro para que el espectador forje la suya. Allí donde Roudinesco ve cierto deseo pedagógico en Brecht (1979, p. 83) más bien nos parece que abre la posibilidad de un saber que ha de ser construido por la incerteza de quien observa. La eventual pedagogía en Brecht, por tanto, es sin maestro.¹

¹ De ahí, por cierto, la necesidad de distanciarnos de la lectura realizada por Rancière sobre Brecht, así como sobre Althusser, particularmente en lo que refiere a Althusser leyendo y leído desde Brecht. Retomando su conocida crítica a Althusser, Rancière lo acusa de aspirar a la lectura correcta de las relaciones sociales que emergería gracias a la exposición brechtiana de la no relación (1993, 59). Según intentaremos mostrar, es la imposibilidad de una relación social definitiva lo que puede pensarse en Althusser desde Brecht, lo que abre otra relación con el saber, menos segura de sí. Si bien es cierto que ello puede ir acompañado de un discurso sobre la verdad de la escena, no es claro que pueda pensarse como fuera de escena, como arguye hace poco Rancière (2018, 30). Antes bien, el saber en Althusser puede pensarse en torno a lo que las relaciones y no relaciones sociales podrían producir. La posición de la ciencia en la escena es parte de la escena, incluso al desconfiar de ella, al menos cuando Althusser se piensa con Brecht, acaso incluso con Brecht leído por Rancière como pensador que rehúye de la feliz conciencia desmitificada en su insistencia por la impotencia de la verdad (1979, p. 236).

Un teatro sin cultura

En esa línea, con Brecht surge la opción de una crítica al humanismo que parece problemática para el marxismo tradicional. En 1956, en efecto, Barthes cuestiona que la izquierda siga pensando el teatro brechtiano de manera humanista (2002, p. 104). Es frente a ello que Althusser, de acuerdo a lo que intentaremos mostrar, instala otra lectura de su obra a través de otra concepción de la relación entre arte y política que la del humanismo y su estética. La sana hostilidad althusseriana ante las retóricas de la cultura es tal que argumenta que la noción misma de cultura ha de ser cuestionada. Según explicita, la cultura no es sino la ideología de la clase dominante, o bien de las masas (Althusser, 1967, p. 41). Un gracioso relato althusseriano puede resultar, por sus consecuencias, decidir al respecto:

Esta huida hacia delante en la ideología del arte, leitmotiv de todas las filosofías espiritualistas o idealistas, puede observarse actualmente en un país que se declara socialista, como la URSS. Probablemente no haya otro país en el mundo que consagre tantos trabajos y enseñanzas filosóficas a la estética (a pesar de la pobreza lamentable de las producciones estéticas). Un profesor de estética de Leningrado me ha dado un día una explicación encantadora: a los obreros reacios al trabajo se les ofrece ganar más dinero pagándoles por unidad. No les interesa pues no pueden hacer nada con su dinero. Se hace entonces intervenir, después del interés personal, la moral socialista: se les dice que hay que trabajar más por deber, por la sociedad socialista. Esto tampoco parece interesarles (...) Entonces se les da el último argumento: trabajad más porque vuestro trabajo no es un simple trabajo, es una obra, una obra de arte, vosotros sois unos artistas. Ellos no escuchan. Pero para mantener ese discurso se multiplican los cargos de estetas y se intenta

despertar el gusto por las bellas artes en el pueblo. La ‘huida en el arte’ puede ser así equivalente a la ‘huida en la religión’: para encontrar ahí una solución imaginaria a las dificultades reales que encuentra la sociedad. Si bien el arte procura realmente placer a los hombres, con demasiada frecuencia es también una huida en el arte: esa singular abstracción que existe en la materialidad de un objeto concreto que no es, entonces, más que una mala abstracción (2014, pp. 310-311).

Frente a un eventual refugio en el arte, particularmente en el que se quiere político, Althusser busca interrumpir de modo radical con la figura de la catarsis y cualquiera de sus dialécticas, incluyendo las de los ya mencionados Lukács y Gramsci. En su ambivalente relación con este último, tan bien rastreada y descrita por Vitorio Morfino (2015), Althusser cuestiona que la obra del italiano no sea capaz de distinguir los niveles que componen un orden de dominación que no se encadena en ninguna síntesis. Al confundir la ideología con la cultura, sostiene Althusser, Gramsci pierde la posibilidad de comprender el funcionamiento del Estado y sus aparatos (1995a, p. 511). Un teatro que muestre la ideología puede ser ideológico sino muestra su teatralidad. No está de más apuntar que la validez de esa crítica contra Gramsci, particularmente contra el Gramsci interesado por Pirandello, es dudosa.

La autonomía de la política que podría emerger en el momento de la catarsis resulta, desde la mirada althusseriana, un concepto algo ingenuo para la mirada científica que Althusser desea dar al marxismo. Mientras para Gramsci la filosofía se establece como representación de la catarsis de la vida colectiva (Thomas, 2009, p. 297), para Althusser si hay filosofía es porque es posible resarcirse, al menos de manera momentánea, de cualquier efecto de catarsis. El Partido revolucionario, apunta Balibar en torno a este diferendo

(2011, p. 15), ha de situarse entonces fuera de las distintas superestructuras burguesas y sus disputas, incluyendo los ilusorios triunfos y excesos. El arte revolucionario, por su parte, ha de ser el que cuestione los escenarios del arte, incluyendo los que pretenden que la disputa del escenario haga parte de la práctica política.

Puede que para Althusser, en esa línea, arte crítico sea aquel que posponga, una y otra vez, toda forma de la catarsis. En un enigmático pasaje de su fascinante tipología de los discursos, señala que los efectos de sujeto producidos por el discurso estético son parte de una estructura equívoca de remisiones (*renvois*) en el que cada centro no es sino la negación de otro centro (1993, p. 132). Si alguna de sus remisiones logra establecerse como un centro, indica Althusser, el discurso estético cae en el ideológico.

Es plausible pensar que los modos hegemónicos del teatro clásico y moderno, al menos a partir de los aparatos conceptuales que suponen cierta unidad dramática que centra la trama en algún conflicto y su desencadenamiento, puedan ser pensadas como ideológicas. En las obras de Shakespeare, Brecht y Beckett, para Althusser, se desplaza esa estructura, en torno a un teatro crítico crítico-realista que trastoca el teatro tradicional, su narrativa lineal y héroe tradicional (Montag, 2013b, 188).² Lamentablemente, es solo sobre el primero que publica algunos textos, en los que destaca la exposición del descentramiento en un teatro sin síntesis, gracias a la invención de una nueva práctica teatral. De acuerdo a Sprinker

² Es de interés que Montag señale que la presencia de Shakespeare en ese esquema sea poco plausible y carente de explicaciones. Quizás el debate de Morfino a propósito de Derrida pueda leerse también desde aquí, o desde su desatención a la mención althusseriana a Molière. Otro poco podría decirse en torno al vínculo entre Brecht y Beckett como un dato crucial que separa a Althusser de Adorno para quien la obra de Brecht resultaba, por pedagógica, carente de interés (y por lo mismo, no casualmente, lejana a la de Shakespeare (2004, p. 61).

(2009, p. 32), es allí donde da con la fórmula del arte como dar a ver la ideología, y el rendimiento crítico del de Brecht pasa por darla a ver suspendiendo las formas ideológicas de transmisión de la ideología. A diferencia de la interpelación policial y su deseo de no ser teatral, el teatro brechtiano muestra teatralmente esa interpelación para interpelar al público de modo ambiguo, sin identificación posible entre los personajes y el público sin que quede claro quién llama ni qué hacer con su llamado.

Lo que alcanza Brecht, por tanto, no es la superación política del teatro, sino la exposición de un eventual teatro político, justamente por su denegación de cualquier deseo de superación teatral de la política. Althusser afirma que la práctica de Brecht, análoga a la de Marx, es la de transformar la práctica teatral. Asumiendo que ella no es ni ciencia ni política, interrumpe la mistificación del teatro. El efecto de distanciamiento, que Althusser escribe que podría quizás traducirse por efecto de *décalage*, politiza el teatro al mostrar su irreductible posicionamiento en la historia del teatro de la lucha de clases:

La filosofía y el teatro están profundamente determinados por la política, y sin embargo se esfuerzan enormemente por borrar esa determinación, por negar esa determinación, por parecer escapar de la política. En el fondo de la filosofía como en el fondo del teatro es siempre la política la que habla: pero cuando la filosofía o el teatro hablan, el resultado es que ya no se oye para nada la voz de la política. La filosofía y el teatro hablan siempre para cubrir la voz de la política. Y lo consiguen bastante bien. Puede decirse incluso que en la inmensa mayoría de los casos, la filosofía y el teatro tienen como función ahogar la voz de la política. Solo existen por la política y al mismo tiempo existen para suprimir la política a la que deben su existencia. El resultado es bien conocido: la filo-

sofía se dedica a decir que no hace política, que está por encima de los conflictos políticos de clase, que se dirige a todos los hombres, que habla en nombre de la Humanidad, sin tomar partido, es decir, sin confesar el partido político que toma... cuando alguien viene a decirnos: yo no hago política, podéis estar seguro de que la hace. Es lo mismo con el teatro (1995b, p. 547-548).

Los tiempos de Brecht

Puesto que el material del teatro es el comportamiento de los hombres, de acuerdo a lo que explicita Althusser, la intervención de Brecht pasa por mostrar la vida ideológica sin creer estar del todo fuera de ella. Para ello, antes que representar una historia lineal, produce sobre la escena un tiempo múltiple que articula y atraviesa los distintos actores de una historia de la que ya no podrían ser del todo conscientes de su posición histórica:

Poco importa que las cosas sean dichas (ellas son dichas en Brecht bajo la forma de apologías o de canciones) o no: no son las palabras las que, en último término, efectúan la crítica, son las relaciones y no relaciones internas de fuerza entre los elementos de la estructura de la pieza. Es lo que hace que una crítica sea inmanente, material y real antes de ser consciente. También me pregunto si puede sostenerse esta estructura disimétrica, descentrada, como esencial para toda tentativa teatral de carácter materialista (Althusser, 2005, p. 144).

Althusser celebra, en ese marco, la afinidad entre la posición de Brecht y el montaje de una obra de Bertolazzi presentada por Strehler, la que muestra distintos tiempos de la vida proletaria sin alguna narración que permita reunir de manera unitaria las distintas escenas. Al mostrarse como tal, el teatro presenta la heterogeneidad de la historia que el público habrá de pensar. Esperanza, pobreza y

melodrama se conjugan sin resolución en algún tema o personaje ideológico como los del teatro tradicional.

En esa línea, Didi-Huberman apunta que mientras la lectura benjaminiana de Brecht se establece desde un parámetro anacrónico, la de Althusser se sitúa en términos crónicos (2008, p. 120). Quizás habría que precisar ahí que en Althusser es la cronicidad la que se desgaja: no hay un afuera del teatro, pero ya tampoco hay un tiempo unitario en el teatro. En efecto, contra una eventual lectura psicologizante que pudiese pensar el distanciamiento como una producción subjetiva posibilitada por la obra y producida por el espectador, Althusser señala que en Brecht es la obra misma la que se distancia de cualquier linealidad. En *Galileo*, el juicio sobre el que gira la trama no se muestra. El centro del texto, explicita Althusser, está fuera de la pieza (1995b, p. 221).³

Al descomponer la unidad dramática, se pierde la claridad de la distinción entre la obra que transcurre y quien debe entonces hilvanarla en su observación. Para Silbertin-Blanc, junto con la identificación ideológica se desplazan las relaciones entre la escena y la sala o entre el actor y el personaje (2015, p. 260). El teatro aparece como un montaje en todo su aparato. En Brecht, de esta manera, emerge un materialismo que se distancia de toda noción dada o unitaria de la materia. En tal dirección, Silbertin-Blanc y Talbot (2008) recuerdan que el mismo año en que se publica el texto recién citado Gilles Deleuze desarrolla, a partir de Nietzsche, una noción algo similar de crítica inmanente que supone que es la razón misma la que debe criticarse, sin una instancia exterior desde la cual trazar la

³ Es de interés, en ese marco, que Althusser destaque *Madre Coraje y Galileo* por sobre, por ejemplo, *La ópera de los tres centavos*. Y que esta última, acaso corroborando esa predilección, hoy parezca mucho más integrada al canon de la historia del teatro que Brecht, según Althusser, deseaba interrumpir.

crítica. El teatro de Brecht sería crítico, añaden, porque sus propias operaciones serían capaces de cuestionar su composición (Sibertin-Blanc y Talbot, 2008, p. 14). Teatro materialista parece ser el que asume y exhibe su aleatoria composición, que podría comprender la ciencia desde una posición en la escena que puede verse y verla, verse viéndola, con mayor lucidez, sin poder determinar del todo lo acontecido ni lo que acontecerá.

Hacia un materialismo teatral

Lo recién citado resulta crucial para repensar las relaciones que establece Althusser entre arte y política; también para pensar parte del porvenir de Althusser como pensador materialista. En *Lire le Capital*, en efecto, apunta que para Marx el orden capitalista puede leerse como un teatro sin autor (1986, p. 71). Tan sorprendente indicación puede abrir una lectura del capitalismo que no suponga la estructura como una presencia previa a sus emplazamientos y desplazamientos. No es casual que, gracias a esa noción, la lectura que realiza Althusser de Brecht haya sido crucial para quienes proponen una lectura del estructuralismo althusseriano a partir de un concepto de estructura sin rigideces o determinismos. De acuerdo con Montag (2013, p. 176), el texto de Althusser sobre Brecht ha ganado interés después de que Balibar relevase su importancia como centro teórico y geométrico de *Pour Marx* (2005),⁴ acaso

⁴ De acuerdo a Matheron, el texto de Althusser fue apreciado por sus amigos italianos, pero no por la crítica francesas (1995, p. 28). Entre la discusión filosófica también imperó el silencio. Siguiendo el informado rastreo de Panopoulos (2015), solo los ya mencionados Althusser y Barthes discuten sus posiciones entre los filósofos de renombre en la época. A modo de síntoma, podemos recordar que el texto sobre Brecht compilado en un muy influyente volumen en la reflexión de la filosofía francesa sobre la cuestión de la mimesis, que pasa de hecho por Aristóteles y Freud, simplemente omite cualquier referencia al texto que Althusser había publicado hace

porque ello permite releer los textos firmados por Althusser en los años sesenta desde de los escritos en décadas posteriores.

En su libro, de hecho, Montag rastrea la distinción germanoparlante entre *darstellung* y *vorstellung* realizada por Althusser para explicar una concepción de la estructura que no resulta previa a sus presentaciones coyunturales ni se agota en ellas, de modo que exhibe el efecto de cierta ausencia en cada presentación (2013a, p. 88). Si bien puede que Althusser haya dudado de las extensiones del modelo del teatro para pensar las formaciones históricas —el propio Montag, en efecto, muestra las borraduras de algunas de estas cuestiones en distintas versiones de *Lire le Capital*—, abre al propio Montag la posibilidad de leer allí una filosofía en la que solo comparecerían efectos de máquinas sin alguna verdad que la preceda, ordene o domine (2015, p. 52). La historia se deja entonces pensar en teatros en los que el sujeto deviene parte de una construcción teatral que no se agota en una sola presentación. Antes bien, la ilusión que lo constituye es la de pensarse previo a una escena de la que no puede prescindir y que no podría, con transparencia, concebir.

El trabajo de la crítica pasa así por desmontar escenas que no considera falsas, sino un efecto de movimientos de una siempre aleatoria estructura que la escena deniega. Es por ello que Fourtounis aclara que en la lucha de clases emerge ese teatro sin autor como una estructura que no deja de afectarse por sus distintas escenas. Hay historia porque ninguna escena logra determinar su futuro, incluyendo

pocos años (Cfr. Pautrat, 1975). O bien, dentro de otras discusiones, que Jameson distinga a Brecht del supuesto cientificismo althusseriano, como si este último no hubiese autorizado, vía Brecht, otros saberes que los de la ciencia (1980, p. 204).

Un digno contraejemplo, por cierto, es la rápida mención que hace Deleuze, pese a las resistencias que no deja de tener ante Brecht (1979, p. 121), de la lectura althusseriana de Brecht como un teatro que no es de realidad o ideas, sino de lugares y posiciones (2002, p. 245). Sin extenderse al respecto, Deleuze deja allí intuir algo de los posteriores desarrollos sobre el texto en cuestión.

el de sus eventuales interrupciones. Política, según señala Fourtonis (2017, p. 313), deviene el nombre de ese teatro que abre la posibilidad de la historia, a la vez que el estructuralismo sería la teoría de las condiciones de posibilidad de la política y la historia inscritas en la estructuralidad que cada reinscripción en la escena desvía.

Con tales supuestos, la pregunta por la actuación política ha de suponer la imposibilidad de determinar con certeza quién encarna la verdad de alguna posición política. En una entrevista reciente, en efecto, Balibar sostiene que el Maquiavelo de Althusser se halla muy cerca de la paradoja del comediante en Diderot (2015b). Como es sabido, esa paradoja consiste en que el mejor comediante es el que no se identifica con ningún papel. La paradoja del político, por así decirlo, sería la de entonces poder encarnar una u otra posición en las coyunturas de la lucha de clases, sin un guión preestablecido, sin alguna estructura o carácter subjetivo que condicione lo que habrá de realizar o no.

Ya que la posibilidad de múltiples papeles incluye los peores papeles y que no se supone una razón de la historia que asegure la imposición de los mejores, la política deviene un escenario siempre inseguro. Si ha de pensarse la revolución, justamente en la aleatoriedad de lo que podría no darse, puede ser necesario insistir en las razones que exige su acontecer. Para ello, otras filosofías han planteado la pregunta acerca de si la inmanencia de la historia abre la alternativa de su interrupción desde alguna ética que no se agote en su inscripción histórica. Esto es, si se distancia en y de la materia el eventual distanciamiento materialista.

Lejos, el materialismo

Esta cuestión puede precisar la posición althusseriana en la filosofía francesa contemporánea, en particular con respecto a la

crucial noción de acontecimiento. En lo que sigue, nos limitaremos a una esquemática contraposición entre su posición y la de Jacques Derrida, cuya deconstrucción de la noción de estructura puede no estar tan lejos de la althusseriana, al menos leído a partir de Brecht. Montag, en efecto, señala que el punto en el que Althusser y Derrida convergen de forma más cercana es el relativo al infinito juego de desplazamientos, sustituciones y sobredeterminaciones (2013a, p. 7), en los que ningún punto parece bastarse o asegurarse. No es claro, sin embargo, que uno y otro estén tan cerca cuando se trata de pensar lo que no se acerca.

En esa línea, Balibar marca la distancia entre las obras de Althusser y Derrida en torno a la noción de acontecimiento. Su lectura contrasta la consideración althusseriana del acontecimiento político como la irrupción de un comienzo contingente e impredecible con la posición derridiana, ligada a cierta heterogeneidad de la justicia por venir que Balibar denomina *out-of-Joint-ness* (2009, p. 71). La política se monta a partir de un teatro que debe citar lo que, por no haberse presentado, no puede representar, ni mucho menos abandonar como si no hubiese necesidad de su imposible representación.

No podemos aquí desarrollar esta posición, que Derrida instala en torno a Hamlet en su lectura de Marx, en su insistencia por la heterogeneidad en Marx como posibilidad de pensar una justicia heterogénea (1993, p. 42). Habremos de limitarnos a destacar que en esa elaboración el filósofo argelino no supone la disyunción entre la estructuración histórica de la materia y la heterogeneidad de la invocación mesiánica, puesto que la historia pide ser pensada de modo heterogéneo sin suponer una presencia fuera de la historia. Es la materia la que se divide, en nombre de lo indivisible que no podría presentarse ni sustraerse de las luchas

materiales. Contra cualquier reduccionismo, la materia se piensa más de una, atravesada por más o menos que una, atravesada por más de un discurso.

El diferendo pasa por dos concepciones del teatro, por no decir entre dos distintas concepciones de Shakespeare. Concepciones, por cierto, que no parecen tan lejanas al notar que, en otro artículo, Balibar describe la noción althusseriana de la ideología, vinculada a la práctica teatral, a un *disjointedness* o *out-of-jointedness* (2015a, p. 7). La pequeña variación anglófona con la que Balibar describe una y otra posición puede ser decisiva: entre lo no articulado y la no articulable pareciera jugarse una distinta manera de distanciamiento ante la coyuntura.⁵ Althusser exige pensar el acontecimiento como parte del ensamble que interrumpe, mientras que en Derrida excede todo ensamblaje que lo cita.

Mientras en Althusser la distancia se articula como una de las posiciones plausibles en el teatro de la materia, en Derrida pareciera distanciar al teatro de sí mismo desde la promesa que el teatro no puede articular en una posición delimitada ya que se constituye en la exposición de la promesa que excede cada articulación, sin que ello pueda explicarse en nombre de una presencia exterior al teatro. Antes bien, pareciera inscribirse como una cita que impide a cada actor dictarse su propio guión. Puede que entonces la paradoja derridiana del político sea la de deber asumir, de manera imposible, más de un papel en nombre de un nombre, siempre múltiple, que se hereda: como actor se constituye en su imposibilidad de constituirse a sí mismo de manera definitiva, puesto que actuar es buscar el dictado heterogéneo de la justicia que no podría encontrar de

⁵ Pareciera que no existe versión francófona del texto de Balibar sobre Althusser, de modo que no hemos podido revisar cómo se realizaría el contraste en francés. En el texto sobre Derrida, la palabra utilizada es *désarticulation*.

manera definitiva articularse en uno u otro rol para articular uno u otro acontecimiento.

Es mérito de Vittorio Morfino haber planteado la irreductibilidad de este diferendo, el que explica mediante el parangón entre el ensayo de Althusser sobre Brecht con la lectura de Hamlet en *Espectros de Marx*.⁶ Frente a un eventual parangón entre la heterogeneidad mesiánica y la temporalidad política, propia de los cubos vacíos de los comedores proletarios (2014, p. 109), Morfino busca mostrar cómo en Althusser la teoría materialista del tiempo histórico es ya múltiple, como expresa el desgajado tiempo del Brecht que Althusser rescata en los cubos de una promesa que no necesita de Mesías.

Con ello, deja entrever Morfino, emerge una concepción materialista del tiempo en el que la esperanza comunista se articula en la inmanencia de los teatros históricos, sin necesidad de la escatología derridiana. Al traducir *out of joint* por un mundo invertido, Morfino asume que el mundo jamás se estabiliza, pues la inversión del idealismo no podría articularse de modo definitivo. Más bien, explica que existen distintos niveles históricos que pueden articularse de distinto modo. Política sería quizás la capacidad de posicionarse antes esa siempre singular coyuntura, que se asume sin ningún tipo de cuasitrascendentalidad que pudiera resultar heterogénea al mundo y sus inversiones y reversiones.

⁶ Un paso interesante en este recorrido podría ser, por cierto, el de pensar la posibilidad de pensar a Brecht ya no solo desde Althusser, sino también con Derrida. Indicaciones de eventuales afinidades, por cierto, no faltan. De hecho, Didi-Huberman afirma que Brecht no veía sin deconstruir (2008, p. 34), a la vez que Jameson vincula a Brecht la crítica de Derrida a Lévi-Strauss (1980, p. 79). Es obvio que habría que precisar una y otra posición con recorridos mucho más largos que lo que tan someramente recordamos.

Evidentemente, tomaría muchísimo más espacio para presentar otras ideas de Morfino para articular el debate con la justicia que merece. Iván Trujillo, en un reciente texto, ha indicado algunas luces al respecto, indicando que Morfino supone la posibilidad de una invención filosófica que no quede sujeta en su figuración teatral (2017, p. 647). Si no existe un afuera del teatro, la filosofía resulta un teatro que ha de inventarse y disputarse una y otra vez, quizás en nombre de una u otra promesa. Las que Althusser y Derrida legan habitan esa tensión. Entre la althusseriana producción sin representación y la derridiana “representación” sin presencia parece jugarse cierta política de la filosofía, del teatro y de la política cuya distancia ante el materialismo, en la chance de un “materialismo” sin materia (Derrida, 2001, p. 281), está aún por pensarse en el escenario sin límites de la política: “La puesta en juego del teatro en el teatro, la puesta en juego de ese pliegue reflexivo, lejos de encerrarnos en el interior resguardado del adentro, en la especularidad, en la especulación, en el juego abismal de los espejos, hace lo contrario de lanzarnos fuera en la política. Estamos fuera, ya” (1997, p. 14).

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2004). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (1967). *Philosophie et philosophie spontanée des savants* [Filosofía y filosofía espontánea de los científicos]. París: François Maspero.
- Althusser, L. (1968). L’objet du Capital [El objeto de El Capital]. En L. Althusser y E. Balibar, *Lire Le Capital* (pp. 5-78). París: François Maspero.
- Althusser, L. (1993). *Écrits sur la psychanalyse* [Escritos sobre el psicoanálisis]. París: Stock / IMEC.

- Althusser, L. (1995a). *Écrits philosophiques et politiques. Tome I* [Escritos filosóficos y políticos. Tomo I]. París: Stock / IMEC.
- Althusser, L. (1995b). *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*. [Escritos filosóficos y políticos. Tomo II]. París: Stock / IMEC.
- Althusser, L. (2005). *Pour Marx* [La revolución teórica de Marx]. París: La Découverte.
- Althusser, L. (2014). *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. [Introducción a la filosofía para los no filósofos]. París: Presses Universitaires de France.
- Balibar, E. (2005). Avant-Propos pour la réédition de 1996 [En ocasión de la reedición de 1996]. En *Pour Marx* (pp. 1-24). París: La Découverte.
- Balibar, E. (2009). Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser [Escatología versus teleología: el diálogo suspendido entre Derrida y Althusser]. En P Cheah y S. Guerlac (Eds.), *Derrida and the time of the political* (pp. 57-73). Durham y Londres: Duke University Press.
- Balibar, E. (2011). Préface. Althusser et les ‘appareils idéologiques d’Etat’ [Prefacio. Althusser y los ‘aparatos ideológicos de Estado’]. En L. Althusser, *Sur la reproduction* (pp. 7-18). París: Actuel Marx.
- Balibar, E. (2015a). Althusser’s Dramaturgy and the Critique of Ideology [La dramaturgia de Althusser y la crítica de la ideología]. *Differences*, 26(3), 1-22. DOI: 10.1215/10407391-3340324
- Balibar, E. (2015b). Althusser : politique et subjectivité (II) [Althusser: política y subjetividad]. *Cahiers du GRM*, 8. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/grm/677>
- Barthes, R. (2002). Las taches de la critique brechtienne [Las tareas de la crítica brechtiana]. *Essais critiques* (pp. 102-108). París: Seuil.

- Benjamin, W. (1975). *Tentativas sobre Brecht*. Madrid: Taurus.
- Bloch, E. (1970). 'Entfremdung, Verfremdung': Alienation, Estrangement ['Entfremdung, Verfremdung': alienación, extrañamiento]. *The Drama Review*, 15(1), 120-125. DOI: 10.2307/1144598
- Blanchot, M. (1969). L'effet d'étrangeté [El efecto de extrañamiento]. En *L'entretien infini*. (pp. 528-539) París: Gallimard.
- Brecht, B. (1971.). *Escritos sobre teatro*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Brecht, B. (1977). *Diario de Trabajo I. 1938-1939*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Brecht, B. (1979). *Diario de trabajo III. 1944-1955*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Brecht, B. (1980). The Essays of Gyorg Lukács [El ensayo de Gyorg Lukács]. En T. Adorno, W Benjamin, E. Bloch, B. Brecht y G. Lukács, *Aesthetics and Politics*. (pp. 68-69). Londres: Verso.
- Brecht, B. (2004). *Escritos sobre teatro*. Barcelona: Alba.
- Coutinho, C. N. (2004). El concepto de política en los *Cuadernos de la Cárcel*. En D. Kanoussi (Comp.), *Gramsci en Río de Janeiro* (pp. 71-89). México D.F.: Plaza y Valdés.
- Deleuze, G. (1979). Un maniffeste de moins [Un manifiesto menos]. En C. Bene y G. Deleuze, *Superpositions* (pp. 85-131). París: Minuit.
- Deleuze, G. (2002). A quoi reconnaît-on le structuralisme? [¿En qué se reconoce el estructuralismo?]. En *L'Île déserte et autres textes (1953-1974)* (pp. 238-269). París: Minuit.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* [Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional]. París: Galilée.

- Derrida, J. (1997). Marx, c'est quelqu'un [Marx, c'est quelqu'un]. En J. Derrida, M. Guillaume, M. y J.P. Vincent, *Marx en jeu*. (pp. 9-29). París: Descartes & Cie.
- Derrida, J. (2001). Typewriter Ribbon: Limited Ink (2) ("within such limits") [La cinta de la máquina de escribir]. En T. Cohen, B. Cohen, J. Hillis Miller y A. Warminski (Eds.), *Material Events. Paul de Man and the Afterlife of Theory* (pp. 277-359). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Didi-Huberman, G. (2008). *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia, 1*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Fourtonis, G. (2017). El teatro de la inmanencia: estructura, ideología y sujeto en el estructuralismo spinozista de Althusser (pp. 300-317). En P. Karczmarczyk, N. Romé y M. Starcenbaum (Coords.), *Actas del Coloquio Internacional "50 años de Lire Le Capital" (2015: Buenos Aires)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias; 29). Recuperado de <https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>
- Gramsci, A. (1971). *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1981). *Escritos políticos*. México D.F.: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (2018a). *Emma Gramatica*. Recuperado de www.gramsci.org.ar
- Gramsci, A. (2018b). *Es preciso ver en la 'ideología' pirandelliana*. Recuperado de www.gramsci.org.ar
- Gramsci, A. (2018c). *La expresión lingüística de la palabra escrita y hablada y las otras artes*. Recuperado de www.gramsci.org.ar
- Gramsci, A. (2018d). *La ópera*. Recuperado de www.gramsci.org.ar

- Gramsci, A. (2018e). *Teatro y cinematógrafo*. Recuperado de www.gramsci.org.ar
- Jameson, F. (1980). Reflections in Conclusion [Reflexiones de cierre]. En T. Adorno, W. Benjamin, E. Bloch, B. Brecht y G. Lukács, *Aesthetics and politics* (pp. 196-213). Londres: Verso.
- Jameson, F. (1998). *Brecht and Method* [Brecht y el método]. Londres: Verso.
- Matheron, F. (1995). Présentation [Presentación]. En L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* Tome II (pp. 9-34). París: Stock / IMEC.
- Montag, W. (2013a). *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War* [Althusser y sus contemporáneos. La guerra perpetua de la filosofía]. Durham y Londres: Duke University Press.
- Montag, W. (2013b) Hacia una teoría de la materialidad del arte. En L. Althusser, E. Balibar, P. Macherey y W. Montag, *Escritos sobre el arte* (pp. 165-229). Madrid: tierradenadie ediciones.
- Montag, W. (2015). Althusser's Authorless Theater [Althusser y el teatro sin autor]. *Differences*, 26(3), 43-53. DO : 10.1215/10407391-3340324
- Morfinó, V. (2015). Escatología à la cantonade. Althusser más allá de Derrida. En *El materialismo de Althusser* (pp. 95-122). Santiago: Palinodia.
- Morfinó, V. (2015). Althusser, lector de Gramsci. *Representaciones*, XI(1), 43-66. Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jpr7325>
- Pautrat, B (1975). Politique en scène: Brecht [La política en escena: Brecht]. En S. Agacinski, J. Derrida, S. Kofman, P. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy y B. Pautrat, *Mimesis des articulations* (pp. 341-359). París: Flammarion.

- Panopoulos, D. (2015). De la distanciation á la désidentification : controverses sur la réception de Brecht en France [Del distanciamiento a la desidentificación: controversias sobre la recepción de Brecht en Francia]. En Maniglier, P. (Ed), *Le moment philosophique des années 1960 en France* (pp. 431-455). París: Presses Universitaires de France.
- Sibertin-Blanc, G. (2015). De la théorie du théâtre a la scène de la théorie: réflexions sur Le ‘Piccolo’ Bertolazzi et Brecht d’Althusser [De la teoría del teatro a la escena de la teoría: reflexiones sobre el ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht]. En P. Maniglier (Ed.), *Le moment philosophique des années 1960 en France* (pp. 255-272). París: Presses Universitaires de France.
- Sprinker, M. (2009). Relaciones imaginarias: Althusser y la estética materialista. *Youkali*, 3, 23-44. Recuperado de www.youkali.net/Youkali7-7a1c-Sprinker.pdf
- Thomas, P. (2009). *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, Marxism* [El Momento Gramsciano. Filosofía, Hegemonía, Marxismo]. Leiden y Boston: Brill.
- Rancière, J. (1979). Le gai savoir [La gaya ciencia]. En B. Dort y J.F. Peyret (Dir.), *Bertolt Brecht* Vol. I (pp. 219-237). París: Cahiers de l’Herne.
- Rancière, J. (1993). La scène du texte [La escena del texto]. En S. Lazarus, *Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser* (pp. 47-66). París: Presses Universitaires de France.
- Rancière, J. y Jdey, A. (2018). *La méthode de la scène* [El método de la escena]. París: Lignes.
- Roudinesco, E. (1979). Brecht avec Freud [Brecht con Freud]. En B. Dort y J-F. Peyret, (Dirs.), *Bertolt Brecht* (pp. 79-98). París: Cahiers de l’Herne.
- Trujillo, I. (2017). Por una herencia sin filiación. Encuentros

althussereano-derrideanos (pp.633-669). En P. Karczmarczyk, N. Romé y M. Starcenbaum (Coords.) *Actas del Coloquio Internacional "50 años de Lire Le Capital" (2015: Buenos Aires)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias; 29). Recuperado de <https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>

Sobre el materialismo del encuentro y la (r)evolución de Darwin

Javier Arratia Quintana

Este trabajo tiene el propósito de ensayar una relación entre el pensamiento de Charles Darwin y sus teorías sobre evolución biológica, y el pensamiento de Louis Althusser y su tesis sobre el materialismo del encuentro. Proponemos que Darwin rompería con una larga tradición al interior de la Biología Evolutiva, ruptura que estaría asociada al quiebre que propone la tesis althusseriana del materialismo del encuentro respecto todo idealismo, de toda teleología.

Si pudiéramos afirmar algo así como la existencia del pensamiento evolutivo en términos propiamente biológicos, podríamos trazar una línea de tiempo llena de nombres que pensaron el constante cambio de las especies que habitan nuestro planeta; Anaximandro, Empédocles, Epicuro, Lucrecio, Buffon, Lamarck, Wallace o Darwin son algunos de ellos. Sin embargo, paradójicamente el pensamiento evolutivo estuvo duramente dominado por una corriente de pensamiento reacia al cambio, que planteó la inmutabilidad de las especies. Tanto Platón como Aristóteles sirvieron de inspiradores para esta corriente, uno por su teoría de las ideas reconvertida en *esencialismo*, y el otro, de forma no tan metafísica,

por sus escritos sobre animales. Lo cierto es que los trabajos de Aristóteles sobre zoología dieron comienzo a una tradición mucho más expositiva que explicativa, el fijismo, tradición que terminó inclinando la pregunta por las especies hacia una de tipo taxonómica.

Uno de los más reconocidos fijistas fue Carlos Linneo, biólogo y naturalista sueco, denominado como el “padre de la taxonomía” (Collado, 2014, p. 33). En 1758 se publica la décima edición de su *Systema naturæ*, obra insigne y edición clave para la sistemática de la diversidad biológica. Bajo el alero de esta obra se desarrolló la idea de que cada especie, animal o vegetal, es inmutable, y siendo imposible cambio alguno en ellas, los seres vivos serían distintos porque han sido creados independientemente, cada uno de ellos, por un ser divino, por lo tanto, entre sí no existirían relaciones de parentesco, así mismo, considero que los fósiles serían restos de animales que perecieron en los diluvios bíblicos, y también negó la posibilidad de un origen común para las especies. Como señala Canguilhem (2009, p. 88) en *Los conceptos de “lucha por la vida” y “selección natural” en 1858: Charles Darwin y Alfred Russel Wallace*, uno de los principales objetivos de Linneo, era acreditar entre los naturalistas de la época la existencia de las especies como unidades biológicas reales. La “realidad” de la especie estaría afirmada principalmente en el trabajo taxonómico, específicamente por la habilidad interpretativa del naturalista para ubicarlas en su género, familia, clase y reino. A este trabajo, Linneo le llamó “completar el catálogo de la obra de Dios” (Collard, 1977, p.129).

Cien años después, en 1858, junto con las lecturas sobre geología de Lyell y de Malthus sobre demografía, la influencia de su abuelo Erasmus y su viaje en el *Beagle*, Charles Darwin exponía ante la Sociedad Linneana de Londres una teoría que explicaba la variabilidad de las especies: la selección natural. Sin embargo, no

sería hasta un año más tarde, con la publicación de *El Origen de las Especies por medio de la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida* (1859), que la teoría de Darwin impactara en la tradición fijista. A diferencia de Linneo, Darwin no asegura que la especie responda a una unidad biológica real: “Tampoco discutiré aquí las varias definiciones que se han dado de la palabra especie. Ninguna definición ha satisfecho a todos los naturalistas; sin embargo, todo naturalista sabe vagamente lo que él quiere decir cuando habla de una especie” (Darwin, 1979, p. 87). La cautela de Darwin para abordar este concepto proviene fundamentalmente de la inmensa cantidad de lecturas, que personalmente siempre interpreto bajo una matriz evolutiva de pensamiento, o más bien, mediante una matriz que se fue construyendo desde sus encuentros con esas lecturas. Sus estudios sobre “‘el sistema natural’ de clasificación de Agustín de Candolle (...) quién puso de relieve la ‘lucha’ entre las especies, tan importante más tarde para Darwin” (Desmond, Moore, y Browne, 2008, p.17), su afición por el transformismo de Jean-Baptiste Lamarck a partir de la *Historenaturelle des animaux sans vertèbres* (Desmond, Moore, y Browne, pp.19-20), su lectura del “último volumen de la trilogía de Paley, la *Natural Theology*, que, a partir de la constatación de que las especies vivas se adaptan al entorno, argumentaba la existencia de un ‘Dios diseñador’” (Desmond, Moore, y Browne, p. 26), el determinante viaje a bordo del Beagle bajo la lupa de “los radicalmente nuevos *Principles of Geology* de Charles Lyell” (Desmond, Moore, y Browne, p. 37) le permitieron comprender que la tierra “toma gradualmente forma a través de un número incontable de épocas”(Desmond, Moore, y Browne, p.38), y que por lo tanto, esta formación geológica produce también cambios en las especies, elevando o bajando barreras que propician la especiación. En

definitiva, sus lecturas le permitieron configurar algo más que una sospecha, afirmar que una especie se corresponde con una unidad biológica real sería respaldar la tesis fijista de la inmutabilidad.

Bajo esta perspectiva, Darwin retira la pregunta por la especie de la esfera taxonómica y la traslada a un plano lleno de tensiones y fuerzas en movimiento permanentemente. Determinar que es una especie se vuelve entonces, un asunto complejo, ya que, en palabras de Morfino (2015, p. 211), no existen coordenadas ontológicas fuertes que nos permitan, ahora en palabras de Canguilhem (2009, p.105), afirmar una unidad biológica real, más bien existirían gradaciones de un individuo. Si tuviéramos que ensayar el concepto de especie, en primer lugar tendríamos que ocupar, al igual que lo hizo Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2012), de la singularidad olvidada para poder hablar de un concepto cualquiera. Dice Nietzsche que

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aún cuando tampoco nos aventuremos a decir que lo le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan demostrable como su contraria (2012, p. 28).

Fuera de todo uso argumentativo y no menos cierto de la afirmación del filósofo alemán, la omisión a la que hace referencia tiene que ver, precisamente, con un olvido de lo real en tanto singularidad. Al igual que la formación de un concepto, cierta hoja o cierto árbol han sido entendidos también, desde el fijismo, como especies retiradas de un plano de tensiones y fuerzas en movimien-

to permanente. Otra cuestión relevante que indirectamente nos propone Nietzsche, a propósito de la omisión de lo individual y de lo real que nos entrega la forma, es pensar en la clasificación de las especies. Aquello que necesitamos para clasificar las especies es precisamente una forma, una forma-tipo, en la cual podamos incluir a diferentes individualidades semejantes bajo criterios que nos otorgue esta forma.

Vale decir que, para Linneo, por ejemplo, cualquier diferencia notable al interior de lo que para él era una especie derivaba en una escisión de la misma, y por lo tanto, en especiación, permitiendo así, afirmar una nueva especie, una nueva unidad biológica real e inmutable. Darwin tiene absolutamente presente esta cuestión, para hablar de especie “hay que tener presente el sinnúmero de variaciones pequeñas y de diferencias individuales que aparecen en nuestras producciones domésticas, y en menor grado en las que están en condiciones naturales” (Darwin, 1979, p.131), por eso, como vimos anteriormente, aborda el concepto de especie con cierta reticencia a su determinación. En segundo lugar, al igual que los átomos en la tesis althusseriana, la existencia misma de la especie no viene más que del encuentro entre “relaciones infinitamente complejas” (Darwin, 1979, p.110) que, según otros infinitos factores, toman diferentes relevancias en la construcción siempre irresoluta de una especie. El mismo Darwin se refiere al concepto especie como a una palabra que “generalmente encierra el elemento desconocido de un acto distinto de creación” (1979, p. 87).

Las especies serían, entonces, encuentros que toman consistencia en un plano de tensiones y fuerzas en permanente movimiento, en este plano se despliegan “relaciones infinitamente complejas” para su toma de consistencia, así como para su no toma de consistencia, “lluvia providencial” (Althusser, 2002, p. 31). Este plano

de tensiones y fuerzas en permanente movimiento sería la lucha por la existencia, expresión, dice Darwin, utilizada “en un sentido amplio y metafórico, que incluye la dependencia de un ser respecto del otro” (1979, p. 112). La lucha por la existencia, en tanto lucha, provoca encuentros que toman consistencia que desplazan del plano de la mera vida a otras tomas de consistencia, y por supuesto, anteriormente, a las no tomas de consistencia, sin embargo, la lucha por la existencia en tanto tensión, produce la evolución de las especies y, en cierto sentido, lo vivo de los seres vivos.

Darwin planteará, que en el marco de la “lucha por la existencia”, existe una fuerza que determina, no absolutamente, la dinámica de esta lucha: la selección natural. En *El Origen de las Especies*, Darwin la define como “el principio por el cual toda ligera variación, si es útil, se conserva” (1979, p. 110). Como acabamos de decir, esta fuerza no es determinante, la teoría de la selección natural de Darwin es una teoría de “carácter probabilístico, no determinístico” (Lessa, 1996, p. 7). Esto quiere decir que una variación conservada genéticamente por la especie, debido a su utilidad en el ambiente para su supervivencia no garantiza en ningún caso la perpetuidad de un individuo de esta especie ni de la especie misma. Hace unos 2500 millones de años atrás, tomó consistencia una especie llamada cianobacteria, que hizo perecer a un inmenso número de especies, cambiando diametralmente la ecología de la Tierra, haciendo del oxígeno uno de los principales elementos de la atmósfera. Esta situación nos permite comprender, de forma brutal, que la selección natural es una fuerza evolutiva tendencial, y que, como hemos dicho, se entremezcla con otras fuerzas: las “relaciones infinitamente complejas” permitieron la existencia de una especie como la cianobacteria, especie que, como dijimos, transformo la ecología de la Tierra, pero no solo eso, consigo produjo

la alteración completa de un entramado de tensiones y fuerzas en permanente movimiento que funcionaba *perfectamente*, cambiándolo por otro entramado de tensiones y fuerzas en permanente movimiento. Si pensamos las consecuencias de forma antropocéntrica, la existencia de las cianobacterias permitió nuestra propia toma de consistencia.

La otra teoría que Darwin desarrolla en *El Origen de las Especies*, es la teoría de la descendencia con modificación. Aquella teoría nace, en cierto sentido, por una lectura sintomática de la taxonomía biológica, dice Darwin que las complicaciones de la clasificación de especies podría entenderse:

Admitiendo que el sistema natural está fundado en la descendencia con modificación; que los caracteres que los naturalistas consideran como demostrativos de verdaderas afinidades entre dos o más especies son los que han sido heredados de un antepasado común, pues toda clasificación verdadera es genealógica; que la comunidad de descendencia es el lazo oculto que los naturalistas han estado buscando inconscientemente, y no un plan desconocido de creación o el enunciado de proposiciones generales al juntar y separar simplemente objetos más o menos semejantes (Darwin, 1979, p. 581).

Para Darwin, la descendencia con modificación era un hecho evidencial, sin embargo, desconocía de forma más exhaustiva su funcionamiento, mediante sus investigaciones sobre la variación en estado doméstico pudo darse cuenta de que algunas variaciones se heredaban. Curiosamente, otro naturalista, coetáneo a Darwin, desarrolló investigaciones en el campo de lo que hoy conocemos como genética: Gregor Mendel.

Sin embargo, las investigaciones de Mendel (1865) no fueron apreciadas hasta inicios del siglo XX, por lo que la yuxta-

posición de las ideas de Darwin y de Mendel tuvieron que tardar más de lo presumible. Años más tarde, con el cruce de ambas teorías, la evolución biológica se sostenía ya, en más de una fuerza evolutiva, una de estas es la que nos interesa examinar ahora: la deriva genética.

La deriva genética contiene un elemento interesante para nuestro propósito, la aleatoriedad. Podemos definir la deriva genética como las “fluctuaciones al azar o contingentes en las frecuencias genéticas por simple muestreo o disposición en los procesos de producción de gametos, en la fertilización y en todos los eventos necesarios para la producción y vida de los individuos” (Valenzuela, 2014, p. 110). Si bien la deriva genética no es concepto darwiniano, lo relevante es pensar el entrecruce de los planos de tensión y fuerza en permanente movimiento desde dos esferas que se afectan entre sí: por un lado, tenemos que la selección natural se desarrolla en un plano de tensión llamado “lucha por la existencia”, en donde “relaciones infinitamente complejas” se entremezclan, dejando, como dijimos anteriormente, a la selección natural como una fuerza evolutiva tendencial, un desastre geológico o la misma acción de las cianobacterias que abordamos anteriormente por ejemplo, pueden derivar en factores determinantes no presupuestos para la evolución de las especies. Tal vez, pensar en la caída de un meteorito nos ilustre de mejor manera esta situación, como es obvio, este eventual hecho alteraría el plano de tensión y fuerza en permanente movimiento, dando paso a nuevas “lógicas” de supervivencia de las especies. Por otro lado, está la deriva genética, un plano de tensión azaroso que determina, no absolutamente, la variabilidad de las especies. Pues entonces el individuo y la especie, como dijimos, están entrecruzados por dos planos, uno interior, y otro exterior, conformando así, la imprevisibilidad de su porvenir.

Como es evidente, hemos hecho un recorrido por el pensamiento de Darwin a través de algunos conceptos althusserianos, tales como “toma de consistencia” o “encuentro”, sin embargo, es preciso explicitar la relación que estamos trabajando con mayores especificaciones.

Althusser plantea que:

El encuentro no crea nada de la realidad del mundo, sino que *confiere a los átomos mismos la realidad que poseen*. (...) Hasta el punto de que se puede sostener que *la existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro* antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria (2002, p. 34).

De esto se desprende la cuestión de la forma en un sentido muy preciso, si los encuentros no crean nada de la realidad del mundo, la carambola de encuentros que inaugura el *clinamen* se articula de forma aleatoria dando paso a infinitas formas que toman consistencia acontecimentalmente, podríamos decir, realidades. Dice Althusser que “nada puede jamás garantizar que la realidad del hecho consumado sea la garantía de su eternidad” (2002, p. 39), es decir, las formas que se articulan se reconvierten y se articulan todo el tiempo, imposibilitando, por una parte, pensar en léxico metafísico de Origen, Fin, Finalidad, y por otra, entender la historia y la vida desde la contingencia. Ahora, ¿por qué plantear la cuestión de la forma? Porque un individuo, cualquiera sea, se configura en el plano de la contingencia, y como dijimos o como dice Althusser, pretender la eternidad de una forma es no comprender la finitud ontológica de la misma forma: tanto la historia como la vida no son más que “la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación” (Althusser, 2002, p. 39).

Desde esta perspectiva, entender la especie como unidad biológica real, tal como lo hizo Linneo, sería erróneo. La tarea que el padre de la taxonomía se había propuesto, completar el catálogo de la obra de Dios, sería, a la luz de la evolución, como es obvio, una tarea eterna. Por otro lado, Darwin está en total sintonía con la idea de que la realidad del hecho consumado no implica perpetuidad, y que por lo tanto, para hablar de especie se deben tener en cuenta “el sinnúmero de variaciones pequeñas y de diferencias individuales” (Darwin, 1979, p.131) al interior de una especie, y la misma variabilidad de la especie por la acción de las fuerzas evolutivas, las cuales, como dijimos, toman diferentes relevancias en una ecuación imposible de descifrar.

El otro elemento asonante entre Darwin y Althusser es la idea de que no hay teleología en la naturaleza. Althusser rescata de Spinoza la idea de Dios como naturaleza, “la naturaleza no es más que el mundo pensado según las nociones comunes, pero dado antes que ellas como ese ‘más acá’ del cual no hay nada” (1979, p. 44), para Darwin la naturaleza quiere decir “solo la acción y el resultado totales de muchas leyes naturales” (1979, p. 133). Habría que agregar, que para Darwin, esas muchas leyes naturales están operando en la naturaleza con disimiles influencias, muchas de ellas las intuimos, la genética por ejemplo, para Darwin, en el caso de la evolución biológica. Lo relevante es que para Darwin, la naturaleza es la acción de estas muchas leyes naturales, no la explicación de la naturaleza, como vimos en un principio, Darwin descarta “un plan desconocido de creación o el enunciado de proposiciones generales al juntar y separar simplemente objetos más o menos semejantes” (1979, p. 576).

Para terminar, me parece ineludible hacer referencia a que para Althusser, el cuajarse de un encuentro puede tomar la figura, por

ejemplo, de “tal especie, tal individuo, tal pueblo” (2002, p. 60), y en ese sentido es fundamental comprender que, en cierto sentido, los encuentros cuajados se contienen unos a otros, una toma de consistencia como lo es el hombre, por ejemplo, habita otras, la de un pueblo, la de un planeta, la de una galaxia. Habría que pensar la estrategia, tal vez, en parte, teniendo en cuenta que pertenecemos a este gran entramado de “relaciones infinitamente complejas”, en donde nuestra posición “al nivel de la naturaleza [el hombre] es un absurdo, un agujero en el ser, una ‘nada vacía’, una ‘noche’” (Althusser, 1994, p. 239).

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1994). *L’homme, cettenuit* [El hombre, esta noche]. En L. Althusser. *Écrits philosophiques et politiques II* (pp. 239-242). Paris: STOCK/IMEC.
- Althusser, L. (2002). La corriente subterránea del materialismo aleatorio. En L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio* (pp. 31-71). Madrid: Arena Libros.
- Canguilhem, G. (2009). Los conceptos de “lucha por la vida” y “selección natural” en 1858: Charles Darwin y Alfred Russel Wallace. En G. Canguilhem, *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias* (pp. 105-118). Buenos Aires: Amorrortu.
- Collado, G. (2014). Historia del pensamiento evolutivo. En M. Méndez y J. Navarro (Eds.), *Introducción a la Biología Evolutiva* (pp. 31-41). Recuperado de: <https://sites.google.com/site/socevol/descargas>
- Collard, P. (1985). *El desarrollo de la microbiología*. Barcelona: Reverté.
- Darwin, Ch. (1979). *El Origen de las Especies*. Barcelona: Editorial Bruguera.

- Desmond, A., Moore, J. y Browne, J. (2008). *Charles Darwin*. España: Herder.
- Lessa, E. (1996). Darwin vs. Lamarck. *Cuadernos de Marcha*, 3(116), 58-64. Recuperado de: <https://es.slideshare.net/cmcsabiduria/darwin-vs-lamarck>
- Linnaei, C. (1758). *Systema naturæ per regna tria naturæ, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis* [Sistema natural, o los tres reinos de la naturaleza, según clases, órdenes, géneros y especies]. Recuperado de: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/10277#page/3/mode/1up>
- Morfino, V. (2015). *El tiempo de la multitud*. Santiago: Doble Ciencia.
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Madrid: Tecnos.
- Valenzuela, C. (2014). *Genética de poblaciones*. En M. Méndez y J. Navarro (Eds.), *Introducción a la Biología Evolutiva* (pp. 105-119). Recuperado de: <https://sites.google.com/site/socevol/descargas>

Althusser y Lacan: Una aproximación al materialismo discursivo del psicoanálisis

María Fernanda González

Situar algunos relieves exteriores [...] con los que tropezó el discurso lacaniano y que este discurso contorneó, erosionó, no sin recibir su forma y no sin conferirles una. Llámese a esto un materialismo discursivo

La obra clara, Jean-Claude Milner

Freud y Marx, Lacan y Althusser

Contra posiciones muchas veces preocupadas por conservar ciertos purismos disciplinarios, este trabajo se propone buscar, en las intersecciones entre la teoría psicoanalítica y la teoría marxista, aquella afinidad epistemológica que acerca, no sólo a Freud y a Marx –tal como supo ver Althusser–, sino también la afinidad epistemológica y política entre el propio Althusser y Jacques Lacan. Volver sobre esta tesis significará, entonces, interrogar la propia idea de retorno que tanto uno como otro –Althusser como Lacan– se han encargado de problematizar suficientemente.

Retornar a los padres de una teoría, al momento de su fundación, significa para Althusser retornar al momento de más plena juventud de esa teoría, es decir, al momento de su “madurez” y

no al de su “infancia” (2008, p. 77). Señala Althusser con estas palabras –y no sin ironía– la crítica a un psicologismo y a un pragmatismo que se habría encargado de psicologizar de manera lamentable a Freud.

Por su parte, en el caso de Lacan, la idea de retorno también cobra un estatuto polémico. Puede colocársela, por ejemplo, junto a aquella afirmación sobre el carácter subversivo y no revolucionario del psicoanálisis, idea que Lacan sostiene evocando una de las acepciones de la palabra “revolución”: vuelta completa que da un cuerpo alrededor de su eje, esto es: “retorno al punto de partida” (2009, p. 58). Pues no, tanto Althusser como Lacan han producido retornos pero *en otro sentido*. Esos retornos fueron en varios puntos semejantes: Lacan vuelve a Freud, Althusser a Marx (y al fundador del psicoanálisis, también). Retornos “semejantes”, pueden pensarse entonces, porque la propia idea de retorno que encontramos en ellos –el movimiento que las operaciones de lectura ejercen sobre los textos– se opone en toda la línea a la idea hegeliana de retorno como *retorno a sí del sentido*. Por lo tanto, ni Althusser ni Lacan emprenden un retorno, sino que lo *producen*.

No obstante, hay que decir que no existe entre ellos una afinidad en cuanto a sus propósitos específicos, ni tampoco –al menos *a priori*– una afinidad en cuanto al objeto, aunque esto último debería ser precisado (¿a qué llamamos “objeto” de una ciencia?). En segundo lugar, también hay que decir que no existe una correspondencia término a término entre sus teorías, una homologación entre conceptos que fueran reenviables los unos a los otros. Por el contrario, este trabajo se ocupa de explorar una afinidad entre teorías aun cuando los discursos desde los cuales se inscriben, sean diferentes. Esta afinidad, entonces, tiene que ver con un modo de la lectura que consiste en “arrancar”, por así decirlo,

a la ciencia del campo restringido de una filosofía del conocimiento (y de una filosofía de la conciencia) con el fin de atender en los textos al lugar de un *no-saber*. Si acaso puede leerse este gesto como –tomo prestada una expresión de Oscar Masotta– una lectura *diferencial* e *histórica* (aquella que produce Lacan con la obra freudiana, así como, por su parte, la que Althusser produce con la obra marxista y también con la teoría psicoanalítica), dicha afinidad que llamamos enfáticamente epistemológica suscitará nuevos interrogantes: ¿por qué conservar, aun a contrapelo del discurso del psicoanálisis, la palabra “epistemología”? ¿De qué tipo de mediaciones habría que dar cuenta para no pasar por alto sus divergencias irreductibles?

Algunas líneas de lectura

Alain Badiou, en “Panorama de la filosofía francesa contemporánea” (2006), sostiene la tesis de la existencia de distintos momentos en la historia de la filosofía occidental: un momento griego clásico, el momento del idealismo alemán, entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y un momento filosófico francés durante la segunda mitad del siglo XX. Buscando dar cuenta de las coordenadas fundamentales que dieron origen a este tercer momento filosófico, que es el que aquí nos interesa, Badiou interroga el legado de los más célebres exponentes de la corriente posestructuralista en ese país a partir de la siguiente pregunta: ¿qué fueron a buscar a la filosofía alemana autores cruzados por indudables afinidades pero también por diferencias irreductibles? Badiou llama a este gesto común “una operación (o apropiación) francesa sobre la filosofía alemana” (2006, p. 3). Retomamos aquí esta inquietud para intentar determinar, en este caso, qué encuentran Lacan en Freud y Althusser en Marx.

Muy brevemente, la hipótesis de Badiou es que lo que persiguen estas lecturas “en clave de retorno” que se dirigen al pensamiento alemán para cambiar definitivamente el panorama de la reflexión crítica en el campo de las ciencias humanas, podría resumirse en la siguiente fórmula: todos ellos buscaban “una nueva relación entre el concepto y la existencia” (Badiou, 2006, p. 3).

Pero no sólo Badiou repara en este “momento filosófico francés”. También lo hace Elizabeth Roudinesco (1993), por ejemplo, poniendo el foco en otro aspecto: la noción saussuriana de sistema y su productividad decisiva en el debate estructuralista de las ciencias humanas de mediados del siglo XX. En *La batalla de los 100 años. Historia del psicoanálisis en Francia II*, Roudinesco cita las palabras de otro posestructuralista francés:

El punto de ruptura –escribe Foucault– quedó situado el día que Levi-Strauss por lo que se refiere a las sociedades y Lacan al inconsciente nos mostraron que el ‘sentido’ no era más que un efecto de superficie, un espejismo, una espuma, y que lo que nos recorría por dentro, lo que estaba antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio, era el sistema (Roudinesco, 1993, p. 37).

Pero en ninguno de los dos autores de los que este trabajo se ocupa se trata, pues, de la oposición simple entre el “sujeto” y el “sistema”. Tampoco, de la muerte del sujeto bajo el peso de una estructura o sistema cerrado. Por el contrario, estamos frente a un movimiento más complejo –que buscaremos aprehender con el concepto de *desplazamiento*–, que supone la muerte de una cierta noción de sujeto “pleno” y la crítica concomitante de la idea de una estructura “plena” que pudiera regir en su lugar. El desafío, para estos autores, es dar cuenta del lugar de un sujeto no psicológico en una estructura incompleta o fallada. La pregunta por la lectura

(por el sentido, y por la verdad) debe vérselas entonces con esta doble condición. Y debe incluir, además, en esa discusión sobre el sujeto y su posición en la estructura la pregunta por el inconsciente, dimensión instaurada por Freud que hace de la lectura un modo de desbaratar la evidencia del sentido. Es así que Althusser (2008) articula ideología e inconsciente. Y Lacan, por su parte, dice que la “sutura” como lugar del sujeto está en lugar de una falta, por lo que la verdad escapa a una formalización integral (Lacan, 2010).

De manera que, si efectivamente existe entre Freud y Marx una “comunidad teórica”, tal como sostiene Althusser (1996), hay que subrayar, en las hipótesis de Badiou y de Roudinesco, que estas teorías –nos referimos al psicoanálisis *de* Lacan y al marxismo *de* Althusser– lo que hacen es *descomponer el saber*; o en otras palabras: colocar al saber en el centro de sus interrogaciones para, desde allí, hacer notar el lugar de un no-saber. En Lacan, la referencia freudiana a un “saber no sabido”, por ejemplo, aparece constantemente puesta de relieve para indicar, precisamente, que el inconsciente es el término que designa un *saber*: un saber ajeno a lo que el “yo” conoce de sí o del mundo, y que no tiene otro sujeto que el que se desliza en la cadena significativa. En Althusser, metáforas como “oscuridad”, “tinieblas”, “punto ciego epistemológico”, funcionan como formas específicas de aludir también a ese lugar de un no-saber, sólo que, a diferencia de Lacan, con el propósito manifiesto de elaborar una teoría crítica de la ideología.

En efecto, si acordamos en que Althusser hace del desfase entre experiencia y conocimiento su definición misma de la ideología (Descombes, 1982), entonces la verdad ya no puede estar garantizada por el testimonio de una conciencia, sino que es necesario encontrarle otra base. Por ese motivo, para Althusser, el fundamento del marxismo debe buscarse no ya en una filosofía de la libertad o

de la praxis sino en una *epistemología*, cuya tesis principal no es otra que la oposición entre la conciencia y el concepto. La ciencia tal como es pensada por Althusser, por lo tanto, rompe con los presupuestos de la ciencia “normal” (en la concepción dominante del conocimiento). Y si seguimos una de las tesis fundamentales de Althusser, encontramos que se trata de un argumento que soporta decir, como sabemos, “no hay afuera de la ideología” y, al mismo tiempo, que en la ideología, no todo es ideología. En otras palabras, para Althusser, hay ciencia allí donde haya surgido una *práctica* que produzca algo diferente al puro efecto de reconocimiento.

Gestos comunes

Contra el oscurantismo

Una de las particularidades que Althusser encuentra en la teoría marxista, así como en la psicoanalítica, es su carácter conflictivo y escisionista. Estas teorías tienen una suerte de disposición interna a dejarse afectar por la exterioridad. En este sentido, a diferencia del modo de proceder dogmático, su gesto es, como diría Mariana Gainza, el de abrirse a todo aquello que exija ser pensado. Son teorías conflictuales “por la propia naturaleza de su objeto” y en ello radica su peculiar rasgo crítico (Althusser, 1996).

Esta singularidad que Althusser advierte se encuentra además en su *propio* itinerario crítico, así como también (no sin diferencias) en el de Lacan. En efecto, tanto Althusser como Lacan harán de la idea hegeliana de sujeto –y sus derivas posteriores– el objeto de una crítica devastadora. De allí que, como decíamos antes, la idea de *retorno* en ellos se oponga a la idea hegeliana de retorno como *retorno a sí del sentido*. Por el contrario, se trata de un modo del retorno como lógica de lectura que sostiene la ruptura de la temporalidad lineal y un ordenamiento distinto al cronológico, lógica

que Lacan pudo ver en relación con el postulado freudiano del *nachträglich*: retardamiento, posterioridad, temporalidad propia del inconsciente.¹

Ahora bien, ¿qué es lo que mueve a Lacan y a Althusser a producir sus lecturas en clave de retorno? Este es un interrogante que encierra un cierto equívoco al suponer objetos y necesidades comunes en ambos autores. Sin embargo, pensamos que tal objeto y necesidad comunes existen y que podrían mentarse como la lucha *contra* un cierto revisionismo que es el que obliga a realizar estos “auténticos retornos”. Como a Althusser en su lectura de Marx, podemos decir que a Lacan lo mueve también una necesidad y una urgencia. Hay algo que está en peligro de perderse a manos de una nueva ortodoxia de psicoanalistas cuya peligrosidad oscurantista Lacan (2013) no ha dejado de denunciar. Como dice con amarga ironía en esta cita:

La función que ha cumplido el psicoanálisis en la propagación de ese estilo que se llama a sí mismo *american way of life* corresponde exactamente a lo que designo con el término de *oscurantismo*, en tanto se destaca por revalorizar nociones refutadas desde hace tiempo en el campo del psicoanálisis, como la del predominio de las funciones del yo (Lacan, 2013, p. 133).

Para Lacan se trata de concebir la “causa del inconsciente”. Hay que advertir en esa expresión, la ambigüedad de la palabra *causa*: función de la causa a nivel del inconsciente, pero también causa que defender –intrínsecamente como una causa perdida. Y

¹ Palabra utilizada frecuentemente por Freud en relación con su concepción de la temporalidad y la causalidad psíquicas. En el *Diccionario de Psicoanálisis* (Laplanche y Pontalis, 2004), encontramos que las experiencias, impresiones y huellas mnémicas son modificadas ulteriormente en función de nuevas experiencias, por lo que pueden adquirir, a la par que un nuevo sentido, una eficacia psíquica.

agrega: “Es la única posibilidad que tenemos de ganarla” (Lacan, 2013, p. 134).

La lucha contra ese revisionismo “psicologicista” y “pragmático” de la obra freudiana del que muchos analistas se hicieron cómplices fue denunciado también, como sabemos, por el propio Althusser en su célebre texto “Freud y Lacan” (2008), publicado por primera vez en 1964, donde éste reivindica el trabajo de Lacan como un enorme trabajo de “crítica ideológica y de elucidación epistemológica” (2008, p. 71).²

Años más tarde, en “Sobre Marx y Freud” (1996), la ruptura que representó el descubrimiento freudiano respecto de los valores culturales de la época será puesta nuevamente a la par de la de Marx. Dice Althusser allí que Freud nos legó una serie de categorías como las de “desplazamiento”, “condensación”, “sobredeterminación”, que aportaron de manera inestimable a la elaboración de la doctrina del materialismo histórico iniciada con Marx.

Si entonces el psicoanálisis tiene el mérito, para Althusser, de significar una ruptura de tal magnitud, lo tiene porque rompe con una forma filosófica de la ideología burguesa, que es la filosofía de la conciencia, la cual dominó la historia durante más de cinco siglos, y que, “aún si hoy no tiene el mismo vigor que antaño, sigue reinando en grandes sectores de la filosofía idealista y constituye la filosofía implícita de la psicología, de la moral y de la economía política” (Althusser, 1996, p. 202). El sujeto de la psicología no es otro que este sujeto, el cual representa “un sujeto consciente de sí, es decir responsable de sus actos, para que se lo pueda obligar ‘en conciencia’ a obedecer normas que resulta más

² Texto publicado por primera vez en *La Nouvelle Critique*, 161-162, en diciembre de 1964. Acá seguimos la edición de Nueva visión, Buenos Aires, 2008.

económico no imponerle por medio de la violencia” (Althusser, 1996, p. 202).

En este mismo artículo, Althusser expone los motivos de ese carácter conflictivo que mentábamos más arriba, inherente tanto a la teoría freudiana como a la marxista. Estas teorías han provocado no sólo ataques y críticas, sino además tentativas de anexión y de revisión. Lo significativo para Althusser es que estas tentativas contienen algo “verdadero y peligroso” (1996, p. 196). Se trata, entonces, de un determinado modo del revisionismo –y esto también puede verse en Lacan, tal como lo muestra la cita anterior, donde se denuncian las lecturas que de Freud hicieron los analistas norteamericanos, los llamados “psicólogos del yo”– que provoca contraataques internos y que acaba siempre produciendo una escisión. Por tal motivo, como sostiene Althusser, Marx y Freud han construido ciencias profundamente conflictivas y particularmente polémicas.

Modos de leer

Ahora bien, decíamos hace un momento que el trabajo de Lacan es interpretado en los textos althusserianos (especialmente en “Freud y Lacan”) como un trabajo de crítica ideológica y de elucidación epistemológica. ¿Cómo conciliar entonces la primacía –enfaticada por el propio Althusser– de la dimensión teórica y de “un sistema riguroso de conceptos abstractos” (Althusser, 2008, p. 73) con la insistencia de Lacan por la consideración de la particularidad de cada caso o, como dice Pasternac (1999), con “la posición ética del psicoanalista que consiste en el cumplimiento de la consigna de suspender todo saber referencial en el abordaje clínico y la dirección de la cura, orientada a la *singularidad* del deseo del sujeto” (p. 10)? ¿De qué tipo de mediaciones habría que dar cuenta primero para arribar a la lectura que hace Althusser del trabajo de Lacan?

¿Cómo establecer, sin embargo, la diferencia radical que existe entre el discurso del psicoanálisis y el discurso de la filosofía, o aquel que Lacan (2009) llamaría “discurso de la universidad”?

Estos interrogantes indican, a su vez, otro campo u orden de la problemática –al que nos referiremos muy brevemente–, cuyo equívoco más frecuente es el de homologar discurso, teoría y práctica, así como confundir, en el caso de la teoría althusseriana, filosofía especulativa y trabajo filosófico *crítico*, sin tomar en consideración lo que para Althusser es una cuestión fundamental: que la teoría es una *praxis* y que, en este determinado sentido, la filosofía en Althusser aparece como una práctica capaz de ejercerse como modo de la crítica y ya no en su rol meramente especulativo.

En el caso del psicoanálisis, existe una forma de aludir a la *teoría* psicoanalítica sin por ello pasar por alto la cuestión del *discurso* (o de *los discursos*). En efecto, Lacan (1992) usa los términos “psicoanálisis en intensión” y “psicoanálisis en extensión” para diferenciar precisamente este último saber (el que se refiere a la investigación, la ideología, el saber acumulado por el psicoanálisis, su saber referencial o extensional) del saber en intensión, saber que no se acumula sino que se produce cada vez, en lo particular de cada caso, no como un saber referencial sino como un saber textual; esto es, el saber del inconsciente.³

A nivel de la práctica –y por ende, del discurso, en el sentido específicamente lacaniano del término–, nos topamos sin embargo con una divergencia irreductible: aquella que, llevando la cuestión a fondo, impediría sostener que Lacan pueda ser contado entre los filósofos posestructuralistas, es decir, como “filósofo”, poniéndolo

³ Por otra parte, ¿en qué lugar se colocaría al psicoanálisis si negáramos la existencia de una *teoría* psicoanalítica? Retomaré esta cuestión al momento de concluir.

en relación a ese momento francés de la filosofía al que hacíamos alusión a partir de la hipótesis de Badiou. Pero, si acordamos en que hay una *práctica* –aquella que Lacan conecta de manera directa con el *discurso* del psicoanálisis– y una *teoría* del psicoanálisis, entonces sí puede sostenerse lo siguiente: que si es posible establecer entre Lacan y Althusser una determinada afinidad teórica, epistemológica y política es en cuanto a la forma que asume precisamente su retorno a Freud; esto es: en cuanto a un *modo de leer*.

Y en efecto, puede decirse que esta característica del desplazamiento (y del rodeo) se convertirá en una marca, en una suerte de lógica de lectura que ni Lacan ni Althusser abandonarán a lo largo de todo su trayecto intelectual. Las palabras de Roudinesco, a propósito del uso que un joven Lacan hacía de la obra jasperiana, además de describir con cierta sagacidad el estilo que –según su biógrafa– definía a Lacan, pueden servir para ilustrar este movimiento:

Lacan actuaba con Jaspers como con la mayoría de los autores en que se inspiraba. Cada préstamo conceptual, cada referencia a una noción, cada mirada sobre una doctrina le servían siempre para desplazarse a otro lugar, para jugar a la vez el papel de derribador de los valores antiguos, de heredero de una larga tradición de antepasados y de iniciador solitario de una ciencia nueva. Inasible fénix, movilizaba siempre el clasicismo contra el modernismo, la subversión contra la genealogía, para metamorfosearse de inmediato en adversario de sus propias tesis, al capricho de un estilo barroco donde la dialéctica de la presencia y de la ausencia se encadenaba con la lógica del desplazamiento y del rodeo (Roudinesco, 2012, p. 81).

Ahora bien, el segundo señalamiento que es preciso hacer, para responder a nuestro interrogante, tiene que ver con la necesidad de una lectura fechada de los textos. Veamos un ejemplo en este sentido.

El artículo “Freud y Lacan” (2008) es escrito por Althusser en 1964, es decir, con el conocimiento de los textos de Lacan de mediados de los años 50, época en la que enfatiza o prioriza el registro de “lo simbólico”.⁴ Teniendo en cuenta esto puede interpretarse, acaso, la aparente coexistencia de dos lecturas distintas sobre Freud en este artículo de Althusser. Por un lado, éste señala con extraordinaria lucidez que:

Allí donde una lectura superficial u orientada de Freud no veía más que la infancia feliz y sin leyes, el paraíso de la ‘perversidad polimorfa’, una especie de estado de naturaleza escandido solamente por fases de aspecto biológico, vinculadas a la primacía funcional de una parte del cuerpo humano (...), Lacan ve la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a todo hombrecito por nacer, y se apodera de él desde su primer grito, para asignarle su lugar y su rol, por consiguiente su destinación forzada (Althusser, 2008, p. 88).

Mientras que, dos páginas antes, puede leerse: “Lacan ha mostrado que este pasaje de la existencia (puramente en el límite) biológica a la existencia humana (hijo de hombre) se efectuaba bajo la ley del Orden –que yo llamaré Ley de Cultura” (Althusser, 2008, p. 86).

En suma: las elaboraciones posteriores de Althusser, así como una lectura contextualizada de este artículo de 1964, hacen que el

⁴ Como dice Pasternac (1999): “Es cierto que si es fácil criticar de este modo las formulaciones de la época citada es porque lo hacemos con el resultado de un recorrido amplio de la enseñanza de Lacan y con una escritura del ternario que es la del nudo borromeo que no corresponde forzosamente al estado que tenían en 1964 las elaboraciones de la enseñanza lacaniana de que entonces disponíamos. También es cierto que Althusser conocía en esa época sobre todo los textos lacanianos de la década previa, dominada en cierta medida por una referencia a la primacía del simbólico” (p. 10).

énfasis en un aparente “antes y después” de la cultura (aquello que produciría “un pasaje de lo biológico a lo humano”) exija ser leído en términos muy distintos. No en términos de una lógica secuencial o pasaje, sino como una relación *específica* entre instancias, una heterogeneidad *in situ*, si es que puede decirse así.

El lugar de la ciencia

Tal vez uno de los puntos de mayor divergencia entre Althusser y Lacan –el que será tema de un próximo trabajo– tenga que ver con la interpretación que hace Althusser del estatuto epistemológico del psicoanálisis. Según éste, lo que Freud nos ofrece formalmente tiene la estructura de una ciencia. Esto es: una práctica (la cura analítica), una técnica (método de la cura) y una teoría, relacionada con la práctica y la técnica (Althusser, 2008, p. 74). “Formalmente”, subraya, porque las dificultades de la terminología conceptual de Freud, “la desproporción a veces sensible entre sus conceptos y el contenido de éstos, nos plantean un problema” (2008, p. 74). Lacan, en cambio, propone una distribución de cuatro campos distintos (la magia, la religión, la ciencia y el psicoanálisis) agrupados según un principio común. Se trata de campos que apelan a una determinada articulación entre *verdad* y *saber*. Esto lo hace en 1965, precisamente luego de la aparición del artículo de Althusser, cuando pronuncia la lección de apertura de su seminario “El objeto del psicoanálisis”, discurso que fue publicado en los *Escritos 2* (2010) bajo el título “La ciencia y la verdad”.

Allí Lacan indica la adhesión de Freud al cientificismo de su tiempo, sosteniendo que a éste le debe el psicoanálisis su crédito. En otras palabras, Lacan se encarga de señalar algo fundamental: que la ciencia moderna es la *condición* del nacimiento del psicoa-

nálisis. Así, al abordar la cuestión del estatuto epistemológico del psicoanálisis, Lacan no deja de hacer notar una tensión sustancial: la tensión existente entre las ciencias en general y la práctica analítica, la que para él se constituye en un “nuevo ideal de cientificidad” que se erige *contra* la ciencia (en su versión positivista), su método y sus categorías, y para la que reserva el nombre de ciencia “conjetural”. Althusser, por su parte, provoca una tensión semejante al recuperar la palabra “filosofía” (en el sentido antes indicado) para el marxismo.

A propósito de esto, la tensión que provoca Lacan al colocar al psicoanálisis como un nuevo ideal de cientificidad que se erige *contra* la ciencia recuerda a las palabras que en ocasión de las lecciones de *Disolución*, Lacan le dirige al “Señor A”. Durante aquella lección de marzo de 1980 (que forma parte de lo que se conoce como su último seminario), Lacan se refiere a Althusser y al famoso episodio donde éste irrumpe de manera sorpresiva “en nombre de los analizantes” en una reunión convocada días antes por Lacan con motivo de la disolución de la Escuela Freudiana de París. Transcribo aquí esas palabras de enorme elocuencia: “Este señor A es antifilósofo. Es mi caso. Yo me sublevo, por decirlo así, *contra* la filosofía. De lo que no caben dudas, es que es cosa terminada. Aunque me temo que le va a rebrotar algún retoño” (Lacan, 1980, p. 4). Y señalando lo que no ha dejado de enfatizar a lo largo de toda su enseñanza (esto es: que no hay lazo social que no tenga como efecto *hacer* masa, es decir, producir identificaciones eliminando la diferencia o lo discontinuo), agrega: “Vayan. Júntense varios, péguense unos a otros el tiempo que haga falta para hacer algo y disuélvanse después para hacer otra cosa. Se trata de que la Causa freudiana escape al efecto de grupo que les denuncio” (1980, p. 5).

Palabras finales

Como vimos, el notable interés, así como el exigente diálogo, que Althusser mantuvo con el psicoanálisis tanto en los inicios de su obra a principio de la década del sesenta como en sus últimos escritos ligados de forma directa al psicoanálisis, se podría resumir del siguiente modo: en que lo valioso del descubrimiento de Freud, y del trabajo emprendido posteriormente por Lacan, reside en que el postulado del inconsciente propone, en última instancia, una ruptura con cualquier tipo de filosofía del sujeto humanista como con cualquier filosofía positiva del conocimiento. Así, puede decirse que, *producir un retorno* a las obras fundacionales –del marxismo y del psicoanálisis– en el sentido en que Althusser y Lacan lo han entendido, no es otra cosa que volver sobre esos mismos textos y hacerles responder por las preguntas que allí se formulan.

La “impureza” de tal modo del retorno, que Althusser supo indicar oportunamente, puede conectarse con lo que, refiriéndose a la posición del psicoanálisis, Lacan definió como lectura extraterritorial. Una lectura “extraterritorial” sería aquella que soporta la ruptura de la temporalidad lineal y su sustitución por una suerte de *a posteriori* que habilitaría un ordenamiento distinto al cronológico. Esto es: la lógica del postulado freudiano del *nachträglich* al cual, como ya hemos visto, Lacan le otorga el estatuto de fundamento de una *lógica de lectura*: temporalidad retroactiva de la lectura y descentramiento de la obra. Efecto retroactivo que, como dice Luis Gusmán (2011, p. 12), articula la verdad de lo precedente, pero este efecto no está ya articulado, sino que “se articula cada vez, extraterritorialmente respecto del enunciado”, se produce –como en la lectura sintomática de Althusser (2010, p. 33) podríamos aventurar

nosotros— entre líneas, más cerca de las marcas de la enunciación que de la verdad del enunciado.⁵

Sin embargo, esta extraterritorialidad que señala Lacan no designa ninguna posición romántica. En otro lugar de su enseñanza, él mismo se ocupará de criticar este concepto y lo hará, precisamente, para no confinar al psicoanálisis a una práctica corporativa independiente de los otros discursos de la cultura, y también —agrega Guzmán— “para que la extraterritorialidad no sirva como protección a vaya a saber qué política sostenida en el tabú de contacto” (2011, p. 14).

Así como Althusser supo ver en el carácter inherentemente conflictivo y escisionista de la teoría marxista su más sorprendente afinidad con la teoría freudiana, es posible volver a pensar ahora el “gesto común” que acerca a Althusser y a Lacan en cuanto a sus modos de problematizar la idea de retorno. Un gesto común, un determinado modo de leer, tal como aquí lo hemos definido, que es posible encontrar tanto en la teoría althusseriana de la ideología como en la teoría psicoanalítica lacaniana y que, con sus matices, puede ponerse en relación con el énfasis que cada uno de ellos coloca en la idea o en la lógica del *no-todo*. Ello puede palpase, acaso, en el modo que tienen estas teorías de resistir, fundamentalmente, la tentación de las garantías y del “reaseguro” teórico.

⁵ Cabe recordarlo: para Althusser (2010) se trata de una lectura 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” (p. 33). Una lectura que se erige como ruptura de toda ilusión de unidad y, lo que es más importante, como caída de cualquier garantía de un “sentido” que pudiera prescindir de la lectura.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1996). Sobre Marx y Freud. En L. Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan* (pp. 193-202). México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). Freud y Lacan. En L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan* (pp. 69-96). Buenos Aires: Nueva visión.
- Althusser, L. (2010). *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Badiou, A. (2006). Panorama de la filosofía francesa contemporánea, *Eikasia. Revista de Filosofía*, 3, 1-8. Recuperado de <http://www.revistadefilosofia.org/FilosofiaFrancesacontemporanea.pdf>
- Descombes, V. (1982). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- Gusmán, L. (2011). *La pregunta freudiana*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1980). Monsieur A. [El Señor A. Seminario del 18 de Marzo de 1980. Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte]. En *Seminario 27. Disolución, 1979-1980*. Recuperado de <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.12.12%20TEXTO%2012%20%20%2080-03-18%20%20S27.pdf>
- Lacan, J. (1992). Proposición del 9 de octubre de 1967. Sobre el psicoanalista de la Escuela. En *Momentos cruciales de la experiencia psicoanalítica* (pp. 7-23.). Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (2009). *Seminario 17. El reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2* (pp. 813-834). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2013). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

- Pasternac, M. (1999). “Freud y Lacan” de Althusser, un cuarto de siglo después. *Revista de Psicoanálisis y Cultura*, 9, 6-35. Recuperado de <http://www.acheronta.org/pdf/acheronta9.pdf>
- Roudinesco, E. (1993). *La batalla de los 100 años. Historia del psicoanálisis en Francia II*. Madrid: Ed. Fundamentos.
- Roudinesco, E. (2012). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: FCE.

La práctica teórica en el materialismo de Althusser: ¿Explicación o transformación del mundo?

Constanza Filloy

En el presente trabajo pretendemos establecer el sentido preciso del concepto de práctica teórica considerando la afirmación de la primacía de la práctica como uno de los elementos articuladores del materialismo de Althusser. Partimos del desarrollo del concepto de práctica teórica como pasaje de la teoría a una multiplicidad de prácticas cuyo elemento unificador es la producción de conocimiento y su ubicación por completo en el *pensamiento*. Se tratará de lograr una aproximación al concepto de práctica teórica elaborado en *Para Leer el Capital* (2004) y *La Revolución Teórica de Marx* (2011) prestando especial atención a los nudos centrales presentes en el problema de la conjunción teoría-práctica y a la estructura propia de las prácticas en su función de transformación. En un primer momento, realizamos una reconstrucción del problema del vínculo entre teoría y práctica en la tradición marxista a partir de las *Tesis sobre Feuerbach* para ubicarlo que Althusser ha denominado problemática empirista del conocimiento. En segundo lugar presentamos un análisis del terreno en el cual se inserta el problema del vínculo teoría y práctica en el materialismo de Althusser con

respecto al hegelianismo. Finalmente, especificamos el proceso de transformación que tiene lugar la producción de conocimiento y proponemos una lectura del materialismo de Althusser como materialismo de la producción.

Las Tesis sobre Feuerbach: reivindicación de la praxis

Para comenzar, nos interesa recuperar el problema de la relación entre teoría y práctica a partir de su enunciación en las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, 1974, p.667). Seguimos a Étienne Balibar al afirmar que en su conjunto, allí se encuentra la exigencia del abandono de todo teoricismo a través de la práctica (Balibar, 2000, p. 19). Se trata de un eje que atraviesa el conjunto de las *Tesis* como parte de la ruptura de Marx con el idealismo alemán y de la fundación del materialismo histórico. Althusser introduce el concepto de práctica en *La Revolución Teórica de Marx* luego de una recuperación de la VIII Tesis de Feuerbach en donde se establece a la práctica como “solución racional al extravío de la teoría hacia el misticismo” (Althusser, 2011, p. 133). Precisemos el sentido de tal solución -y extravío-. En los pasajes del célebre texto de Marx la alternativa al problema del extravío hacia el misticismo es doble: por un lado, la reivindicación de la materialidad de las prácticas y, por el otro, la postulación de la dimensión activa o productiva de las mismas. Debe tomarse nota de estos dos elementos en el marco de la disputa con el hegelianismo en donde la realización del absoluto en el Sujeto lleva una marca idealista, pero también en relación con el empirismo “ingenuo” de Feuerbach que impide, al igual que Hegel, abordar la materialidad en términos de producción o actividad. Las *Tesis* mantienen un carácter inaugural para el marxismo en lo que respecta al problema de la relación entre la teoría y la práctica. Hay que señalar, sin embargo, que en el contexto de las *Tesis* la

distinción entre práctica y teoría debe considerarse enmarcada en el límite de una problemática empirista del conocimiento. En efecto, la consideración de la práctica como un criterio de verificación o de *garantía* del conocimiento es caracterizada por Althusser como una interpretación de las *Tesis* “en la que un lenguaje teórico equívoco opone la transformación del mundo a su explicación” (Althusser, 2011, p. 20). Bastará recordar la formulación de famosa Tesis XI como un ejemplo de esta oposición.

Así presentada, la compleja conjunción entre teoría y práctica ha sido objeto de debates teóricos y estratégicos en el seno de la tradición marxista a lo largo del siglo veinte. Sin pretender agotar el debate en sus condiciones de producción, es preciso situarlo: el gran retroceso del movimiento obrero luego de la primera guerra mundial, el fracaso de la II Internacional, la derrota de las revoluciones en Europa central y el advenimiento del fascismo formaron parte del contexto de surgimiento del marxismo occidental (Anderson, 1987, p. 56), y muy especialmente, de la elaboración de una serie de críticas teóricas y políticas en contra de la doctrina oficial de la II Internacional, es decir, del kautskismo como posición mayoritaria en los debates de la Internacional. Brevemente, es posible caracterizar la posición de la dirección de la II Internacional a partir del rol asignado a la teoría, por un lado, y considerando su definición de la totalidad social, por el otro (Laclau y Mouffe, 1987). El carácter teorícista del paradigma kautskiano radica en que la teoría debe cerrar su supuesto hiato con la política de acuerdo a las indicaciones de la ciencia del partido. Con respecto a la totalidad social, el planteamiento del sistema de diferencias estructurales constitutivo de la sociedad capitalista simplificado en el terreno económico inhabilita el tratamiento de las instancias o niveles del todo social en su relativa autonomía. Algunas décadas después, en el marco

de la importante discusión interna desarrollada en el PCF, Althusser calificará la desviación estalinista de la III Internacional como “una forma de la revancha póstuma de la II Internacional, como un resurgimiento de su tendencia principal” (Althusser, 1974, p. 99). Gregory Elliot (2006, p. 13) ha realizado una importante reconstrucción del contexto de producción de Althusser, mostrando en qué medida esta lectura del materialismo dialéctico concibe al proceso revolucionario en los términos de una teleología: el auto-desarrollo de la base económica, acompañado por la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción llevaría a una crisis del modo de producción capitalista. Desde su publicación en 1938 en adelante, el texto de Stalin, *Sobre Materialismo Histórico y Dialéctico* (Stalin, 1979, p. 266-282), concentrará esta versión del marxismo como posición oficial de la Internacional Comunista. En este panorama, dirigidas hacia un cientificismo más o menos explícito, buena parte de las críticas a la doctrina oficial parecían coincidir en la exigencia de la eliminación de la pretensión de científicidad del marxismo (Elliot, 2006, p. 13), a partir de una valoración de los textos de juventud de Marx.

La imposición de un mecanicismo de las fuerzas productivas en el contexto de una matriz cientificista será también motivo de la famosa afirmación de Sartre: “el marxismo se ha detenido” (Sartre, 1963, p. 29). Sartre denuncia la incapacidad heurística a la que condujo el marxismo oficial, cuyo “alejamiento con el objeto” resulta preocupante para la filosofía, y propone una salida a partir de la introducción de mediaciones entre teoría y *praxis* (Sartre, 1963, p. 29). Reparemos aquí en que la respuesta brindada por Sartre supone la temática hegeliana de la *escisión* -entre teoría y práctica- como eje central. El diagnóstico del filósofo francés a principios de los años sesenta es que práctica y teoría se han separado y que en la tra-

dición marxista esta separación ha tenido como consecuencia “que ésta se transformara en un empirismo sin principios, y aquella en un saber puro y estancado” (Sartre, 1963, p. 29). Puede advertirse que, con la distancia que separa sus respectivos proyectos teóricos y políticos, la filosofía de la *praxis* de Gramsci comparte con Sartre la pertenencia a una problemática hegeliana. El filósofo italiano recupera los ejes trazados en las *Tesis* en su propia obra al considerar que teoría y práctica consisten en dos dimensiones escindidas cuya unión puede y debe perseguirse:

Pero la unidad de la teoría y de la práctica no es, de ninguna manera, algo mecánicamente dado, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de ‘distinción’, de ‘separación’, de independencia instintiva, y que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria (Gramsci, 1971, p. 16).

Lo que es notable en estas descripciones de la filosofía de la *praxis* es la reiteración de la temática hegeliana de la escisión, ya sea en su variante de la mediación o de la unión. Esta presentación, lejos de ser exhaustiva, tan solo pretende mostrar que el problema de la relación entre la teoría y la práctica ha formado parte de una serie de problemas teóricos y políticos largamente repertoriados. Sugerimos que, lejos de ser unívoca, la afirmación de la primacía de la práctica ha puesto en marcha propuestas teóricas divergentes en el canon marxista. En el caso de la filosofía de la *praxis*, la mención de Sartre y de Gramsci no pretende restringirse a una atribución de tesis. Su diagnóstico y su propuesta teórica indican la problemática en la que se inserta su planteamiento. Es precisamente a partir de la diferencia con la problemática hegeliana que se ubica la práctica teórica en la posición de Althusser, es decir, a partir del rechazo a la oposición, en-

tendida como posible separación, entretransformación y explicación del mundo. Esta observación nos enfrenta a la siguiente pregunta: ¿por qué la filosofía de la *praxis* no brinda elementos para evitar el extravío hacia el misticismo que Althusser advierte como nudo central de las *Tesis*? Aceptadas las condiciones de la estrategia propuesta por Marx -la postulación de la materialidad las prácticas y su dimensión productiva-, debemos plantear la siguiente pregunta: ¿Es la producción, en el contexto de la filosofía de la *praxis*, un proceso en la práctica o una consecuencia de la superación de una escisión?

Teoría y práctica: Ubicación del problema

Nos interesa presentar dos breves observaciones antes de aproximarnos al problema de la conjunción entre teoría y práctica en el abordaje que propone Louis Althusser. En primer lugar, es preciso considerar que el problema consiste en un problema teórico. Esto quiere decir que el debate se concentra en el vínculo teórico entre estos conceptos. La aclaración precedente es pertinente al momento de delimitarse de la pretensión de “salir a buscar en la práctica real” algún indicio de solución. En segundo lugar, entendemos que el terreno en el que el problema se presenta supone algún tipo de definición con respecto al idealismo hegeliano. Más precisamente, que en el planteamiento del problema, en el lugar exacto de su posición, se pone de relieve la especificidad de la práctica teórica con respecto a la temática de la escisión cuya pertenencia a una problemática hegeliana del conocimiento hemos señalado.

Estas consideraciones nos permiten avanzar sobre la delimitación del concepto de práctica. Retomando la afirmación de Alain Badiou en *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, diremos que el concepto de *práctica* constituye el más general de la lectura que realiza Althusser del materialismo dialéctico (1979, p. 23). En

sus textos de mediados de los años sesenta, Althusser plantea la fórmula que afirma la primacía de la práctica sobre la teoría, distinguiendo los múltiples niveles de la existencia social como lugares de diferentes prácticas. Una delimitación de la práctica teórica debe partir de la definición de la totalidad social que proporciona Marx a partir de la ruptura epistemológica. Dando comienzo al materialismo dialéctico, la ruptura epistemológica inaugura un nuevo terreno que mantiene siempre un valor diferencial en relación con una problemática anterior. En este marco se habilita el planteamiento de preguntas inéditas a partir de la construcción de un objeto nuevo (Althusser, 2001, p. 137). De este modo, el concepto de práctica y el de teoría deben desarrollarse en nuevos términos. Precisemos este desarrollo. Para esto, distinguiremos dos momentos en el desplazamiento del problema de la relación entre la teoría y la práctica. En primera instancia, debe contarse la eliminación de la distinción entre ambos términos. Nos encontramos ante su abandono en la afirmación de la existencia de una *multiplicidad de prácticas*:

Hay que reconocer que no existe práctica en general, sino prácticas distintas que no están en una relación maniquea con una teoría que les sería totalmente opuesta y extraña. Porque no existe por un lado la teoría - que no sería sino pura visión intelectual sin cuerpo ni materialidad -y, por el otro, la práctica totalmente material- que se ‘pondría manos a la obra’ (Althusser, 2004, p. 64).

En consecuencia, estamos en obligación de romper con el problema de la separación o unión entre teoría y práctica. Antes que con la práctica como la transformación o como un “poner manos a la obra” en contraposición con una teoría o intelectualidad, nos encontramos con la supresión de la distinción misma. Y, siguiendo el problema inaugurado a partir de las *Tesis*, “primacía de la práctica”

indica aquí que la cuestión de la teoría como intelectualidad escindida de la práctica no tiene lugar. Mientras que, por otro lado, ya no se identifica la práctica, sino una multiplicidad de prácticas: “Hay que reconocer, que no existe práctica en general sino prácticas distintas” (Althusser, 2004, p. 64). En último análisis, el movimiento efectuado choca con la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica. Aquí Althusser es un claro representante de uno de los principales puntos del *programa de la filosofía francesa de la posguerra* establecidos por Alain Badiou: “Abandonar la oposición entre filosofía del conocimiento y filosofía de la acción, la división kantiana entre la razón teórica y la práctica y demostrar que el conocimiento mismo, incluido el conocimiento científico, es en realidad una práctica” (Badiou, 2013, p. 23).¹ El uso de la razón práctica se encuentra, por definición, indeterminado por medios externos —empíricos, en los términos de Kant—. Anticipamos, así, el lugar de la práctica teórica en la formulación del problema en el marco de la tópica marxista. Ya no encontraremos una subordinación de la “regla” práctica a la razón: la práctica o las prácticas en plural registran un repertorio de procesos cuya inmanencia es la del arreglo de un conjunto de elementos heterogéneos en un procedi-

¹ En efecto, el planteamiento del problema en Kant insta una coincidencia entre el uso teórico de la razón con una filosofía del conocimiento, por un lado, y del uso práctico de la razón, con una filosofía de la acción, por el otro. Se trata de una distinción de peso, dado que nos enfrenta a la pregunta acerca del sentido del primado de la razón práctica en el contexto de la filosofía kantiana. El primado de la práctica quizás señala, sencillamente, que nuestro interés práctico está primero, y debe, por tanto, subordinar al especulativo. Aunque es posible una consideración del primado o primacía de la práctica en donde resulta indisoluble del problema del acceso al absoluto, es decir, a un ser desligado del pensamiento. En efecto, el primado de la práctica en Kant podría indicar la posibilidad de un ingreso a través de la práctica al tipo realidad que queda prohibida para cualquier esfuerzo especulativo. Al respecto, puede consultarse: Allison, H. (1990). *Kant's Theory of freedom*, California: Cambridge University Press. pp. 15-20.

miento singular. Alain Badiou ha contribuido enormemente a fijar teóricamente el problema de la relación entre la teoría y la práctica y lo ha hecho en términos similares a los que sugerimos. La afirmación de la existencia de una multiplicidad de prácticas parece ser indisociable de la tesis según la cual no hay aprehensión de lo social bajo el signo de lo Uno, o bien, la tesis que asume a los niveles de la existencia social como lugares de prácticas distintas. En último análisis, para Badiou, se trata de precisar el cuadro descriptivo que Althusser propone para la existencia histórica en general. Este cuadro descansa sobre lo múltiple: “Este múltiple, irreductible, es el de las prácticas” (Badiou, 2009, p. 35).

Un segundo momento completa el primero, cuyo carácter es, hasta ahora, descriptivo. Althusser presenta la definición de la especificidad del conjunto de las prácticas en función del trabajo de transformación de una materia prima dada en un producto determinado. Aquí debe advertirse el carácter instructivo de la lista de prácticas formulada por Althusser durante los años sesenta. En verdad no se trata de elaborar un catálogo de manera exhaustiva o completa, sino de habilitar el tratamiento de las prácticas según sus elementos y combinaciones correspondientes.² Trazar distinciones

² Es notable una modificación en el conjunto de prácticas registradas y también en la jerarquía que ellas presentan a lo largo de la producción teórica de Althusser. En efecto, la publicación de *Iniciación a la filosofía para no filósofos* (Althusser, 2014) y *Être marxiste en philosophie* (Althusser, 2015), escritos en 1976, muestra que la centralidad que detentaban la práctica científica y la práctica política en los textos publicados en los años sesenta se ve disuelta en un conjunto más amplio, modificando el esquema que organiza la clasificación y articulación de las prácticas. Sobre esta variación en los textos escritos durante la década de los setenta puede consultarse: Goshgarian, G., Boggio Ewanjé-Epée, F., Huarte, V., trad., Karczmarczyk, P., revisión técnica (2016). *Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: Entrevista con G.M. Goshgarian. Décalages*, 2 (1). Recuperado de: <https://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1118&context=decalages>

en el marco de las múltiples prácticas consiste en identificar las combinaciones posibles en el proceso de transformación involucrado en cada práctica. Años más tarde cobra gran relevancia la referencia a la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis* para precisar el sentido del concepto de práctica. Tanto en la *praxis* como en la *poiesis* es central retener la existencia de una relación activa con lo real. Ahora bien, si en primera la transformación tiene lugar en el sujeto mismo, la *poiesis* consiste en la transformación de la materia en el ‘proceso de trabajo’ (Althusser, 2015, p. 100). En otras palabras, mantiene un carácter productivo.

Pierre Macherey ha propuesto una sugerente lectura de la distinción aristotélica en el contexto de la definición de la práctica. Un énfasis en la *praxis* coincide, para Macherey, con una filosofía inoperante, no productiva, organizada por una actividad intencional. El nombre de Kant se ajusta a esta caracterización, pero podría arriesgarse, también, la inclusión de la filosofía de la *praxis*. Por otro lado, la *poiesis* como definición de la práctica se encuentra en comunidad con la idea de operación. Macherey rastrea una concepción de la práctica como proceso en Hegel: una práctica que produce efectos objetivos y que resulta indisociable de una idea de trabajo (Macherey, 1998, p. 32). En cualquier caso, el retorno a la distinción aristotélica indica que aquello que marca a la práctica es su dimensión *transformadora*. Así es como, apartado de la temática de la escisión, el momento de transformación forma parte del procedimiento efectuado *en* las prácticas.

La práctica teórica

Avancemos, entonces, sobre la definición de la práctica teórica, que cae bajo las condiciones establecidas para toda práctica: trabaja sobre una materia prima (representaciones, conceptos, hechos) que

toma de otras prácticas. La práctica teórica presenta como especificidad operar sobre conceptos generales o abstracciones (Generalidad I) a partir de la “teoría” (Generalidad II) para transformarlos en conceptos específicos, es decir, para producir conocimiento (Generalidad III) (Althusser, 2011, p. 136). Es este el proceso de producción de conocimiento tal y como está cifrado en *Para leer el Capital*. Es destacado, por sobre la materia prima y el producto, el momento de trabajo de *transformación* como determinante en el proceso de producción de conocimiento. Esto permite reafirmar que el carácter transformador de la práctica no se opone a una teoría que podría suponerse estanca, sino que se presenta en el proceso mismo de manera inmanente. Se trata del movimiento a partir del cual un conjunto de abstracciones devienen conceptos específicos.

Precisemos el sentido de la *transformación* que tiene lugar en la práctica teórica. Consideremos la diferencia entre el proceso de producción de conocimiento y la autogénesis del concepto. Hemos indicado que el proceso de *transformación* no se enfrenta como puro movimiento a una posible detención o estancamiento en la teoría, sino que se constituye como aquello que caracteriza tanto a la práctica teórica como al conjunto de las prácticas. La *transformación* es aquello que define al proceso, pero es central explicitar los elementos que allí intervienen. En este sentido, Althusser ha insistido en que la problemática de la filosofía hegeliana inhabilita plantear las discontinuidades reales que se introducen a partir de la *transformación* de las Generalidades I en Generalidades III. En la dialéctica hegeliana el concepto es origen y motor de la dialéctica, a la vez que sostiene su esencia en su desarrollo. Estamos en condiciones de incorporar un elemento más en la diferencia entre la producción de conocimiento en el pensamiento como sistema social e histórico y el movimiento de la idea: entre Generalidades I

y III opera una ruptura epistemológica que implica una diferencia cualitativa entre una y otra (Althusser, 2011, p. 154). Lo que interesa pensar a partir de las discontinuidades mencionadas es el corte que introduce la producción de conocimiento con respecto a las abstracciones con las que trabaja.

Introducimos un elemento más al análisis para evaluar el alcance de la práctica teórica con respecto a la formulación canónica de la distinción entre práctica y teoría. Detallemos el proceso de producción de conocimiento y su estructura acompañando la argumentación que desarrolla Althusser en su conocido embate contra el empirismo en *De El Capital a la filosofía de Marx* en las primeras líneas de *Para Leer el Capital* (2015). Allí se identifican una serie de obstáculos a despejar para poder plantear la estructura específica de la práctica teórica. En primera instancia, debe despejarse la utilización de la práctica como criterio de verificación del conocimiento. Bajo el nombre de *pragmatismo* cae cualquier filosofía que pretenda encontrar una coincidencia entre la teoría y la práctica “concreta”. Para decirlo de otro modo, *pragmatista* es aquella filosofía que busca una garantía de que la teoría y su objeto real acuerdan. Es ineludible referirse aquí a la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento que Althusser recupera de Marx en la *Introducción del 57* (Marx, 1989, p.50). Lo central en esta distinción es que el objeto de conocimiento no se identifica con el real, en la medida que es un producto exclusivo del conocimiento y se produce como un objeto del pensamiento que tiene siempre lugar en una problemática específica (Althusser, 2004, p. 46). Que el objeto de conocimiento sea un producto exclusivo del conocimiento no invalida la pregunta por la apropiación cognoscitiva del objeto real. Sin embargo, esta se distingue de aquella por la *garantía* del acuerdo entre el conocimiento y su objeto real y de aquella que supone

como vía de resolución la aparición algún *criterio de la práctica*. La pregunta por la apropiación cognoscitiva del objeto real precisa de la siguiente aclaración: la forma de conocer el objeto real es a través de la construcción de objetos de conocimiento (Althusser, 2004, p. 47). Construcción cuyo sitio es señalado insistentemente: *el pensamiento*.

Habrà que subrayar que el pensamiento no es definido como un rasgo o facultad de un sujeto sino como el sistema históricamente constituido de un aparato de pensamiento “basado y articulado en la realidad social y natural” (Althusser, 2004, p. 47). Al ubicar el pensamiento en un plano histórico y social, este pasaje tiene al menos dos consecuencias de peso. La primera, ya la hemos anticipado, es la desaparición de los términos mismos en los que se presentaba la clásica oposición entre lo real y el pensamiento. Pero el pasaje tiene además una consecuencia en lo que respecta a la unidad de la teoría: disuelve el término ‘teoría’ en un conjunto de prácticas materiales. Se trata de un movimiento que supone el abandono del término ‘teoría’ en la postulación de una multiplicidad de prácticas teóricas cuya unidad se encuentra en el pensamiento. La referencia al *pensamiento* como espacio de producción de conocimiento hace que el abandono de la temática de la escisión cobre todo su peso: una multiplicidad de prácticas teóricas encuentra su unidad en la producción de conocimiento y en la localización de este proceso *por entero en el pensamiento*. “La teoría es una práctica” indica que *teoría* es el nombre de una multiplicidad de prácticas materiales.

Hemos indicado que la temática de la escisión queda detrás, pero la salida que presenta Althusser ante esta cuestión pone de relieve los siguientes problemas: ¿Cuál es la relación del objeto real con el objeto de conocimiento? Hemos dicho que la relación se

sustraer al acuerdo entre el conocimiento y su objeto real y que este problema debe reemplazarse por el problema de la apropiación del objeto real en el conocimiento. Pero semejante reemplazo no parece evitar la división entre el pensamiento y lo real, par que en un primer momento parecía estar en cuestión. Será preciso arriesgar, pues, alguna definición de lo real para precisar su apropiación en el conocimiento. Una alternativa, sugerida por Alain Badiou, es la consideración de lo real en cuanto tal en el sentido de la sustancia spinozista, asumiendo las relaciones con la totalidad como atributos de la sustancia.³ Tanto pensamiento como aquello que no integra el pensamiento serían atributos de una misma realidad: aquella que existe en la forma de una multiplicidad de prácticas. Aceptada esta tesis, sería imposible introducir cualquier tipo de relación entre pensamiento y lo real, en la medida que ambos constituyen el mismo orden. Sin embargo, hemos defendido que el proceso de conocimiento, que ocurre por completo en el pensamiento, tiene lugar en un espacio completamente diferente con respecto al objeto real. Althusser rechaza la identidad del orden entre el objeto real y el objeto de pensamiento afirmando que el proceso de producción de conocimiento se efectúa “según *otro orden*, en el que las categorías pensadas que ‘reproducen’ las categorías ‘reales’ no ocupan el mismo lugar que en el orden de la génesis histórica real, sino lugares muy diferentes que les son asignados por su función en el proceso de producción del objeto de conocimiento” (Althusser, 2004, p. 47). Existe la pregunta de los mecanismos en los que se

³ Alain Badiou ha sistematizado algunas de las dificultades que introduce la distinción entre el pensamiento y lo real como objeto real en una conferencia dictada en la Universidad de Princeton en 2013. Al respecto, puede consultarse: Badiou, A. (2013b). *On Althusser* [Conferencia], Nueva Jersey. Estados Unidos: Universidad de Princeton. Recuperado de: <http://www.critical-theory.com/listen-to-badiou-lecture-on-althusser-and-theory/>

produce el conocimiento, pero no es el problema de la *relación* entre el conocimiento y el objeto real. Este último problema no existe. Con respecto a los mecanismos en los que el conocimiento se produce, queda presentada la transformación —cualitativa— de las Generalidades I en Generalidades III como rasgo característico del proceso. Esto no agota el problema, pero sí ubica el procedimiento en el pensamiento de manera exclusiva.

Un materialismo de la producción

Resulta esclarecedor el aporte de Dominique Lecourt (1974) acerca de la definición de una posición como materialista o idealista en filosofía para avanzar en la caracterización del movimiento implicado en el concepto de práctica teórica. Caracterizar una filosofía como materialista o idealista requiere del análisis de dos cuestiones: en primer lugar, la cuestión de la primacía del ser sobre el pensamiento. En una posición materialista esta cuestión debe resolverse de manera afirmativa considerando que aquello que existe por fuera del pensamiento subsiste de manera independiente. La segunda cuestión es la objetividad de los conocimientos. En este punto, una posición materialista se define por la subordinación de la segunda cuestión a la resolución de la primera. De no realizar esto, esto es, de establecer la dependencia de la existencia del mundo exterior a la determinación de la naturaleza del pensamiento o del conocimiento, la primacía se invierte. Efectivamente, en la dialéctica hegeliana se concibe la primacía del pensamiento sobre el ser en la medida que lo real es resultado del pensamiento. En palabras de Althusser, la lectura materialista de la dialéctica parte de la constatación de que:

(...) la dialéctica es la ley de la transformación, del devenir de los procesos reales (tanto de los procesos naturales y sociales como de los procesos del conocimiento). Es en este sentido que la dialécti-

ca marxista puede ser sino *materialismo* pues no expresa la ley de un puro proceso imaginario o pensado, sino la ley de los procesos reales, que son ciertamente distintos y ‘relativamente autónomos’ —siguiendo el nivel de realidad considerado— pero que están todos fundados en última instancia en los procesos de la naturaleza material (Althusser, 1966, p. 9).

Recapitulemos. La dialéctica marxista no puede ser sino materialismo porque se encuentra con la transversalidad del pensamiento como real y lo real como lo real. La distinción se sostiene. Hay real con independencia del pensamiento, antes y después de su apropiación. Hay pensamiento y mecanismos específicos de producción de conocimiento. Hay un solo y único orden que inhabilita plantear una relación entre teoría y práctica como ámbitos escindidos. Dicho esto, y antes de concluir, quisiéramos sintetizar los dos elementos centrales en el desplazamiento efectuado por Althusser en la vinculación entre teoría y práctica. Por un lado, la postulación una multiplicidad de prácticas —instancias— relativamente autónomas, cuya especificidad está dada por su trabajo de transformación y no por su oposición con la teoría como otra unidad. Además de esto, la disolución de la teoría en una multiplicidad de prácticas teóricas. Aquí es central considerar en qué sentido la producción de conocimiento implica la transformación de una materia dada en un producto dado, transformación que no puede equipararse con el desarrollo dialéctico de la idea. Efectivamente, la dialéctica hegeliana plantea una relación, pero no es por sí misma *producción* o *transformación* en el sentido que hemos precisado. Althusser descubre una garantía inmanente, que no busca su verificación en el campo de la práctica como algo exterior. En este sentido, la práctica teórica implica un reemplazo de la garantía de la *relación* por el conocimiento como producción. Es destacada la discontinuidad entre

el conocimiento y la materia prima sobre la que la práctica teórica interviene. Definiendo la función de transformación de la teoría y rechazando la escisión entre teoría y práctica, esto es, la misma problemática en la que esta se inserta, Althusser sigue de cerca el principio leninista según el cual no hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1966). *Práctica Teórica y Formación Teórica. Ideología y lucha ideológica. Casa de las Américas*, 34.
- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2010). *Pour Marx* [La revolución teórica de Marx]. París: La découverte.
- Althusser, L. (2011). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Anderson, P. (1987). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Badiou, A. (1979). El (re)comienzo del materialismo dialéctico. En *Materialismo histórico y materialismo dialéctico* (pp. 9-61). México D.F.: Ediciones Pasado y Presente Siglo XXI.
- Badiou, A. (2009). *Pequeño panteón portátil*. Madrid: Brumaria.
- Badiou, A. (2012). *The adventure of french philosophy* [Las aventuras de la filosofía francesa]. Londres: Verso.
- Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia. Badiou, A. (2013b). *On Althusser* [Conferencia], Nueva Jersey: Universidad de Princeton.

- Recuperado de: <http://www.critical-theory.com/listen-to-badiou-lecture-on-althusser-and-theory/>
- Balibar, E. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión.
- Elliot, G. (2006). *The detour of theory* [El rodeo de la teoría]. Boston: Brill.
- Goshgarian, G., Boggio Ewanjé-Epée, F., Huarte, V. (Trad.) y Karczmarczyk, P. (revisión técnica). (2016). Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: Entrevista con G.M. Goshgarian. *Décalages*, 2(1). Recuperado de: <https://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1118&context=decalages>
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Lecourt, D. (1974). *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Macherey, P. (1998). *In a materialist Way* [De modo materialista]. Londres: Verso.
- Marx, K. (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Pueblos Unidos.
- Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Stalin, J. V. (1979). Sobre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. En *Obras Escogidas* (pp. 266-282). Tirana: Nentori.

La filosofía como campo de batalla: Hacia una filosofía-no-filosofía

Pedro Sosa

El presente texto se inscribe en la pregunta por la filosofía desde una perspectiva althusseriana y está profundamente marcado por un intento de comprensión de la “teoría no filosófica de la filosofía” que el autor en cuestión comienza a delinear en 1967 a partir del *Curso de filosofía para científicos* y cuya elaboración recorre, a partir de allí, diversos textos hasta finales de la década del '70. El asunto que lo moviliza es el de pensar el lugar, la posibilidad, los límites de lo que sea una posición materialista en filosofía. Veremos que la singularidad de una posición tal implica pensar, antes bien, en su no-lugar, en su imposibilidad, y en una inscripción estrictamente liminar.

Toma de distancia

En la “Advertencia al lector” de la edición en castellano, publicada en 1968, de *Para leer El Capital*, Althusser toma distancia respecto de su propia obra:

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. Esta definición

presenta la filosofía como ‘la Teoría de la práctica teórica’ que a su vez se distingue de las prácticas no-teóricas. Esta definición da cuenta de un aspecto de la filosofía: su relación orgánica con las ciencias. Pero es unilateral, porque no da cuenta de otro aspecto decisivo de la filosofía: su relación orgánica con la política (Althusser, 2004, p. 4).

Como puede leerse con claridad, esa toma de distancia obedece a un desplazamiento en la concepción althusseriana de la filosofía. En los textos de la primera mitad de la década del ’60, Althusser define a la filosofía bajo los términos de “Teoría de la práctica teórica”, esto es, como una filosofía científica, demarcada respecto de las filosofías ideológicas, y a su vez, como la encargada de pensar esa misma demarcación entre ciencia e ideología. Dos años después de la publicación de *Para leer El Capital*, en el *Curso de filosofía para científicos*, aparece por primera vez en Althusser una expresión que marcará el giro que se comienza a producir en este punto con respecto a la definición de filosofía: la filosofía como “campo de batalla” entre “tendencias idealistas y tendencias materialistas” (Althusser, 1985, p. 77). Y junto con esa imagen, Althusser pronuncia otras que darán cuenta del mismo movimiento: la filosofía como “trazado de líneas de demarcación”, como “toma de posición”. Al año siguiente, en la conferencia que se publica bajo el nombre de *Lenin y la filosofía*, reiterará que la filosofía es lucha de tendencias y toma de partido, y apuntalará su nueva concepción de la filosofía bajo la expresión “política en la teoría”. Finalmente, en sus *Elementos de autocrítica*, precisará: la filosofía es “lucha de clases en la teoría”. Todas estas expresiones dan cuenta de ese desplazamiento que se produce en el modo althusseriano de concebir la práctica filosófica. Es un redoblamiento significativo que esta *toma de distancia* se haya dirigido hacia una concepción de

la filosofía entendida, justamente, como *toma de distancia*, dando cuenta en esos términos de la politicidad immanente de la filosofía.

Campo de batalla

Si la práctica filosófica ya no es pensada bajo los mismos términos que la práctica científica, y ese desplazamiento se corresponde con una aproximación a la política es, en cierta medida, porque, para Althusser, la filosofía es una práctica sin objeto -de conocimiento. (Althusser, 1970, 1985, 1986, 2017). Que la filosofía no tenga objeto significa que no se define por una relación de conocimiento respecto de un objeto real ni, por lo tanto, por una relación teórica con la verdad, sino en virtud de la relación de oposición entre las diferentes posiciones filosóficas. En este sentido, la filosofía es un *campo de batalla*, esto es, un terreno completamente ocupado por posiciones en disputa, comprometidas en relaciones de fuerza que las constituyen:

Una filosofía no nace como Minerva en la sociedad de los dioses y de los hombres. Sólo existe en virtud de la posición que ocupa y sólo ocupa esa posición conquistándola en el espacio lleno de un mundo ya ocupado. Sólo existe, pues, en virtud de su diferencia conflictual y sólo puede conquistar e imponer esa diferencia mediante el rodeo de un trabajo permanente contra las demás posiciones existentes. Ese rodeo es la forma del conflicto, que constituye cada filosofía como participante en la batalla y en ese *Kampfplatz* (Kant, campo de batalla) que es la filosofía (Althusser, 2002, p.128).

El único modo de ingresar en un campo saturado, de hacerse un lugar allí, de *producir un vacío* en el cual alojarse, es desplazando a otras posiciones, oponiéndose a ellas. En este sentido, la filosofía

es *toma de posición en filosofía*, afirmación de tesis (posición), y consiste en un *trazado*, en un cierto *trazo*: toda posición filosófica procede a través del trazado de líneas de demarcación respecto de sus posiciones adversarias en el campo de batalla filosófico (Althusser, 1985). A partir de estas afirmaciones -de la filosofía como campo de batalla, como toma de posición, como trazado de líneas de demarcación- se puede advertir la dimensión política de la filosofía, su politicidad intrínseca. Por eso Althusser, para esclarecer la naturaleza de la práctica filosófica, piensa en la figura de Lenin y, a través de Lenin, en la práctica política misma. Es la práctica política la que nos puede ayudar a echar luz sobre algunas características definitorias de la filosofía. La política actúa en una coyuntura dada, en un terreno de disputa atravesado por relaciones de fuerza, y toda intervención allí no puede ser pensada como una suerte de acción voluntaria que resulta del cálculo realizado por un sujeto que se sitúa por fuera del campo donde interviene, en la medida en que todo “sujeto” de la política está tomado en todo su ser por la relación de fuerzas que lo constituye y que estructura de un modo particular su campo de intervención. Así justifica Althusser, en el *Curso de Filosofía para científicos*, el recurso a la política para precisar la singularidad de la filosofía:

En cambio, el hombre político que es Lenin nos interesa por razones muy distintas, y no por azar hemos adoptado sus propias expresiones: ‘trazar una línea de demarcación’, ‘Tesis’ (piénsese en las Tesis de Abril) (...) Son expresiones políticas. Pero nos parecen muy adecuadas, como adecuada nos parece que sea [la] política la práctica que nos ayude a pensar lo más certeramente posible la práctica propia de la filosofía. Porque a diferencia del mecánico y del cirujano -sujetos que actúan en función de una ‘idea que tienen presente en su cabeza’: (...) porque esta ‘idea’ refleja simplemente

el hecho de que el motor que hay que reparar o el enfermo al que hay que curarles son exteriores, 'existen fuera de su cabeza'- el hombre político Lenin, dirigente obrero, está totalmente inmerso en el interior de la coyuntura en la que debe actuar, a fin de poder actuar sobre ella (Althusser, 1985, p. 60).

La práctica filosófica, entonces, de la misma manera, actúa en la cristalización coyuntural de las relaciones de fuerza que constituyen el campo de batalla filosófico, y toda intervención está enteramente afectada por el lugar que ocupa y la relación de oposición que la define. De vuelta entonces: no se puede hacer filosofía sin tomar posición, y esa toma de posición consiste en la producción de una distancia interna en virtud de la cual se puede actuar sobre el campo de intervención aun cuando se está tomado por él.

Campo de batalla, toma de posición, afirmación de tesis, trazado, línea de demarcación, distancia interna: son todas metáforas que pretenden dar cuenta del modo en que procede la práctica filosófica.

Método de combate

Ahora bien, si la filosofía es, siguiendo la metáfora althusseriana que la aproxima a la política y a la guerra, un campo de batalla, entonces, no podemos dejar de lado la consideración por las tácticas que las posiciones filosóficas en disputa implementan para desplazar y dominar a sus oponentes. En otros términos: si la filosofía no conoce nada, si no se define por una relación de conocimiento sino que las intervenciones filosóficas se definen por una relación de oposición mutua en una lucha irreductible, entonces la pregunta por el modo de proceder de la filosofía debe ser formulada, no como la pregunta por un determinado método de conocimiento de un determinado objeto, sino, en todo caso, como la pregunta por su

método de combate, o en otros términos, por su táctica, su dimensión estratégica.

“Todo filósofo avanza enmascarado”, dice Althusser que dice Descartes (1988, p. 23). En esa aseveración debemos reconocer una de las principales estrategias filosóficas. ¿Cómo volver audible el propio discurso si la coyuntura filosófica está hegemonizada por el discurso del adversario? ¿Cómo pronunciar un discurso que se sustraiga de la condena del silenciamiento y la impotencia? Hablar la lengua del enemigo, esto es: enmascarar las propias tesis (posiciones) bajo la apariencia de las tesis del adversario. En este sentido podemos entender el caso, referenciado por Althusser como paradigma de la estrategia filosófica, de Spinoza, que empieza por Dios para operar su destitución, para deslizar, por debajo de esa categoría filosófica, una filosofía que la termina disolviendo en la categoría de naturaleza, que termina disolviendo toda trascendencia divina en la inmanencia de una causa que sólo existe en sus efectos (Althusser, 2007, p. 138).

Toda posición filosófica, en este sentido, si pretende cierta eficacia, debe tomar en sí elementos de las posiciones adversarias, integrarlas, concederles de este modo un lugar en la construcción de su hegemonía, pero, en el mismo movimiento, desactivarlas, tornarlas inofensivas, impotentes, neutralizarlas. Se trata, como dice Goshgarian, de *contener* al enemigo, en el doble sentido de este término (Althusser, 2017, p. 21). Contenerlo -incorporarlo, integrarlo, interiorizarlo- para así contenerlo -reprimirlo, frenarlo, detenerlo.

A partir de lo expuesto, el campo filosófico adquiere una apariencia un tanto más compleja: no hay divisiones, demarcaciones, que separen de modo tajante dos posiciones puras que dominen, cada una, absolutamente, una determinada porción o parcela del territorio. Si, como dice Althusser,

Toda filosofía contiene, a pesar de su idealismo y, tal vez, precisamente, a causa de su idealismo, elementos de materialismo, [de la misma manera que] toda filosofía materialista contiene, pese a su materialismo y, tal vez, precisamente a causa de su materialismo, elementos del idealismo (Althusser, 2017, p. 94).

La peculiaridad de este combate es que cada parcela ocupada se divide a su vez hacia adentro, se encuentra minada, en su interior, por un exterior constitutivo que, si bien se encuentra momentáneamente neutralizado, puede en cualquier momento ser reactivado por el adversario y estallar en su interior, romperlo desde adentro:

Porque si la filosofía de los filósofos es esta guerra perpetua (que Kant deseaba extinguir mediante la paz perpetua de su propia filosofía), ninguna filosofía existe en esa relación de fuerza teórica como no sea descolocándose respecto de sus adversarios y ocupando las posiciones que éstos hubieran debido ocupar para afirmar su poder sobre el adversario que de tal modo llevan dentro de sí (...) es comprensible que la guerra filosófica, en la cual se enfrentan sistemas de ideas, presupone esta usurpación preventiva de las posiciones de unos sobre las de los otros y, por consiguiente, el obligado rodeo de una filosofía a través de otras para definir y mantener sus propias posiciones (Althusser, 2002, p. 128).

El rodeo es, de este modo, ese enmascaramiento, ese camuflaje que realiza una determinada intervención filosófica, para disimular su diferencia, ingresar en el campo dominado por su adversario y, entonces, atacar desde dentro. Intervenir en filosofía requiere, en determinadas coyunturas, a los fines de producir efectos, hacer el rodeo por las posiciones adversarias.

Exterior constitutivo

Ahora bien, ¿cómo se expresa esa lucha que se lleva a cabo en la filosofía? Althusser dice que toda la batalla filosófica puede reducirse a fin de cuentas al enfrentamiento entre dos tendencias fundamentales: *materialismo* e *idealismo*.

Dar cuenta del criterio althusseriano de demarcación entre una y otra tendencia no es una tarea sencilla: implica un trabajo de reconstrucción que no podemos emprender aquí. Por lo demás, conlleva la dificultad extra de que, para Althusser, la línea de demarcación entre materialismo e idealismo, “no es tanto una línea trazada de una vez y para siempre como *la exigencia, que renace sin cesar, de retomar y retrazar esta línea de demarcación en cada caso*” (2017, p 105). Sin embargo, podemos decir, a riesgo de ser reducidos, que en última instancia, lo que está en juego es la jerarquía que se establece entre los términos del par materia/espíritu (Althusser 1970, p. 63), o mejor dicho, la alternativa entre dos modos de *posicionarse* frente a esa dualidad: uno que parte de su asunción, se entrapa en la autoevidencia del pensamiento, y se enfrenta a la dificultad de la afirmación de una realidad exterior, y otro que, como decimos más arriba, directamente asume la *exterioridad* de la materia respecto del espíritu, del objeto real con respecto al objeto de conocimiento. En otras palabras, idealismo y materialismo se definen recíprocamente a partir de su mutua negación y se constituyen en torno a la posibilidad o no de la afirmación de una suerte de materialidad, una realidad independiente del pensamiento o del conocimiento, del sujeto. Mientras que desde una posición idealista, toda exterioridad objetiva es o bien finalmente reconducida a la interioridad del sujeto, o bien situada más allá de los límites del conocimiento, el materialismo en sentido althusseriano afirma, en un primer momento, la existencia exterior y objetiva de la materia,

para, en un segundo, momento, reconducir la dualidad a una unidad real, esto es, impugnar los términos mismos en que se realiza la discusión. La afirmación del objeto frente al sujeto es un modo de hablar orientado por la necesidad dar la batalla en el terreno del enemigo; lo que hay, en el fondo, es un cambio de terreno: se niega la dualidad -desde este punto de vista forzada, impostada, artificiosa- sujeto/objeto en favor de la unidad real entre el pensamiento y la extensión, entre el conocimiento y la materia, que no requiere pruebas ni certificados de garantía. Siguiendo a Althusser, la filosofía no es sino la incesante repetición de esta misma batalla, recomenzada una y otra vez a lo largo de su (no) historia.¹

¿Y a qué obedece esta disputa filosófica que no parece producir nada más que la infinita anulación de una posición por otra, esto es, una suerte de *nada* filosófica? (Althusser, 2017, p. 43) Dice Althusser: “(...) en esta guerra en broma, hay cuestiones reales en juego (...) hay serias cuestiones en juego, pero no se las ve presentes en el campo de batalla porque se encuentran fuera de ese campo”. En este sentido, las razones que explican la lucha filosófica deben buscarse *fuera* de la filosofía. La práctica filosófica es una práctica social entre otras y en este sentido no se encuentra aislada respecto del todo social sino que por el contrario ocupa allí un determinado lugar, desempeña una determinada función y mantiene con su exterior relaciones que la constituyen. Ese exterior constitutivo no es otro sino el de la práctica ideológica, la práctica política, la práctica económica, la práctica científica, la práctica artística, etcétera, todas prácticas que por su condición de sociales, esto es, de estar definidas por las relaciones que establecen entre sí y por el lugar

¹ Este combate no debe entenderse como el enfrentamiento frontal entre dos bloques completamente exteriores entre sí, sino como una batalla en la que ambas tendencias ocupan posiciones en el terreno adversario.

y la función que ocupan dentro de la sociedad, se encuentran atravesadas por la lucha de clases como relación de fuerzas *sobredeterminada*, en torno a la cual se constituye el todo social. Podemos decir, en este sentido, que la disputa que tiene lugar en el seno de la filosofía entre la tendencia materialista y la tendencia idealista es la repercusión filosófica de la lucha de clases. En este sentido, las posiciones que allí intervienen representan de un modo particular, en la especificidad de la práctica filosófica, posiciones que existen fuera de la filosofía.

Ahora bien, si en la batalla filosófica se juega, en última instancia, algo que excede a la filosofía misma, si ese exceso, que la atraviesa pero la desborda, lleva el nombre de lucha de clases, ¿de qué modo materialismo e idealismo están implicados en la lucha de clases?, ¿cuál es la solidaridad que vincula al idealismo con las clases dominantes y al materialismo con las clases dominadas?, ¿cómo se justifica esta asociación respectiva? No es sencillo responder a estos interrogantes, y en todo caso querríamos dejarlos abiertos como interrogantes que son índice de un problema que debe ser resuelto cada vez. Podemos decir, sin embargo, que el vínculo entre posiciones filosóficas y reproducción/transformación de las relaciones económicas de producción no es directo. La filosofía guarda una relación muy próxima y constitutiva con la práctica ideológica: está implicada en la lucha ideológica de clases, y el signo que tenga la intervención que realiza en esa lucha depende de los efectos que producen, los cuales pueden o bien abonar al orden ideológico establecido o bien introducir en él alguna turbulencia. Si aceptamos que, a nivel ideológico, algo de la lucha de clases se juega de algún modo -no lineal, no directo, no simple- en la filosofía, entonces es posible entender que en alguna medida se juega allí la reproducción/transformación de las relaciones sociales de dominación.

Y esto a partir del modo particular en que la filosofía, digamos, representa en sí, ese exterior constitutivo. Esto es: si hemos dicho que la lucha de clases se plantea en filosofía en términos de idealismo versus materialismo, es porque estas dos posiciones se corresponden con dos modos opuestos de relacionarse con el exterior-lucha de clases. La toma de partido filosófica en esa lucha se juega en la alternativa entre dos modos de representar ese exterior: una que al llevarla a sus términos lo neutraliza, lo deniega, y otra que lo asume y que implica un forzamiento, una transformación de los propios términos. Quiero decir: si hemos afirmado también que la filosofía interviene en la lucha ideológica, esa intervención consiste en la representación ideológica (también podemos decir, si se quiere, articulación discursiva) que la filosofía produce del todo social que la excede. Si esa representación hiciera lugar a la lucha de clases, distorsionando sus términos para articularla en su discurso, estaríamos ante una posición materialista. El idealismo filosófico consiste, en este sentido, en una *contención* de la lucha de clases que al mismo tiempo la deja fuera, no le hace lugar, neutralizando su peligro: la posibilidad de la alteración del orden establecido que implica.

Frente a esta práctica idealista de la filosofía, que determinada por su exterior sin embargo lo niega, aquí apostamos por otra: una que asuma radicalmente su relación con ese exterior no-filosófico, y trazando una línea de demarcación, se oponga a la dominación filosófica sobre el resto de las prácticas sociales, muestre qué de esa exterioridad explotada -explotada en el sentido de que ha sido neutralizada en favor de la reproducción ideológica de las relaciones sociales de dominación- ha sido excluido en la producción de la unidad de lo social, qué de ese exterior abre a otras articulaciones ideológicas posibles, ese *resto* que

cae, rechazado, que pone en cuestión la unidad ideológica que la misma filosofía ha producido: la lucha de clases, la lucha que las clases dominadas libran al interior de cada práctica social. O en términos filosóficos (no filosóficos): la lluvia, el clinamen, la contingencia; quizá, en definitiva, la materialidad de un trazo. Porque, ¿cuál es el modo de hablar filosóficamente de un exterior no-filosófico?

Filosofía-no-filosofía

La filosofía, tal como nos interesa pensarla, es intervención, pero ¿por qué intervención apostamos? En otros términos: si la filosofía es toma de posición, ¿qué podría significar ocupar en filosofía una posición revolucionaria, o, en otros términos, una posición materialista? Para responder a estas preguntas con mayor rigurosidad, es preciso que, antes que nada, demos cuenta de cierta peculiaridad del campo de batalla filosófico.

Se trata de un campo que en sí mismo no es neutral. No es un espacio vacío y regular, que antecedería a las posiciones que en él intervienen. Es un terreno, por el contrario, irregular y estructurado jerárquicamente en función tanto de las relaciones de dominación extra-filosóficas como de la sedimentación histórica de las relaciones de dominación en la batalla propiamente filosófica. En este sentido, aparece como un campo inclinado, descentrado, desigual, que impone condiciones diferenciales e inequitativas para la intervención filosófica. Antes hemos hablado del vínculo constitutivo entre lucha de clases y filosofía: no se trata de una relación de correspondencia directa entre posiciones, sino de entender la filosofía misma, ese campo de batalla, en relación constitutiva con el estado de la lucha de clases, no como un continente vacío, neutro y en sí mismo indeterminado, sino con un determinado contenido que resulta de

una *condensación específica de las relaciones de fuerza*. Hay algo del contenido que se juega en la forma misma.

En este sentido, el mismo campo de batalla filosófico produce las condiciones para la reproducción de las relaciones de dominación filosófica, y, de este modo, las perpetúa, las hace durar, tornando dificultosa cualquier posibilidad de transformación. En otros términos, la filosofía, como campo, constituida en relación con el estado de la lucha de clases en una coyuntura determinada, impone un sentido a toda posición que intervenga en él: la hace jugar a su favor, la absorbe, la re-direcciona. O bien la exilia al silencio impotente.

En este sentido la disputa filosófica no es en principio pareja: la tendencia idealista tiene ventaja respecto de la materialista, en la medida en que ha logrado hegemonizar todo el campo filosófico. En el diagnóstico althusseriano, toda intervención filosófica materialista, en este sentido, se debe someter, para ser reconocida como filosófica, a una serie de presupuestos idealistas (Althusser, 2017, p. 182).² En este punto, situados en este callejón sin salida aparente, podemos reformular la pregunta con la que comenzábamos este apartado: ¿cómo asumir una posición en filosofía que no resulte capturada por el propio campo de batalla ni que sea, por lo tanto, funcional a la reproducción de las relaciones de fuerza filosóficas, una posición que no intervenga en favor de las clases dominantes en la lucha ideológica de clases? En otros términos: si anteriormente establecimos que para intervenir en filosofía era estratégico

² La dominación idealista sobre el campo filosófico impone, como supuesto especialmente determinante, la producción filosófica bajo la forma-Sistema. Esto es, para hacer filosofía es estructuralmente necesario, en el planteo althusseriano, producir un discurso de carácter sistemático, que se pronuncie sobre la totalidad de la realidad social y que lo haga produciendo una unidad en la que se resuelvan sus contradicciones.

hablar la lengua del enemigo, ¿cómo hacerlo sin que sea su lengua la que termine por hablarnos?

Si el campo de batalla filosófico impone un cierto sentido a toda intervención que ocupe un lugar en él, entonces, intervenir en filosofía con una posición de izquierda, materialista, que no caiga inmediatamente en las filas de la posición contraria, que no sufra automáticamente ese reacomodamiento estructural, debe ser no sólo disputar el contenido sino también la forma, no tanto producir otra filosofía sino otra *práctica* de la filosofía. En Lenin y la filosofía, Althusser introduce esta idea en virtud de la cual la posición materialista en filosofía no implica tanto una nueva filosofía como una nueva práctica de la filosofía. (Althusser, 1970, p. 78) De este modo, esta nueva práctica filosófica debería ser algo así como *intervenir y desaparecer*, intervenir y sustraerse en el mismo movimiento. Dice Althusser en un pasaje del comienzo del *Curso de filosofía para científicos*: “Por lo que a nosotros se refiere, les confieso que hemos venido para ‘rompernos las narices’, para ‘equivocarnos’, pero de una manera inédita, que nos distingue de la mayoría de los filósofos (...): para desaparecer en nuestra intervención” (Althusser, 1985, pp. 18-19). ¿Cómo pensar una filosofía que desaparezca en su intervención? Es la figura del *rodeo*, nuevamente, la que nos permite pensar esa intervención que se consume en su efecto: que describe un recorrido que se anula a sí mismo. No se trata sólo de hacer el rodeo por las posiciones rivales, sino de una filosofía que haga un rodeo por la filosofía misma. No se trata sólo de tomar posición y distancia respecto de otras posiciones, sino de *tomar distancia de la toma de distancia*: de producir una intervención filosófica que al mismo tiempo que se posicione en el campo filosófico se sustraiga del mismo, esto es, de hacer una *filosofía-no-filosofía* (Althusser, 2017; Boggio Éwanjé-Épée y Goshgarian, 2016). No abandonar la

filosofía, sino *hacer un uso* de ella, habitarla de un modo que implique una *torsión* determinada de los términos filosóficos, que indique hacia aquello que la *excede*, su exterior constitutivo, tomando partido por la parte que no tiene parte en el (no) todo de la filosofía. La intervención-desaparición de la filosofía-no-filosofía que aquí reivindicamos a partir de la lectura de Althusser, consiste, en este sentido, en el gesto de *volverse contra sí misma*. En este sentido, es significativo aquello que dice Balibar sobre las tesis de Althusser: “son siempre, desde el comienzo, ‘autocríticas’. Siempre contienen ya un elemento de negación que los pone en peligro, que hace vacilar su sentido en el mismo momento en que pretenden su mayor rigor. Contienen, pues, por adelantado, un elemento que se opone a que su empleo, su desarrollo, desemboque en la univocidad de una teoría ‘finalmente encontrada’. Así, desde el origen, son una manera discursiva de colocarse a sí mismo en estado de desequilibrio.” (Balibar, 2004, pp. 58-59).

En relación con esta idea de una filosofía-no-filosofía, dice Goshgarian en su Prefacio a *Ser marxista en filosofía*:

La denegación que la caracteriza [a la filosofía] adquiere la forma de una afirmación de la primacía de la teoría sobre la práctica y de la filosofía sobre la teoría, es decir, de la asimilación íntegra de lo no filosófico por parte de la filosofía. Desde entonces, la línea fundamental entre materialismo e idealismo quedará trazada en relación con la cuestión de la función que cumple ese ‘exterior no filosófico’ en la filosofía. Esto exige otra definición, que trace una línea entre dos maneras de trazar una línea (Althusser, 2017, p. 21).

No se trata sólo de trazar una línea de demarcación respecto de posiciones opuestas, sino, a la vez, de trazar una línea de demarcación respecto de la filosofía misma, producir una intervención

filosófica que trace en sí misma una línea de demarcación, ser la filosofía misma su propia línea de demarcación. Ese trazado puede ser pensado como un rodeo que, justamente, pone de manifiesto ese *afuera* de la filosofía que guarda una relación estrecha con la misma aun cuando se lo deniegue. Si la filosofía impone una lengua como condición de audibilidad, de lo que se trata es del esfuerzo de hablarla pero rompiéndola desde dentro, en un trabajo inmanente que consista en forzar los términos para hacer decir de contrabando eso que no pueden decir: pues, ¿cómo hablar de revolución en esos términos?

Siguiendo en la misma dirección, la filosofía-no-filosofía que interviene y desaparece es un trabajo en y sobre los límites de la filosofía, para abrirla y afectarla por aquello que excluye en su interior de su unidad/totalidad, esto es, para producir no otra cosa que *la transformación de la filosofía* (Althusser, 1986), una filosofía transformada, y deformada, por la contaminación de aquello que la constituye en su exclusión, ese resto que mencionábamos anteriormente: la lucha de clases, que tomando el lenguaje filosófico-no-filosófico del último Althusser se llama *encuentro aleatorio*.

En este sentido, abrir la filosofía a su *exterior constitutivo* es hacer una *filosofía del y en el límite* interno de la filosofía, en la medida en que el campo de batalla filosófico aparece como una denegación de sus propios límites, como un círculo ilimitado, esto es, como un círculo imposible, indefinido. Y esto no puede ser sino concebido como una operación que consiste en romper con la filosofía desde dentro, no desde un afuera contiguo en el espacio, sino desde un afuera no menos exterior que habita su propia inmanencia. En este sentido, debemos pensar la intervención de una filosofía que ocupa una posición de izquierda como una *desviación*, no sólo porque señala el desvío hacia afuera de la filosofía, sino porque al hacerlo se *desvía* respecto de sí misma:

A la filosofía que sirve a la lucha de los dominados por establecer su Estado propio y, al mismo tiempo para desembarazarse de él, hay que conferirle una forma desviante y hasta una forma desviante en relación consigo misma en la medida en que no puede evitar ser filosófica. El nombre que mejor conviene a este pensamiento deconstructor y autodeconstructor, filosófico y antifilosófico, es el impuesto por sus orígenes. Hay que inventar una filosofía-no-filosofía (Althusser, 2017, p. 25).

Hacer un rodeo es, también, tomar un desvío. En este sentido, la filosofía misma es un rodeo, es decir, la desviación específica de un conflicto social que, a su vez, remite siempre a una desviación anterior Y en este sentido, para romper con la filosofía, no se trata simplemente de hacer una anti-filosofía, esto es, de oponerse a la filosofía desde fuera, desde el lugar de una posición *externa* y *correcta* (derecha, recta), sino de producir esta filosofía que interviene para desaparecer en su intervención, que puede pensarse como un rodeo sobre sí misma, un retorcimiento, que, en definitiva, es *correcta* (justa, acertada) si toma la forma de una *desviación* de sí, y que, de este modo, consiste en una ruptura con la filosofía desde *dentro*. Las formulaciones del *materialismo aleatorio* de Althusser quizá puedan leerse, entonces, no como un quiebre radical en su obra, como una ruptura con su propio marxismo, como la claudicación de la empresa teórico-política del althusserianismo, sino como una tentativa política que, todavía hoy, resulta urgente: la de encontrar el modo de *ser marxista en filosofía*.

Coda

Para terminar, me interesa poner en relación este modo althusseriano de responder a la pregunta por la filosofía con la pregunta por el momento actual de la filosofía, por la coyuntura de la filosofía

como práctica social. Quiero decir: si en el pensamiento de Althusser, el proyecto de una filosofía-no-filosofía como toma de posición materialista en el campo de batalla filosófico cobra sentido en el marco de una caracterización de la filosofía como lugar estratégico de elaboración de la ideología dominante, cabe preguntarnos, ¿cuál es la función que cumple la filosofía en nuestra coyuntura? Y también, ¿cuál es su eficacia político-ideológica? Tomar posición requiere de una caracterización adecuada del estado actual del campo de batalla, no sólo de la correlación de fuerza interna, sino también del modo en que se articula a las demandas de la reproducción de las relaciones sociales (económicas, políticas, ideológicas) de dominación. ¿La filosofía consiste, hoy, en una práctica estratégica en relación con la lucha ideológica de clases? La respuesta no es obvia. Como tampoco es obvio el modo en que lo haga, en el caso de que respondamos afirmativamente: ¿cuáles son las formas, los modos, los supuestos de la práctica filosófica como tal, que, hoy, son solidarios de la dominación ideológica? Si en la coyuntura althusseriana, el carácter sistemático de la filosofía constituía una suerte de regla de juego idealista que, en la misma forma, neutralizaba toda intervención pretendidamente materialista, frente a la cual, entonces, plantear la posibilidad de una filosofía-no-filosofía significaba evitar la producción de un sistema filosófico, por más materialista que se declame, ¿en qué puede consistir hoy, si es que tiene algún sentido, algún efecto transformador, practicar una filosofía-no-filosofía? En la suspensión de esta pregunta, en la demora y la precipitación de una respuesta, se juega la justeza de una práctica materialista de la filosofía.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1970) *Lenin y la filosofía*. México D.F.: Ediciones Era.

- Althusser, L. (1985). *Curso de filosofía para científicos*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- Althusser, L. (1986). La transformación de la filosofía. En *Filosofía y lucha de clases*. México D.F.: Distribuciones hispánicas.
- Althusser, L. (1988). *Filosofía y marxismo: entrevista con Fernanda Navarro*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002a). Defensa de Tesis en Amiens. En *Posiciones*. Madrid: Editorial Nacional.
- Althusser, L. (2002b). La corriente subterránea del materialismo del encuentro. En *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.
- Althusser, L. (2004). *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2007). La única tradición materialista, *Revista Youkali*, 4, 132-154. Recuperado de <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>
- Althusser, L. (2017). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Balibar, E., (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Boggio Éwanjé-Épée, F. y Goshgarian, G. M. (2016). Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: entrevista con G. M. Goshgarian. *Décalages*, 2(1). Recuperado de: <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/29>

Althusser, Foucault, Badiou: Ideología, ontología y ética en la práctica filosófica (nodaléctica)

Roque Farrán

La filosofía no es un saber específico ni una disciplina normativa, mucho menos un meta-saber enciclopédico que alcance y englobe todas las prácticas, saberes y disciplinas habidas y por haber; la filosofía, afirmo, es una *práctica entre prácticas* que conlleva asumir una singularidad irreductible: su acción restringida busca anudar las prácticas, enlazarlas entre sí y mostrar sus juegos de mutua implicación (articulación y dislocación). Estas acciones u operaciones que definen más bien la práctica filosófica *materialista*, surgen de manera contingente en función de estrategias coyunturales ligadas a una lectura crítica del presente; la necesidad configurante se da *a posteriori* y la eternidad de las verdades por las que se debate, invariancia o recurrencia de problemáticas, se encuentra siempre retroactivamente. Antes que un saber acabado lo que orienta a la práctica materialista de la filosofía es un *ethos*, hábito o disposición al anudamiento de prácticas irreductibles. Por eso propongo hablar y pensar en términos de *nodalidad* o *nodaléctica* en lugar de remitir a la clásica totalidad o a su (de)negación anarquizante.

Postulo, en consecuencia, que hay al menos tres modos de lectura irreductibles que es posible -y veremos hasta qué punto *necesario*- practicar y combinar en filosofía; los denominaré a *grosso modo* de la siguiente forma: i) lectura crítica-confrontativa (sintomática), ii) lectura sistemática-compositiva (ontológica), iii) lectura corporal-asimilativa (ética). La primera lee entre líneas, incluso entre líneas enemigas, lo que se dice y olvida recurrentemente, o lo que se responde de manera involuntaria sin haber planteado siquiera la pregunta adecuada (asume la culpa o la falta, aunque productivas, desde el inicio): dichos y nudos sintomáticos a los que se busca alojar en una nueva problemática, produciendo desplazamientos y cortes entre dispositivos de pensamiento. El nombre clave, claro, es Althusser. La segunda lee en cambio en la naturaleza y en la cultura, en su mutua imbricación, tanto el ser *qua* ser en su prodigalidad infinita como lo que *habrá sido* del ser en fugaces marcas acontecimentales, a través de procedimientos genéricos, autónomos y rigurosos, que se despliegan sin complejos (sin culpabilidad alguna y a puro exceso) pero en una complejidad bien anudada: gestos, obras, pensamientos que se trata de anudar y compositibilizar. El nombre clave es Badiou. La tercera, por último, lee en fragmentos de amigos y adversarios, asiduamente, todo aquello que, presto y a la mano, sirva a fin de constituirse a sí mismo (sin falta ni exceso alguno) en relación a los otros y el mundo: proposiciones, sentencias, aforismos que se trata de incorporar, hacer carne y poner en acto. El nombre clave es el último Foucault. Sin dudas hay tendencias filosóficas que privilegian unas lecturas por sobre otras, aunque todas en alguna medida desarrollan inevitablemente algo de las demás; lo justo y riguroso sería practicar estas formas de lectura en simultaneidad y de manera entrecruzada: otra tarea imposible que se asume con júbilo, si se habita el deseo

de pensar (se recordarán aquí las clásicas “tareas imposibles” que mencionaba Freud: educar, gobernar y psicoanalizar).

Los enredos que genera el paradigma actual de la finitud, en todos los planos de la existencia y el pensamiento, son irresolubles y, hasta cierto punto, nocivos: giros en círculo sobre la imposibilidad de fundamentos, o la disputa eterna sobre la contingencia de éstos últimos, los modos válidos de conocer o dar cuenta de la inteligibilidad, etc. Por eso, sólo acceder al conocimiento ontológico del vacío y el infinito de infinitos que nos constituyen, en una mirada *sub specie aeternitatis*, puede darnos la ocasión de captar los puntos históricos sintomáticos que vale la pena indagar al presente y sostener a través de múltiples procedimientos (estéticos, políticos, científicos, etc.), en tanto configuran sitios donde el ser-en-tanto-ser, en su pura inconsistencia, aparece. Las circularidades sin fin, el mal infinito proyectado en todos los espejos enfrentados, *vis à vis*, sólo pueden recibir un corte justo desde la perspectiva de la eternidad alcanzada en una práctica ontológica sostenida: el método axiomático o *more geométrico* (Spinoza o Badiou, por caso). Luego, hay algunos atenuantes que permiten enlazar la práctica de este método a la lectura sintomática y a la práctica del cuidado de sí, pero sin el acceso a la infinitud en acto, todo lo demás resultaría inútil e incierto. Más adelante trataré de mostrar estos entrecruzamientos, por el momento solo los postulo.

Entonces, si bien se suele oponer la *mirada ontológica* del sabio prudente a la *mirada ideológica* del militante crítico, e incluso se opone a ambas la *mirada ética* del purista o principista, hay puntos de encuentro cruciales donde esas miradas, irreductibles, lejos de excluirse mutuamente se potencian entre sí y pueden captar algo de lo real en juego. Por supuesto, la mirada “*sub specie aeternitatis*” no otorga un principio indubitable para ejercer la crítica o modifi-

car la conducta de los sujetos, sino que brinda la distancia y calma necesarias para hacer lo uno y lo otro, al mismo tiempo, con la mejor disposición y la mayor agudeza posibles; a su vez, la *crítica ideológica* no es mero oposicionismo o fuguismo, sino que encuentra puntos sintomáticos inmanentes a las producciones y realidades efectivas, en rigor, al hacer el vacío necesario para su captación justa en cada situación concreta; y, asimismo, la modificación del ser del sujeto en pos de la verdad, no obedece a un principismo o dogmatismo codificado en tratados de moral y buena conducta, sino que responde a la posibilidad inaudita de volver sobre sí a través de múltiples ejercicios y prácticas; a lo cual contribuye, también, tanto la mirada crítica instruida como el distanciamiento que da el ejercicio de meditaciones en torno al ser *qua* ser. En definitiva, sea donde sea que nos encontremos, es necesario pensar en esta complejidad metódica que nos constituye, en simultaneidad.

Corresponde hacer una aclaración respecto al uso liberado de ciertas obras y pensamientos clave. En el mejor de los casos, una lectura atenta de la obra de Marx puede constituirse en una poderosa arma de crítica ideológica, pero en sí misma no alcanza para constituir un nuevo sujeto político. Está visto que sus efectos son más que nada cognitivos o comprensivos, no habilitan la indagación de verdades trans-temporales, ni tampoco la constitución de un sí mismo capaz de habitar el tiempo histórico atravesado por la eternidad. Nos resulta necesaria la crítica ideológica del tiempo histórico, sin dudas, pero ella no puede ir desligada de una indagación ontológica de las verdades trans-temporales y de la invención de un sí mismo que pueda circular entre ellas. *El nudo inescindible de estas dimensiones hace al sujeto resistente a los embates disgregantes y abisales del presente.* Por ejemplo, aquellas supuestas subjetivaciones neoliberales sobre las cuales basa su efectividad la

governabilidad actual (cuyo correlato epistémico es la mal llamada posverdad), no pueden ser disueltas o reconvertidas por una simple explicación o argumentación racional que apele a la buena conciencia (de clase, espiritual, nacional-popular u otras); es necesario pensar cómo se constituye un sujeto en su complejidad, es decir, cómo dar acceso a las múltiples verdades (artísticas, científicas, políticas, amorosas, etc.) en actos concretos que abran esos portales al infinito (de infinitos) y no en aproximaciones limitadas, pingues o pedagógicas, que las suministran por cuotas como si se tratase de acumular gradualmente un capital (simbólico y/o cultural) y lo reproducen; es necesario a la vez propiciar hábitos concretos y modos de existencia reflexivos que permitan transitar entre las interpelaciones ideológicas y las infinitas verdades, sin oposicionismos estériles, ni reduccionismos, ni escalafones. Es necesario prepararse para acceder a una verdad infinita e incluso, cuando se ha accedido al menos una vez a alguna de ellas, seguir ejercitándose para su captación e invención renovada, porque las verdades no se encuentran aseguradas ni hipostasiadas bajo ningún procedimiento reglado o predicado característico.

Situada entonces la nueva problemática en sus coordenadas elementales, se trata ahora de desplegar cruces efectivos entre las mentadas dimensiones y producir nuevas modulaciones conceptuales. Porque, en definitiva, el objeto de semejante práctica filosófica es el elusivo sujeto de nuestro tiempo, y la producción de conceptos entrelazados resulta nodal para su captación y elucidación crítica. Entre ideología, ontología y ética, hay una serie de puntos de pasaje, de enlace y anudamientos a indagar. Allí donde la crítica de la ideología se aproxima y entra en contacto, como en un umbral, con la ciencia de mayor rigor: la ontología, o ciencia del ser en tanto ser, en una apertura delimitada, en una indeterminación objetiva;

allí donde la indagación ontológica deviene, a su vez, práctica ética efectiva: ubicación del sujeto respecto de la naturaleza, lo infinito, lo genérico; allí donde, además, la práctica ética confina con los modos de interpelación y rituales que preparan el advenimiento de la transformación subjetiva, en su acceso a la verdad, de contragolpe; allí mismo, entre esos puntos de pasaje, umbrales y quiasmos, discursivos y prácticos, será necesario ubicar el pensamiento del sujeto en cuestión.

En este último y complejo movimiento, aun en curso, se trata de ensayar una serie de puntos de enlace y reenvíos entre los métodos comentados, para mostrar la pertinencia de su combinación o anudamiento. Movimientos que es necesario, por supuesto, continuar y complejizar, tensionar y problematizar: i) de la crítica ideológica/lectura sintomal a la ontología matemática/procedimientos genéricos, ii) de éstos a las prácticas de sí/procedimientos aletúrgicos, iii) y finalmente, el retorno de éstos sobre los primeros (toda la sistematicidad, en su apertura compleja e inacabamiento, se juega en estos retornos y remisiones recíprocas).

i) El aspecto más potente de la crítica ideológica y la lectura sintomal es que asumen una posición filosófica inmanente a los procesos y prácticas en curso, a las estructuras y emplazamientos dominantes; no se trata de una mera crítica opositiva, externalista o utópica, sino de apuntar y leer las contradicciones inherentes al sistema, es decir, desde sus entrañas mismas avizorar las posibilidades de transformación. En ese afán de rigurosidad, no obstante, la crítica ideológica honesta encuentra un punto de imposibilidad, un impasse, y allí se suspende (por eso no deviene simple positivismo, cientificismo o dogmatismo): lo real como dislocación, conjunto de relaciones sobredeterminadas, estructura abierta o indeterminación objetiva. En su clásico “Prefacio” a *Para*

leer el capital, Althusser situaba de este modo la lectura sintomática y su pregunta por el *efecto de conocimiento* lanzada al texto marxiano, cuestión que resonaba con la estructura ontológica de “lo abierto” heideggeriano y se distanciaba así de la distinción epistemológica entre sujeto y objeto del conocimiento (aquí la mención al “círculo ideológico” corresponde al “círculo vicioso” señalado por Heidegger [2007, p. 171]):

La pregunta que se plantea no se plantea para producir una respuesta definida de antemano por otras instancias que no sean el conocimiento mismo: no es una pregunta cerrada de antemano por su respuesta. No es una cuestión de *garantía*. Por el contrario, es una pregunta abierta y que, para ser tal, para escapar al cierre preestablecido del círculo ideológico, debe rechazar los servicios de personajes teóricos cuya función es la de asegurar este cierre ideológico: los personajes de los diferentes Sujetos y Objetos y las consignas que ellos tienen la misión de respetar para poder representar sus papeles, en la complicidad del pacto ideológico concluido entre las instancias supremas del Sujeto y del Objeto, bajo la bendición de la ‘Libertad del Hombre’ occidental. Es una cuestión que en su principio se plantea y se demuestra como cuestión *abierta*, es decir, como homogénea en su *estructura de apertura* con todas las cuestiones efectivas planteadas por el conocimiento en su estructura científica: una cuestión que en su forma debe expresar esa estructura de apertura, que debe ser planteada, por consiguiente, en el campo y en los términos de la problemática teórica que requiere esa estructura de apertura. Dicho de otro modo, la cuestión del *modo* de apropiación del objeto *real*, *específico* del conocimiento debe ser planteada:

1) en términos que excluyan recurrir a la solución ideológica que llevan consigo los personajes ideológicos del Sujeto y del Objeto y la estructura de reconocimiento especular mutuo, en cuyo círculo cerrado se mueven;

2) en términos que formen el concepto de la estructura de conocimiento, estructura específica abierta, y que sean, al mismo tiempo, el concepto de la *cuestión planteada* por ella misma al conocimiento, lo cual implica que el lugar y la función de esa cuestión sean concebidos en el planteamiento de la cuestión misma (Althusser y Balibar, 2006, p. 62).

En Heidegger (2007) también se trataba, en su clásico *Ser y Tiempo*, de asegurar la pregunta sobre la cosa misma sin dejarse imponer ocurrencias propias (subjetivas) o concepciones populares (ideológicas), para ello era necesario asumir productivamente el círculo hermenéutico (la pre-comprensión que orienta la interpretación, el anticipo del sentido del ser en el *Dasein*) y no reducirlo a un círculo vicioso:

Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo (...) El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma (Heidegger, 2007, p. 171).

Formular la pregunta a partir de la cosa misma: la cuestión que interroga, sin dejarse imponer evidencias primeras, creencias o prejuicios ulteriores; delimitar el ámbito de la pregunta en su *concretitud*, su mismo emplazamiento, su estructura abierta y problemática; circunscribir así el vacío y la finitud de lo prevalente (la carencia de fundamentos esenciales o incommovibles); pero atravesarlo y excederlo hacia la prodigalidad infinita, infinitamente infinita de la

potencia, que hace de cada cosa singular la modificación de la sustancia que nos constituye (para Spinoza la sustancia no es principio derivativo sino lo real en su infinita potencia). Para Heidegger y Althusser, el problema del círculo (hermenéutico o productivo) se resuelve entrando o permaneciendo en él del modo justo; para mí en cambio, con Lacan (1962-63, p. 163), se trata de mostrar que el círculo se pliega sobre sí y se abre a un exterior constitutivo, es un lazo flexible que se enlaza a sí mismo y traza un doble bucle: el ocho interior generador de la banda de Moebius. El acto psicoanalítico y filosófico coinciden en ese punto singularísimo a la vez que genérico (por ser generador y por estar abierto a cualquiera) donde el vacío circunscrito, antes de sumergirse en el nihilismo, abre al infinito de la potencia. Es en ese punto delicado, donde la crítica ideológica se suspende y enlaza con la ontología misma: con la indagación rigurosa del vacío y el infinito. Pues, en una lectura ontológica orientada matemáticamente, como la de Badiou (1999), la estructura abierta que cuestiona la dicotomía sujeto/objeto, remite al vacío sin predicado de lo múltiple puro o, en todo caso, a la proliferación infinita de infinitos. La ontología es una práctica que exige mayor distanciamiento respecto a lo que acontece, los sucesos históricos y los dramas humanos, no obstante no debe perder de vista que parte de una historicidad radical y su ejercicio, en todo caso, posibilita una mejor comprensión de las limitaciones inherentes a las contingencias históricas, a las coerciones estructurales, a la finitud en que se abisma.

La meditación rigurosa en torno al vacío encuentra en Badiou su elaboración conceptual a partir de los *sitios acontecimentales*: múltiples históricos singulares, es decir, justamente múltiples *al borde del vacío* donde trazan sus huellas los acontecimientos. En las meditaciones ontológicas 4, 5 y 6 de *El ser y el acontecimiento*,

donde Badiou desarrolla el concepto de vacío mediante un entrelazamiento de la teoría axiomática de conjuntos, una breve discusión con Aristóteles y su propia construcción teórica, anticipa lo que expondrá luego en las meditaciones históricas (mostrando así lo que he sostenido en otros lugares: que el concepto en Badiou se trama en movimientos de anticipación y retroacción, no esquemáticamente):

Más adelante (meditación 17) estableceré que para que advenga una localización del vacío, y por lo tanto un cierto tipo de asunción intrasituacional del ser-en-tanto-ser, es necesario un disfuncionamiento de la cuenta, que se induce de un exceso-de uno. El acontecimiento será ese ultra-uno de un azar, desde el cual el vacío de una situación es retroactivamente detectable (Badiou, 1999, p. 71).

Hay que señalar que, en Badiou, los conceptos de estructura, situación, ley, cuenta o presentación son equivalentes y el acontecimiento es un múltiple paradójico, signado por el azar que irrumpe un régimen de cuenta-estructura al localizar y nombrar un múltiple in-contado o impresentado en ella (múltiple indiscernible o genérico de la situación). Es a partir de allí que se despliega un procedimiento genérico de verdad que consiste nada más y nada menos que en indagar el infinito en acto: desplegar su potencia (la dimensión ontológica de estos conceptos es presentada en las meditaciones 31-36 de *El ser y el acontecimiento*).

ii) En la indagación del ser-en-tanto-ser y los modos de acontecer, entre vacío e infinito, se encuentra también que la práctica filosófica no es meramente contemplativa, teórica o especulativa, sino que resulta un ejercicio ético indispensable para preparar al sujeto en el acceso y seguimiento fiel a las verdades (se puede apre-

ciar esto tanto en los estoicos como en Spinoza). Por eso la ética no puede ser sólo el seguimiento fiel de las verdades, como postula Badiou en *La Ética: ensayo sobre la conciencia del mal* (2004), sino un trabajo diferenciado sobre sí que habilita aquello otro; ambas dimensiones (la ontológico-histórica y la ética), con procedimientos y métodos diferenciales, guardan su especificidad aunque se encuentren en ciertos puntos de enlace. Aquí, por supuesto, nos orienta más el último Foucault que Badiou. En uno de esos lugares ejemplares de los cursos de Foucault, en este caso *La hermenéutica del sujeto* (2014a), donde condensa conceptualmente una serie de líneas genealógicas que viene desplegando, podemos encontrar cómo se liga el saber del mundo o de la naturaleza (*mathésis*) en los antiguos estoicos con la transformación de sí (que implica además cierta *askesis*). Luego de haber comentado extensamente los modos en que Séneca y Marco Aurelio examinan los fenómenos y cosas del mundo, hasta alcanzar una perspectiva omniabarcativa (el primero) o microscópica (el segundo) que lo vuelve insignificante o lo disuelve todo, recapitula cómo incide ese saber en el ser del sujeto (transformación ética y ontológica a la vez):

Como les recordaba, quería, dentro del tema general de la conversión a sí y la prescripción general ‘hay que volver sobre sí’, determinar el sentido que se da al precepto particular ‘volver la mirada hacia sí mismo’, ‘trasladar la atención a sí mismo’, ‘consagrarse mentalmente a sí mismo’. Me parece que al plantear esta cuestión y ver cómo la resuelven Séneca o Marco Aurelio, resulta perfectamente claro que no se trata en modo alguno de constituir -junto a, frente a o contra el saber del mundo- un saber que sería el saber del ser humano, del alma, de la interioridad. De lo que se trata, por lo tanto, es de *la modalización del saber de las cosas*. Una modalización que se caracteriza de la siguiente manera. Primero,

se trata de cierto desplazamiento del sujeto, sea que suba hasta la cima del universo para verlo en su totalidad, sea que se esfuerce por descender hasta el corazón de las cosas. De todos modos, el sujeto no puede saber como corresponde si se queda donde está. Ése es el primer punto, la primera característica de ese saber espiritual. Segundo, a partir de ese desplazamiento del sujeto, se da la posibilidad de captar las cosas a la vez en su realidad y su valor. Y por ‘valor’ nos referimos a su lugar, su relación, su dimensión propia dentro del mundo, y también su vinculación, su importancia, su poder real sobre el sujeto humano en tanto es libre. Tercero, el interés del sujeto, en ese saber espiritual, es ser capaz de verse, de captarse en su realidad. Se trata de una especie de ‘autoscopía’. *El sujeto debe percibirse en la verdad de su ser*. Cuarto y último, el efecto de ese saber sobre el sujeto está asegurado por el hecho de que en él, el sujeto no sólo descubre su libertad sino que encuentra en ésta un modo de ser que es el de la felicidad y toda la perfección de que él es capaz. Pues bien, un saber que implica esas cuatro condiciones (desplazamiento del sujeto, valorización de las cosas a partir de su realidad dentro del *kosmos*, posibilidad de que el sujeto se vea a sí mismo y, para terminar, transfiguración del modo de ser del sujeto por efecto del saber) es, creo, el que constituye lo que podríamos llamar el saber espiritual (Foucault, 2014a, p. 298).

iii) Por último, la práctica ética, el cuidado de sí, también se desprende de ciertas prácticas rituales y modos de interpelación que hacen a la ideología, es decir, no están exentos de automatismos y repeticiones que permiten incorporar hábitos (se aprecia mejor esta conjunción al leer los “procedimientos aletúrgicos de verdad” en Foucault junto a la concepción de práctica ideológica de Althusser). En *El gobierno de los vivos*, mediante el empleo del término “aleturgia” Foucault diferencia el rol suplementario que cumple la verdad en relación al “trillado círculo” entre saber y poder,

de un modo que resalta lo que -con Althusser podemos llamar- su *función de interpelación y efectividad simbólica* respecto al sujeto:

A menudo se dice que, detrás de todas las relaciones de poder, hay en última instancia algo que es como un núcleo de violencia y que, si se despoja el poder de sus oropeles, lo que se encuentra es el juego desnudo de la vida y la muerte. Tal vez. Pero ¿puede haber un poder sin oropeles? En otras palabras, ¿puede haber en concreto un poder que prescindiera del juego de la luz y la sombra, la verdad y el error, lo verdadero y lo falso, lo oculto y lo manifiesto, lo visible y lo invisible? ¿Puede haber un ejercicio del poder sin un anillo de verdad, sin un círculo aletúrgico que gire en su torno y lo acompañe? (Foucault, 2014b, p. 37).

La idea de un “anillo de verdad” o un “círculo aletúrgico” que es suplementario al “trillado círculo del saber-poder” me parece un singular hallazgo que merece detenerse a extraer todas sus consecuencias, sobre todo en lo que atañe a la mutua implicación de estas instancias (algo que no suele tenerse muy presente a la hora de evaluar el “último Foucault”). Y el análisis de Edipo Rey con el que comienza el curso muestra el papel clave que juega la “reflexividad” en la subjetivación, en el procedimiento de verdad (que enlaza con la función de reconocimiento en la interpelación ideológica):

Les he citado este texto, una vez más, para decirles que el tema de la aleturgia o, si se quiere, de los actos reflexivos de verdad, las aleturgias por las cuales los individuos son convocados a manifestar lo que ellos mismos son, en el fondo de sí mismos, esa aleturgia, a través de toda la cultura antigua y de manera continua al menos desde el siglo V griego, se consideró como algo absolutamente indispensable para la realización del poder en su esencia justa y legítima: no hay poder justo y legítimo si los individuos no dicen la verdad sobre sí mismos, y a cambio basta, o en todo

caso es preciso que los individuos digan la verdad sobre sí mismos para que el poder se restablezca efectivamente conforme a leyes que son las leyes del sol, del sol que organiza el mundo y del sol que ilumina hasta el fondo de las conciencias (Foucault, 2014b, p. 113).

En este punto, donde el funcionamiento del poder exige también el reconocimiento del sujeto, encontramos claramente expuesta la intersección entre la dimensión simbólica e imaginaria de la ideología: interpelación y reconocimiento, tal como las articulaba Althusser,

Comprobamos que la estructura de toda ideología, que interpela a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto, es *especular*; es decir, a modo de espejo, y *doblemente* especular: este doble desdoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el sitio único del Centro e interpela a su alrededor a todos los individuos en tanto que sujetos, y esto en una doble relación especular de tal naturaleza que *sujeta* los sujetos al Sujeto y les proporciona -en el Sujeto donde todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura)-, *la garantía* de que se trata exactamente de ellos y exactamente de Él y que, como todo sucede en Familia (la Sagrada Familia: la Familia es, por esencia, santa), ‘Dios *reconocerá* allí a los suyos’; es decir, los salvados serán los que hayan reconocido a Dios y los que en Dios se hayan reconocido” (Althusser, 2011, pp. 146-147).

Pero hay que recordar que este aspecto deslumbrante de la ideología, signado por la interpelación y el reconocimiento, también requiere de la materialidad de las prácticas y rituales concretos, de la repetición y el hábito; es en ese punto, sobre todo, donde el cuidado

de sí (*epimeleia heautou*), con sus ejercicios de preparación (*paraskeuê*), modos de escucha y habla (*parresia*), lectura y escritura (*hypomnêmata*), puede marcar la diferencia ética. Foucault comenta la importancia de la escucha como un primer paso ineludible en las prácticas de sí; escucha que involucra el cuerpo, su disposición, inmovilidad y muestras de rigurosa atención a través de gestos mínimos; ya que “para los filósofos antiguos la incongruencia de los gestos y la movilidad permanente del cuerpo no son otra cosa que la versión física de la *stultitia*: la agitación perpetua del alma, el espíritu y la atención” (Foucault, 2014a, p. 340). Nada más alejado de esa fabulosa “estética de la existencia” que le endilgan, como si fuese un mero preciosísimo, manierismo de los gestos o artes de oratoria, se encuentran la sequedad, austeridad y rigurosidad de las sentencias prácticas de la filosofía antigua que comenta exhaustivamente; eso mismo que le permite pensar una filosofía actual cuyos enunciados impliquen *prácticamente* al sujeto que los enuncia en el mismo acto. El coraje de la verdad al que conduce el arte de vivir corta con la retórica, las adulaciones o cualquier saber que no se ajuste a la implicación material inmediata del sujeto en eso que enuncia y lo transforma en su ser mismo. Lo cual implica, a su vez, un modo de leer y escribir:

El efecto que se espera de la lectura filosófica: no se trata de comprender lo que quiere decir un autor sino de la constitución para sí de un equipamiento de proposiciones verdaderas, que sea efectivamente nuestro. Nada, por lo tanto, del orden del eclecticismo. No es cuestión de armarse una marquetería de proposiciones de orígenes diferentes, sino de constituir una trama sólida de proposiciones que valgan como prescripciones, de discursos de verdad que sean al mismo tiempo principios de comportamiento. Por otra parte, como podrán comprender con facilidad, si la lectura se con-

cibe de tal modo como ejercicio, experiencia, si su único fin es meditar, es indudable que estará inmediatamente ligada a la escritura (Foucault, 2014a, pp. 340-341).

En este mismo sentido asumo mi lectura, escritura y apropiación crítica de fragmentos filosóficos dispares, cuya composición conjunta y anudada tiene un carácter sistemático -y sintomático: una práctica del síntoma- pero no por eso mismo totalizante; los entrecruzamientos aquí esbozados, entre las dimensiones del sujeto y los métodos correspondientes, indican apenas un punto de apertura para continuar produciendo una “trama sólida” en distintos niveles -dispositivos, prácticas, conceptos- que impliquen, a su vez, un modo de conducirse.

Para finalizar, un diagnóstico de época que justifica esta apuesta teórica. Hay una desconexión muy importante entre saberes y prácticas, entre racionalidades y afectividades, entre políticas y éticas, que todos padecemos al presente y que las apelaciones al holismo *New Age* tratan de saldar torpemente, mientras las divisiones disciplinares acentúan el malestar. Por eso es muy interesante seguir cómo Foucault, luego de haber definido rigurosamente distintas *episteme* o redes históricas de saber-poder, vuelve sobre los Antiguos para tratar de esclarecer en qué consistían para ellos los saberes espirituales y las prácticas éticas vinculadas a los mismos. No se trata de ningún misticismo ni retorno religioso, sino de entender cómo se pueden enlazar el saber más racional, el saber de la naturaleza o del ser-en-tanto-ser, con las prácticas de sí que transforman al sujeto en el mismo acto de conocimiento. Necesitamos urgentemente, contra todas las tendencias actuales, disciplinarias u holísticas, especialistas u oscurantistas, reinvestir libidinalmente los saberes científicos de toda índole que nos atraviesan, y meditar

en rigor sobre ellos: *darles otro uso*. El principal obstáculo no es epistemológico ni cognitivo, sino fundamentalmente estético-político. Resulta sintomático que cuando se quiere valorar una teoría científica, más acá de su excelsa racionalidad o su uso instrumental, se apela a la belleza o elegancia de la misma. La valoración estética funciona así como contraparte de la racionalidad instrumental, es decir, como “tapa-agujeros” que no permite hacer el ejercicio efectivo de destitución y transformación subjetiva que realizaban los antiguos en el uso de sus saberes. En este sentido, acuerdo con Badiou en que nos resta dar muerte al “Dios de los poetas” (Badiou, 2001, p. 20) -o mejor: al Dios de los estetas- y asumir que las matemáticas son la ontología porque extraen su fuerza, más que de la demostración lógica, de pensar el ser-en-tanto-ser en su pura multiplicidad indiferente (no subordinado a ninguna escala de valoración trascendental, ni siquiera la belleza); y sin embargo, si no pensamos que el ejercicio de las meditaciones matemáticas (o físicas o astronómicas) debe involucrar además la transformación misma del sujeto que se compromete en ellas, estaremos cayendo en un anacronismo cientificista, paralizante y estéril, o bien dándole aliento a su correlato menor: el esteticismo pop que se adecua muy bien al primado nihilista de la técnica y del neoliberalismo reinante. Habría que entender entonces el método ontológico como una práctica de sí o ejercicio espiritual que habilita y amplía los marcos problemáticos de la crítica ideológica o lectura sintomal y, al mismo tiempo, prepara para la acción justa, serena y determinada. La ontología no es algo abstracto; la crítica ideológica no es mero negativismo; el cuidado de sí tampoco es burdo individualismo espiritual; bien enlazadas, estas instancias, conducen a la política justa. Esto resume la esencia de lo que quisiera producir y transmitir de aquí en más: *un modo de practicar la filosofía*.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. y Balibar, E. (2006). *Para leer El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2011). Ideología y Aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución* (pp. 102-151). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos: El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2004). *La Ética: ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder.
- Badiou, A. (2001). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.
- Balibar, E. (2007). El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? *Instantes y azares*, 4-5, 155-172. Recuperado de: <http://www.instantesyazares.com.ar/article/el-estructuralismo-una-destitucion-del-sujeto/>
- Deleuze, G. (2002). *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* [La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas 1963-1974]. Minuit: París.
- Farrán, R. (2014a). Aproximación al método filosófico y la creación conceptual, *Astrolabio. Nueva época*, 13, 169-194. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/17561/20111>
- Farrán, R. (2016). *Nodal. Método, estado, sujeto*. Adrogué: La cebra/Palinodia.
- Farrán, R. (2014b). *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.

- Farrán, R. (2017). La filosofía, práctica entre prácticas. Ideología, verdad y sujeto en Foucault y Althusser. *Agora: papeles de Filosofía*, (36)2, pp. 285-311. Recuperado de: <http://www.usc.es/revistas/index.php/agora/article/view/3724> ISSN 2174-3347
- Foucault, M. (1996). ¿Qué es la Ilustración? Madrid: La piqueta.
- Foucault, M.(2014a). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2014b). *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France, 1979-1980*. Buenos Aires: FCE.
- Lacan, J. *Seminario IX: La identificación*, clase 12: 7 de marzo de 1962, versión íntegra, Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Spinoza, B. (2005). Ética demostrada según *el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Zizek, S. (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Una cadena sin eslabón débil. Forma-partido leninista y contradicción sobredeterminada

Ignacio Libretti Peña

Así como Marx sentó las bases científicas del marxismo, Lenin desarrolló la teoría de su asimilación política: *el Partido de vanguardia* (1946). Lenin comprendió que la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción está dominada por estas últimas, y determinada solamente en último término por las primeras. Enfrentó así el problema de los índices de efectividad de las superestructuras, dotando al proletariado de herramientas para transformar favorablemente la coyuntura. Así nació el Partido marxista-leninista: “el Estado Mayor de combate del proletariado” (Stalin, 1941, p. 86); élite revolucionaria dotada de la *virtù* suficiente para conducir exitosamente sus combates. La experiencia bolchevique lo confirma. Sin un Partido de revolucionarios profesionales templados en la clandestinidad, educados en el exilio y organizados en una estructura político-militar sin eslabón débil, la situación rusa no hubiera sido resuelta vía revolución. Con Lenin, el problema de la autonomía relativa de la instancia política recibió un tratamiento a la altura de las exigencias históricas. A través de la forma-Partido leninista, la fusión entre movimiento obrero y teoría revolucionaria quedó sellada.

La teoría leninista del Partido no obedeció exclusivamente a una lectura adecuada de la situación histórica, sino también al análisis filosófico del carácter contradictorio de toda coyuntura. O sea, la búsqueda de una definición marxista de la contradicción. Mediante su teoría del Partido, Lenin rechazó el modelo hegeliano de la contradicción. Este último consistía en la unidad interna simple originaria entre esencia y fenómeno: una tópica circular y espiritual donde la parte expresa al todo y viceversa. Según Althusser, “la simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de la simplicidad del principio interno que constituye la esencia de todo período histórico” (Althusser, 1968, p. 83).

El historicismo hegeliano rechazaba todo Saber futuro. Por ello, reducía la política a expresión teleológica de un tiempo histórico único, sin efectividad coyuntural posible. Como dijera Althusser, “el que no haya Saber sobre el futuro impide que haya una ciencia de la política, un saber que nos lleve a los efectos futuros de los fenómenos presentes. Es por esto por lo que, en sentido estricto, no hay política hegeliana posible, y de hecho, jamás se ha conocido hombre político hegeliano” (Althusser y Balibar, 1970, p. 106).

Lenin comprendió que para el marxismo la contradicción está siempre *sobredeterminada*. Según Althusser, “la estructura específica de la contradicción marxista está fundada en la concepción de la historia marxista” (Althusser y Balibar, 1970, p. 87). En Marx, la contradicción es inseparable de la estructura social donde actúa. De ella provienen tanto sus condiciones formales de existencia como las instancias que gobierna; todas, afectadas entre sí. Por lo tanto, existe sobredeterminación contradictoria desde la constitución de cada formación social. Su teoría de las clases sociales lo confirma. En palabras de Althusser: “la lucha de clases no es el efecto deri-

vado de la existencia de las clases, que existirían antes (de hecho y de derecho) de su lucha: la lucha de clases es la forma histórica de la contradicción (interna a un modo de producción) que divide a las clases en clases” (1974, p. 34).

A través de su representación de las formaciones sociales como edificios compuestos de infraestructura y superestructura, la tónica marxista le asignó a la política una instancia particular de efectividad. Ella define la especificidad contradictoria de cada situación histórica. La contradicción no es nunca expresiva, sino simbiótica. Cumple funciones articuladoras. Cada práctica social *hace* coyuntura *en* la coyuntura según la dominancia dada.

A partir de la contradicción sobredeterminada, el marxismo sustituyó la concepción monista de la historia por una pluralista. Ésta fue desarrollada por Mao Tse-tung en su obra titulada *Sobre la Contradicción*. Ella aportó tres nociones claves: 1) distinción entre contradicción principal y secundaria; 2) distinción entre aspecto principal y secundario de cada contradicción; 3) desarrollo desigual de las contradicciones (Mao, 1968, p. 333-370). Por tanto, en palabras de Althusser, “la contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce” (1968, p. 86). La efectividad de toda política dependerá de su capacidad para intervenir sobre la estructura dominante de cada formación social, transformándola. Siguiendo a Mao, Althusser afirmó que “la contradicción es siempre específica, la especificidad pertenece universalmente a su esencia” (1968, p. 151). En la particularidad de cada lucha de clase se manifiesta el funcionamiento universal de la contradicción Capital-Trabajo. Como dijera Mao, “es precisamente en la particularidad de la contradicción donde reside la universalidad de la contradicción” (1968, p. 338).

La contradicción sobredeterminada posee tres estadios: 1) no-antagónico; 2) antagónico; 3) explosivo. En el caso del estadio no-antagónico, se trata de los cambios *cuantitativos* relativos a su desarrollo cotidiano –subdeterminación revolucionaria–. En el caso del estadio antagónico, es la *condensación* de las contradicciones parciales gestadas durante la fase pre-antagónica –ruptura del continuum histórico y situación revolucionaria–. En el caso del estadio explosivo, la discontinuidad histórica se resuelve por *explosión revolucionaria* –sobredeterminación revolucionaria–. Respecto al tránsito entre fase antagónica y explosiva, Lenin comentó:

Para un marxista es indudable que la revolución es imposible sin una situación revolucionaria; además, no toda situación revolucionaria desemboca en una revolución. ¿Cuáles son, en términos generales, los signos distintivos de una situación revolucionaria? Seguramente no cometemos un error si señalamos estos tres signos principales: 1) La imposibilidad para las clases dominantes de mantener inmutable su dominación; tal o cual crisis de las ‘alturas’, una crisis en la política de la clase dominante, que origina una grieta por la que irrumpen el descontento y la indignación de las clases oprimidas. Para que estalle la revolución no suele bastar con que ‘los de abajo no quieran’ seguir viviendo como hasta entonces. 2) Una agravación, superior a la habitual, de la miseria y de los sufrimientos de las clases oprimidas. 3) Una intensificación, por estas causas, de la actividad de las masas, que en tiempos de ‘paz’ se dejan expoliar tranquilamente, pero que en época turbulentas son empujadas, tanto por toda la situación en crisis, como por los mismos ‘de arriba’, a una acción histórica independiente (1959, p. 259).

En síntesis, la revolución se produce cuando “los de abajo” quieren hacerlo y “los de arriba” ya no pueden detenerlos. Nue-

vamente Lenin: “solo cuando las ‘capas bajas’ no quieren lo viejo y las ‘capas altas’ no pueden sostenerlo al modo antiguo, sólo entonces puede triunfar la revolución” (1975, p. 89). Una situación revolucionaria es condición indispensable para una revolución, pero no la asegura. Para que suceda, requiere un elemento político activo. Ante el caso, el Partido de vanguardia. Sin él, la situación será resuelta en sentido reaccionario.

En la obra teórico-política de Lenin encontramos la definición de la contradicción como sobredeterminada en *estado práctico*, tal y como sucediera con la práctica marxista de la filosofía en *El Capital* (Marx, 2000). Esto prueba, a su vez, la fijación de Lenin por el primado de las relaciones de producción sobre las fuerzas de producción. No obstante, fue Althusser quien teorizó el problema, recurriendo a Lacan para acuñar el término (2009). Así, la sobredeterminación contradictoria se transformó en categoría marxista. La obra de Althusser fue continuadora científica de la doctrina marxista-leninista en la situación histórica de su tiempo. Sus aportaciones la desarrollaron atendiendo las revoluciones científicas del momento (psicoanálisis, cibernética, etcétera). La definición de la contradicción como sobredeterminada fue parte de ello.

En el marxismo, la dupla esencia/fenómeno está totalmente excluida de su concepción histórica, y con ella, de sus tipologías de la contradicción. El desarrollo desigual rechaza todo monismo esencialista. La dialéctica materialista promovió una definición de la contradicción sin precedentes. Según Althusser, “la diferencia específica de la contradicción marxista es su ‘desigualdad’, o ‘sobredeterminación’, que refleja en sí su condición de existencia, a saber: la estructura de desigualdad (dominante) específica del todo complejo siempre-ya-dado, que es su existencia” (1968, p. 180).

Consciente del carácter abierto de la historia, y del papel decisivo que cumplen las masas en ella, Lenin centró sus esfuerzos en dotar al proletariado de una teoría para intervenir exitosamente la coyuntura. Esto tenía por condición que la clase obrera fuera capaz de crear internamente condiciones favorables para enfrentar cada coyuntura, superando su disposición sindicalista (Lenin, 1946). Lenin problematizó sobre la conducción política del movimiento obrero. Para él, no bastaba con la unidad proletaria: ella debía transformar la coyuntura con su sola presencia. Por tanto, no debía restringirse a la defensa de intereses inmediatos. Lenin promovió una interpelación programática de clase. Solo así el proletariado podría responder a cada situación política desde una perspectiva de clase.

La forma-Partido leninista es totalmente original debido a su carácter vanguardista. Conduce las masas hacia sus intereses programáticos esenciales. En el Partido leninista deben militar los elementos populares más avanzados; cuadros educados y templados en la lucha de clase proletaria, capaces de combatir paralelamente al enemigo y a la inercia de las masas. En tanto estructura política de vanguardia, está pertrechada con las masas, pero un paso adelante de ellas. En palabras de Stalin:

El Partido no puede ser el verdadero Partido si se limita a registrar lo que vive y lo que piensa la masa de la clase obrera, si marcha a la zaga del movimiento espontáneo de ésta, si no sabe vencer la inercia y la indiferencia política del movimiento espontáneo, si no es capaz de elevarse por encima de los intereses momentáneos del proletariado, si no sabe elevar a las masas hasta el nivel de los intereses de clase del proletariado. El Partido tiene que marchar al frente de la clase obrera, tiene que ver más lejos que la clase obrera, tiene que conducir tras de sí al proletariado y no marchar a la zaga de la espontaneidad (1941, p. 85).

La forma-Partido leninista obedece a la necesidad teórica, política e histórica de crear un destacamento de vanguardia para el proletariado, asegurando la continuidad de su lucha de clase. Contra todo historicismo, la forma-Partido leninista se presenta como el principal aparato político para el desarrollo particular de las luchas coyunturales. Es el receptáculo de la teoría revolucionaria y de las experiencias de combate proletarias a lo largo de su historia. Esto implica una enorme acumulación teórico-experimental que funciona como una base de datos a la cual recurrir cuando el análisis concreto lo exija. El Partido marxista-leninista le otorga una *filiación de clase* a las luchas revolucionarias.

Lenin entendió la política como una valiosa herramienta transformadora y no como apéndice del desarrollo económico. La base teórica de lo anterior fue la comprensión de la determinación económica en última instancia, y con ello, el primado de las relaciones de producción sobre las fuerzas de producción. Mientras que la II Internacional insistía en confundir la determinación económica con la contradicción dominante, Lenin se esforzaba por elaborar una teoría política revolucionaria. Comprendió que el desarrollo de las fuerzas de producción solo demarca históricamente la situación, pero sin determinarla unívocamente. Rechazó así el principio teleológico de correspondencia *directa* entre fuerzas de producción y relaciones de producción.

El problema de la vanguardia de clase transformó radicalmente al marxismo, relegando al economicismo. Lenin rechazó las tesis sobre el advenimiento automático del comunismo mediante el desarrollo de las fuerzas productivas. Comprendió la necesidad de organizar al proletariado en una estructura política capaz de conducir la situación histórica hacia la supresión de las clases sociales, siendo el Partido, su resultado.

La teoría del eslabón débil de Maquiavelo inspiró la forma-Partido leninista. Siguiendo a este último, Lenin interpretó las organizaciones humanas como cadenas rompibles desde su eslabón más débil. Por esa razón, el Partido revolucionario debía: 1) fundarse como una cadena sin eslabón débil; 2) ser apto para distinguir y atacar al eslabón más débil del adversario. Respecto a lo anterior, Althusser dijo:

Una cadena vale lo que vale su eslabón más débil. Quien quiera, en general, controlar una situación dada, se preocupará de que ningún punto débil haga vulnerable el conjunto del sistema. A quien quiera por el contrario atacarlo, aun si las apariencias del poder están en su contra, le basta descubrir la única debilidad, que hace precaria toda esa fuerza (1968, p. 76).

Para cumplirlo, el Partido estaba llamado a profesionalizar su militancia. Lenin insistía en formar cuadros: revolucionarios abocados totalmente al desarrollo de la lucha de clase proletaria en todas las instancias sociales. El Partido debía poseer un *humor conspirativo*. Sus movimientos están al acecho permanente del Estado. Eso implica la combinación de labores legales e ilegales, siendo estas últimas, decisivas. Según Lenin, “los revolucionarios que no saben combinar las formas ilegales de lucha con todas las formas legales son unos malos revolucionarios” (1975, p. 104). La calidad política del Partido es proporcional a su capacidad programática para articular el trabajo legal e ilegal. El humor conspirativo así lo exige.

La exterioridad programática del Partido respecto al Estado condición para su mantención como destacamento revolucionario del proletariado. El humor conspirativo sustantiva toda su labor legal, volviéndola táctica de una estrategia mayor. Un buen ejemplo de lo anterior es la lucha por reformas. En palabras de Stalin:

El revolucionario acepta las reformas con el fin de utilizarlas como medio para combinar la labor legal con la ilegal, con el fin de aprovecharlas como una pantalla para intensificar la labor ilegal encaminada a la preparación revolucionaria de las masas para el derrocamiento de la burguesía (1941, p. 85)

Aunque las reformas no resuelven los problemas de la clase obrera, sí le ayudan a obtener mejoras en sus condiciones regulares de vida, contribuyendo a profundizar el trabajo revolucionario del Partido. Este último debe saturar al Estado para viabilizar su transformación. Lo anterior, durante el proceso de acumulación de fuerzas políticas. Como dijera Lenin:

Mientras no tengáis fuerza para disolver el parlamentarismo burgués y cualquiera otra institución reaccionaria, estáis obligados a trabajar en el interior de dichas instituciones, precisamente porque hay todavía en ellas obreros idiotizados por el clero y por la vida en los rincones más perdidos del campo. De lo contrario, corréis el riesgo de convertirnos en simples charlatanes (1975, p. 53).

Aunque la teoría leninista del Partido pone la política al centro de la historia, tampoco la reduce a ella. Lenin no fue voluntarista. Siguiendo a Marx y Engels, comprendió las formaciones sociales como organizaciones compuestas de instancias económicas, jurídico-políticas e ideológicas. Por esa razón, *la política no es omnipotente*, como creyera Gramsci (1984, p. 38). Su función se restringe a crear condiciones favorables para el cumplimiento de los intereses vitales de cada clase en los márgenes históricos trazados por el desarrollo de las fuerzas productivas.

La existencia del Partido marxista-leninista *como tal* transforma la coyuntura al punto de inclinarla tendencialmente hacia fines proletarios. Lo anterior, producto de sus características específicas.

Por su vocación de poder, el Partido funciona como vanguardia productora de condiciones políticas favorables, superando así las barreras del reformismo. Su acción no se limita a intervenir solamente cuando la correlación de fuerzas es favorable. El carácter ininterrumpido de su actividad conspirativa le hace disputar permanentemente la coyuntura, inclinándola hacia fines proporcionalmente revolucionarios.

Como vemos, la forma-Partido leninista tensiona la situación política desde su constitución. No es exterior a la contradicción sobredeterminada: disputa la sobredeterminación contradictoria procurando volverla revolucionaria. La Revolución Bolchevique lo ejemplifica. Ella triunfó porque la Rusia zarista era el eslabón más débil en la cadena imperialista. Lo anterior, en una situación mundial revolucionaria debido al estallido de la Primera Guerra. Rusia acumuló y exasperó todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado. Dicha situación interna, en correspondencia con los acontecimientos mundiales, la convirtió en foco revolucionario. A diferencia de Alemania, donde la revolución fracasó, Rusia poseía una particularidad: un Partido *virtuoso*. Según Lenin,

Gracias a la emigración provocada por el zarismo, la Rusia revolucionaria de la segunda mitad del siglo XIX contaba con una riqueza de relaciones internacionales, con un conocimiento tan excelente de todas las formas y teorías del movimiento revolucionario mundial como ningún otro país del mundo (1975, p. 8).

Rusia poseía una élite revolucionaria; cuestión decisiva. En palabras de Althusser:

El carácter ‘avanzado’ de la élite revolucionaria rusa, obligada por la represión zarista al exilio, en la que se cultivó y recogió toda la herencia de la experiencia política de las clases obreras de Europa

occidental (y ante todo: el marxismo), circunstancia que no fue extraña a la formación del partido bolchevique, que iba mucho más allá que todos los partidos “socialistas” occidentales, en cuanto a conciencia y organización (1968, pp. 77-78).

Según Althusser, El Partido Comunista (Bolchevique) fue una cadena sin eslabón débil que generó, por efecto de su intervención coyuntural, las condiciones subjetivas que permitieron aprovechar las condiciones objetivas dadas por la situación revolucionaria, rompiendo así la cadena imperialista (Althusser, 1968, p 79). Sin embargo, la división subjetivo/objetivo no parece justa. Aunque ilustra el tema, no responde al carácter estructural de su definición de la contradicción, marcada por la condición simbiótica de las relaciones contradictorias.

Cuando Althusser se refiere a la relación del Partido con la contradicción sobredeterminada, lo hace para explicar su *interioridad política*. O sea, las variables revolucionarias que proyecta su sola presencia coyuntural. En ese sentido, se trata de una aperturidad histórica ligada a su exterioridad al Estado. Sin embargo, dado el carácter simbiótico de la contradicción, esta apertura depende tanto de la correlación de fuerzas, como de su capacidad para inclinarla favorablemente. Al igual que las demás prácticas sociales, la del Partido *hace* coyuntura *en* la coyuntura. No es ni la expresión de su tiempo ni la máquina-creadora de condiciones a voluntad. Interviene en y desde las disposiciones dadas.

Como vemos, la relación entre Partido y contradicción sobredeterminada es *interna*. Su actividad política es parte constitutiva de la coyuntura. En ese sentido, la división entre subjetivo/objetivo queda obsoleta. Más bien se trata de la dialéctica maquiavélica de *virtú/Fortuna*. A partir de esta última, comprendemos cómo dialoga un destacamento de vanguardia –virtuoso por principio– con las

coyunturas posibles en una determinada situación histórica –siempre cambiantes–.

La relación entre *virtù* y Fortuna se refiere al problema de la *ocasión*. Maquiavelo se preguntó por las determinaciones políticas de la *ocasión*. Por una parte, qué elementos transforman la coyuntura en *ocasión*. Por otra, cómo la *ocasión*, al desnudo, hace posible el acontecimiento histórico. En función de ello, dividió su dispositivo teórico en dos extremos: *virtù* y Fortuna. La *virtù* se refiere al potencial político para enfrentar la coyuntura. La Fortuna, a los vaivenes coyunturales que provocan las disputas contingentes. La primera es el elemento consciente. La segunda, el articulador.

La Fortuna toma por asalto a los hombres, forzando respuestas inmediatas. De su *virtù* dependerá que puedan o no aprovechar dicha interpelación para cumplir sus objetivos. En el caso de no responder adecuadamente, son aplastados por la historia. Mientras que la *virtù* da cuenta de las capacidades políticas para resolver cada situación según propósitos particulares, la Fortuna lo hace respecto de la materia prima *en* y *por* la cual existe disputa. Entre ambas se juega la definición de la *ocasión*. Para definir el primado en la relación *virtù*/Fortuna, Maquiavelo recurrió a ejemplos históricos virtuosos. En sus palabras:

Examinando sus acciones y su vida, se ve que no obtuvieron de la fortuna nada más que la *ocasión*, que les proporcionó la materia sobre la cual plasmaron la forma que mejor les pareció: sin *ocasión*, la virtud de su ánimo se habría extinguido, y sin esa virtud la *ocasión* se les habría presentado en vano (Maquiavelo, 1985, p. 91).

Lo anterior nos permite afirmar que en la relación *virtù*/Fortuna/*ocasión*, es la *virtù* quien tiene la determinación principal y

la Fortuna la determinación en última instancia. Por su parte, la ocasión solo es posible por la acción simultánea de ambas, manteniéndose la relación de dominancia de la virtù entre los márgenes de la Fortuna. *Sin virtù no hay ocasión*. En su acepción a-virtuosa, la ocasión desaparece, siendo solamente una conjetura a-histórica que mantiene intacta la sobredeterminación dada. Pero, en caso de mediar la virtù suficiente –como ocurrió en Rusia–, la sobredeterminación cambia, comenzando así un acontecimiento histórico. A eso apuntaba Maquiavelo cuando señalaba que “triumfa el que acomoda su manera de proceder a las circunstancias del momento, e igualmente fracasa quien en su proceder entra en desacuerdo con ellas” (1985, p. 172).

Responder favorablemente a la Fortuna, amoldando la situación a fines políticos propios, es una muestra de virtù histórica. En ese sentido, la virtù opera como un *aparato de ocasión*: convierte la Fortuna en ocasión mediante sus dotes políticas, viabilizando el acontecimiento histórico. Por contraparte, la Fortuna se presenta como *dispositivo de ocasión*: vehiculiza sus movimientos coyunturales, promoviendo las disyuntivas históricas/a-históricas posibles.

Maquiavelo transformó la política en instancia con autonomía relativa. Esto último fue parte del inconsciente teórico de Marx. Para Althusser, la relación entre el marxismo y Maquiavelo no es de filiación directa, pero sí de reencuentro y recuperación (2008, p. 334). Esto lo confirma la obra de Lenin. La teoría leninista del Partido le dio al legado maquiavélico una dimensión consciente. La definición de la forma-Partido leninista como una cadena sin eslabón débil, capaz de transformar la coyuntura y sobredeterminar la contradicción en sentido revolucionario, lo confirma.

La relación entre la fundación de un Nuevo Estado en Maquiavelo, y la cuestión del Partido durante la dictadura del proletariado,

responden al problema político de la *soledad*. Refiriéndose a Maquiavelo, Althusser comentó: “para fundar un Estado nuevo es preciso, dice Maquiavelo, ‘estar solo’, es preciso estar solo para forjar la fuerza armada indispensable a toda política, solo para dictar las primeras leyes, solo para sentar y asegurar el ‘cimiento’” (2008, p. 337). Nos encontramos ante la cuestión del Partido único.

El tránsito hacia el comunismo exige una fase intermedia llamada socialismo, que consiste en la implementación de la dictadura del proletariado (Balibar, 2015, p. 125): todo el poder del Estado en manos del Partido único. En palabras de Marx:

Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado (1955, p. 25).

Como vemos, el socialismo es uno, y consiste en la dictadura del proletariado. Se presenta así el problema de la soledad fundacional. Así como Maquiavelo recomendaba a su Nuevo Príncipe fundar en soledad el Nuevo Estado nacional de Italia, la dictadura del proletariado le exige al Partido de vanguardia estar solo en el Estado para transformar las relaciones sociales. Ambos casos corresponden a *la radicalidad del comienzo*. Según Althusser, “la soledad del fundador del Estado es requerida por las excepcionales condiciones de su empresa, que exige que él detente todos los poderes, sin compartirlos” (2004, p. 96). En el caso del Partido, esto impone lo siguiente: capacidad para ejercer en soledad el poder del Estado sin recurrir a las armas ajenas.

Para Maquiavelo, “no es verdadera victoria la que se obtiene con armas ajenas” (1985, p. 123). Sin embargo, no se trata de una

cuestión moral, sino política. Nuevamente en sus palabras: “las armas ajenas, o te vienen grandes, o te pesan o te oprimen” (1985, p. 124). Las armas ajenas transforman los triunfos en derrotas futuras. Triunfar con armas ajenas vuelve al ganador prisionero de quien lo proveyó. Si el Partido no tiene la virtud suficiente para triunfar por medios propios, entonces su paso por el Estado dependerá de la Fortuna. Al respecto, Althusser señaló:

Lo propio de la virtud es dominar la Fortuna, aunque sea favorable, transformar el instante de la Fortuna en duración política, la materia de la Fortuna en forma política, por consiguiente, estructurar políticamente la materia de la coyuntura local favorable, sentando los fundamentos del Nuevo Estado, es decir, echando raíces –sabemos cómo– en el pueblo, para durar y crecer, siempre pensando en el ‘poder futuro’ y apuntando alto para llegar lejos (2004, p. 105).

Dichas raíces en el pueblo obedecen al dictamen de sus primeras leyes; leyes que, para preservar el poder, deben erigirse en completa soledad. El Partido debe proceder en completa soledad para fundar el Estado proletario, echando las raíces que aseguren el triunfo de la edificación socialista. Así, preservará la sobredeterminación contradictoria que le permitió triunfar. Esa es la radicalidad del comienzo para el Partido marxista-leninista: mantener la sobredeterminación contradictoria que lo llevó al poder, logrando que la edificación socialista obedezca exclusivamente a sus propias determinaciones programáticas.

Para Maquiavelo, la radicalidad del comienzo es ineludible. Quien no tiene puño firme para establecerlo, está condenado al fracaso. En el origen se juegan las determinaciones fundamentales del proceso. En palabras de Althusser, “el comienzo está, si se

puede decir así, arraigado en la esencia de una cosa, puesto que él es el comienzo de esta cosa: afecta a todas sus determinaciones, no desaparece junto al instante, sino que dura junto a la propia cosa” (2004, p. 46). Siguiendo esa lógica, podemos afirmar que del carácter *fundacional* del Partido dependerá su desarrollo ulterior, y, por tanto, su capacidad de abrir un horizonte revolucionario. Eso explica la importancia de su funcionamiento cotidiano, aun cuando la situación histórica sea desfavorable.

El carácter sobredeterminado de la contradicción obliga al Partido de vanguardia a pasar por diferentes fases para conquistar y asegurar el triunfo del proletariado. Estas se dividen fundamentalmente en tres: 1) preparación; 2) realización; 3) consolidación. La primera corresponde a la creación de condiciones revolucionarias. O sea, el tránsito entre la fase no-antagónica y antagónica de la contradicción. En ella, el Partido realiza su inserción de masas, conduciendo las luchas populares hacia la sobredeterminación revolucionaria. La segunda corresponde a la toma del Poder mediante Revolución. Obedece al carácter explosivo de la contradicción. En esta fase, el Partido conduce el proceso revolucionario hacia la insurrección, guiando las masas hasta la victoria popular. Finalmente, la tercera corresponde a la prolongación de la sobredeterminación revolucionaria. Aquí, se refiere a la necesidad de transformar las condiciones que propiciaron el acontecimiento histórico en condiciones dominantes, asegurando el desarrollo adecuado de la nueva formación social naciente. Esta última es la fase más complicada, pues pone a prueba la virtud del Partido para defender y desarrollar las conquistas proletarias; o sea, transformar a la clase obrera en la nueva clase dominante. En resumen, se trata de la siguiente sucesión: *conspiración - insurrección - dictadura del proletariado*.

El ejemplo bolchevique explica la relación teórica *general*

entre forma-Partido leninista y contradicción sobredeterminada. La vanguardia proletaria rusa aprovechó las circunstancias favorables dadas, sobredeterminándolas en sentido revolucionario. Lo anterior, gracias a su virtù, quien convirtió la Fortuna en ocasión revolucionaria. Todo gracias al Partido leninista: una cadena sin eslabón débil que, desde su constitución, transformó la situación histórica. Esto le permitió a los bolcheviques triunfar sobre el zarismo, la contrarrevolución burguesa, la reacción interna y la intervención extranjera, prolongando su Fortuna mediante la fundación del primer Estado proletario triunfante de la historia. El Partido de Lenin y Stalin, junto a la construcción del socialismo en la Unión Soviética, son ejemplos históricos a emular por quienes buscan la revolución.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1968). *La Revolución Teórica de Marx*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (1974). *Para una Crítica de la Práctica Teórica. Respuesta a John Lewis*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y Nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008). La Soledad de Maquiavelo. En *La Soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin* (pp. 331-346). Madrid: Ediciones Akal.
- Althusser, L. y Balibar, É. (1970). *Para Leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Balibar, É. (2015). *Sobre la Dictadura del Proletariado*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Gramsci, A. (1984). *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 1*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

- Lenin, V.I. (1946). *¿Qué Hacer?* Buenos Aires: Editorial Claridad, S.A.
- Lenin, V. I. (1959). La Bancarrota de la II Internacional. En *Contra el Revisionismo* (pp. 251-314). Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Lenin, V. I. (1975). *La Enfermedad Infantil del 'Izquierdismo' en el Comunismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Mao, T. (1968). Sobre la Contradicción. En *Obras Escogidas de Mao Tse-tung* (pp. 333-370). Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Maquiavelo, N. (1985). El Príncipe. En *El Príncipe-La Mandrágora* (pp. 69-179). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Marx, K. (1955). Crítica al Programa de Gotha. En Marx, K. y Engels, F., *Obras Escogidas en Dos Tomos* (pp. 5-42). Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, K. (2000). *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Stalin, J. (1941). Sobre los Fundamentos del Leninismo. En Stalin, J., *Cuestiones del Leninismo* (pp. 9-98). Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Dictadura del proletariado y la cuestión de la violencia política en Étienne Balibar

Blas Darío Estévez

Introducción

En esta presentación quisiéramos plantear una lectura de la obra de Étienne Balibar en su conjunto, no en virtud de dar cuenta de la enorme cantidad de cuestiones que suscita dicha obra, ciertamente prolífica, sino más bien de ensayar una lectura de la misma articulando algunos conceptos característicos de sus primeros escritos con la producción teórica de estos últimos años.

En términos generales, según A. Tosel (2015), la obra de Balibar puede dividirse en tres etapas, pasemos revista, al menos, sobre los puntos que de cada etapa nos interesa resaltar. En los primeros años (1965-1979) la producción teórica de Balibar se enmarca en el seno de la problemática inaugurada por Althusser. La irrupción althusseriana estuvo dominada por la necesidad de una revisión estructural del marxismo, claramente anti-historicista y anti-humanista así como, dentro de la práctica política, anti-reformista. A su vez, en el marco de esta revisión del pensamiento de Marx, Althusser elaboraba una teoría de la ideología que permitía escapar del acecho de las posiciones economicistas. Entre los diversos estudios sobre el concepto de ideología, podemos destacar a la ideología

política, sindical, educativa, religiosa y, sobre todo, la ideología jurídico-moral, a la cual el mismo Althusser ubicaba en un lugar privilegiado en las reproducción de las relaciones de producción capitalistas, y por consecuencia, tenía (tiene) una relación especial con la lucha de clases y las diversas formas políticas que ésta podría asumir. Al tiempo, una lectura filosófica de *El Capital*, llevó a Althusser al rechazo de la idea de inversión entre Marx y Hegel, formulando la idea de corte epistemológico (que había heredado de Bachelard) a partir del cual Marx había descubierto el continente histórico, inscribiendo así un hito en la historia de las ciencias. La problemática althusseriana también promovió una nueva manera de concebir la práctica teórica, sea científica, sea filosófica donde esta última es redefinida como la lucha de clases en la teoría, explicitando así una de las preocupaciones transversales de toda la obra de Althusser y Balibar: la articulación necesaria entre la producción de conocimientos científicos y la práctica política revolucionaria. La importancia de este estrecho lazo entre la práctica teórica y la práctica política llegó a uno de sus puntos más encendidos en las ardientes discusiones en torno al concepto de *dictadura del proletariado*, suscitadas por el abandono del concepto por parte de la mayoría de los PC europeos en los años 70. Como uno de los protagonistas de esta discusión, Étienne Balibar, interviene teóricamente (esto es, en últimas, políticamente) con la publicación de *Sobre la Dictadura del proletariado* en 1976. Allí, apoyándose fuertemente en Lenin, discute con el PCF en torno a la posibilidad de “abandonar” el concepto de *dictadura del proletariado*, cosa a la que nuestro filósofo se negaba advirtiendo lo que estaba en riesgo teórico y político.¹ Balibar a partir de la posibilidad de enunciar la

¹ Balibar fue miembro del Partido Comunista Francés desde 1961 hasta su exclusión en 1981 por denunciar posiciones nacionalistas en lo referente al problema de la inmigración.

posición estructural del concepto de *dictadura del proletariado* en la teoría marxista, señaló no sólo la ingenuidad de querer llevar un concepto científico a las arenas de la voluntad, según un esquema de aceptación/rechazo, sino que también enfatizaba sobre lo que ese abandono implicaba: una desarticulación de la teoría marxista en varios de sus puntos fundamentales al tiempo que se desintegraba el horizonte estratégico. Consideramos que en esta primer etapa de la obra de Balibar está organizada en torno al concepto de dictadura del proletariado (en adelante, DP) el cual como dijéramos arriba llegó aquí a un estatus epistemológico inusitado. Antes de ingresar en el análisis de este concepto pasemos revista, también de modo general, de algunos puntos de sus últimos escritos. De la tercera etapa una de estas cuestiones que nos interesa resaltar es la relación intrínseca entre violencia y política. En el trabajo *Violence et civilité* publicado en 2010 Balibar ubica a la teoría marxista en un lugar predominante en lo que respecta a las reflexiones que sobre la violencia política se han desarrollado. En el capítulo *Gewalt. Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste* estudia justamente las obras dedicadas a la violencia en el interior de la teoría marxista. Comienza con el célebre trabajo de Engels donde encuentra una exposición de la doctrina “clásica” del marxismo sobre este asunto: *Die rolle der Gewalt in der geschichte* de 1895. En esta obra Engels llegaría al punto: la *Gewalt* es un componente irreductible de toda política. Balibar hace propia esta definición, otorgándole validez pues según nuestro autor vivimos bajo el presupuesto ilusorio de que la eliminación de la violencia es uno de los elementos constitutivos de la política.

Frente a este punto de vista plantea una relación intrínseca entre violencia y política, donde esta última sólo pelagra cuando nos hallamos antes situaciones de violencia extrema (Balibar, 2010).

Aparecen sus conceptos *violencia ultra-subjetiva* (ligada a una obsesión de purificación de la alteridad en el seno de la mismidad; es decir, este tipo de violencia es al “ser en común”). La constitución del *nosotros*, remite a la construcción de cierta unidad homogénea que tienen en la exclusión y purificación del nosotros su rasgo violento y *violencia ultra-objetiva* (la explotación y sobreexplotación capitalista, la formas “permanentes” de la acumulación originaria del capital, la mundialización o globalización financiera, las cuales reducen a sus víctimas al estado de mercancías “desechables” y desplazan las responsabilidades al nivel de un proceso de producción y circulación anónimo) (Balibar, 2010). También los conceptos de *no-violencia* (Gandhi es una expresión), de *contra-violencia* (Lenin es una expresión) y de *anti-violencia* aparecen sistemáticamente en sus últimos trabajos. Con este último concepto Balibar plantea una política que evite las derivas en violencia extrema, asumiendo el hecho de que siempre podemos hallar un resto irreductible de violencia en la política. El resultado al cual llega Balibar es la propuesta de una categoría que, si bien tiene trayectoria a lo largo de la historia de la teoría política parece comportar cierta originalidad: la *civilidad* (Balibar, 2010). En esta etapa Balibar también analiza los conceptos de insurrección y conflicto, transformación, insumisión y desobediencia civil, democracia radical, ciudadano, sujeto, comunismo burgués; tanto como las fronteras y el problema de la inmigración.

Quisiéramos destacar una particularidad de esta tercera etapa. En ella podemos dar cuenta de un cambio significativo en el lenguaje balibariano: ciudadanía, derechos del hombre, civilidad, democracia radical, comunismo burgués, derecho de ciudad, etc., parecen ubicarlo por fuera de los análisis de las primeras producciones ligadas al círculo althusseriano y, en general, del marxismo.

A su vez, la utilización de estos términos serían índice suficiente para el ingreso de Balibar al campo de filosofía política liberal. Incluso el mismo Balibar plantea esta posibilidad de ir por fuera del marxismo, aunque siempre con medida (soy antimarxista con los marxistas, soy marxista con los antimarxistas, había dicho en una entrevista (Fornillo y Lezama, 2002). Sin embargo, suponemos que esta salida es demasiado empírica para confiar en su valor teórico. Planteamos así una hipótesis de lectura diferente: seremos culpables, pues, de leer al último Balibar desde el primero para ver qué puntos de contacto siguen en pie y cuáles no, sosteniendo que esta distancia no es tan amplia como empíricamente el cambio de lenguaje de Balibar pueden sugerirnos. Así, de este amplio panorama que aquí presentamos tal vez de manera demasiado general, nos reduciremos pues a poner discusión el concepto de *dictadura del proletariado* (central en sus primeros escritos) con algunas reflexiones de sus últimos escritos, específicamente: el derecho a la insumisión (2014), la desobediencia civil (2014), Insurrección y constitución (2013) y la imposibilidad de disociar absolutamente la política y la violencia (2010). Comencemos con la dictadura del proletariado.

Dictadura del proletariado en la tradición marxista

En el *Dictionnaire critique du marxisme* publicado en 1999 Balibar destaca cuatro etapas características de este concepto en la tradición marxista, etapas que presentan entre sí tensiones y desplazamientos del mayor interés. Quisiéramos agregar, al final, un quinto momento.

En una primera instancia el concepto de dictadura del proletariado es concebido en tanto *estrategia revolucionaria* (Marx); en una famosa carta a Weydemeyer de 1852, Marx indicaba que la necesidad de la dictadura del proletariado era tal vez su descubri-

miento más importante (Marx, 1973, pp. 53-57). La DP parece una suerte de ensamble de medios políticos transitorios dirigidos a la toma del poder de Estado que el proletariado debe llevar a cabo durante la crisis revolucionaria. Un segundo momento comprende a la DP en tanto *forma política* (Marx-Engels). En *La crítica al programa de Gotha* (Marx, 1973), texto eminentemente coyuntural de 1875 en el cual Marx revisa las posiciones reformistas a la luz de la derrota de la Comuna, pueden hallarse referencias explícitas en torno a la *necesidad* de la dictadura del proletariado. En esta *forma política* el Estado burgués si bien no es destruido totalmente es reemplazado por un Estado proletario el cual comporta la tragedia de cargar en sí la necesidad de su destrucción. El rasgo burgués que este Estado proletario comporta, es decir, el índice de que la destrucción del Estado Burgués no es total, es justamente la necesidad de sostener el Estado mismo, ahora proletario, pero Estado al fin. Un tercer momento nos conduce a otras figuras centrales del Marxismo: Lenin y Mao TseTsung. El sentido que estos atribuyen al concepto de DP es el de un *período de transición*. En Lenin podemos hallarlo en varios momentos de su obra, sea en trabajos tales como *La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo* (1959), sea en *Estado y Revolución* (2003). Pero también en menciones esporádicas y en pequeños artículos, tales como *Economía y política en la etapa de la dictadura del proletariado* (2000). En este *período de transición* coexisten en conflicto elementos del capitalismo de Estado en vías de desaparición y elementos del comunismo en vías de expansión. Lo que nos conduce a un nuevo período de la lucha de clases. Por su parte Mao plantea una concepción la cual presidirá la “revolución cultural” iniciada en 1966 (Bensussan y Labica, 1999). Para Mao la DP debe ser pensada como una *revolución ininterrumpida*. En cuarto lugar encontramos

una noción de DP en tanto *Partido-Estado* cuyas figuras centrales son Stalin y Gramsci. Stalin (Bensussan y Labica, 1999, p. 329) rectifica las definiciones anteriores en un punto central: la no-disolución del Estado; por su parte Gramsci (Bensussan y Labica, 1999, p. 330) trata el problema de la DP en el marco de sus teoría de la *hegemonía*. Podríamos agregar un quinto momento en el seno de la problemática Althusseriana en la cual el concepto de DP tiene un capítulo especial. En 1976, el Secretario del PC Francés y varios PC de Europa, anunciaban que la *dictadura del proletariado* ya había cumplido su ciclo y por tanto era necesario el “abandono” del concepto (Balibar, 2015).² Unos meses más tarde Althusser (2016), en una audaz intervención, daba una conferencia en Cataluña donde defendía explícitamente dicho concepto otorgándole un lugar central en la teoría marxista. A su vez elaboraba una obra con el particular formato de una entrevista imaginaria, *Les Vaches Noires*, donde defendía la necesidad del concepto al tiempo que mostraba la ubicación especial que éste tenía, en tanto concepto científico, en el Materialismo Histórico (Althusser, 2016). En el marco de estas discusiones Balibar publicaba en ese mismo año, 1976, un libro titulado *Sobre la Dictadura del Proletariado* (2015). Aunque años antes en *Acerca de los conceptos fundamentales del Materialismo Histórico*, especialmente en el apartado *Elementos para una teoría del tránsito*, indicaba que el período del tránsito entre un modo de producción y otro posee una estructura que es preciso descubrir y dedica sus páginas a ello (Althusser y Balibar, 2012). La dictadura del proletariado, en tanto período de transición, es merecedora allí

² Estos “abandonos” tienen, sin embargo, su precedente. Stalin en 1936, en virtud de la confección de una nueva constitución para la URSS declaró que, justamente la DP, había sido superada en la URSS. Por su parte, Kruschew había procedido de igual manera cerca de los años 70.

de un tratamiento filosófico con un alto rigor analítico. Esta contribución aparecida en *Lire le Capital*, desplaza la discusión a un terreno filosófico donde las cuestiones de la temporalidad lineal y homogénea del discurso idealista son criticadas a la luz de una nueva forma de “periodización” la cual tiene por base la distinción entre *modos de producción* y *formación social*.

Cómo dijéramos arriba, la intervención balibariana en las discusiones en torno al concepto de DP condujeron a detectar el valor epistemológico del mismo.

Apuntes sobre la dictadura del proletariado en Balibar

El concepto de DP en Balibar condensa, al menos, las tres primeras definiciones que vimos en la historia de este concepto. Es decir, en su intervención teórica, logra ubicar al concepto de DP en tanto *estrategia política* (Marx), como *forma política* (Marx/Engels) y como *período de transición* (Lenin/Mao) y ello en el marco de una estrategia más general de re-colocar al concepto en el materialismo histórico; es decir, Balibar insiste en el estatus epistemológico del concepto y es en virtud de ello que recurre a la concepción de Estado y, por lo tanto, de la dictadura de clase que retoma explícitamente de Lenin (Balibar, 2015). Esta teoría del Estado contradice la posición liberal según la cual el Estado representa los intereses de *todos*: el Estado lejos de ser el lugar en el cual se representan los intereses de todos, lo que sí representa (si es que este término es justo) son los intereses de la clase dominante que detenta su poder. Esta forma de entender al Estado, tiene, por supuesto, efectos en torno a la lucha de clases política, especialmente, a su faceta parlamentaria, ubicándola, a lo sumo, en el lugar de una táctica más nunca como una estrategia. La estrategia aquí es, pues, la DP. Nos acercamos a la prime-

ra noción de DP en tanto estrategia política. Salvo que a partir de Balibar la DP en tanto estrategia política requiere una aclaración: la estrategia de la DP aparece como una estrategia de segundo orden, subsumida bajo una estrategia de mayor peso: la del comunismo. Pero no termina aquí la cuestión. El concepto de DP en Balibar también comporta una dimensión institucional, una *forma política*. Es preciso dar un pequeño rodeo por el concepto de dictadura para comprender este punto. Tanto en la tradición Leninista de la que Balibar se apropia (sea en *Sobre la dictadura del proletariado* sea en *Cinco ensayos sobre Materialismo Histórico* (1976)) como en la misma etimología de la palabra hay una remisión en el concepto de dictadura a un *más allá de las leyes*. Esto según creemos en un doble sentido: por un lado en un sentido negativo según el cual se desobedecen, de desoyen, no se observan ciertos dominios de la ley en el marco de tal o cual acción política. Lo negativo acá se entiende en tanto negación por parte de una determinada práctica política de las prescripciones legales, institucionalizadas en el Derecho. Pero también, este *más allá de las leyes*, nos remite a la condición de posibilidad de la ley misma; este sentido positivo nos conduce a considerar tal o cual acción política desde un sesgo constituyente. La DP en la medida en que conserva el poder sobre el aparato de Estado, sostiene la imposición de los intereses de una clase sobre otra; ya no de la minoritaria burguesía sobre la mayoritaria clase trabajadora, sino a la inversa. Aspecto cuantitativo no menor en esta consideración. Esto nos da pie para atender al otro concepto implicado en la DP. Justamente, el proletariado. Proletario aquí nos remite al agente de esta práctica política. En *Cinco ensayos sobre materialismo histórico* Balibar (1976) habla de *proletarianización*, lo que nos parece más justo en el marco del materialismo

histórico al remitirnos al constante dominio de conflicto que hay entre ambas clases. Cada una de ellas ajustándose, reajustándose, reinventándose en el marco de una relación necesariamente conflictiva con la otra. Por último, en *Lire le Capital* (2012) analiza de manera rigurosa las posiciones idealistas y sus implicancias filosóficas para pensar los períodos de transición. Esta contribución de Balibar desplaza la discusión a un terreno filosófico donde las cuestiones de la temporalidad lineal y homogénea del discurso idealista son criticadas a la luz de una nueva forma de “periodización”. La transición, en general, tiene una estructura que es preciso descubrir y la DP será central en dicho descubrimiento (Althusser y Balibar, 2012).

En suma Balibar destaca el valor epistemológico del concepto de DP en tanto concepto central del materialismo histórico. Para ello no redujo las consideraciones hechas por Marx, Engels, Lenin y Mao, sino que las condensó en un mismo y único concepto. La DP es pues una estrategia revolucionaria (Marx) una forma política (Marx/Engels) y un período de transición (Lenin/Mao).

Encontramos así que Dictadura del proletariado en este sentido adquiere relevancia para pensar la práctica política y su relación con el Derecho: por un lado muestra las condiciones actuales donde se desarrolla la lucha de clases, esto es, en el marco de una dictadura de clase y, por lo tanto, señala los límites de la práctica política institucional, parlamentaria, legal. No niega esta posibilidad, pero sí señala sus límites; al reconocer estos límites nos habilita a pensar prácticas políticas más allá de las leyes, no únicamente, pero si tendencialmente. Vemos así que el concepto de DP según Etienne Balibar nos permite la posibilidad de identificar los límites de la práctica política inscrita en los dominios del derecho.

El derecho a la insumisión, la desobediencia civil y la cuestión de la violencia en la política: En torno a la tercera etapa de la producción teórica de Étienne Balibar

En la tercera etapa son los análisis sobre la violencia política los que ganan centralidad. Balibar ensaya aquí una definición de política en sus extremos, es decir, planteando el problema del límite de la política que él encuentra en la extrema violencia. En este sentido presenta una batería de conceptos que giran en torno de la cuestión de la violencia política: conceptos tales como *violencia* extrema (crueldad); violencia ultra-subjetiva y ultra-objetiva, no-violencia, contra-violencia, anti-violencia (civildad). Lo que nos interesa señalar de esta etapa es la definición por parte de Balibar de un vínculo indisociable entre violencia y política, al tiempo que quisiéramos detenernos en los análisis sobre las nociones de *insumisión, desobediencia civil, insurrección y conflicto* en tanto instancias inherentes a la práctica política, alejándose aquí Balibar, de las definiciones de la política elaboradas desde el consenso.³

1. El *derecho a la insumisión*: En el segundo volumen de la obra *Ciudadano sujeto. Ensayos de antropología filosófica* Balibar (2014) presenta un ensayo sobre Blanchot. Allí destaca y pone en discusión el célebre “Manifiesto de los 121”.⁴ Dice Balibar: “al declarar el derecho a la insumisión (...) el manifiesto de los 121

³ Quedan de lado conceptos centrales de esta etapa: transformación, emancipación, ultra-violencia objetiva y subjetiva, crueldad, ciudadanía, comunismo burgués, democracia radical.

⁴ El *Manifiesto des 121* lleva por título “Declaración sobre el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia”, firmado por diversos intelectuales se publicó en 1960 en la revista *Vérité-Liberté*. Fue elaborado y redactado por DionysMascolo y Maurice Blanchot.

establece el derecho a la resistencia en el corazón mismo del derecho universal” (2014, p. 260). Asistimos aquí al punto aporístico al cual es conducido el derecho cuando se ejerce el *derecho a la insumisión*, al instalar en el derecho mismo, como dice Balibar, la posibilidad de ir a contramano de sus prescripciones. Pero esta posibilidad de negación del derecho no se inscribe, ni procede desde fuera del mismo derecho, sino más bien es una de sus posibilidades, es interior al derecho vigente. El carácter paradójico es justamente éste: el derecho contra el derecho. Balibar señala que la insumisión debe pensarse como una suspensión de la sumisión, esto es, suspensión de la condición de súbdito. El insumiso sería aquel que rechaza, suspende su condición de súbdito. En sus palabras: “el gesto de insumisión, es el retorno a ese primer momento que condiciona la posibilidad misma de la obediencia como libre consentimiento” (2014, p. 261). Así, el derecho a la insumisión comporta por un lado un acto legal (aparece bajo la forma del derecho) pero, por otro lado, conduce a la negación de ese derecho mismo y por tanto remite a cierta ilegalidad. Sin embargo, según Balibar también parece comportar una dimensión constitutiva de derecho: aunque se reduzca a restablecer un derecho no respetado pero posible dentro del ámbito del derecho vigente.

2. *La desobediencia civil*. En su texto *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*, Balibar (2004) hace una breve aunque no menos interesante presentación en torno la *desobediencia civil*. Este concepto tiene un parecido de forma con el derecho a la insumisión: des-obediencia nos remite a una suspensión de la obediencia, lo mismo que in-sumisión nos remite a una suspensión de la sujeción. La desobediencia civil consiste en que ciudadanos, al atravesar algún tipo de circunstancia grave, *recrean* su

ciudadanía por una iniciativa de desobediencia al Estado (Balibar, 2004, p. 21). Uno de los puntos polémicos de esta desobediencia según entendemos es el hecho de que Balibar la justifica si es que se han violentado las *leyes-no escritas*: el respeto por los vivos y los muertos, la hospitalidad, la inviolabilidad del ser humano, el carácter imprescriptible de la verdad, etc. (2004, p. 22). Apela pues a un dominio extra-legal que de alguna manera fundamenta (o debería fundamentar) a las leyes escritas. Este dominio extra-legal es polémico en el sentido que Balibar lo presenta: como un universal. Consideramos sin embargo que esta instancia también está determinada por la lucha de clases, aquí también se debate una lucha por el sentido mismo de esa moralidad extra-legal. Sin embargo, más allá de esta distancia, el gesto de Balibar tiene una consecuencia más importante: cuando en *violence et civilité* plantea la existencia en las sociedades capitalistas de una violencia ultra-objetiva, que en última instancia puede reducirse a la identificación del proceso de producción con el de explotación, es justificación suficiente para esa desobediencia civil sin apelar a un dominio universal, es decir, ideológico (Balibar, 2010).

3. En el apartado *insurrección y constitución* de la obra *Ciudadanía* Balibar (2013) destaca la presencia irreductible del elemento insurreccional al interior de cualquier *petitio juris*. Sea en la ampliación de derechos para el pueblo, sea alguna forma de emancipación respecto la clase dominante, hay un carácter insurreccional, dirá Balibar, lo “revisten de modo inevitable” (2013, p. 54). Al no ser la igualdad, o la libertad, disposiciones originarias, el conflicto aquí resulta no sólo central, sino en última instancia determinante. El conflicto nos conduce al concepto de correlación de fuerzas. Este concepto de correlación de fuerzas, el mismo sobredetermi-

nado, nos conduce a pensar una forma de antagonismo irreductible que las filosofías y teorías políticas liberales del derecho recubren ideológicamente con el manto de la igualdad o libertad originaria. En un texto muy sugerente de Warren Montag a propósito de Spinoza, nos dice que

La definición de la libertad humana como habiendo sido siempre ya ejercida, como habiendo siempre ya precedido el estado de subordinación y como habiendo siempre existido en el pasado que precedió al presente, lejos de permitir una crítica de la servidumbre, se convierte en su más astuta justificación, produciendo retroactivamente la fundación que le da su legitimidad, una legitimidad que no se deriva de la naturalidad del mando y la obediencia (...) sino una legitimidad derivada de la voluntad incondicionada de individuos naturalmente libres e iguales que, según puede mostrarse, han cedido, no sus vidas (derecho “inalienable”) en verdad, sino simplemente su poder y productividad (Montag, 2005, p. 74).

También en la obra *Ciudadanía*, específicamente en el apartado *Violencia y contra-violencia* Balibar sostiene que si bien la exclusión puede generar situaciones de conflicto, en gran medida, los efectos que ella produce al interior de una formación social son de sentido inverso: neutralizan el conflicto al excluir del dominio político a aquellos agentes que discuten, por ejemplo, un orden de privilegios que consideran ilegítimo. Esta situación, la exclusión como neutralizadora del conflicto, se realiza conforme a una contra-violencia preventiva y ubica en el centro de la ciudadanía, o más en general de la democracia, una conflictividad imposible de deducir a priori, pero identificable en cualquier formación social, y, por tanto, irreductible (2013, pp. 54-57). Esta lucha, que acá Balibar piensa en el lenguaje clásico de la filosofía política liberal, bordea el concepto de dictadura. Permite tal vez mayor poder de

análisis para pensar y explicar conflictos tales como el migratorio o el feminismo. Sin embargo, el concepto de dictadura, despliega su potencia conceptual para pensar las formaciones sociales organizadas estatalmente (Balibar, 2013, pp. 140-143).

El resto irreductible de violencia en la política. En la obra *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar*, en su primer capítulo, el mismo Balibar vuelve a plantear que la violencia y la política son indisociables. Este planteo, claramente contrario al presupuesto liberal según el cual la eliminación de toda violencia es un elemento constituyente de toda política, conduce a Balibar a proponer no una política de la no-violencia, sino de la anti-violencia. Es decir, una política que asuma la irreductible relación que tiene con la violencia, pero que evite que esta violencia se vuelva extrema. En este sentido aparece su concepto *civilidad*: ésta sería la práctica política anti-violenta (lo que no supone una violencia de grado cero) la cual involucra el problema de los procesos identificatorios: es decir nos remite a una política que tiene por objeto la relación entre los procesos de identificación y la violencia evitando las derivas de violencia extrema. Esto de alguna manera escapa a la definición de la política en tanto consenso, en tanto mero medio para eliminar la violencia; una política aséptica de violencia aquí no tiene lugar. No hay política según Balibar (2015) que no comporte en sí algún grado de violencia, siendo ese grado siempre mayor que cero.

Ahora bien, tanto en la *desobediencia civil*, en el *derecho a la insumisión* como con la cuestión de la violencia política, junto a la *insurrección* y el *conflicto* vemos algunos puntos de contacto y algunas distancias entre ellos y la *dictadura del proletariado*. En el caso del derecho a la insumisión tanto así como en la desobediencia civil ocurre un hecho paradójico: ambas instancias conducen

al derecho vigente a una situación aporística en la cual este derecho es aplicado contra sí mismo. Esto en la medida que se supone que la in-sumisión, tanto como la des-obediencia nos son realizadas en el aire, sino justamente son realizadas, en últimas, contra algún rasgo del derecho vigente. Lo paradójico consiste en que este ir contra el derecho se realiza desde el mismo derecho vigente. En el caso de la dictadura del proletariado observamos una lógica similar, pero con una diferencia central: en el caso de la dictadura del proletariado el derecho es cuestionado desde un contra-derecho, desde un otro derecho ajeno al dominante (*estrategia revolucionaria*). Es decir desde una ilegalidad (por legítima que fuese). Diferencia central pues de un lado no hay un cuestionamiento radical de las formas jurídicas vigentes, sino más bien, el gesto de insumisión, como de desobediencia, se reducen al reclamo de un derecho olvidado, denegado, no realizado, pero posible dentro del marco de las formas jurídicas vigentes. Situación diferente con la DP la cual sí aboga por una transformación de las formas jurídicas vigentes. En este sentido, el concepto de dictadura del proletariado (en tanto *forma política*) comporta una instancia constituyente, en el sentido de que las nuevas relaciones sociales de producción que supone dicha forma política requieren su forma específica de derecho. En el caso de la cuestión del resto irreductible de violencia en la política podemos considerar otro vínculo con la dictadura del proletariado. En los análisis sobre la cuestión de la violencia política, Balibar parte del supuesto de que toda política comporta en sí un resto de violencia; esta violencia puede ser más o menos extrema, más o menos terrible, etc. Sin embargo, también puede pensarse que este resto de violencia que cada política comporta en sí puede ser el hecho de que toda política implica una relación de *imposición*. Imposición de un grupo ideológico sobre otro, de un grupo político sobre otro, de un sector social sobre otro, etc. En el caso del concepto

dictadura de clase observamos que la imposición es la que ejerce una clase sobre el resto.

Reflexiones finales

El hecho de leer la última etapa de la obra de Balibar desde la primera nos permitió preguntarnos si no es una salida demasiado rápida analizar las distancias o cercanías del filósofo con la problemática althusseriana o, más en general, con la marxista confiando sólo en el cambio de las palabras que incorpora o con las que reemplaza los conceptos de la tradición marxista. Nos preguntamos si este cambio de *palabras* remite también a un cambio en los *conceptos*. A su vez encontramos una ventaja al pensar la práctica política a partir de la comunión de estos momentos de la obra de Balibar. Por un lado vemos que desplaza en sus últimos escritos sus preocupaciones al interior de la ideología jurídica, no haciendo propios sus supuestos ideológicos, sino mostrando sus contradicciones, aporías y puntos de fuga en virtud de constituir una crítica al desmontar las pretensiones político teóricas liberales que hacen de la política una instancia institucional, legal, por definición. Un gesto, para volver al texto de Montag, spinocista. Pero entendemos que este gesto político puede ser más eficaz si acercamos a esta posición otra, también de Balibar, pero de sus primeros escritos. Es decir, como dijéramos arriba, el derecho a la insumisión, la desobediencia civil no implican necesariamente una deslegitimación del derecho vigente, no implican tampoco la necesidad de su transformación, salvo si se realizan desde la perspectiva de la dictadura del proletariado o, más precisamente, si se realizan asumiendo la dictadura de clase como plataforma histórica de la que partimos. Pues, recordémoslo, el concepto de DP implica la negación del derecho vigente (estrategia revolucionaria) y la necesidad de su

transformación (forma política). ¿Puede plantearse que el derecho a la in-sumisión sea el paso transitorio aunque necesario, dada la correlación de fuerzas? Si fuese así ¿el derecho a la insumisión, la desobediencia civil serían, pues, formas radicales de la práctica política legal e institucional y por lo tanto una de las formas del comunismo en estado práctico?

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2016). *Sobre la crisis del Marxismo y la dictadura del proletariado*. Recuperado de <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/04/15/louis-althusser-sobre-la-crisis-del-marxismo-y-la-dictadura-del-proletariado/>
- Althusser, L. (2016). *Les Vaches Noires* [Las Vacas Negras]. París: PUF.
- Balibar, É. (1976). *Cinco ensayos de Materialismo Histórico*. Barcelona: Laia/Barcelona.
- Balibar, É. (2004). *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, É. (2010). *Violence et civilité* [Violencia y civilidad]. París: Ed. Galilée.
- Balibar, É. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Balibar, É. (2014). *Ciudadano sujeto. Ensayos de antropología filosófica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Balibar, É. (2015). *Sobre la dictadura del proletariado*. México: Siglo XXI.
- Goshgarian, G. M. (2016). *Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: entrevista con realizada por Félix Boggio Éwanjé-Épée*. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7440/pr.7440.pdf

- Lenin, V. (1959). *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*. Buenos Aires: Anteo
- Lenin, V. (2000). *Economía y política en la época de la dictadura del proletariado*. Moscú: Progreso Moscú. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/7xi1919.htm>
- Lenin, V. (2003). *Estado y Revolución*. Marxists Internet Archive. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/estyrev/>
- Marx, K. (1973). *Obras escogidas. Tomo VIII. Carta de Marx a Weydemeyer, el 5 de marzo de 1852*. Buenos Aires: Ciencias del hombre.
- Marx, K. (1973). *Obras escogidas. Tomo V. Crítica al programa de Gotha*. Buenos Aires: Ciencias del hombre.
- Montag, W. (2005). *Cuerpo, Masas Poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierra de nadie.
- Tosel, A. (2015). Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions. En E. Balibar, A. Tosel, M. C. Caloz-tschopp, *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar* [Violencia, civilidad, revolución. En torno a Étienne Balibar] (pp. 51-92). París. Ed. La Dispute.
- Althusser, L. y Balibar, É. (2012). *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Balibar, É., Tosel, A., Caloz-tschopp, M. C. Insel, A. (2015). *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar* [Violencia, civilidad, revolución. En torno a Étienne Balibar]. París: La Dispute.
- Bensussan, G. y Labica, G. (1999). *Dictionnaire critique du marxisme* [Diccionario crítico de marxismo]. París: Quadrige/PUF.
- Fornillo, B. y Lezama, A. (2002). *Releer a Althusser*. Buenos Aires: Parusía.

Problematizar la democracia y la práctica política en la coyuntura neoliberal

Sebastián Gabriel Di Giorgio

Ciencia, práctica política y sujeto

Acercarse a la comprensión del tipo de contradicciones que acaecen en el plano de las formaciones ideológicas sobre la práctica política a partir de un análisis de la sobredeterminación en la que ésta se encuentra inscrita, implica sostener su carácter “regional”, sus posiciones de “clase” de modo no determinista y su imbricación singular en función de abordar relacional y procesualmente el modo en que las relaciones superestructurales funcionan en el desarrollo y en la constitución de la “práctica política”.

Como un proceso combinado y desigual de las relaciones sociales de producción en una formación social específica, la práctica política se encuentra conformada por un conjunto complejo integrado de “elementos” que mantienen relaciones de contradicción-desigualdad-subordinación y no de una simple lista o de una variable netamente historicista. Sería absurdo pensar que los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) contribuyen de igual manera a la reproducción de las relaciones de producción que a su transformación, sino que se trata de comprender ese proceso como “un proceso objetivo cuyo misterio hay que develar, y no un simple estado

de hecho que bastaría con constatar” (Pecheux, 2016, p. 133). Así, abordar la práctica política inscrita en una coyuntura neoliberal implica necesariamente dar cuenta de la primacía de un tipo de subjetividad individual conformada a partir de un proceso abierto y sin límites respecto al orden simbólico y al “deber ser”, al mismo tiempo que las cristalizaciones de la ideología dominante se manifiestan como verdades evidentes (Pecheux, 2016).

De esta forma, la pregunta por la eficacia de la ideología neoliberal es también la pregunta por la reproducción y la transformación de las relaciones sociales de existencia en una coyuntura singular. Por tal razón, las “condiciones contradictorias están constituidas, en un momento histórico dado y para una formación social dada, por el conjunto complejo de los aparatos ideológicos de Estado que esta formación social comporta” (Pecheux, 2016, p. 131) en donde lo ideológico, lo político y lo económico se sobredeterminan reproduciendo las relaciones sociales de producción (Althusser, 1967). Así también, esa complejidad de relaciones de desigualdad y subordinación en un nudo de temporalidades existen en función del estado de la lucha de clases en la formación social abordada. Justamente, las condiciones materiales en las que se reproduce las relaciones sociales de producción no son una explicación histórica o una lista de elementos, sino que en su propia relación y articulación es preciso analizar cuáles son los “eslabones débiles” (Althusser, 1967, p. 172) del propio proceso. De esta manera, actuar, pensar y reflexionar dentro de una coyuntura implica no abordarla a partir de una descripción de circunstancias, sino que la crítica de sus “evidencias” se produce en función de analizar de manera sobredeterminada el modo en que la práctica política incide en la transformación de las relaciones sociales de producción.

Con esta misma orientación, resulta necesario “empezar por arrancar de raíz la idea de una disyunción entre la historia y la lucha de clases, por la cual se piensa primero la historia en su objetividad, después la lucha de clases como un efecto en la historia, que conlleva tomas de posición respecto a esta objetividad” (Pecheux, 2016, p. 182). Así, la práctica política que constituye el marxismo-leninismo apunta a transformar la configuración de los aparatos ideológicos de Estado en función de que la transformación prevalezca sobre la reproducción.

En este sentido, la práctica política revolucionaria proviene del carácter epistemológicamente nuevo de la ciencia (marxista) de la historia producto de que

Los intereses teóricos del materialismo histórico y los intereses prácticos (políticos) del movimiento obrero son estrictamente indisolubles. En otros términos, la práctica teórica del materialismo histórico presupone e implica la práctica política proletaria, junto con el vínculo que la une a ella: en suma, se trata de la formación histórica de una política científica contemporánea de la formación histórica del movimiento obrero, y ligada interiormente a un conocimiento científico de la lucha de clases (Pecheux, 2016, p. 176).

Así, la práctica científica y la práctica política confluyen en un mismo proceso ya que así como la ciencia busca cuestionar las “evidencias” distanciándose de ellas para que de este modo sus resultados tengan una incidencia concreta en la singularidad de la coyuntura, la práctica política debe perseguir el mismo fin con una orientación de transformación y de emancipación. De este modo, el surgimiento de “nuevos acontecimientos implican nuevos problemas”, por lo cual el desarrollo de ciencia marxista no dogmática, crítica y que busque la transformación de las relaciones sociales de producción “se hace ineludible” (Althusser, 1967, p. 43) ya que

es preciso que se produzca en contra de las evidencias ideológicas de una coyuntura donde se proclama la muerte de las ideologías o incluso se entiende de un modo historicista o lineal la producción teórica del marxismo.

De este modo, el sujeto político no es una construcción a priori, ni un sujeto constituyente que viene a orientar a las masas en busca de su horizonte premeditado, sino que se ve entramado en una coyuntura singular, y eso hace necesario una forma de intervención y de práctica que actúa y se desarrolle en la correlación de fuerzas. Así, en el entrecruzamiento entre coyuntura, materialismo y filosofía se expresa la práctica teórica que incide críticamente sobre el devenir a partir de distanciarse de un voluntarismo subjetivo que da lugar a lo contingente en una inscripción materialista.

Es a partir de este entrecruzamiento entre práctica teórica y práctica política que se comprende que la práctica teórica expresa una escena abierta de posibilidades al mismo tiempo que genera el espacio en el que el sujeto científico se inscribe a partir de momentos que exigen decisiones específicas pero necesariamente deben abrir a nuevos escenarios de posibilidad. Así, su incidencia singular en una determinada coyuntura implica el no cumplimiento de una receta revolucionaria de antemano o de un clásico determinismo.

Neoliberalismo, democracia y ciudadanía

Como sostiene Harvey (2007) la coyuntura neoliberal implica una desregulación y descentralización del Estado al mismo tiempo que constituye una subsunción de éste a relaciones sociales cada vez más mercantilizadas, en donde tanto la financiarización como la transnacionalización de la economía y un tipo de subjetivación individual son fundamentales para comprender su eficacia. Así es que a la hora de abordar la noción de democracia, es preciso resaltar

que ésta se constituye como un proceso abierto que se desenvuelve en una compleja articulación entre los medios de comunicación, el orden jurídico y las propias características del orden político, entre otros aspectos, que obliga a pensar y complejizar sobre la función de orden de democracia y en particular sobre una práctica política transformadora.

En este mismo sentido, la figura del “ciudadano” aparece como una “acción” “conciente”, “autónoma” y como un acto netamente individual, que sin embargo es producto de su inscripción en las relación de relaciones entre los AIE que conduce a que dicha “participación” sea en función de legitimar y abonar a un orden en el que la institucionalidad republicana y el aparato represivo del Estado interpela a los sujetos a que asuman su “deber social” y un tipo singular de “mandato”.

Por otro lado, como señala Caletti, las investigaciones sobre la forma ideológica predominante de la democracia hacen alusión a “las crisis de representatividad de los partidos políticos”, a los “descréditos de dirigentes y clases gobernantes” y a las dificultades que afronta la “governabilidad” (Caletti, 2006, pp. 52-53). Así, hay una ausencia sobre dos aspectos centrales en los que la noción de democracia se desenvuelve; los referidos a la administrativización de los procesos decisorios y a la hiperespecialización de los asuntos de gobierno. De esta forma, ambas características convalidan la percepción de la complejidad al mismo tiempo que se justifican mutuamente como respuestas superiores, de forma tal que “suponen un proceso de obturación creciente de las clásicas porosidades de las instituciones del orden político liberal-burgués ante la sociedad civil. Y, al mismo tiempo, validan y consolidan esa obturación” (Caletti, 2006, p. 54). De esta forma, la “administración” de la democracia implica reglas,

saberes, eficiencia y una subordinación a aquellos “expertos” que gestionan el destino de la sociedad civil al mismo tiempo que esta significación convive con una noción de democracia vinculada a “la tolerancia”, a un “relativamente más acendrado respeto a las minorías” y una cierta “inclusión de los problemas propios del multiculturalismo en los conflictos de la vida en común” (Caletti, 2006, p. 21).

En este sentido, como sostiene Caletti, “cuando el decir y el decir escuchando, propios de la iniciativa y la confrontación que resultan constitutivos del vivir común, se reemplazan por el parloteo o bien por el hurgar en los registros racionales y afectivos del prójimo con arreglo a fines, la comunicación –que era de por sí difícil– se extingue, y la política se ve seriamente amenazada” (Caletti, 2006, p.23). De forma tal que la significación de la política o la democracia no puede ser entendida por fuera del discurso ya que los sujetos políticos emergen de una situación enunciativa y se desenvuelven en la misma. Por lo cual, cuando Caletti sostiene que: “Entre los sujetos del decir y los sujetos del escuchar, se juega el mundo” (2006, p. 21) constituye un abordaje que permite distanciarse de la tendencia reinante a creer que la politicidad inherente a estas significaciones constituyen construcciones dadas a priori o imposibilitadas de transformación.

En este sentido, la significación de la “democracia” y de “ciudadanía” no están en un centro preconfigurado y dado de antemano, sino que existe una formación específica que sobredetermina su forma ideológica pero son significaciones atravesadas por la lucha de clases. De forma tal que es preciso vincular al sujeto y a la práctica política en dicho proceso para comprender el modo en que hoy día predomina un tipo particular de “democracia republicana” y de cierta “igualdad jurídica”.

De esta forma, se produce un doble movimiento en el que por un lado se interpela a un ciudadano como sujeto consciente, “libre”, “autónomo” que implica un corrimiento hacia un exitismo individual, al mismo tiempo que “esa masa de individuos iguales en última instancia” se legitima a partir de “una abstracción de las relaciones sociales de producción” (Holloway, 1994, p. 106) que permite y refuerza un reconocimiento de “sujetos de derechos” e “iguales” con una identificación intersubjetiva en donde la figura de ciudadanía se produce en el marco de una igualdad jurídica. Al mismo tiempo, así como la ideología interpela a los individuos como sujetos, es preciso problematizar respecto a ese lazo social en el que opera la ideología en la constitución de sujetos a partir de una doble identificación; de sujeción y subjetivización (Althusser, 1967).

De esta forma, distanciarse de un abordaje sobre los “tipos de democracia” o sobre la “crisis de representación” desde una mirada netamente republicana, implica abordar la función de orden que opera sobre la figura de ciudadanía como constitutiva de las sociedades modernas al mismo tiempo como condición de posibilidad de una reconfiguración del orden simbólico y un efecto de sentido de completa libertad respecto al “quehacer” de ese “sujeto consciente”. Por lo tanto, la interpelación a los sujetos como “ciudadanos” constituye un modo de disciplinar e institucionalizar una noción dominante respecto a la “participación” que disipa la capacidad disruptiva y conflictiva de la política al mismo tiempo que convive con un reforzamiento respecto a las acciones y los modos de desenvolverse de los individuos a partir un criterio de “autonomía” y de “utilidad cuantificable” (Balibar, 2013, p. 169). Así, los AIE conducen sus funciones y sus herramientas en la que los sujetos se constituyen a ser “emprendedores”, lo que implica un

corrimiento de la democracia donde la reivindicación de los derechos universales desempeña un tipo de papel secundario y “dueños de su propio destino”.

El predominio de la especialización tecnocrática y de la gestión gubernamental antes mencionado promueve una técnica de gobierno en la que “la acción económica racional extendida a toda la sociedad reemplaza las acciones estatales directas o sus disposiciones”. Así, el neoliberalismo desplaza “la competencia reguladora del Estado hacia individuos ‘responsables’, ‘racionales’ con el propósito de alentarlos a que les den a sus vidas una específica forma emprendedora” (Balibar, 2013, p. 171). Tal es así que eso conduce a concebir la posibilidad de regímenes políticos que no sean solo mediocrementemente democráticos o antidemocráticos; sino, en realidad, desdemocráticos en donde la noción de derechos universales no constituye un cierre de sentido sino que remite a una condición de posibilidad respecto a la pérdida de un lazo social singular y al fomento de un cuestionamiento de todo tipo de mandato.

Así, el neoliberalismo constituye el nacimiento de una forma en extremo paradójica de la actividad política, puesto que no solo tiende a neutralizar tan completamente como sea posible el elemento de conflictividad, sino que intenta privarlo de antemano de todo significado, fomentando de este modo el desarrollo individual del ciudadano (Balibar, 2013). De esta forma, esa constitución de ciudadanía que impera como “sujetos de derecho” e “iguales entre sí”, promueve un corrimiento respecto del lugar de “lo político” tradicional y una escisión entre la esfera económica y política (Balibar, 2013, p. 169) y se desarrolla gracias al reclutamiento de sujetos entre los individuos. Ese funcionamiento de la ideología permite entrever el modo en que esa interpelación constituye una relación

de identificación simbólica que convoca a un sujeto aparentemente libre y racional.

En este mismo sentido, las relaciones de desigualdad-subordinación entre los AIE constituyen, como se expresó más arriba, lo que está en juego en la lucha ideológica. De esta forma, “la lucha por la transformación de las relaciones de producción reside, entonces, por encima de todo, en la lucha por imponer, dentro del complejo AIE, nuevas relaciones de desigualdad-subordinación” (Pecheux, 2013, p. 160). Por esta razón, aquí “se anuda el lazo contradictorio entre reproducción y transformación de las relaciones de producción en el nivel ideológico, en la medida que no son los “objetos” ideológicos tomados uno por uno, sino el recorte mismo en regiones” (Pecheux, 2016, p. 131) y son las relaciones de desigualdad-subordinación entre estas regiones las que constituyen la propia lucha ideológica. Es por eso que la pregunta por la reproducción de las relaciones sociales de producción implica inscribir la práctica política como aquella que pone en tensión la mera reproducción pero que de antemano no implica un tipo de reacción específica, sino justamente una posibilidad por parte del sujeto político de pensar y actuar en la orientación de nuevos desafíos.

De forma tal que frente a la problematización respecto al proceso de identificación de la ciudadanía, resulta necesario preguntarse por la necesidad de una práctica política que implique un proceso de desidentificación en el cual se desarrolle la “conjunción de prácticas revolucionarias” con “la teoría científica de la lucha de clases” (Pecheux, 2013, p. 11) y que implique un abordaje sobre esta una nueva ética individualista acerca del cuidado de sí en la cual los sujetos maximizan su propio comportamiento sometidos al criterio de máxima utilidad (Balibar, 2013, p. 183) al mismo tiempo que convive con una intensificación por parte del Estado de los

“procedimientos de control de la existencia individual” (2013, p. 180). Ahora bien, en función de esa orientación, la práctica política y la práctica científica expresan que

La política proletaria está perpetuamente a punto de encerrarse en el dilema del quietismo (la idea de que, desde adentro del movimiento obrero, el tiempo y la experiencia trabajan automáticamente para la revolución) y del salto voluntarista (la idea de que hay que importar del exterior del movimiento obrero la teoría revolucionaria, para “ponerlo en camino) (Pecheux, 2013, p. 11).

La dimensión transformadora de la práctica política

Abordar las sociedades contemporáneas implica distanciarse de una mirada en donde las instituciones “republicanas” se desarrollan en función de la resolución de “conflictos”. Sin embargo, “lo político” parece devenir como un factor administrativo y especializado. Así, la “democracia” representa un razonamiento “desdemocrático” a partir del cual los “derechos” ya no desempeñan un papel prioritario en su funcionamiento (Balibar, 2013, pp. 174-175), sino más bien un traslado de la responsabilidad social de Estado hacia un “individuo autónomo”. Un tipo de inversión respecto al “deber social” colectivo, al mismo tiempo que una reconfiguración del lazo social.

En este sentido, la noción dominante actual de democracia como expresión de gestión y de resolución de problemas subjetivos se aleja cada vez más de aquel “horizonte” a partir del cual el mito de la democracia cobra sentido. De forma tal que incluso se promueve la constitución de figuras que implican cierta radicalización de la despolitización al desplazar la centralidad del “ciudadano” hacia visiones más “ascéticas” como la del “vecino” o la simple “gente”. De esta forma, la política en el plano de esa forma de “iguales”

implica no solo un corrimiento de la contradicción constitutiva de toda formación social, sino que al mismo tiempo convive con un fomento al desarrollo individual y un grado de “contraidentificación” (Pecheux, 2013) que no hace más que reforzar la contradicción constitutiva de este orden social y la sujeción al mismo.

De esta forma, “a la gobernanza neoliberal no le interesa la reducción del conflicto como tal: por el contrario, ésta tiende a relegarlo a zonas ‘sacrificadas’ porque no son (momentáneamente) ‘explorables’, allí donde son apartados los ‘hombres descartables’” (Balibar, 2013,194). Más que reducir el conflicto, como sostiene el autor, la gobernanza neoliberal tiende a instrumentalizarlo, a controlarlo y hacer del mismo una propia lógica de gobierno, claro está, “desprovisto de su rol constituyente” (Balibar, 2013 p. 194).

En este sentido, la instrumentalización del “conflicto” se conduce hacia determinadas zonas, al mismo tiempo que convive con “la crisis de la institución política” en general en el que la “desdemocratización” consiste en la descalificación del principio mismo de la representación” (Balibar, 2013, p. 193). Por lo cual, repensar la “subjetivación política” en función del “planteamiento de la igualdad” pero no desde un principio netamente de clase o dado de antemano, sino desde la posibilidad de la emancipación como un proceso abierto y permanente de transformación (Rancière, 2000, p. 149).

De este modo, “la lógica de la subjetivación política” y de la “emancipación” nunca es la simple afirmación de una identidad por sí mismo sino que “siempre es al mismo tiempo el rechazo de una identidad dada por otro, dada por el orden dominante de la policía” (Rancière, 2000, p. 150). Así, la política como posibilidad de apertura no existe desde el consenso o la comunicación no distorsionada, ni tampoco la reparación de un daño, sino que hay

un lugar polémico, conflictivo, de encuentro compartido para el manejo de un daño y la demostración de la igualdad y es así que “el propio proceso de subjetivación siempre entraña una identificación imposible” (Rancière, 2000, p. 150).

De este modo, abordar la ideología neoliberal permite inscribir la producción de subjetividades en el modo de producción y acumulación, lo que obliga a no perder de vista ni su relación con otras formas de explotación ni las formas concretas de lucha de clases que adquiere la singularidad de esta coyuntura. De esta forma, la interpelación como ciudadanos o vecinos entraña por un lado que “la política” es trasladada hacia una gestión y una administración de la forma ideológica de democracia que niega o convive con el conflicto y la politicidad de la vida social al mismo tiempo que deposita en un emprendedurismo de “gente”, “vecinos” e “independientes” una concepción de lo social como suma de partes interrelacionadas entre sí.

Para concluir, resulta necesario tener en claro que nos inscribimos en un tipo de relación entre “política”, “institucionalidad”, “democracia” y “libertad” vinculado a la gestión, la administración y la resolución de problemas de la ciudadanía que nos obliga a pensar la necesidad de una praxis política transformadora que permita incidir en la transformación de las relaciones sociales de producción inscribiendo dicha caracterización en los nuevos desafíos de la subjetividad política.

De esta forma, inscribir la práctica política en la coyuntura neoliberal implica un trabajo por superar tentativas subjetivistas y de desobediencia antisistema que deben desarrollarse teniendo en cuenta el tipo de subjetividad individual y las condiciones materiales de existencia. Al mismo tiempo, su incidencia en la transformación de las relaciones sociales de producción implica que el sujeto

político es constituyente en la medida en que abre posibilidades de cambio, siempre y cuando su praxis política esté inscrita en una comprensión estratégica de la correlación de fuerzas.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1967). Marxismo y Humanismo. En *La revolución teórica de Marx* (pp.182-206). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Balibar, E. (2013). Neoliberalismo y desdemocratización. En *Ciudadanía* (pp.167-194). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Caletti, S. (2006). Decir, autorrepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación, *Revista Versión*, 17, 19-78. Recuperado de: https://campusmoodle.proed.unc.edu.ar/file.php/265/Biblioteca/Decir_autorep_sujetos_Caletti.pdf
- Harvey, D. (2007). *Breve Historia del neoliberalismo*. Akal, España.
- Holloway, J. (1994), “La ciudadanía y la separación de lo político y lo económico”. En *Marxismo, Estado y Capital. La crisis como expresión del poder del trabajo*. Buenos Aires: Ed. Tierra del Fuego.
- Pecheux, M. (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Pecheux, M. (2013). Osar pensar es osar rebelarse. Ideologías, marxismo, lucha de clases. En *Décalages. An Althusser Studies Journal*, 1(4). Recuperado de: <https://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1073&context=decalages>
- Rancière, J. (2000). Política, identificación y subjetivación. En B. Ardití (Comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp.145-152). Caracas: Nueva Sociedad.

La “larga marcha teórica”: Althusser frente a la *obra* de Marx

Jaime Ortega Reyna

... no poder leer el discurso científico de Marx, sin escribir al mismo tiempo, el texto de otro discurso, inseparable del primero pero distinto de él: el discurso de la filosofía de Marx.

Para Leer El Capital, Louis Althusser

Lo que denominamos la *obra* de Karl Marx no puede ser identificada como la producción exclusiva de un individuo que vivió y murió en las entrañas del siglo XIX. La diferenciación entre un autor, su *obra* y un conjunto de textos con los que se le identifica, es ya un requisito ineludible para quienes busquen articular, producir y ampliar el discurso crítico de la modernidad capitalista. Se trata de una distinción fundamental que permite entender que bajo el nombre Marx lo que se encuentra es en realidad un conjunto de significantes que orbitan alrededor de lo que denominamos un *espacio teórico*. De forma fragmentaria y problemática, tanto por el escenario en el que se dio, como por el lenguaje, este fue uno de los aportes de Louis Althusser al seno del “marxismo”.

Entendemos que Marx y marxismo, son pues, escalas de un *espacio teórico* cuyo objetivo es realizar la crítica de la forma moderno-capitalista de reproducir la vida. *Espacio teórico* cuyo obje-

tivo es sentar las condiciones de posibilidad tanto del ejercicio del pensar, como de aventurar la imaginación política que requieren los diversos y siempre cambiantes intentos de emancipación. Ello obliga a señalar, desde el principio, que no pretendemos “fidelidad”, “ortodoxia” o “correspondencia” con lo que creemos o suponemos que pensó un individuo del siglo XIX. Se trata, como decíamos, del ejercicio del pensar críticamente la realidad socio-política a partir de sus pliegues, dobleces, contradicciones y antagonismos.

En el presente capítulo queremos exponer algunas de las principales líneas de investigación que permite la intervención de Althusser al seno de este *espacio teórico*, tanto para visibilizar los cambios operados en su concepción interna (es decir, el proceso de autocritica del francés), como las principales implicaciones que estos tienen, es decir, colocarnos ya no en la “fidelidad” de un supuesto camino correcto, sino en la diversidad efectos teórico-políticos posibles.

Expresadas en un nivel embrionario aún, son un acercamiento a la confección de una metodología de trabajo sobre los textos de Marx y la posibilidad de generar puntos de apertura, diálogo, confrontación y producción. Lo que Althusser proporciona es una brújula que indica algunos de los puntos cardinales, sin explorarlos todos y mucho menos agotarlos, pero que se presentan como sugerentes para quienes comprenden que la *obra* de Marx es valiosa en su calidad de producción teórica y no sólo de reproducción de verdades consabidas o de continuidades decimonónicas.

En las páginas siguientes trazaremos algunas de las principales veredas por las que transitó la “larga marcha teórica” de Althusser con respecto a Marx. Señaladas como indicaciones, no pretendemos agotar las líneas de investigación abiertas por el francés, sino sólo sugerir una posibilidad de aprovechar la “acumulación

teórica" (como la llamó René Zavaleta) que nos legó el siglo XX, más allá de los lugares comunes, las frases repetidas y los fáciles reduccionismos que operaron durante mucho tiempo en la crítica del "estructuralismo".

¿Joven y maduro? O cómo la metáfora fue mal entendida

No hay referencia más fuera de contexto entre muchos de los marxistas de la segunda mitad del siglo XX, que aquella que refirió a la periodización producida por Althusser. El conjunto de acercamientos emprendidos por el filósofo francés en los años sesenta, cimbraron la forma en la que se abordaba la *obra* de Marx. Aún considerado en aquel momento como un individuo que era inseparable de su obra, se abonaban ya elementos suficientes como para problematizar el conjunto de la *obra* de Marx más allá de datos contextuales o de elementos biográficos. Baste ver, sólo como breve ejemplo, los malabares de Jacques Attali (2007) sobre la relación entre el individuo Marx, su padre y el "odio" al dinero, como el ejemplo más burdo de esta perspectiva.

En diversas ocasiones Althusser se refirió al problema teórico y político que significaba el ejercicio de la lectura. Señalando a partir de este elemento la necesidad de problematizar la aparente transparencia de los textos, la dificultad de su ordenamiento, los cruces y articulaciones omitidos y, por supuesto, el problema de la apertura y clausura de distintas problemáticas. Pero en gran medida el suyo era un combate en contra de la idea de la transparencia, que aparecía siempre mediada por una autoridad capaz de traducir el lenguaje, la intención y el sentido de un texto que, aunque considerado prístino, también se encontraba vedado para la mayoría. Los traductores de la transparencia eran el partido, el comité central, el

comentador, el profesor, figuras todas de autoridad y poder, actuaban como mediadores entre el mensaje del texto y sus lectores. La problematización hecha por Althusser en las páginas de *Para Leer El Capital* alertaban sobre el carácter diáfano, pero también sobre la supuesta neutralidad de la lectura: no había, en la lectura, acto inocente, sino “lectura culpable” (Althusser, 2001, p. 20) no siempre declarada. Así, se hace crítica radical de la noción del texto que guarda un sentido único y que se encuentra a la espera del sujeto que revele su “esencia” o su “estructura argumental”.

Contrario a estas nociones de transparencia, pero también de “comentario” o “sentido unitario”, Althusser apuntala la necesidad de problematizar los puntos de apoyo de la lectura, las condiciones de esta, detectando con ello los problemas teóricos y políticos de sus efectos, así como dimensionar los momentos y posibilidades productivas.

Todo este argumento fue expresado a partir de una metáfora: la de la juventud y madurez de un pensamiento. En realidad, el argumento sintetizado se expresó de manera popular como una separación tajante entre “el joven Marx” y “el Marx maduro”. Aquella fue la versión más socorrida y sobre la cual era posible ejercer una crítica mucho más rápida y poco matizada, pues efectivamente cometía un “pecado” que las voluntades de resguardo de una tradición se negaban a aceptar: “El temor sagrado de un atentado a la integridad de Marx” (Althusser, 1967, p. 42). Conviene señalar algunos de los recovecos planteados por Althusser a partir de este nivel de análisis.

En primer lugar, que Althusser en sus primeras intervenciones no separaba tajantemente en dos la producción de Marx, señalaba, por el contrario, cuatro periodos: el de las obras de la juventud (1840-1844), el de las obras de la ruptura (1845), las obras de la maduración (1845-1857) y finalmente las obras propiamente de

madurez (1857-1883). Ya este primer señalamiento debería de contribuir a desmovilizar las críticas que se apoyaban en la superación de la dicotomía entre "el joven Marx" y el "Marx maduro". Señalado como proceso de producción diferenciado, las distintas obras correspondían no al desarrollo cognitivo de un individuo, sino al proceso de maduración de un *espacio teórico*.

Contrario a lo que se popularizó entre sus críticos, Althusser no descalificaba *per se* algún periodo, basta leer su *dictum* a propósito del primer nivel de periodización y la preocupación central de la época (la segunda pos-guerra), es decir, el talante teórico del "joven Marx": "prisionero aún del mito de la filosofías crítica desvaneciente, contenía sin embargo el problema esencial, que nuestras experiencia, nuestros fracasos y nuestras mismas incapacidad habían surgir entre nosotros, ¿qué pasa con la filosofía marxista?" (Althusser, 1967, p. 22). El peligro que Althusser señalaba con respecto a este conjunto de textos es que aparecían, sin mediación, como los verdaderamente filosóficos: "estos textos famosos con los que se había defendido todas las banderas y todos los usos, estos textos abiertamente filosóficos en los que habíamos creído, más o menos espontáneamente, leer la filosofía de Marx en persona" (Althusser, 1967, p. 22). Así, sin más crítica, sin mayor trabajo teórico, sin mayor posibilidad de discusión, se sancionaba que en donde había lenguaje filosófico, había, por supuesto, una "filosofía marxista".

Althusser, cuidadoso en esta aparente verdad, alertaba: *la filosofía de Marx* no se entrega en los textos que tienen un lenguaje más cercano a la disciplina académica y sólo el ejercicio del trabajo teórico puede detectar esta aparente confusión, de la que se puede ser presa fácilmente. Pero, sobre todo, que ello comenzaba a generar numerosos efectos teóricos y políticos que debían ser señalados con prontitud.

El afán problematizador de Althusser no era baladí, consistía en saber si este lenguaje bastaba para comprobar la aparición de una “nueva filosofía”, así como la forma que esta tomaba. Tomando distancia de la inmediatez, el francés cuestiona no el estatuto filosófico de los textos de juventud, sino incluso su especificidad dentro del *espacio teórico* marxista. Era palpable y obvio que el individuo Marx se expresó en un lenguaje plenamente filosófico, más ello no implicaba la existencia de una diferencia específica con respecto a los personajes que tomaba como interlocutores: Feuerbach y Hegel.

Para ello, Althusser utilizó el concepto de problemática, mucho más importante y clave de las separaciones y la periodización que realizaba: ¿Era el campo discursivo una continuación del existente o se trataba de un nuevo terreno en dónde se planteaban nuevas preguntas a viejos problemas? ¿Era posible pensar que el lenguaje filosófico, sin más, daba apertura a una nueva filosofía y que esta quedaba abierta y clausurada a partir de un periodo específico de la producción? En el señalamiento de problemas candentes de la época, Althusser insistía en remarcar que Marx había fundado (más no agotado) una ciencia (la de la historia, es decir el de la articulación de las formaciones sociales) al tiempo que revolucionaba la filosofía misma, pero que este movimiento había ocultado la especificidad de ambas, confundiéndolas y comprometiéndolas en sus formas de operación.

Esta última parte merece un párrafo. Con razón, muchos críticos, como lo fue en América Latina el gran intelectual Fernando Martínez Heredia, señalaron la existencia de la cárcel “cientificista” (Martínez, 1970, p. 217) en la que se podía caer siguiendo al pie de la letra los *dictum* althusserianos. Algo similar señaló Adolfo Sánchez Vázquez en su *Ciencia y revolución* (1978), en donde cre-

yó detectar un teoricismo estructural en sus planteamientos. Estas críticas, de las mejor calibradas y pensadas, pueden ser asediadas a partir del concepto de ciencia y de filosofía en Althusser. Tema sin duda enorme, del cual, sin embargo, es preciso pronunciarse. Entiendo que en este periodo Althusser identifica la ciencia de la historia como el despliegue de la comprensión de la articulación de modos de producción en las formaciones sociales, es decir, la ciencia en este periodo sirve para cuestionar la lógica lineal del historicismo (como quedó claro en *Para Leer El Capital*) y llamar la atención en el problema de la articulación de formas diversas de la producción y reproducción de la vida.

Por "filosofía" no queda duda de que Althusser tiene una noción privilegiadamente epistemológica: ¿Cómo se producen los conceptos necesarios para la comprensión de la ciencia? En los textos de los años sesenta el francés usa indistintamente "filosofía marxista" y "filosofía de Marx", guardando, desde mi punto de vista, un sentido uniforme: aprehender cuál era la noción de conocimiento, así como el cómo operaba su producción y su reproducción.

Este último registro es el que convoca directamente al problema de la periodización. En Althusser la filosofía de Marx no era aquella que había "visto" los errores de Hegel o que había logrado trascender la "limitada mirada" a la economía política. El problema no era el de la capacidad de "ver" lo que otros no lograron. La cuestión era qué para el francés, Marx había instalado la noción de producción a nivel de conocimiento, en donde la teoría era una práctica más, como otras prácticas de la vida social (desmovilizando con ello, de hecho, cualquier acusación de "teoricismo"). Emulando el esquema otorgado en el capítulo quinto de *El Capital* (2007), que lleva por título "proceso de trabajo y proceso de valorización", Althusser sostuvo que la filosofía que operaba en Marx —es decir, la

epistemología— se encontraba en *estado práctico* (Althusser, 2001, p. 201) —no formalizada— y ella consistía en la forma de producir conocimientos: conocer no era la reproducción conceptual (la correspondencia entre objeto pensado y objeto de pensamiento) sino la producción de un conocimiento nuevo. Al igual que en el proceso de trabajo, había instrumentos y medios de producción, materia prima y un nuevo objeto-conocimiento. Althusser, con un lenguaje poco común para los marxistas de la época (un esquema de “tres Generalidades”) aporta una teoría materialista de la producción de conocimiento, pretendiendo eliminar tanto la noción de que Marx “miró” más allá de sus antecesores; como la de que “aplicó” en una sumatoria lineal una teoría a otra (la dialéctica hegeliana a la economía). Y ello no por mostrar la brillantez de un individuo, sino la importancia de considerar el *espacio teórico* de producción como algo distinto a estas dos concepciones.

Todo ello le llevó a cuestionar con un nombre poco afortunado, los dos primeros momentos ya señalados en la periodización. Efectivamente, opera una reducción doble, tras nombrarlas como obras del periodo “ideológico” y del periodo “científico”. Las primeras eran aquellas ubicadas desde 1840 hasta 1845; las segundas abarcaban tanto las *obras* de ruptura, las de maduración como las plenamente maduras. Es sugerente anotar que se señalaba el periodo “ideológico” no para descalificarlo, sino para ubicarlo como una continuación de un conjunto de tradiciones intelectuales ancladas en la filosofía y no en la historia contrario a los que se especuló durante años, Althusser no consideraba al “joven Marx” ideológico por ser hegeliano, sino por ser kantiano: “salvo en su casi último texto del periodo ideológico-filosófico, el joven Marx no fue jamás hegeliano, sino primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano. La tesis del hegelianismo del

joven Marx, sostenida corrientemente, es un mito" (Althusser, 1967, p. 26).

Es interesante apuntalar este que será, a la postre, un problema teórico de alto calibre: la persistencia de Hegel en el periodo de madurez, que en este momento de la producción de Althusser queda constreñido sólo y exclusivamente a los *Manuscritos de 1844* (Althusser, 1967, p. 129). Volveremos sobre el problema de estos cruciales textos y la interpretación hecha por el filósofo francés.

Cabe ahora destacar que en la segunda periodización (ya dentro de la categoría de "científico") concerniente a las obras de ruptura, Althusser aborda de manera crítica las denominadas *Tesis ad Feuerbach*:

Los breves rayos de luz que se encuentra en las Tesis sobre Feuerbach encandilan a todos los filósofo que se le acercan, pero todos sabemos que un rayo enceguece en lugar de iluminar, y que nada es más difícil de situar en el espacio de la noche que un estallido de luz que la rompe (1967, p. 27).

Con ello, insistía en la ruptura de los lugares comunes, las salidas fáciles y los reduccionismos que apuntalaban a frases como esta la fundación de una "nueva" filosofía. Tema de debate, por supuesto, este tipo de declaraciones no hacen sorprender la furia de las críticas.

Volviendo a lo que más nos interesa ahora, es importante señalar que la ruptura con Hegel es señalada como una paradoja: Althusser busca ordenar y distinguir entre la crítica feuerbachiana del filósofo de Jena a la que Marx se adhirió en esta época y la crítica marxista de Hegel, un espacio aún por ensanchar y que no puede agotarse en esas primeras obras.

En el “Prefacio: Hoy” quedan delineadas estas líneas que serán profundizadas y atendidas en distintos textos, como “Los “manifiestos filosóficos” de Feuerbach”, “El joven Marx” y “Los manuscritos de 1844 de Marx (Economía política y filosofía)”;

todos incluidos en el volumen presentado bajo el nombre *La revolución teórica de Marx* (1967). Comencemos por comentar algunos de los puntos más relevantes de estas diversas aproximaciones, eludiremos algunos puntos que entrarán después en la autocorrección althusseriana.

El comentario al “joven Marx” es de hecho una alusión a una obra producida en el “campo socialista”, cuestión que es señalada por el francés, como el fin del “privilegio y la cruz de los marxistas occidentales” (Althusser, 1967, p. 39), es decir, del monopolio del uso y apropiación de dicha obra por parte de los marxistas europeos. Señala que el acercamiento crítico siempre es peligroso porque existe: “El temor sagrado de un atentado a la integridad de Marx” (Althusser, 1967, p. 42). Este temor sagrado parte de tres supuestos, a saber: el primero es que todo sistema teórico es reducible a uno de sus elementos; el segundo es el supuesto teleológico que “instituye un tribunal secreto de la historia, que juzga las ideas que se le someten” de tal manera que se adecuen a una verdad instituida; finalmente la circularidad de una cierta de las ideas, en donde estas no salen de si mismas. Con todo esto al francés le interesa demarcar que no se trata de un problema de lenguaje y su evolución, sino del cambio de una problemática. No hay resolución a partir de considerar que “la evolución está en las palabras” (Althusser, 1967, p. 48), sino en el terreno de producción a partir de otras coordenadas. En la problemática, su continuidad y su fundación es en donde se juega la comprensión cabal de señalar el elemento “ideológico” de la obra de Marx, es decir, aquello que de su pluma no correspondía con el campo de lo científico. Insistimos, científico aquí aborda

el problema de la articulación de modos de producción en las formaciones sociales concretas. El carácter "ideológico" se colocaría en el plano de una concepción más afianzada en la filosofía de la historia, horizonte compartido, según el francés, por "los jóvenes hegelianos, que creían que la historia tenía un fin: el reino de la razón y de la libertad" (Althusser, 1967, p. 34). Así, "ideológico" en Althusser se refería a la consideración de una filosofía de la historia (la realización de un fin) y la ciencia al estatuto de las formas y modos de producir y reproducir la vida.

Althusser explorará distintas modalidades de esa primera versión "ideológica", que si bien cargada de lenguaje filosófico, no es ella misma la fundación de la "filosofía marxista", tema que Althusser se afanará en clarificar en esta época. Para Althusser el *espacio teórico* fundado por Marx no puede confundirse con este periodo de trabajo, aún anclado en una visión de la filosofía de la historia, por más lenguaje filosófico utilizado. Además de esta modalidad, el francés introduce lo que denomina los *manifestos filosóficos* de Feuerbach: para Althusser, Marx se compromete con ellos a cabalidad:

No ha hecho sino citar, tomar o repetir a Feuerbach, quien, como se ve en los Manifiestos, piensa siempre en la política, pero no habla nunca de ella. Todo se juzga según él en la crítica de la región, de la teología, y en ese disfraz profano de la teología que es la filosofía especulativa. El joven Marx, por el contrario, está obsesionado por la política (...) (1967, p. 35).

Así, en esta perspectiva, la crítica de Marx a Hegel en esta época es la Feuerbach.

La segunda variante la ubica en el momento de la redacción de los *Manuscritos de 1844*. Hay que señalar con precisión el abordaje

del francés y la importancia política en el momento en que este texto eclosiona como la herramienta preferida de los distintos humanismos. Variadas fueron las motivaciones del marxismo-humanista y su repercusión teórica y política no se limitan a Francia. Recordemos que este texto circuló alrededor del mundo con fuerza, gracias, entre otras cosas, a los comentarios pioneros de Herbert Marcuse en 1932 (1971) y los más contemporáneos de Bertell Ollman (1975), Marshall Berman (2001), Adolfo Sánchez Vázquez (2003), José Revueltas (1982), Ludovico Silva (1983), por mencionar sólo algunos.

La evaluación de los *Manuscritos* por parte de Althusser es calificada como “un verdadero acontecimiento” tanto literario y crítico (pues reestablece un periodo de producción significativo) como “Teórico”. Para el filósofo galo estos textos deben ser comprendidos dentro del área de irradiación de una problemática y no como un preludio, germen u origen de algo que vendrá después: “como un momento de la formación del pensamiento de Marx, que, como todos los momentos de una evolución intelectual, comprometen sin duda un futuro, pero fijan al mismo tiempo los límites de un presente singular e irreductible” (Althusser, 1967, p. 127). Nótese que para Althusser estos manuscritos dan luz de un “presente singular”, es decir, de la especificidad de un momento de producción al seno de una problemática específica (la de la crítica de Feuerbach a Hegel). Así, para Althusser ellos guardan su importancia por ellos mismos y no en razón de que sean el preludio de algo más grande, importante o evolucionado en su lenguaje. El “acontecimiento teórico” en cambio, debe ubicarse a que estos son el “encuentro de Marx con la economía política” (Althusser, 1967, p. 127); como lo ha demostrado muy convincente Mazora (2017), se trata además de un evento mediado por la presencia fundamental de Federico Engels.

Además de esto, el gallo hace una referencia que es necesaria y muy importante: la de distinguir la *lectura política* de la *lectura teórica*. Como es bien sabido, el individuo Marx ya se encontraba comprometido con una primera versión del "comunismo" a la que adhiere desde 1843; sin embargo, ello no basta para hacer de estos textos los de un "marxista": "Esta distinción es necesaria para evitar caer en la tentación política de confundir las tomas de posición teóricas de Marx con sus tomas de posición política y de legitimar las primeras por las segundas" (Althusser, 1967, p. 131). Esta dimensión es también pertinente, aunque localizada exclusivamente en este periodo de evaluación.

Podemos entonces redondear las aproximaciones de esta primera incursión propia de la *empresa althusseriana* sobre la obra de Marx. Señalando que lo que ordena este conjunto de disposiciones es el concepto de problemática al que ya hemos aludido someramente, pues preferimos el de *espacio teórico*. Por problemática hay que entender las coordenadas de operación de dicho *espacio de producción* de teoría: el objetivo, las preguntas, las referencias significativas y la práctica política. Lo que Althusser señala como "juventud" o periodo ideológico responde a una problemática distinta a la marxista, no sólo por su lenguaje, sino sus pretensiones y objetivos. Ello no los invalida inmediatamente, sino queda expresión de la disociación entre teoría y política; donde la segunda es de hecho ya una realidad en el individuo Marx, por sobre la primera.

En estos textos se responde desde un conjunto de categorías a preguntas que ya no adquieren sentido en el *espacio teórico* marxista. Para decirlo con claridad, el tema de la alienación del trabajo funciona perfectamente en la discursividad de una filosofía de la historia que hace crítica del mundo religioso (¿qué es esa alienación sino el fin del paraíso perdido?). Sin embargo, en lo que

Althusser considera ciencia, es decir, la articulación de modos de producción en una formación social específica, el concepto de alienación simple y sencillamente no tiene lugar.

El teatro de operaciones teóricas es diametralmente diferente. Lo importante aquí no es si Marx era más lector de Hegel, Feuerbach o incluso, como provocativamente sugiere el francés, Kant. La discusión es, más bien, si una nueva problemática permite la fundación de un *espacio teórico* autosuficiente en sus preguntas y con un objetivo distinto. La respuesta es: sí, Marx brindó los inicios de ese *espacio teórico* cuyo eje era dotar de un saber a una práctica política: el marxismo era la teoría del movimiento obrero en busca de la emancipación. Los pueblos, las clases y las sociedades pueden buscar la emancipación y la crítica de la sociedad capitalista sin necesidad de recurrir a Marx o al marxismo; sin embargo, esas luchas y esas críticas en sus diferencias y especificidades son la pregunta central del espacio fundado por Marx.

Finalmente, considero que las desafortunadas expresiones de “juventud” y “madurez” al ser inmediatamente relacionadas con el desarrollo cerebral o espiritual de un individuo, se presentan para demasiados equívocos. Más aún, cuando no se les considera como metáfora del despliegue de una problemática. La “madurez” funciona como metáfora del *espacio teórico* que tiene ya contemplados sus objetivos (la crítica del capitalismo) y sus medios (la ciencia de la historia). Se puede producir en el *espacio teórico* marxista en contra de Marx, pues lo que debe privar no es la fidelidad a la letra de un individuo del siglo XIX sino la capacidad productiva de una discursividad que responde a un objetivo preciso. Como señaló un anti althusseriano de primera línea: “leer a Marx resulta así, llevando las cosas al extremo, emprender la tarea paradójica de escribir junto con él su propia obra” (Echeverría, 1986, p. 200).

Una posición marxista en filosofía

La obra de Althusser, se sabe bien, tuvo inflexiones y quiebres. Rupturas, críticas y autocríticas (como las por él mismo elaboradas y publicadas). ¿Cómo se labró este proceso con respecto al tratamiento que hizo de la obra y los textos de Marx? Queremos detenernos en la última parte de su producción, sólo recientemente traducida y publicada. Nos concentraremos en lo expuesto tanto en *Marx dentro de sus límites* (Althusser, 2003) como en *Ser marxista en filosofía* (Althusser, 2017), ambos textos cruciales para continuar y problematizar la empresa althusseriana respecto al abordaje de la obra de Marx.

Así, el primer texto a comentar, *Marx dentro de sus límites*, debe ubicarse en las coordenadas de discusión propias de la celebración de Althusser a la "crisis del marxismo" (Althusser, 2008, p. 283). El texto remite a varias problemáticas, no todas importantes para nuestro argumento, como lo es la cuestión del carácter instrumental o no del Estado o el de la primacía de las relaciones sociales sobre las fuerzas productivas, es decir, temas que Althusser alentó a la discusión o bien desarrolló en otros textos.

El corazón del texto, sin embargo, lo encontramos en las consecuencias del tratamiento de la obra de Marx, sumamente diferente al pasado inmediato, aunque también con ciertos elementos de continuidad. Abordaremos los distintos motivos a partir de los cuales el francés abordó a Marx, señalando tanto las consecuencias, como las rupturas. La primera manera de asediar el problema es la crítica de la concepción de las tres fuentes y tres partes integrantes. Althusser busca problematizar que el marxismo sea la confluencia de tres ríos:

Reducir la historia de esta revolución en el pensamiento de Marx a la simple confluencia geográfico-fluvial de 'tres fuentes', en-

tonces, en el límite, significaba ver en Marx a un ‘autor’ que hábilmente supo (¡su genio!) combinar los elementos en los que se encontraba (pero ¿por qué, ¿cómo?) el punto de encuentro” (2003, p. 51).

Si bien Althusser no cierra este problema y tampoco profundiza más allá de lo citado, es claro que parte de su lectura e insistencia de volver a Baruch Spinoza y Nicolás Maquiavelo corresponden a una vuelta de tuerca sobre este asunto. No corresponde en este trabajo profundizar a propósito de su relación con lo que denomina la cara oculta o río subterráneo de la tradición materialista (asociada como decíamos a Maquiavelo, Spinoza y otros), pero si señaláremos que en Althusser la insistencia no es continuar con la versión canónica sobre las “tres fuentes”, sino cuestionarla y apuntar otra posibilidad.

La segunda cuestión, que se desprende de la anterior, aunque por otra vereda, es la que remite al estatuto de la relación entre Marx y el idealismo. Aquí esta aún aparece considerada como una “filosofía” independiente. Existe una tensión a propósito tanto de lo que sostiene como un aporte del alemán, como la crítica que la realiza, pues el francés insiste que en Marx: “Se encuentra también [...] cada vez más criticado pero siempre presente al menos en filigrana la idea de una filosofía de la historia, de un Origen y de un Fin, esto es, de un Sentido de la historia, encarnada en la sucesión de las “épocas progresivas” (Althusser, 2003, p. 53), también marcará una distancia sobre el desplazamiento del idealismo como motivo productivo. Si bien Althusser insiste en que Marx ha realizado una crítica del idealismo, también señala que una parte de esta filosofía sigue actuando aún en la exposición materialista: el problema se encuentra en el comunismo como horizonte utópico de relaciones plenamente transparentes. La idea de una relación

transparente entre los seres humanos, sin ningún tipo de mediación (el Estado, la moneda, la ideología), es parte de este mito de realización de la historia y también:

El idealismo abierto o latente de estos temas asedia la filosofía de la historia 'materialista' que nos es expuesta en *La ideología Alemana*, pero también en el prefacio de 1959. Los modos de producción, allí, efectivamente, son alineados en una lista continua y en una sucesión obligada de crecimiento "progresivo", un poco a la manera en los que los Ideólogos de principios de siglo seguían a los filósofos del Derecho natural y a Rousseau para decir: primero hubo la insociabilidad, después la barbarie, más tarde la civilización (Althusser, 2003, p. 54).

De esta evaluación de la cuestión política con respecto al comunismo como horizonte de cumplimiento del *telos* de la historia, se desprenden los efectos en el campo de la teoría que el francés observa y problematiza en balbuceos: "el idealismo asedia, de una forma infinitamente más sutil, *El Capital* mismo" (Althusser, 2003, p. 55). Las que en otro tiempo eran consideradas obras de madurez o de ruptura, también se encontrarían condicionadas y cercadas por esta "filosofía idealista" que opera en ellas a partir de presupuestos históricos o políticos. Esta situación es detectada en *El Capital* —otrora la obra de madurez plena— a partir del problema de la exposición de las categorías, el porqué ubicar el comienzo del texto en el "origen", es decir en el problema del valor como esencia o abstracción de las relaciones sociales en la época del dominio del capital. Althusser realiza una operación, entonces, que va del problema político del comunismo, al de la manera de ordenar y describir las categorías.

Aquí la evaluación es más severa y ya no encuentra límite en el estar abordando una obra de "madurez", la cual, de hecho, condena:

Un error que viene de lejos: justamente del principio según el cual hay que comenzar por lo más simple, el elemento primero, a saber, la mercancía o el valor, mientras que lo simple ni es simple ni lo más simple; también igualmente del principio según el cual es absolutamente necesario comenzar por el modo de ‘análisis’, que tiene por misión descubrir en lo simple su esencia y los efectos de esta esencia (Althusser, 2003, p. 57).

Como puede observarse en esta larga, pero necesaria cita, el problema se encuentra en la predilección “metodológica” por lo simple, en donde se encontraría el “origen”, para Althusser es esto lo que causa disrupciones en el discurso de *El Capital*. La crítica del texto como portador de un pecado de origen desplaza ya el horizonte anterior, en donde esta obra de madurez era el cabal cumplimiento del corte epistemológico y el esbozo de una ciencia nueva, la de la historia. Por el contrario, como hemos seguido hasta aquí, incluso este texto de madurez se encuentra atrapado por el idealismo.

Es esta la segunda consecuencia del asedio del idealismo que Althusser detecta operando en la *obra* de Marx. Saca de ello dos conclusiones, la primera:

Por muy impresionante que sea, la unidad de la exposición de *El Capital* nos ha parecido entonces lo que es: ficticia. Pero ¿por qué esta unidad ficticia? Porque Marx se creía obligado, como buen ‘semihegeliano’, es decir, como el hegeliano invertido en materialista que era, a afrontar en una disciplina de carácter científico la cuestión puramente filosófica del comienzo de una obra filosófica (Althusser, 2003, p. 55).

Esta situación del origen y de lo simple, la remonta a la concepción de ciencia que compartía con el horizonte de su época. Pero

no para ahí, el francés cuestiona entonces el problema de la unidad del texto, a partir del reconocimiento de que en los textos asociados a la madurez, se puede localizar un espacio de convivencia de distintas discursividades. Dos son las predilectas: el materialismo y el idealismo.

Este elemento aún será explotado de manera mucho más radical en *Ser marxista en filosofía* (2017). Comentaremos ahora esta obra y sus implicaciones. Ubicada como un texto que de hecho busca discutir el transcurrir de la filosofía occidental, a manera de diálogo o anécdota, se van reconstruyendo lo que el francés considera son los principales problemas de las tradiciones filosóficas, entendidas estas como campo de batalla. Comenzaremos por señalar las rupturas más evidentes, al menos por su presencia inmediata: la de renunciar a buscar una "filosofía marxista" y detenerse más bien en la "posición marxista en filosofía". Cambio radical que tuvo severas consecuencias, la más clara de ellas y la más costosa, la de renunciar a una dialéctica específicamente marxista, motivo de reflexión de la primera etapa de producción (Althusser, 1967, p. 143).

Vale la pena citar aquí en extenso al francés:

Vuelvo a decir que Marx no nos ha dado ningún libro de filosofía sino solamente algunas alusiones, que Engels no nos ha dejado sino una obra polémica, el *Anti-Dühring*, y que Lenin, aparte de *Materialismo y empiriocriticismo*, no nos ha confiado más que notas de lectura de Hegel. Tenían otra cosa que hacer y –más tarde veremos por qué– tenían razón: el motor de la historia no es la filosofía. Pero el hecho es que todos ellos nos dejaron en medio de un buen brete. Tanto más porque Marx, como todo el mundo, fue joven y perpetró cierta cantidad de pensamientos escritos en sus obras llamadas de juventud que no podían ser sino imitaciones, pues estaba tan sometido como el resto de sus contemporáneos

a la influencia de los maestros de la filosofía dominante, Hegel y Feuerbach a la cabeza (Althusser, 2017, p. 155).

Podría pensarse que estamos girando en torno a los textos ya citados y referidos anteriormente. Sin embargo, esto no es así. Ya en esa misma página anuncia un distanciamiento crucial:

A lo cual hay que agregar la circunstancia, completamente comprensible, de que, a pesar de que en sus textos hay una ruptura y un ‘corte’ visibles, Marx no se desembarazó de una vez y para siempre de toda la ideología dominante burguesa, la cual, precisamente por ser dominante no dejó de dominarlo y de conservar en él, pese a sus esfuerzos, ciertas formulaciones antiguas que aún dejan entrever su idealismo (Althusser, 2017, p. 155).

El idealismo y el materialismo comienzan a ser entonces motivos más recurrentes, cuyo tratamiento merece ser explicado.

Sin embargo, antes de ello, el *dictum* es aún más preciso y contundente:

Por último, el filósofo marxista no cae en una última ilusión burguesa: en creer que existiría una ‘filosofía marxista’. Sin embargo, esta idea está muy difundida entre los propios marxistas. Y es una idea que no deja de sustentarse en un pensamiento audaz, puesto que, según ellos, Marx habría fundado (yo mismo compartí durante algunos años esta idea errada) a la vez una ciencia nueva y una ‘filosofía’ nueva. Pero, si se observa más atentamente, esta idea no se sostiene. Pues si bien en la historia de las ciencias hay muchos ‘cortes’, la filosofía está hecha de tal modo que no tiene verdaderamente una historia, puesto que su pseudohistoria no hace sino repetir, en formas variadas, la manifestación de una sola y única función. Marx pensó pues dentro de la filosofía existente, no fundó una nueva filosofía. Solamente practicó de una manera revolucionaria la filosofía existente adoptando tesis que expresaran las po-

siones de clase revolucionaria del proletariado. Pero si fue así, es legítimo decir que no existe, que no puede existir una filosofía marxista, en el sentido de que una filosofía –sea antigua, medieval o burguesa– requiere una forma de existencia particular que es la de la sistematicidad. Ya vimos por qué es necesaria esa sistematicidad: para sostener el trabajo de unificación de las categorías destinadas a contribuir a la unificación de la ideología dominante (Althusser, 2017, p. 187).

A esta larga cita es preciso afinar algunas de las ideas que Althusser tendrá no sólo sobre Marx –ya esbozadas con claridad en estos párrafos– sino con respecto al problema de las distintas posiciones en filosofía. Así, lo primero que habrá que decir es qué para él, el enfrentamiento entre materialismo e idealismo sigue teniendo sentido, como clave de lectura de todo el pensamiento:

Lo que es propiamente alucinante en esta perspectiva es el estado de esta filosofía que está en guerra universal y perpetua, de todos contra todos, sobre el fondo del Gran Conflicto, de la Guerra de los Mil Años entre el idealismo y el materialismo. Lo alucinante es comprobar que esta guerra no solo no cesa jamás, sino que recommienza todo el tiempo, es decir, no tiene comienzo y continúa a lo largo de los siglos, sin interrupción (Althusser, 2017, p. 70).

Volvamos pues, a la temática. *Ser marxista en filosofía*, ese intento de Althusser por captar el devenir del pensamiento occidental despeja algunos de los presupuestos de trabajo previos. En primer lugar, idealismo y materialismo no son ya dos filosofías independientes. Se trata en realidad de dos corrientes o posiciones que, desde su punto de vista, atañen a todo discurso filosófico. De hecho, este, no sería sino el desarrollo de dicha confrontación a lo largo de la historia.

La posición idealista sería la dominante a lo largo de la historia del pensamiento. Ella tendría como ejes de articulación la de ser una filosofía de la historia, con un *telos*; pero también la de la posesión de una garantía última de conocimiento. Frente a ella, la posición materialista sería la que renuncia a cualquier sentido trascendental y se anclaría en las prácticas concretas, así como una noción plural del tiempo, fuera de toda teleología.

Estas concepciones fueron labradas, de hecho, a lo largo de todo el recorrido que Althusser realizó desde los años sesenta. Sólo hasta este texto es que se expresa con potencia su posibilidad: no hay “filosofía marxista”, tampoco se debe entrar al laberinto sin salida de “la filosofía de Marx”, sino mantener una posición marxista en filosofía: “Lo que hay que hacer es hablar de *posición*, en el sentido fuerte la palabra, que es precisamente la traducción de la palabra griega *Thesis*” (Althusser, 2017, p. 68). La contradicción es que dicha posición se encuentra atravesada por la lucha entre la tendencia idealista y la materialista.

Por ello es difícil ser marxista en filosofía, porque comparte los dos motivos, sin poder resolverlos. La posición marxista en filosofía es justamente la que no busca anular la disputa, sino que la despliega hasta sus últimas consecuencias. Vale la pena, después de la apretada síntesis que hemos hecho, en algunos de los puntos nodales del porqué Althusser trabaja en *Ser marxista en filosofía* algunos de estos temas.

Comencemos por el marxismo, el cual ha sido declarado desde años atrás como una “teoría finita”, es decir, un discurso que necesita obligadamente de dialogar con otros discursos, para poder dar respuesta a los problemas del tiempo histórico. Sobre ese tema, Althusser critica a los que consideran el marxismo como una teoría completa y total:

El resultado es doble: por una parte, el supuesto marxista pretende explicarlo todo, desde los fenómenos del inconsciente (Reich) y los fenómenos estéticos (Lukács) a la filosofía (Plejanov) y hasta las matemáticas (Casanova) y la física, cuando no la lingüística y hasta la medicina (Althusser, 2017, p. 57).

Esta crítica es justamente la que se dirige al marxismo que es considerado como "un método general", útil para cualquier objeto, tiempo y lugar. Frente a ello, el francés reivindicará que la filosofía y la posición marxista en filosofía, no puede ser un método general. Pero no basta esto, Althusser continua su crítica a quienes ven en Marx la fundación de una "nueva filosofía" y toman como eje de ello la famosa Tesis XI ad Feuerbach. En tono de mofa dice "¿Y Platón, en Sicilia, no intervino? ¿Y Hobbes con Cromwell? ¿Y Spinoza en Holanda? ¿Y todos los filósofos de la ilustración, Kant incluido, en la Europa del siglo XIII? ¿Y Marx en la lucha de la clase obrera?" (Althusser, 2017, p. 73).

La operación realizada por Althusser consiste en desestimar la existencia de un corpus que se encuentre más allá del idealismo y el materialismo. El marxismo es apenas un conjunto de proposiciones al interior de la filosofía, cuya característica se encuentra en tomar partido, en tomar posición, dice, por el proletariado. No se trata de filosofía independiente que actúe como garantía de la *verdad*, ni de una captación del *sentido total de la historia*. Es apenas un conjunto de tesis: la primacía de la práctica sobre la teoría y del ser sobre su conciencia.

Sin embargo, estas tesis se encuentran habitadas, en lo más profundo de su enunciación y en las formas de su operación, por ambas posiciones. No hay *round* sombra donde el materialismo vence al idealismo. No hay tampoco filosofías independientes que, como dos trenes, chocan y se descarrillan. Hay una convivencia conflic-

tiva, nunca resuelta. Hay, a lo más, dos posiciones que ni siquiera se reconocen como tales, pero que actúan, como el viejo topo, de forma paciente.

¿Althusser más allá de Marx?

En tiempos recientes el nombre de Althusser ya no sólo se asocia al de Marx. Diversos trabajos han asociado al “autor” a otras corrientes. Sobre salen varios trabajos, por ejemplo, los de Vittorio Morfino en relación tanto con Spinoza como en Maquiavelo. También hay que destacar los trabajos a propósito del psicoanálisis. Por mencionar solo algunos de los principales registros más socorridos. Un proceso de pluralización de sus referentes, antecedentes y de las consecuencias, es un hecho cada día más evidente. Las páginas de las revistas *Décalages* o *Demarcaciones* muestran la pluralidad, tanto en Europa y Norteamérica, como en América Latina.

Cobra plena validez la anotación que hace Natalia Romé cuando escribe “recordemos que la noción de ciencia no apunta a aquello que alguien (‘Marx’, ‘Althusser’) conoce, ni siquiera lo que ‘produce’, sino a un cierto dispositivo, un ‘mecanismo’ o un ‘modo de producción’ de conocimientos” (Romé, 2012, p. 69). El trabajo de Romé, es uno de los pocos que no desligan la “problemática” del “autor” Althusser con respecto al de Marx.

Vale la pena dedicar algunos párrafos a su trabajo, pues expresa un camino convergente al aquí recorrido, aunque con aportes extraordinarios para la problematización de la relación entre Althusser y Marx, tal como se le asume en tiempos recientes. Romé (2012) habla del encuentro casual o conjunción aleatoria entre el marxismo y una práctica política como la del movimiento socialista. Este encuentro imprimió en la teoría una tentativa que va del discurso sobre la estructura y la coyuntura y que devino en la aspiración de

formular una "posición materialista" que acompañara la acción del movimiento político.

Desde el punto de vista de la autora, la empresa althusseriana intentó responder a esta tentativa, pero la superó, ubicándose en el terreno pantanoso de transformar la filosofía misma. Ello significó abordar el problema que acompaña a todo "logocentrismo" o herencia filosófica eurocentrada, es decir, afrontar "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" (Romé, 2012, p. 27). Ello llevó a Althusser a renunciar a cualquier concepto de "praxis" que contuviera una ontología, situándolo en el espacio de formular una "práctica e la filosofía que se asume en la historia" (Romé, 2012, p. 28). Así es que puede afirmar: "En este sentido es que la posición materialista althusseriana no se quiere un nuevo discurso, más verdadero, sobre lo real, sino que apuntala a emplazar la distancia de un vacío: una diferencia de todo discurso" (Romé, 2012, p. 28).

El conjunto de estos elementos señala tanto el anclaje de una práctica que se sabe entremezclada en la historia (es decir, codo a codo con la ciencia y la política) y no como un nuevo discurso que de la verdad sobre el curso de una historia exterior. Ello lleva a que la empresa althusseriana o "posición materialista en filosofía" no [sea] la proclama de un nuevo fundamento (en este caso material) para filosofía, sino el rechazo de todo fundamento y de toda garantía, de todo Origen y de todo Fin (Romé, 2012, p. 29)

La claridad con la que Romé destaca la relación entre Althusser y Marx, es decir, entre quien busca renovar la práctica de la filosofía y quien de hecho proporcionó los cimientos para su fusión con la práctica política deviene en un párrafo que resulta crucial: "leer 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” (Rome, 2012, p. 44). Este párrafo resulta crucial, pues de hecho marca el derrotero de la manera en la que el francés asedió la obra de Marx.

Con ello nos referimos que para Althusser no se trataba de una aplicación correcta, ni de una “falta de lectura” menos aún de señalar la corrección e incorrección de la forma en que se pensaba a Marx. La empresa althusseriana consistía en responder a las exigencias de la coyuntura, aún con el costo de intervenir algo que parecía sagrado e intocable. Ello significó separar al individuo frente al espacio teórico; a este en obras y textos. Intervenir directamente en el sentido de unidad de todos estos elementos ha sido una ardua tarea, a la que no todos los que adscriben al marxismo han llegado, aún hoy.

Tal como empezábamos este texto, el problema de los nombres de Marx y el de Althusser no refieren a dos autores, como lo acota la cita la indicación de la teórica argentina, sino a un conjunto de materiales que sirven y son utilizados a partir de registros de la coyuntura. Por lo tanto, el nombre Althusser organiza, de hecho, una aproximación declaradamente materialista. O, mejor dicho, bajo su nombre se pronuncia una posición que busca realizar una lectura materialista aún del profundo y marcado idealismo de Marx.

¿Qué implica esta aproximación? En primer lugar, que bajo el nombre de Marx se funda el *espacio teórico* de producción que busca asediar de manera articulada el despliegue de las relaciones de capital y otros conjuntos que conviven con ellas. En segundo lugar, que más allá de la filosofía, la práctica política aparece, en “última instancia”, como la que anima y permite la posibilidad de

que los nombres de Althusser o Marx sean parte de la discusión de nuestro tiempo. Finalmente, que el llamado a reubicar el nombre de Althusser a un costado del de Marx, es un llamado a reivindicar la gran transformación que el filósofo francés logró operar en una situación adversa.

Así, el aporte de Althusser, tanto en su filosofía como en su metodología de asediar la obra de Marx (como Mao-Tse-Tung asedió la ciudad desde el campo en la "larga marcha") se encuentra en la dinámica de la práctica política. Esto no se debe olvidar, pues si se capitula ante las reiteradas acusaciones de teoricismo, aparece el espacio teórico sometido a las fuerzas pragmáticas o a las consideraciones religiosas (¿se leyó bien a Marx?). Es la política, en su diferenciación con la filosofía, lo que anima a Althusser y la empresa que emprende.

Pensar sin certezas es el gran llamado, del cual se desprende deshacerse de todo sentido trascendental de otorgar el fundamento, el origen, el sentido o el fin último. Pensar sin certezas es apostar por ausencia de necesidad, por la contingencia y la coyuntura. Abandonar las certezas es entregarse a la apertura, la indeterminación, pero también a la posibilidad de intervención y modificación de las relaciones de fuerza.

Los conglomerados sociales en sus procesos de politización no intervienen desde las certezas inamovibles en la "historia", lo hacen, por el contrario, desde las complicaciones de las coyunturas específicas. Son estas, en donde hay posibilidad de intervención y modificación de las relaciones de fuerza y de debilidad. La *incorregible imaginación de la historia*, concepto de cuño althusseriano, no responde a la lógica de la historia o astucia de la razón, sino al imbricado camino de la reinención cotidiana, tanto del orden como de su crítica.

La empresa althusseriana interviene en la teoría dislocando el sentido último de un “fin” de la historia. Desemboca en la pérdida de confianza en el sujeto “de la historia” y coloca a los sujetos anclados en la historia, es decir, en el conjunto de sus prácticas ubicadas en la especificidad del presente. Pero también apuntala que el *espacio teórico* fundado por Marx, reciba la apertura a un conjunto de coordenadas que responden a las condiciones imperantes. Si el marxismo no es una teoría finita, debe reescribirse continuamente.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2001). *Para Leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2017). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Attali, J. (2007). *Marx o el espíritu del mundo*. Buenos Aires: FCE.
- Berman M. (2001). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- Martínez, F. (1970). Althusser y el marxismo. *Pensamiento Crítico*, 70, 210-215.
- Marcuse, H. (1971). *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas: Tiempo Nuevo.
- Marx, K. (2007). *El Capital: crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Mazora M. (2017). *Marx, discípulo de Engels*. Buenos Aires: UNSAM.
- Ollman, B. (1975). *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Revueltas J. (1982). *Dialéctica de la conciencia*. México: Era.
- Romé N. (2012). *La posición materialista. Práctica teórica y práctica política en la filosofía de Louis Althusser*. La Plata: EDULP.
- Romé N. (2010). Hacia una "problemática althusseriana". En Z. Bórquez y M. Rodríguez (Eds.), *Louis Althusser: filiación y (re) comienzo* (pp. 23-59). Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Sánchez Vázquez, A. (1978). *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. Madrid: Alianza.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. México: Ítaca.
- Silva, (L). (1983). *La alienación como sistema*. Caracas: Monte Ávila.

¿Hay una teoría althusseriana de lo Global? Notas para una investigación¹

Geoff Pfeifer

La nacionalidad es el valor legítimo más universal en la vida
política de nuestro tiempo

Benedict Anderson

Sostenemos que gente de distinta procedencia socio-económica
alrededor del mundo se está dando cuenta de que sus categorías
sociales básicas, incluyendo “la persona” y “la nación”, existen
en el marco de un todo social llamado “planeta tierra”,
“el mundo” o “el globo”

Manfred Steger y Paul James

Las palabras de Anderson citadas arriba mantienen hasta cierto punto su vigencia, pero en los 35 años transcurridos desde la publicación de sus *Comunidades imaginadas* (1993), las cosas han cambiado en muchos sentidos, incluyendo aquellos señalados por Steger y James en el segundo epígrafe. El concepto de “la nación” y de “lo nacional” todavía importa, pero hemos visto también el surgimiento de lo que ahora llamamos lo “global” o la “globalización”. En este artículo indago, como el título de mi trabajo lo su-

¹ Traducción de Valentín Huarte Guerra.

giere, si hay algo que el pensamiento de Althusser pueda decirnos sobre este desplazamiento. Es decir ¿podemos deducir una teoría althusseriana de lo global que pueda ser útil para comprender la coyuntura presente con sus estructuras económicas, sociales y políticas cambiantes? Adicionalmente, y tal vez más importante, indago acerca de la posibilidad de encontrar una teoría althusseriana de lo global que pueda también arrojar sentido sobre los tipos de sujetos que acompañan dichas estructuras. Si bien discutiré lo primero -las estructuras económicas, sociales y políticas cambiantes, hasta cierto punto, como un medio de proveer cierto fundamento- es el último conjunto de preguntas, aquellas sobre la naturaleza de la subjetividad, las que serán el centro de atención.

Planteo estas preguntas en el contexto de la expansión de una disciplina relativamente nueva, comúnmente conocida como “estudios globales” y su objeto (tal como se dijo más arriba), la globalización.² Si bien hay bastante desacuerdo en relación con el establecimiento de una línea de tiempo precisa, la tesis dominante de este discurso sostiene que el momento contemporáneo es diferente que el del pasado –que la interconexión de las formas globalizadas del capitalismo neoliberal ha creado condiciones en las cuales las concepciones pasadas del individuo, de la política económica, y del estado-nación, no sirven para aprehender completamente la realidad del mundo.³

² Los estudios globales son la mutación contemporánea de la Carrera académica que ha sido conocida durante mucho tiempo como “relaciones internacionales”. Este desplazamiento de términos comenzó realmente en los años 1990, pero no maduró hasta los años 2000, véase James y Steger (2014).

³ Para una interesante discusión de la vida de este concepto y los debates a su alrededor, véase James y Steger (2014). Para ampliar el debate sobre las líneas de tiempo, véase por ejemplo James (2012).

Comenzaré aquí por explicar más detalladamente el concepto de globalización y discutir algunas de las afirmaciones que los teóricos de los estudios globales realizan, y luego plantearé la pregunta propuesta en el título: si efectivamente el mundo en el que vivimos es aquel que describen los teóricos de la globalización ¿en qué puede contribuir una teoría crítica althusseriana a esta problemática? ¿Hay una teoría althusseriana de lo global? Como veremos, respondo mi pregunta por la afirmativa: hay una teoría althusseriana de lo global. Argumento que podemos hacer uso del trabajo de Althusser (y su método) con buenos resultados a la hora de comprender el momento contemporáneo y cómo es que la globalización no implica sólo una reestructuración de la economía y de otras relaciones sociales, sino también una reestructuración de la subjetividad al mismo tiempo en que la globalización extiende viejas formas de poder de maneras novedosas. Esto será, sin embargo, solo una investigación preliminar, tal como el título de mi trabajo lo sugiere. Ofreceré algunas reflexiones sobre este tema y algunas sugerencias para investigaciones futuras. Pero primero, es necesario decir algo más sobre la globalización y la teoría global.

1.

Tal como dije arriba, mientras que existe algún debate acerca de si puede establecerse una diferencia entre la historia reciente y el pasado en términos de organización mundial, interconectividad, y mercados económicos globales, está claro que ha habido un cambio enorme, o una aceleración, en la interconectividad de las naciones, de los pueblos y de las economías (James, 2012; Steger, 2017). Muchos teóricos de los estudios globales argumentan que el momento contemporáneo revela un estado-nación debilitado frente

al incremento del poder del capital global (Bauman, 2001; Ohmae, 1997; Sassen, 1998). Las corporaciones multinacionales no tienen un lugar geográfico único, operan en múltiples localidades alrededor del mundo y los gobiernos nacionales trabajan para facilitar estas operaciones a través de varios tipos de desregulación y liberalización económica (Sassen, 1998). Las ciudades alrededor del mundo que tienden a albergar a estas corporaciones se encuentran crecientemente interconectadas unas a las otras a través de redes de financiamiento, de mercado, de trabajo y migración humana, complejas y digitalizadas (Sassen, 1998, 2005). En el prefacio a su manifiesto sobre este momento, Michael Hardt y Antonio Negri describen estos fenómenos cuando escriben que hoy:

Los factores principales de producción e intercambio –dinero, tecnología, gente, y bienes– se mueven con facilidad creciente alrededor de los límites nacionales; por lo tanto, el estado-nación tiene cada vez menos poder para regular estos flujos e imponer su autoridad sobre la economía (2002, p. XI).

No se trata solo de que los estados nación tengan menos poder regulatorio, sino que los gobiernos, a través de la liberalización del mercado y varios tipos de acuerdos de libre mercado, ceden activamente este poder en un intento por promover este flujo (Harvey, 2007). Además, hemos visto el surgimiento de estructuras organizacionales extra-nacionales como las ONG, organizaciones de mercado internacional, y aparatos gubernamentales multinacionales, como la Unión Europea, a los que también se les ha concedido poderes regulatorios y de otro tipo, en formas tales que les permiten disponer ciertos tipos de jurisdicción sobre los miembros de las naciones (Sassen, 1998). Todos estos son ejemplos de nuevas formas de poder que desafían la dominación de los estados-nación.

Adicionalmente, los individuos están armados –de formas nunca antes vistas– con tecnologías que pueden evadir y desafiar el poder de lo que Althusser denominó el aparato represivo de Estado. Pueden usar estas tecnologías para conectar fronteras fuera del control del poder estatal de maneras que en el pasado eran imposibles (Castells, 2012). La información puede moverse alrededor del mundo en cuestión de minutos, como resultado de las tecnologías digitales contemporáneas y de las maneras en las que esto ha implicado una mayor conectividad entre los individuos, comunidades, negocios, etc. (Castells, 2012).

Un ejemplo reciente de este tipo de globalización digital, es la rápida conexión que se formó entre los activistas de Black Lives-Matter en Ferguson, Missouri (en los Estados Unidos) y los activistas palestinos en Gaza cuando, en 2014, las imágenes de los activistas de Ferguson siendo atacados por la policía armada con gases lacrimógenos y balas de goma durante la Rebelión de Ferguson, se transmitieron en tiempo real alrededor del mundo vía Twitter y otras formas de medios digitales. En cuestión de horas, los activistas palestinos estaban twitteando consejos a los manifestantes del BLM acerca de cómo lidiar con el gas lacrimógeno, cómo comprometer a la policía de maneras en las cuales les resultara difícil hacer uso al mismo tiempo de las balas de goma y de los gases, etc., (Malloy, 2014). Las tecnologías que ayudaron a forjar esta conexión (una conexión que todavía se mantiene) no son tan viejas y pueden ser vistas como parte de un nuevo proceso de globalización (Bailey, 2016). No está claro, por supuesto, qué tipo de resultado a largo plazo puedan tener estos tipos de movimientos sociales interconectados [*networked*] (tal como Castells los denomina) en los paisajes políticos de los países en y entre los que operan, pero es difícil negar su novedad y su potencial (Castells, 2012).

Podemos también pensar brevemente acerca de los procesos económicos como otro ejemplo de este desplazamiento. Un símbolo de la nueva economía global son los contenedores de los embarques y sus portadores, los barcos gigantes de contenedores que deambulan por los océanos del mundo y sus puertos vía una red de carriles angostos que se ven en los mapas como caminos de hormigas gigantes esparcidos alrededor del mundo. Originalmente concebido como una manera de mover provisiones alrededor de Vietnam, el contenedor de embarque ha rehecho el mercado global y los puertos globales en formas que pocos podrían haber imaginado al comienzo (Levison, 2016).

Si alguna vez hubo un buen ejemplo del proceso que Deleuze y Guattari (y Hardt y Negri) describen como la desterritorialización y la reterritorialización inherente al Capital moderno es el proceso de containerización [containerization] (Hardt y Negri 2002; Deleuze y Guattari 1985). Puertos enteros a lo largo del mundo fueron levantados y reconstruidos –desterritorializados y reterritorializados– para ser perfectos anfitriones para los contenedores y sus barcos. El trabajo en los muelles ha sido completamente redefinido por este proceso, e incluso el traslado en el firmamento ha cambiado como resultado (Levinson, 2006). Hoy, se puede ir a casi cualquier puerto en el mundo y se verá más o menos igual a cualquier otro –homogeneizado e higienizado de cualquier diferencia local para recibir los barcos y mover sus cajas de metal llenas de bienes hacia los mercados.

Además, como muchos han señalado, la globalización de los mercados de trabajo ha rehecho muchas de las ciudades del mundo a un ritmo nunca visto en el pasado. Los centros urbanos alrededor del mundo se han vuelto focos para los nuevos mercados técnicos y financieros globales, y esto ha conllevado el influjo de trabaja-

dores mejor pagos, trabajadores de altas tecnologías. Este influjo también cambia el paisaje de la ciudad en la medida en que estos trabajadores tienden, como dijimos, a tener remuneraciones altas y desean consumir bienes de lujo. Esto ha elevado el costo de vida en muchas ciudades alrededor del mundo, lo cual ha llevado al desplazamiento de los trabajadores de bajos salarios de las comunidades en las que vivieron por generaciones.

Junto con esto, muchos negocios en propiedad de los residentes excluidos que abastecían las necesidades locales han sido reemplazados por negocios más grandes y corporativos que sirven a esta nueva elite urbana (Sassen, 1998, 2008; Smith 2002; Young, 2004).

Algunos se han referido a este proceso como una “Tercera Ola” de gentrificación. Tal como señalan Lees, Slater y Wyly (2007), en esta tercera ola, el desarrollo urbano es dirigido cada vez más por las corporaciones y por el capital conectado con las finanzas globales, mientras que el rol de la inversión es cada vez mayor en la medida en que los negocios inmobiliarios se mercantilizan, los grupos que resisten a estos procesos pierden poder, y los gobiernos locales y de las ciudades actúan para facilitar el proceso de maneras que no se veían en el pasado (Lees, Slater, and Wyly 2007, p. 177-79). El resultado de esto es que los procesos de globalización económica dirigen los procesos de desarrollo de maneras que excluyen el control comunitario e incluso las estructuras estatales y gubernamentales son puestas al servicio de estas estructuras institucionales globales (Smith, 2002).

De esta manera, tal como argumenta Saskia Sassen, con el advenimiento y la aceleración de la globalización, asistimos a un proceso de “desnacionalización”. Efectivamente, desde la perspectiva de Sassen, no estamos todavía frente al fin del estado nación y de su

estructura organizacional, pero estamos viendo muchas maneras en las cuales ciertos aspectos o, en otros términos, ‘aptitudes’ [*capabilities*] que fueron producidas en el marco del sistema del estado nación se ‘desenganchan’ [*unhook*] –o se ‘desnacionalizan’– de la mera dependencia de ese sistema, en favor de ‘ensamblajes’ globales emergentes (Sassen, 2008, 2010). Estos ensamblajes son organizaciones, instituciones, o incluso conjuntos de prácticas que son combinadas de maneras que hacen que existan parcialmente afuera de aquellos estados nación, incluso si las aptitudes que los producen surgieron en el marco del estado nación. Esta es entonces la comprensión adecuada, desde su punto de vista, del término ‘desnacionalización’ –aptitudes que fueron una vez nacionales se vuelven desnacionalizadas al volverse parte de aptitudes emergentes de lo global (Sassen, 2008, 2010). Ciertamente, el ejemplo de la conteinerización, que tal como se mencionó más arriba, fue en principio una aptitud nacional que surgió para propósitos militares, es un ejemplo de una aptitud que se desnacionalizó en la medida en que se puso al servicio de los procesos económicos globales. Lo mismo puede decirse del desarrollo urbano y de la mercantilización inmobiliaria. Entre los ejemplos de Sassen se incluye la Corte Criminal Internacional (Sassen, 2008). La CCI tiene jurisdicción universal entre sus países adherentes y por lo tanto es un sistema judicial que está desnacionalizado pero que crece a partir de los sistemas jurídicos que comenzaron como aptitudes nacionales (Sassen, 2008).

Los ejemplos de la liberalización del Mercado, el crecimiento de las redes digitalizadas, la conteinerización y la tercera ola de urbanización y gentrificación, son ejemplos de lo que Steger y James (y otros) han llamado las “dimensiones objetivas de la globalización” (James y Steger, 2014). Sin embargo, no es para nada

conflictivo decir que la identidad individual ha sido también rehecha como resultado de la globalización. Si pensamos en dos de los ejemplos dados hasta ahora (la interconectividad tecnológica, el traslado globalizado y la distribución de mercancías) gran parte del mundo tiene, en sus huellas digitales, más información, acceso a más bienes y servicios, y mucha mayor facilidad para comunicarse con la gente alrededor del mundo de maneras que pueden moldear e influenciar el entendimiento, la práctica individual y la solidaridad social más allá de la comunidad nacional. Además, tomando la pista de la concepción althusseriana de la formación del sujeto, mientras que los sujetos son producidos y reproducidos –o ‘interpelados’, según la propia terminología de Althusser– en y por las prácticas sociales y las estructuras económicas, en la medida en que nuevas instituciones emerjan, conllevan nuevas prácticas, y la posibilidad de nuevas formas de subjetivación (retomaremos este problema más abajo), tanto potencialmente positivas como negativas (Althusser, 2014).

Steger ha argumentado recientemente que esta es una de las características principales, aunque poco estudiada, de la transición hacia lo global que estamos experimentando, es decir, que no solo es la unidad primaria de la organización social –la nación– la que está sufriendo cambios radicales en términos de su poder, tanto a escala global como en relación con sus poblaciones domésticas, sino que la nación, como aquello alrededor de lo cual la identidad del individuo se estructura, también se debilita, abriendo nuevos modos de identificación, y nuevos modos de consciencia y nuevos modos de subjetividad (Steger y James, 2013; Steger, 2014). Quiero decir algo más sobre los argumentos de Steger aquí, en la medida en que es en el contexto de estos en donde quiero posicionar mi reflexión sobre la relevancia de Althusser para lo global.

2.

Steger (2017) comienza ofreciendo una periodización histórica amplia en la cual la modernidad es definida por la emergencia del estado-nación a partir del tratado de Westphalia y el subsecuente surgimiento tanto de la Ilustración como de las economías capitalistas en Europa Occidental. Estos procesos gemelos dan surgimiento a un tipo de individualismo que, como sabemos bien, privilegia al individuo por sobre y en contra de la comunidad, posicionando la comunidad al servicio del individuo. Es en este sentido que, como Stengers y James escriben, “la nacionalidad funda su expresión política encarnada en la transformación de sujetos en ciudadanos modernos abstractos que exigen su membresía igualitaria en su comunidad imaginada e institucionaliza su autonomía en el marco del moderno estado nación” (James y Steger, 2014, p. 420).

A pesar de que Steger y James no se refieren directamente a él, podemos pensar aquí los modos en los cuales la filosofía de la ilustración de Immanuel Kant refleja este tipo de entendimiento de la relación entre el estado y el ciudadano moderno abstracto. Al pensar sobre qué significa vivir en un estado ilustrado (y aquí, Kant está pensando acerca de un tipo de estado democrático liberal moderno), Kant argumenta que, en tal estado, no sólo existe cierto conjunto de derechos dados a los ciudadanos, sino que hay un reconocimiento por el estado de que los ciudadanos mismos deben jugar un rol activo en la construcción de ese estado y en las reglas y las leyes que el estado les impone (Kant, 2011). Esto es así porque, desde la perspectiva de Kant, una de las características de lo que es ser humano es ser autónomo y “auto-legislable”. Esta es esencialmente la noción filosófica según la cual lo que nos hace humanos es el hecho de que tenemos razón (o una capacidad racional) y que, por esto, también somos potencialmente (y también actualmente)

libres, y por lo tanto seres autónomos (Kant, 2015). Kant establece un fuerte vínculo entre la razón y la libertad en la medida en que la razón es esa facultad humana que nos permite la libertad: cuando actúo basado en la razón, actúo autónomamente, libre de ser determinado por cualquier otra cosa –ni deseos ni instintos (Kant llama a los deseos y a los instintos “inclinaciones” y son cosas que nos determinan de manera tal que, cuando actuamos basados en ellas, no actuamos libremente) ni la coerción de los otros, etc.-. Todas esas cosas (inclinaciones y coerciones) son ejemplos de fuerzas que se originan por fuera de la voluntad racional. De hecho, según la perspectiva de Kant, es la razón la que nos permite actuar en contra de esas fuerzas (externas) que nos inclinan hacia cosas particulares, lejos de otros, y es la facultad de la razón la que nos da -a todos nosotros de manera universal, como individuos en abstracción de las características que nos hacen diferentes unos de otros– la habilidad de ser libres (Kant, 2015).

Es entonces esta libertad basado sobre la razón lo que me hace “auto-legislador” en la medida en que mientras actúo basado en la razón, y solo en la razón, me doy a mí mismo la ley de la acción (Kant, 2011, 2015). Lo que Kant quiere decir aquí es que dicha ley, en este caso, no viene de nada externo a mí o de ningún otro lugar, sino de mi interior, de mi facultad de razonar. Es crucial aquí recordar que, de acuerdo con Kant, es también esta habilidad para actuar basado en la sola razón, lo que me hace un ser que merece respeto (Kant, 2015). Ser “auto-legislador” de esta manera es tener el derecho a ser reconocido y respetado por otros como un ser autónomo y libre (Kant 2015, pp. 231-233). Aquí vemos el privilegio del individuo a través de la noción abstracta de autonomía que Kant considera como una característica definitoria de la humanidad misma. Los ciudadanos en un estado ilustrado, argumenta Kant, me-

recen este respeto de los otros y también de su gobierno en baseal hecho antropológico –siempre según Kant– de esta humanidad que es definida por el vínculo entre nuestras capacidades racionales, nuestra autonomía y por lo tanto nuestra libertad.

Esta es entonces la base metafísica para el sistema de los derechos y protecciones que el estado moderno debe brindar a sus ciudadanos según Kant. Ser un ciudadano en el estado moderno (liberal, democrático) es constatar este hecho acerca de la humanidad (que eres un ser libre, autónomo), ser reconocido y protegido por la ley (Kant, 2011, p. 33). Esto también ayuda a definir la función primaria del estado para Kant, que es, tal como él lo ve, proteger los derechos y promover las libertades de cada ciudadano individual de tal manera que maximice la libertad de cada individuo, mientras maximiza también el beneficio de todos (Kant, 2011).

Además, Kant argumenta que la nación en sí misma, sus leyes, instituciones, y estructuras, deberían ser construidas por sus ciudadanos de tal manera que consientan en las leyes e instituciones libremente. Esto se sigue de los argumentos que vimos más arriba. Como podemos ver a partir de la descripción de la concepción que Kant tiene de la libertad, las leyes del estado moderno, ilustrado, deben reflejar las leyes dadas al individuo por su razón misma. Así que las naciones modernas requieren que sus miembros participen en la construcción de dichas leyes. El estado moderno debería, de acuerdo con Kant, dar a todos los ciudadanos la oportunidad de comprometerse públicamente unos con otros y con el cuerpo gobernante en relación con los temas que afectan a la comunidad y a cada individuo (Kant, 2011). Esto para decir que el estado ilustrado es aquel en el cual, comprendiendo que cada ciudadano es a la vez libre y racional, se atiende a los puntos de vista de los ciudadanos en relación con las decisiones que afectan la vida pública y privada.

Los ciudadanos de tal estado también entienden que es su deber atender a los puntos de vista de los otros y comprometerse en desacuerdos respetuosos y debates, tanto entre ellos mismos como con el estado. Los resultados de esto deberían expresarse en el hecho de que la comunidad se dará cuenta de la racionalidad de algunas leyes y de la irracionalidad de otras, en tal medida que serán capaces de imponerse esas leyes a ellos mismos colectivamente porque comprenden que emanan de la razón misma. El verdadero estado moderno e ilustrado, entonces, como se notó más arriba, es aquel para el cual las leyes reflejan las leyes de la razón (Kant, 2011).

Ahora bien, por supuesto que Kant no pensaba que esa correspondencia uno a uno entre las leyes de la nación y las capacidades racionales de los ciudadanos hubiera sido alcanzada en su tiempo, ni tampoco pensaba que fuese completamente alcanzable. En cambio, argumenta que esta es la meta y un ideal regulativo sobre el cual las naciones modernas deberían construir sus instituciones (Kant, 2011). Que esto es a lo que deberían apuntar como fin último. Hay muchas cosas más para decir sobre este punto, pero lo que es importante para nuestros propósitos aquí es que la concepción de Kant de la relación entre el estado moderno y el ciudadano posiciona al estado nación en el centro de la identidad de los individuos –Kant incluso argumenta explícitamente, como se habrá notado, que en el ideal del estado ilustrado, las leyes y estructuras deben ser construidas de tal manera que sus ciudadanos simplemente las reconozcan como extensiones de su propia racionalidad, que sean capaces de libremente “darse a sí mismos las leyes” porque reconocen esas leyes en acuerdo con los dictados de la razón misma (Kant, 2011)-.

Lo que encontramos en puntos de vista como el de Kant es, entonces, una expresión de lo que Steger llama, siguiendo tanto a

Benedict Anderson como a Charles Taylor, el “imaginario social” moderno, en el cual el estado nación juega un rol decisivo en la estructuración, tanto la consciencia individual como la identidad comunitaria y la identificación.

Taylor describe su uso del término, y su pronunciada diferencia con cualquier teoría social:

Adopto el término imaginario [social] (i) porque mi objetivo es la forma en la cual la gente común se ‘imagina’ sus entornos sociales, y esto a menudo no se expresa en términos teóricos, sino que es llevado a cabo mediante imágenes, historias y leyendas. También sucede que (ii) la teoría es muchas veces la propiedad de una pequeña minoría, mientras que lo que es interesante en el imaginario social es que es compartido por grandes grupos de personas, sino por la sociedad entera. Lo cual lleva a una tercera diferencia: (iii) el imaginario social es ese entendimiento común que hace posible las prácticas comunes y un amplio sentido compartido de legitimidad (...) Nuestro imaginario social en cada momento dado es complejo. Incorpora el sentido de las expectativas normales que tenemos unos en otros, el tipo de entendimiento común que nos permite llevar adelante las prácticas colectivas que hacen a nuestra vida social. Dicha comprensión es a la vez fáctica y normativa; es decir, tenemos una idea de cómo las cosas se desarrollan generalmente, pero está entretrejida con la idea de cómo deberían ser, de qué tropezos invalidarían la práctica (...) Lo que estoy denominando el imaginario social se extiende más allá del entendimiento del trasfondo inmediato que dota de sentido a nuestras prácticas particulares. No se trata de una extensión arbitraria del concepto, porque de la misma forma en que la práctica sin entendimiento no tendría sentido para nosotros y por lo tanto no sería posible, así también este entendimiento supone, si debe tener algún sentido, una aprehensión más amplia de todos nuestros dilemas: cómo de-

bemos posicionarnos los unos en relación con los otros, cómo llegamos a donde estamos, cómo nos relacionamos con otros grupos, etc. (Taylor, 2006, pp. 24-25).

Tal como Taylor los describe aquí, los imaginarios sociales emergen a partir de nociones comunes acerca de cómo las cosas son y al mismo tiempo hacen posibles algunos conjuntos de prácticas (y ciertos otros no), como así también trabajan de una manera que sustenta y reproduce esos imaginarios. Estos imaginarios sociales también llevan consigo un sentido de cómo las cosas ‘deberían’ ser –que la manera en que las cosas son, es la forma correcta de ser de las cosas-.

Por ejemplo, existe entre mucha gente, en los Estados Unidos (y muchos otros lugares), la idea según la cual luego de la secundaria, uno va a la universidad para tener una educación superior. Esta idea permite una amplia variedad de prácticas e industrias para que la gente de la preparatoria vaya a la universidad. La estructura de la universidad misma, los créditos y las finanzas juegan su parte en esto, en la medida en que muchos estudiantes universitarios necesitan becas para pagar los costos de la universidad, etc. Estas prácticas también actúan como ejemplos independientes del hecho de que uno debería ir a la universidad (miren todas las partes de la sociedad que están construidas alrededor de mandar gente a la universidad ¡claramente esto es lo que uno debería hacer!). En este ejemplo, el imaginario social estructura las nociones individuales y subjetivas de lo que uno hace y debería hacer, y las prácticas e instituciones que crecen alrededor y sirven a este imaginario social también lo reproducen. En este sentido, un imaginario social hace a las condiciones de fondo a través de las cuales los individuos y las comunidades dotan de sentido a sus instituciones sociales y prácticas, sus identidades, y finalmente sus mundos. El imaginario

funda este entendimiento, provee de sentido, y también actúa como el trasfondo normativo de lo social. Volviendo ahora a la forma en la cual el estado nación moderno como un imaginario social está implicado en esto, debemos observar a la manera en que Anderson lo describe cuando, al describir la emergencia histórica del estado nación, escribe:

Si los estados nación admiten ampliamente ser ‘novedosos’ e ‘históricos’, las naciones a las cuales dan expresión política siempre surgen de un pasado inmemorial, y, lo que es más importante, se deslizan hacia un futuro ilimitado... con Debray podríamos decir ‘Sí, es bastante contingente que haya nacido francés; pero después de todo, Francia es eterna (Anderson 1993, pp. 11-12).

En otras palabras, el moderno estado nación no es simplemente un constructo ideológico, sino que también es la condición de trasfondo sobre la cual las ideologías modernas, instituciones, prácticas e identidades individuales se basan, y tal como Anderson describe aquí, está construido a partir de y conectado con la comprensión de sí misma de una comunidad dada, de tal manera que la comunidad solo ve la nación como una característica fundamental y eterna de su existencia. Y, como indica la cita de Debray en el texto de Anderson, la nación aparece a aquellos que existen en ella, como si fuese eterna. La existencia individual de uno mismo como un miembro de una nación dada es incidental, pero la nación no lo es.

3.

Volviendo ahora a Althusser, podemos ver también cómo su concepción de los procesos gemelos de formación de sujeto y reproducción están implicados en este análisis. Como bien sabemos, Althusser entiende la subjetividad como el producto de una com-

binación de lo que él denomina Aparatos Represivos de Estado [ARE] que trabajan para producir sujetos de formas particulares, que excluyen otras formas particulares de ser a través del uso de la fuerza (la policía, el ejército, etc.), y también de Aparatos Ideológicos de Estado [AIE], que trabajan en conjunto con los aparatos represivos para producir ciertos tipos de subjetividad, esta vez no vía represión sino por vía de la producción en varios tipos de prácticas y rutinas, que moldean la vida de los individuos de formas particulares.

Podemos pensar aquí las formas en las cuales la identidad está moldeada a través de varias prácticas culturales que se encuentran en escuelas y otras instituciones culturales, en donde los individuos llegan a reconocerse a sí mismos como sujetos de esas instituciones y son por lo tanto interpelados por ellas en formas particulares, de tal manera que la identidad individual es producida como si encajara perfectamente con tales instituciones (como estudiantes, o miembros de la iglesia, o padres, etc.). Así que aquí, en lugar de la idea kantiana del estado que refleja la razón individual, cada uno tiene su razón/identidad/etc. individuales de tal manera que reflejan las estructuras del Estado como un resultado del poder interpelatorio de los ARE y de los AIE.

Por supuesto, es esta elaboración teórica de Althusser la que constituye una de sus principales contribuciones a la teoría marxista del Estado. En esta elaboración, define un AIE como:

Un Sistema de instituciones definidas, organizaciones y prácticas correspondientes. Realizada en las instituciones, organizaciones, y las prácticas correspondientes de este sistema, se encuentra toda o al menos parte de la Ideología de Estado. La Ideología realizada en un AIE asegura su unidad sistémica sobre la base de un apoyo en funciones materiales específicas a cada AIE; estas funciones

no son reducibles a esa ideología, pero sirven como su soporte (Althusser, 2015, p. 77).

El punto de este pasaje es que un AIE dado es construido a partir de la unidad de varias instituciones, organizaciones, y prácticas que hacen a ese AIE –es la unidad de todas estas– y ese AIE en particular es a su vez, como Althusser argumenta, soportado y sostenido por un conjunto de instituciones, organizaciones y prácticas que actúan para producir, reproducir y sostener esa ideología en su interpelación de los individuos en tanto sujetos de esa ideología. Volviendo al ejemplo dado más arriba en relación con el concepto de Taylor de un imaginario social, podemos pensar que las variadas instituciones y prácticas identificadas allí en relación con las concepciones modernas de la educación (universidades, programas de preparación, financiamiento, etc.) como partes del AIE educativo moderno en EEUU, donde estas cosas producen un estudiante-sujeto en este contexto y también reproducen las condiciones de dicha producción. Y el AIE educativo moderno es también parte del más amplio AIE que define al Estado moderno. La unidad de todos esos AIE sirve, en conjunto con el Aparato Represivo de Estado, para producir y reproducir las condiciones de producción del Estado moderno. Así que aquí de nuevo, tenemos una teoría en la cual el Estado es entendido, tanto como una función de unificación que mantiene juntas todas las instituciones, organizaciones y prácticas que actúan colectivamente para producir una ideología de Estado, y también aquello que es sostenido y reproducido en y a través de este proceso. Entonces, el Estado en su producción y reproducción de su conjunto de condiciones de producción dadas, interpela lo que podría llamarse “sujetos atados al Estado” [*state-boundsubjects*] que se identifican con el Estado y con estas instituciones de manera similar a la que describe Anderson al citar a Debray.

De la misma manera en que lo es para Anderson, el Estado es visto por sus sujetos como eterno. Para Althusser se trata de ideología. La ideología no tiene historia: esto significa que para el sujeto de un conjunto dado de AIE, esos AIE son simplemente la forma eterna de las cosas (Althusser, 2015). La diferencia aquí, como la diferencia de Althusser con Kant, es que mientras que el imaginario social de Taylor comienza en las ideas de comunidad y luego se expresa en las instituciones de esas comunidades, para Althusser esto sucede al revés, son las instituciones y las prácticas las que fundan la comunidad que produce y sostiene las ideas que la comunidad y sus individuos tienen de sí mismos. Se trata de una inversión de los procesos.

Entonces ¿qué hay de lo global? Tal como fue descrito al comienzo, hay prácticas, instituciones y organizaciones (algunas de las cuales he descrito más arriba) que están, en el mundo contemporáneo, no ligadas directamente al Estado y son algunas veces organizaciones, prácticas e instituciones extra estatales, que tienen más poder, en algunas áreas del mundo moderno, que el que tienen los Estados (y sus correspondientes aparatos) en sí mismos. Estas también actúan como interpeladoras de sujetos en una amplia variedad de formas (otra vez, potencialmente positivas y potencialmente negativas). Utilizaré la última parte de este ensayo para delinear aquellas formas y por qué considero que la concepción de Althusser de la interpelación es útil aquí, de una manera en que los teóricos de los estudios globales podrían encontrar útiles. Tal como fue notado al comienzo, no serán más que algunas notas para abrir nuevos caminos para pensar en estas conexiones.

4.

Siguiendo el trabajo de Sassen, deseo argumentar que la emergencia de lo global no implica todavía la muerte del Estado-Nación

ni de su poder en la forma, tal como algunos autores han intentado sostener (Ohmae, 1997; Bauman, 2001). Es interesante y de mucha ayuda pensar las maneras en las cuales los “ensamblajes” (para usar los términos de Sassen aquí) se han mezclado con procesos interrelativos más vinculados al Estado tradicional de maneras en las que, como hemos descrito, frustran el poder estatal al mismo tiempo que lo refuerzan en nuevos contextos.

Podemos pensar aquí un poco más en el caso del North American Free Trade Agreement (NAFTA), el cual mientras pone fin a ciertos tipos de tarifas de intercambio entre los Estados miembros, debilitando los controles que los Estados individuales tuvieron sobre sus economías de mercado, crea al mismo tiempo una clase de trabajador que puede moverse libremente entre las fronteras de maneras en las cuales no podía hacerlo antes, para servir a la expansión del poder económico, no sólo de los Estados miembros individuales, sino del capital mismo. Las cláusulas en el acuerdo permitieron reglas especiales sobre trabajadores invitados y compañías en industrias de servicios tales como telecomunicaciones, servicios financieros, y otras categorías de personas de negocios (Sassen, 1998, p. 15). Como Sassen indica en su análisis de este tema, lo que es interesante es que en ese acuerdo en sí mismo se produce una nueva clase de trabajador que atraviesa las fronteras, no solo controlado por las reglas de los Estados individuales que han firmado el acuerdo, sino regulado por el acuerdo mismo.

Lo que es interesante para nosotros acerca de este ejemplo, en el contexto de mis reflexiones sobre la relevancia de Althusser para una teoría de lo global, es que esta clase de trabajador, las prácticas en las cuales se comprometen y que lo comprometen, y las organizaciones en las cuales existen, no se encuentran ya controladas por el Estado, sino parcialmente, al menos por el acuerdo —aquí enton-

ces, el acuerdo de comercio y sus estructuras son eso a través de lo cual este sujeto es interpelado en las maneras en las cuales ella es y por lo tanto llega a tener su existencia como el tipo particular de sujeto que es-. Así que, de nuevo, no es el Estado ni la ideología del Estado, sino el acuerdo. De hecho, tal como Sassen indica cuando escribe acerca de este acuerdo particular:

Es un régimen para movilidad laboral que se encuentra en buena parte bajo la mirada de entidades que son bastante autónomas del gobierno. Esto apunta a una reorganización institucional del poder soberano sobre la entrada y puede ser visto como una extensión del conjunto general de procesos en los cuales la soberanía estatal se encuentra parcialmente descentrada hacia otras entidades no gubernamentales o cuasi gubernamentales (Sassen 1998, p. 15).

Es esta entidad no estatal la que interpela al sujeto como el tipo particular de trabajador en el que el sujeto se convierte bajo la existencia de tal acuerdo.

Volviendo a nuestra discusión sobre la globalización de los regímenes de desarrollo urbano, podemos también ofrecer un análisis similar. Bajo la así denominada “tercera ola” de procesos de gentrificación, encontramos sujetos que están al menos parcialmente interpelados por procesos e instituciones que van más allá del Estado. Esos nuevos trabajadores urbanos de la tecnología que se mudan a la ciudad son interpelados por la industria tecnológica globalizada, los que son desplazados por estos procesos también son interpelados como tales por los mismos procesos, etc.

Así que es precisamente en este punto en el cual creo que Althusser es útil para pensar sobre los modos en los cuales la globalización está rehaciendo no sólo las naciones y el poder del estado, sino nuestras mismas identidades. Pienso que la concepción

althusseriana de la interpelación, en tanto se encuentra fundada en prácticas e instituciones, puede servir como un lugar desde el cual entender más profundamente las maneras en las cuales instituciones como las aquí descritas (desde el mercado globalizado, y los acuerdos de comercio y sus cláusulas, hasta tecnologías o la reestructuración de las ciudades y de los sujetos que las habitan), que no son simplemente instituciones vinculadas al Estado, provocan nuevas formas de subjetividad, pero también podemos construir nuestro camino a través de estas nuevas formas de subjetividad, hacia las prácticas que las sostienen y finalmente hacia un análisis de las nuevas formas de poder que surgen en el contexto del capital global. Además, creo que es este rastreo a partir de los sujetos hacia los procesos que los interpelan, lo que nos da la posibilidad de una mejor comprensión de las formas complejas en las cuales estas nuevas instituciones globales, ensamblajes, y prácticas, se infiltran y transforman no sólo el Estado y las instituciones vinculadas al Estado [*state-bound*] y prácticas, sino también las mismas subjetividades que están disponibles para nosotros hoy.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bailey, K. (9 de enero de 2016). *Dream Defenders, Black Lives Matter & Ferguson Reps Take Historic Trip to Palestine* [Dream Defenders, Black Lives Matter y representantes de Ferguson realizan viaje histórico a Palestina]. Recuperado de: <http://www. Ebony.com/news-views/dream-defenders-black-lives-matter-ferguson-reps-take-historic-trip-to-palestine#axzz4afSIFrVS>

- Bauman, Z. (2001). *Globalización: las consecuencias humanas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza; los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid: Alianza.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- James, P. (2012). Approaches to Globalization [Aproximaciones a la globalización]. En H.K. Anheier y M. Juergensmeyer (Eds.), *The Encyclopedia of Global Studies* (pp. 753-756). Thousand Oaks: Sage.
- James, P. y Steger, M. (2014). A Genealogy of “Globalization”: The Career of a Concept [Una genealogía de “la globalización”: el recorrido de un concepto]. *Globalizations*, 11(4), 417-434. DOI: 10.1080/14747731.2014.951186
- Kant, I. (2011). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Akal.
- Kant, I. (2015). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Losada.
- Lees, L., Slater, T. y Wyly, E. (2007). *Gentrification* [Gentrificación]. Nueva York y Londres: Routledge.
- Levinson, M. (2016). *The Box: How the Shipping Container Made the World Smaller and the World Economy Bigger* [La caja: cómo el contenedor hizo al mundo más pequeño y a la economía más grande]. Princeton: Princeton University Press.
- Malloy, M. (14 de agosto de 2014). Palestinians Tweet Tear Gas Advice to Protestors in Ferguson [Palestinos twitteen consejos sobre gas lacrimógeno para los manifestantes de Ferguson]. *Telegraph UK*. Recuperado de: <http://www.telegraph.co.uk/>

[news/worldnews/northamerica/usa/11036190/Palestinians-tweet-tear-gas-advice-to-protesters-in-Ferguson.html](https://www.foxnews.com/world/news/worldnews/northamerica/usa/11036190/Palestinians-tweet-tear-gas-advice-to-protesters-in-Ferguson.html)

- Ohmae, K. (1997). *El fin del Estado-nación*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Sassen, S. (1998). *Globalization and its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money* [La globalización y sus descontentos. Ensayos sobre la nueva movilidad de la gente y el dinero]. Nueva York: The New Press.
- Sassen, S. (2005). The Global City: Introducing a Concept [La ciudad global: introduciendo un concepto]. *The Brown Journal of World Affairs*, XI(2), 27-43.
- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Buenos Aires: Katz.
- Sassen, S. (2008). Neither global nor national: novel assemblages of territory, authority and rights [Ni global ni nacional: nuevos ensamblajes del territorio, la autoridad y los derechos]. *Ethics & Global Politics*, 1(1-2), 61-79. DOI: 10.3402/egp.v1i1.1814
- Smith, N. (2002). New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy [Nuevo globalismo, nuevo urbanismo: la gentrificación como estrategia urbana global]. *Antipode*, 34(3), 427-450. DOI:10.1111/1467-8330.00249
- Steger, M. (2015). *The Global Studies Reader* [Estudios globales: una selección]. Oxford: Oxford University Press.
- Steger, M. (2017). *Globalization: A Very Short Introduction* [Globalización: una pequeña introducción]. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Young, I. (2004). *La justicia y la política de la diferencia*. Cátedra: Madrid.

Hegemonía y aparatos ideológicos de Estado¹

Vittorio Morfino

En una entrada dedicada al término “aparato” del *Diccionario crítico del marxismo*, publicado en 1982, Balibar plantea una alternativa tajante entre el concepto gramsciano de hegemonía y el althusseriano de aparato ideológico de Estado. Se trataría de un dilema en la tradición marxista que concierne a la articulación “de la metáfora conceptual del *aparato* y del concepto de *ideología*” (1982, p. 53) que esquematiza en estos términos: “o bien se toma la ‘vía’ de Gramsci, o bien se toma la ‘vía’ de Althusser”. La vía de Gramsci conduce a “restringir y a eliminar tendencialmente la noción de ‘aparato’ (...) no sin que Gramsci hubiera primero intentado incorporarlo a su estudio al hablar de aparato(s) hegemónico(s) o de aparato(s) de hegemonía” (Balibar, 1982, p. 53). Para Gramsci, según Balibar, “la hegemonía ideológica es esencialmente un fenómeno ‘orgánico’, un fenómeno de consenso, obtenido por medio de la acción de los intelectuales orgánicos de una clase” (1982, p. 53). Además, siempre según Balibar, Gramsci restituiría “el primado de la sociedad civil, aun cuando modifica el concepto” (1982, p. 53). La vía althusseriana

¹ Traducción: Esteban Domínguez, Instituto de Investigaciones UNR/CONICET.

consistiría, en cambio, en precisar el concepto de aparato ampliando “sistemáticamente su uso, definiendo como un todo inseparable el concepto de ‘aparato-ideológico-de-Estado” (Balibar, 1982, p. 53).

Queriendo esquematizar en una síntesis extrema la alternativa, podríamos hablar de un dilema entre organicismo y mecanicismo. En realidad, desde una exploración de la obra de Althusser la cuestión se presenta más compleja y difusa. Como es sabido, la relación de Althusser con el pensamiento de Gramsci ha estado marcada por una profunda ambivalencia: de *Pour Marx* a *Lire Le Capital*, del texto sobre los AIE a los textos sobre la crisis del marxismo la opinión sobre Gramsci ha cambiado de signo varias veces. En el breve espacio de esta intervención quisiera intentar reconstruir el modo en el que Althusser lee el concepto gramsciano de hegemonía en algunos de sus textos principales.

Una primera toma de posición importante respecto al concepto gramsciano de hegemonía se encuentra en un texto de 1962, *Contradiction et surdétermination*, en el cual Althusser se propone pensar las estructuras específicas de la filosofía marxista, identificando en el concepto de sobredeterminación su novedad respecto al modelo hegeliano de la contradicción simple. La revolución, entonces, no puede ser pensada según este modelo: ella es el producto de una acumulación de contradicciones en parte heterogéneas “que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel y lugar de aplicación, y que sin embargo, ‘se funden’ en una unidad de ruptura” (Althusser, 1983, p. 99). El concepto de sobredeterminación permite precisamente pensar la revolución rusa no como la excepción a la regla de la contradicción simple, sino como la regla de la regla:

De ello 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 en función del *pasado nacional* mismo, por una parte, (...) y *del contexto mundial* existente, por la otra (Althusser, 1983, p. 86).

Si la referencia a Gramsci aquí es todavía implícita, aunque perfectamente clara respecto al nexo nacional-internacional, se explicitará en seguida en la necesidad de fundar el concepto de contradicción sobredeterminada en una concepción marxista de la historia que no fuera la simple inversión de la hegeliana, sino una transformación radical. Los conceptos de modo de producción y de clase social modifican de hecho los conceptos de sociedad civil y de Estado y su relación, la cual ya no puede consistir en una “identidad tácita (fenómeno-esencia-verdad de...) de lo económico y de lo político” sino en una “relación de las instancias determinantes en el complejo estructura-superestructura que constituye la esencia de toda formación social” (Althusser, 1983, p. 91).

Gramsci es traído por Althusser mismo a propósito de la teoría de la eficacia específica de los elementos de la superestructura y de su esencia:

Esta teoría permanece, como el mapa de África antes de las grandes exploraciones, un dominio reconocido en sus contornos, en sus grandes cadenas y en sus grandes ríos, pero con mayor frecuencia, a excepción de algunas regiones bien dibujadas, desconocido en sus detalles. ¿Quién después de Marx y Lenin ha verdaderamente intentado o continuado su exploración? No conozco sino a Gramsci (Althusser, 1983, p. 94).

El único gran explorador, luego de Marx y Lenin, de una tierra desconocida. Y en la nota agrega una comparación Lukács-Gramsci sobre el tema:

Las tentativas de Lukács, limitadas a la historia de la literatura y a la filosofía, me parecen contaminadas por un hegelianismo vergonzoso: como si Lukács quisiera ser absuelto por Hegel por haber sido discípulo de Simmel y Dilthey. Gramsci es de otra talla. Los desarrollos y las notas de sus Cuadernos de la prisión tocan todos los problemas fundamentales de la historia italiana y europea: económica, social, política, cultural. Uno encuentra allí visiones absolutamente originales y a veces geniales sobre este problema, hoy día fundamental, de las superestructuras. Se encuentra allí también, como ocurre cuando se trata de verdaderos descubrimientos, conceptos nuevos, por ejemplo el concepto de hegemonía, notable ejemplo de un esbozo de solución teórica a los problemas de la interpretación de lo económico y lo político. Desgraciadamente, ¿quién ha continuado, al menos en Francia, el esfuerzo teórico de Gramsci? (Althusser, 1983, p. 94).

Por lo tanto, en 1962 Gramsci es considerado como el único autor en la tradición marxista que abrió la vía que Althusser está intentando recorrer; en particular el concepto de hegemonía permite pensar rigurosamente (Althusser utiliza la expresión “bosquejo de solución teórica”) la relación de lo económico y de lo político sin reducirla a la relación esencia-fenómeno.

A esta altura es interesante señalar que Althusser en su primera lectura de las *Notas sobre Maquiavelo*, hecha en preparación del curso del '62, tomando nota de un importante pasaje en el cual Gramsci afirma que cada Estado es ético en la medida en que su función es educar a las grandes masas, función educativa desarrollada en positivo en la escuela y en modo represivo en los tribunales, y también, de “una multiplicidad de otras iniciativas y actividades denominadas privadas, que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes” (Gramsci 1998, p. 154), comenta:

Importante idea de Gramsci: que el Estado no se reduce al aparato de Estado, sino que incluye toda una suerte de otras formas de presión, etc. que el Estado es la sociedad política + [más] la sociedad civil = [igual] hegemonía acorazada de coerción /// G. contra la identificación del Estado y el gobierno (Althusser, ALT2. A 31-05.06, 16).²

Como es sabido, en *Lire Le Capital* está opinión será radicalmente contradicha, Gramsci se convertirá en el modelo de un historicismo marxista en el cual todas las instancias son reducidas bajo una misma contemporaneidad esencial: un hegelianismo sin saber absoluto. El término hegemonía no es central en el análisis, aparece una sola vez, allí donde Althusser encuentra en el historicismo de Gramsci una indicación sobre el rol práctico del marxismo en la historia real en cuanto concepción del mundo o ideología que penetra la vida práctica de los hombres:

Desde este punto de vista se puede comprender su teoría de los intelectuales y de la ideología, su distinción entre los intelectuales individuales, que pueden producir ideologías más o menos subjetivas y arbitrarias, y los intelectuales ‘orgánicos’ o ‘el intelectual colectivo’ (el Partido) que aseguran la ‘hegemonía’ de una clase dominante transmitiendo su ‘concepción del mundo’ (o ideología orgánica) a la vida cotidiana de todos los hombres (Althusser y Balibar, 2004, p. 140).

En este sentido la teoría de la hegemonía que en *Pour Marx* representaba un “esbozo de solución teórica” (Althusser 1983, p. 94) para pensar la interpenetración de economía y política, se convierte

² La sigla corresponde a la catalogación de los documentos en el Fonds Althusser en el *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine*, (IMEC).

nada más que en una indicación de la necesaria unión de la teoría y de la práctica, una condena del marxismo libresco.

En el ensayo de 1970 sobre los AIE la opinión cambiará nuevamente, Gramsci se convierte nuevamente en el único precursor en la tradición marxista. En una nota en la misma página en la que es introducido el concepto de aparato ideológico de Estado Althusser reconoce abiertamente su deuda:

Gramsci es, en nuestra opinión, el único que ha transitado por la vía que proponemos. Tuvo la idea ‘singular’ de que el Estado no se reducía a aparato (represivo) del Estado, sino que comprendía cierto número de instituciones de la ‘*sociedad civil*’: iglesia, escuelas, sindicatos, etc. Gramsci, desgraciadamente, no sistematizó sus intuiciones y éstas quedaron en el estado de agudas aco-taciones parciales. [Althusser remite a Gramsci: *Œuvres Choisies*, Paris, Editions Sociales, 1959, pp. 290, 291 n. 3, 293, 295, 436 y a Cf. *Lettres de la Prison*, Ed. Sociales, p. 313] (Althusser, 1974, pp. 114-115).

Como es sabido, la novedad de la vía propuesta por Althusser en el ensayo sobre los AIE consiste en pensar el Estado no sólo como aparato represivo, sino también como multiplicidad de aparatos ideológicos, entre los cuales Althusser enumera los AIE religioso, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, de la información y culturales. Al constatar luego que el aparato represivo pertenece “al dominio público” mientras “la mayor parte de los Aparatos ideológicos de Estado (en su aparente dispersión) pertenecen al dominio privado” hace referencia nuevamente a Gramsci:

Gramsci, marxista consciente, había previsto la objeción. La distinción entre lo público y lo privado es una distinción propia del derecho burgués, y es válida en los dominios (subordinados) en los

cuales el derecho burgués ejerce su poder. El dominio del Estado queda afuera, ya que éste queda ‘más allá del derecho’ (Althusser, 1974, p. 116).

Ahora, en la nota en que Althusser reconoce la propia deuda con los debates de Gramsci encontramos una serie de referencias a pasajes de los *Cuadernos*.

A propósito de estos pasos, me parece interesante proponer un breve *détour* por el laboratorio de Althusser, dando un paso adelante sobre el plano cronológico, y tomando el ejemplar althusseriano de las *Œuvres Choisies* de Gramsci conservado en el archivo Althusser del IMEC.³ En él son reconocibles una estratificación de lecturas señaladas por diferentes tipos de subrayados y breves anotaciones no todas fácilmente individualizables y fechables: sin embargo, dos se dejan individualizar y datar con claridad, aquellas hechas con birome roja en preparación al seminario sobre *El Capital* y aquellas en preparación al ensayo sobre los AIE, precisamente porque la sigla es escrita al lado de algunos pasajes subrayados.

De la primera sección de la obra, *Del materialismo histórico*, subraya una serie de pasajes que en parte se corresponden y en parte exceden las referencias de la nota citada más arriba.

En primer lugar un pasaje de la página 235 en el cual Gramsci habla de las “relaciones de fuerza política y de partido” como

³ En el prefacio a la obra, Cogniot, próximo a Maurice Thorez y director de *La Pensée*, tiende a subrayar la continuidad de Gramsci con el marxismo-leninismo y su importancia al haber puesto el acento sobre la cuestión nacional: “Citando a Togliatti, el define a Gramsci como ‘un discípulo de Lenin verdaderamente creador’ en el cual el pensamiento y la acción enseñan ‘antes que anda a poner en pie una gran unidad de fuerzas democráticas, con la unidad de la clase obrera y de los campesinos laboriosos, condición necesaria de la victoria de nuestro pueblo’” (Di Maggio, 2017, p. 156).

“sistemas hegemónicos al interior del Estado” [Q13, 2] (Gramsci, 1999, p. 18),⁴ escribiendo al márgen: “AIE pol.”.

En la página 283 subraya este largo pasaje gramsciano:

Una concepción del derecho que debe ser esencialmente renovadora. Esta no puede encontrarse, íntegramente, en ninguna doctrina preexistente (ni siquiera en la doctrina de la llamada escuela positiva, y particularmente en la doctrina de Ferri). Si todo Estado tiende a crear y mantener cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por lo tanto de convivencia y de relaciones individuales), tiende a hacer desaparecer ciertas costumbres y actitudes y a difundir otras, el derecho será el instrumento para este fin (junto con la escuela y otras instituciones y actividades) y debe ser elaborado para que sea conforme al fin, para que sea máxime eficaz y productivo de resultados positivos (Q8, 62, primera versión; la traducida aquí: Q13, 11)⁵ (Gramsci, 1999, p. 25).

⁴ Q13,2 significa Quaderno 13, parágrafo 2. Damos la referencia a los Cuadernos en su edición mexicana, donde debería buscarse el Cuaderno 13 parágrafo 2, Lo mismo vale para todas las veces en que Q aparece junto a un número.

⁵ En la copia de *Note sul Machiavelli. Sulla politica e sullo Stato Moderno* (Gramsci 1949, pp. 88-89), conservada en los archivos IMEC con marca BP ALT B 58/59 encontramos una serie de interesantes subrayados: “Una concepción del derecho que debe ser esencialmente renovadora. Esta no puede encontrarse, íntegramente, en ninguna doctrina preexistente (ni siquiera en la doctrina de la llamada escuela positiva, y particularmente en la doctrina de Ferri). Si todo Estado tiende a crear y mantener cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por lo tanto de convivencia y de relaciones individuales), tiende a hacer desaparecer ciertas costumbres y actitudes y a difundir otras, el derecho será el instrumento para este fin (junto con la escuela y otras instituciones y actividades) y debe ser elaborado para que sea conforme al fin [signo de interrogación de Althusser en el margen], para que sea máxime eficaz y productivo de resultados positivos. La concepción del derecho deberá [signo de interrogación de Althusser en el margen] ser liberada de todo residuo de trascendencia y de absoluto, prácticamente de todo fanatismo moralista, sin embargo me parece que no puede partir del punto de vista de que el Estado no ‘castiga’ (si este término es reducido a su significado humano) sino que lucha sólo contra la ‘peligrosidad’ social [signo de

Al margen de la primera aparición del término “derecho” subrayada, Althusser escribe “AIE”. Y dibuja un círculo sobre los términos “derecho” y “escuela”, escribiendo al margen “Escuela”, luego escribe en el margen “derecho / instrumento”.

Luego en la página 284 subraya este pasaje:

Por el hecho de que se opera esencialmente sobre las fuerzas económicas, que se renueva la estructura, no debe sacarse la consecuencia de que los hechos de superestructura deban abandonarse a sí mismos, a su desarrollo espontáneo, a una germinación casual y esporádica. El Estado, también en este campo es un instrumento de ‘racionalización’, de aceleración y de taylorización, opera según un plan, presiona, incita, solicita y ‘castiga’, porque, creadas las condiciones en que un determinado modo de vida es ‘posible’, la ‘acción o la omisión criminal’ deben tener una sanción punitiva, de alcance moral, y no sólo un juicio de peligrosidad genérica. El derecho es el aspecto represivo y negativo de toda la actividad positiva de civilización desarrollada por el Estado (Q13, 11; Q8, 62 primera versión) (Gramsci, 1999, pp. 25-26).

interrogación de Althusser en el margen]. En realidad el Estado debe ser concebido como ‘educador’ en cuanto tiende precisamente a crear un nuevo tipo o nivel de civilización. Por el hecho de que se opera esencialmente sobre las fuerzas económicas, que se renueva la estructura, no debe sacarse la consecuencia de que los hechos de superestructura deban abandonarse a sí mismos, a su desarrollo espontáneo, a una germinación casual y esporádica. El Estado, también en este campo es un instrumento de ‘racionalización’, de aceleración y de taylorización, opera según un plan, presiona, incita, solicita y ‘castiga’, porque, creadas las condiciones en que un determinado modo de vida es ‘posible’, la ‘acción o la omisión criminal’ deben tener una sanción punitiva, de alcance moral, y no sólo un juicio de peligrosidad genérica. El derecho es el aspecto represivo y negativo de toda la actividad positiva de civilización desarrollada por el Estado. En la concepción del derecho deberían incorporarse también las actividades ‘premiadoras’ de individuos, grupos, etcétera; se premia la actividad loable y meritoria, así como se castiga la actividad criminal [signos de exclamación de Althusser] (y se castiga en formas originales, haciendo intervenir a la ‘opinión pública’, como sancionadora)” [Q13, 11; Q8, 62 primera versión] (Gramsci, 1999, pp. 25-26).

Y en el margen escribe de nuevo la sigla “AIE”, luego dibuja un círculo sobre el término “derecho” y lo re-escribe en el margen.

En la página 290 subraya este pasaje:

La doctrina de Hegel sobre los partidos y las asociaciones como trama ‘privada’ del Estado. Ésta derivó históricamente de las experiencias políticas de la Revolución francesa y debía servir para dar una mayor concreción al constitucionalismo. Gobierno con el consentimiento de los gobernados, pero con el consenso organizado, no genérico y vago tal cual se afirma en el instante de las elecciones: el estado tiene y pide el consenso, pero también ‘educa’ este consenso con las asociaciones políticas y sindicales, que sin embargo son organismos privados, dejados a la iniciativa privada de la clase dirigente (Q1, 47) (Gramsci, 1981, p. 122).

Y nuevamente en el margen anota: “AIE”.

Subraya luego las páginas 291-292:

La revolución aportada por la clase burguesa a la concepción del derecho y por lo tanto a la función del Estado, consiste especialmente en la voluntad de conformismo (de ahí la Eticidad del derecho y del Estado). Las clases dominantes precedentes eran esencialmente conservadoras en el sentido de que no tendían a elaborar un paso orgánico de las otras clases a la suya, esto es, a ampliar su esfera de clase ‘técnicamente’ e ideológicamente: la concepción de casta cerrada. La clase burguesa se postula a sí misma como un organismo en continuo movimiento, capaz de absorber a toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económica: toda la función del Estado es transformada: el Estado se vuelve ‘educador’, etcétera. Cómo se produce una detención y se vuelve a la concepción del Estado como pura fuerza, etcétera. La clase burguesa está ‘saturada’: no sólo no se difunde, sino que se disgrega; no sólo no asimila nuevos elementos, sino que desasimila

una parte de sí misma (o al menos las desasimilaciones son enormemente más numerosas que las asimilaciones). Una clase que se postule a sí misma como capaz de asimilar a toda la sociedad, y sea al mismo tiempo capaz de llevar a cabo este proceso, lleva a la perfección esta concepción del Estado y del derecho, hasta el punto de concebir el fin del Estado y del derecho, inútiles a fin de cuentas por haber agotado su misión y haber sido absorbidos por la sociedad civil (Q8, 2) (Gramsci, 1984, pp. 214-215).

En el margen de la página 291 Althusser escribe “AIE”.
Subraya también un pasaje de la nota de la página 292:

Todo Estado es ético en cuanto que una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa gran masa de población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas y por lo tanto a los intereses de las clases dominantes. La escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa son las actividades estatales más importantes en tal sentido: pero en realidad, a ese fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y actividades supuestamente privadas que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes. La concepción de Hegel es propia de un periodo en el que el desarrollo de la burguesía en expansión podía aparecer ilimitado, por consiguiente la eticidad o universalidad de aquélla podía ser afirmada: todo el género humano será burgués. Pero en realidad sólo el grupo social que postula el fin del Estado y de sí mismo como fin a alcanzar, puede crear un Estado ético, tendiente a poner fin a las divisiones internas de los dominados etcétera, y a crear un organismo social unitario técnico-moral (Q8, 179) (Gramsci, 1984, p. 307).⁶

⁶ Este pasaje también está subrayado en la copia de *Note sul Machiavelli. Sulla politica e sullo Stato Moderno* (Gramsci, 1949), conservada en los archivos IMEC

En el margen Althusser escribe: “AIE”. Y de nuevo escribe “AIE” en el margen de este pasaje subrayado en la página 293:

por Estado debe entenderse además del aparato gubernamental también el aparato ‘privado’ de hegemonía o sociedad civil (Q6, 137) (Gramsci, 1984, p. 105).

Así es como de estas páginas gramscianas (pp. 293-294) subraya algunos pasajes claves, escribiendo en el margen “AIE”:

La expresión de ‘Estado-*veilleur de nuit*’ corresponde al italiano de ‘Estado carabinero’ y pretende significar un Estado cuyas funciones se limitan a la tutela del orden público y del respeto a las leyes. No se insiste en el hecho de que en esta forma de régimen (que por otra parte nunca ha existido sino, como hipótesis-límite, en el papel) la dirección del desarrollo histórico pertenece a las fuerzas privadas, a la sociedad civil, que es, también ella, “Estado”, incluso es el Estado mismo. Parece que la expresión ‘*veilleur de nuit*’, que debería tener un valor más sarcástico que ‘Estado carabinero’ o que ‘Estado policía’, es de Lassalle. Su opuesto debería ser el ‘Estado ético’ o el ‘Estado intervencionista’ en general, pero hay diferencias entre una y otra expresión: el concepto de Estado ético es de origen filosófico e intelectual (propia de los intelectuales: Hegel) y en verdad podría ser ligado al de ‘Estado-*veilleur de nuit*’, porque se refiere principalmente a la actividad, autónoma, educativa y moral del Estado laico en oposición al cosmopolitismo a la injerencia de la organización religioso-eclesiástica como residuo medieval; el concepto de Estado intervencionista es de origen económico y está vinculado, por una parte, a las comentes

con la marca BP ALT B 58/59, con la misma anotación al margen: “AIE”. Althusser ya había leído y tomado apuntes de este texto: sin embargo, se conservaron sólo los apuntes (ALT2. A 31-05.06: “Gramsci sur Machiavel”), el texto de la primer lectura no está presente en el archivo IMEC.

proteccionistas o de nacionalismo económico y, por la otra, al intento de hacer asumir a un personal estatal determinado, de origen terrateniente y feudal, la “protección” de las clases trabajadoras contra los excesos del capitalismo (política de Bismarck y Disraeli) [cfr. Q26, 6; primera versión Q5, 69] (Gramsci, 2000, p. 195) (cursivas en el original, subrayados de Althusser).

Finalmente, subraya las páginas 295-296, escribiendo en el margen de la página 295 de nuevo “AIE”:

Estamos siempre en el terreno de la identificación de Estado y Gobierno, identificación que, precisamente, es una representación de la forma corporativa-económica, o sea de la confusión entre sociedad civil y sociedad política, porque hay que observar que en la noción general de Estado entran elementos que deben reconducirse a la noción de sociedad civil (en el sentido, podría decirse, de que Estado = sociedad política + sociedad civil, o sea hegemonía acorazada de coerción). En una doctrina del Estado que conciba a éste como capaz tendencialmente de agotamiento y de resolución de la sociedad regulada, el argumento es fundamental. El elemento Estado-coerción se puede imaginar extinguido a medida que se afirman elementos cada vez más conspicuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil) (Q6, 88) (Gramsci, 1984, p. 76).

De la cuarta sección, “Problemas de la vida cultural. Problemas de crítica literaria, literatura popular”, en la cual los subrayados evidencian una fuerte atención de Althusser por el análisis gramsciano de los intelectuales, tomamos en consideración dos pasajes particulares. En la página 436:

Así, en Italia, la burguesía rural produce especialmente funcionarios estatales y profesionistas libres, mientras que la burguesía citadina produce técnicos para la industria: y por eso Italia septentrional produce especialmente técnicos e Italia meridional

especialmente funcionarios y profesionistas (Q12, 1) (Gramsci, 1986, p. 357).

Este pasaje es comentado por Althusser al margen: “intel. función. de las superestructuras”.

Y todavía en la misma página:

La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata, como sucede para los grupos sociales fundamentales, sino que es ‘mediada’ en diverso grado, por todo el tejido social, por el conjunto de las superestructuras de las que, precisamente, los intelectuales son ‘funcionarios’. Podría medirse la ‘organicidad’ de los diversos estratos intelectuales, su más o menos estrecha conexión con un grupo social fundamental, estableciendo una gradación de las funciones y de las superestructuras desde abajo hacia arriba (desde la base estructural para arriba). Es posible, por ahora, establecer dos grandes ‘planos’ superestructurales, el que se puede llamar de la ‘sociedad civil’, o sea del conjunto de organismos vulgarmente llamados ‘privados’, y el de la ‘sociedad política o Estado’ y que corresponden a la función de ‘hegemonía’ que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y al de “dominio directo” o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno “jurídico”. Estas funciones son precisamente organizativas y conectivas. Los intelectuales son los ‘encargados’ por el grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, esto es: 1] del consenso ‘espontáneo’ dado por las grandes masas de la población a la orientación imprimida a la vida social por el grupo dominante fundamental, consenso que nace ‘históricamente’ del prestigio (y por lo tanto de la confianza) derivado por el grupo dominante de su posición y de su función en el mundo de la producción; 2] del aparato de coerción estatal que asegura “legalmente” la disciplina de aquellos grupos que no ‘consienten’ ni activa ni pasivamente,

pero que está constituido por toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis en el mando y en la dirección en que el consenso espontáneo viene a faltar. Este planteamiento del problema da como resultado una extensión muy grande del concepto de intelectual (Q12, 1) (Gramsci, 1986, p. 357).

En el margen Althusser comenta: “Superestr. “sociedad civil”. Y abajo “il une ‘superstructure’ (des) qui poussent direct *** société civile (organisations privés)”.

Si bien no debemos sobrevalorar el subrayado y las notas al margen que son la marca de una lectura privada, es cierto que la sigla AIE escrita por Althusser al lado de algunos pasajes parece indicar una verdadera y propia apropiación del texto gramsciano. En los pasajes de Gramsci subrayados por Althusser es evidente el esfuerzo de pensar una nueva teoría del Estado, dentro de una terminología que proviene en parte de la tradición marxista y en parte del neoidealismo italiano. Pero además, en los pasajes gramscianos subrayados por Althusser encontramos el elenco casi completo de los aparatos ideológicos que él mismo propone en el ensayo sobre los AIE con excepción del “AIE familiar”⁷, la expresión “aparato hegemónico”⁸ así como, ya sea entre líneas, la tesis según la cual “el aparato ideológico de Estado que ha sido puestos en posición *dominante* en las formaciones capitalistas (...) es el Aparato ideológico escolar” (Althusser, 2015, p. 289).

⁷ El AIE religioso, escolar, jurídico, político, sindical.

⁸ La expresión aparato hegemónico reaparece frecuentemente en la pluma de Gramsci: Q1, 48, p. 59, Q6, 81, p. 752, Q6, 87, P. 763, Q6, 136, p. 800, Q6, 137, p. 801, Q6, 162, p. 816, Q7, 80, pp. 912-913, Q8, 179, p. 1049, Q10, 12, p. 1250, Q13, p. 1638 (Segunda versión de Q1, 48), Q19, 24, p. 2011 (aparato = mecanismo). No se puede, entonces, acordar con Balibar según quien la expresión tiende a desaparecer en Gramsci, ver Liguori (2009).

Se podría decir que Althusser ha prolongado el esfuerzo de Gramsci sirviéndose de conceptos provenientes de la caja de herramientas del estructuralismo, agregando a los éxitos que si no son comparables los de Gramsci ciertamente van en la misma dirección al poner en discusión la tónica del materialismo histórico. De hecho, para Althusser, si la metáfora del edificio tiene el mérito de indicar la determinación en última instancia de la economía, permanece sin embargo sobre un plano todavía descriptivo. La nueva teoría althusseriana del Estado, construida a partir del punto de vista de la reproducción conduce a repensar la metáfora arquitectónica:

¿Cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción? En el lenguaje de la topografía (infraestructura, superestructura), diremos: la asegura la Superestructura, la superestructura jurídico-política y la superestructura ideológica. Pero, puesto que hemos considerado indispensable ir más allá de este lenguaje aún descriptivo, diremos: la asegura el ejercicio del poder de Estado en los Aparatos de Estado, el Aparato represivo de Estado, por una parte, y los Aparatos ideológicos por otra (Althusser, 2015, p. 179).

Asumiendo el punto de vista de la reproducción, el II [segundo] nivel de la superestructura entra a través del I [primero] en la reproducción de la estructura económica.

En *Pour Marx* había hablado del concepto de hegemonía como de “un esbozo de solución teórica” para resolver el problema de la “interpenetración” de lo económico y de lo político. En el párrafo dedicado a “Infraestructura y Superestructura” del capítulo sobre la “Ideología” de *Sur la reproduction*, el manuscrito del cual Althusser extrajo el ensayo de 1970, él habla de “imbricación” de estructura y superestructura, “la imbricación, no general y vaga,

sino sumamente precisa” (Althusser, 2015, p. 241). La teoría de los AIE tendría el mérito de hacer

patente la complejidad precisa de la imbricación entre la Superestructura y la Infraestructura por el juego de los aparatos ideológicos de Estado y el hecho de que estos aseguran la reproducción de las relaciones de producción en gran parte asegurando el juego de las relaciones mismas de producción (Althusser, 2015, p. 242).

En el mismo texto está presente otro pasaje en el cual puede ser leído, quizás, un intento de transcribir al interior de la propia problemática freudo-spinozista el célebre tema gramsciano del hombre colectivo. En el Cuaderno 11, 12 Gramsci escribe:

Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente a aquel de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y actuar. Se es conformista de cierto conformismo, se es siempre hombres-masa u hombres-colectivos. La cuestión es ésta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que se forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta en forma extraña: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas toscamente localistas e intuiciones de una filosofía futura tal como la que será propia del género humano unificado mundialmente. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa, pues, también, criticar toda la filosofía que hasta ahora ha existido, en cuanto que ésta ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popu-

lar. El inicio de la elaboración crítica es la conciencia de lo que es realmente, o sea un ‘conócete a ti mismo’ como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora que ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Hay que hacer inicialmente ese inventario (Q11, II, § 12,) (Gramsci, 1986, p. 246).

Gramsci en el párrafo 33 del Cuaderno 1 afirma no haber “podido estudiar la teoría de Freud” (Q1, 33) (Gramsci, 1981, p. 92). No es claro si en los años sucesivos tuvo la ocasión de aproximarse. En una carta a Tatiana del 20 de marzo de 1931 escribe: “Leeré con gusto el libro de Freud que Piero te ha recomendado” (Gramsci, 1996, p. 415). El libro recomendado por Sraffa es la *Introducción al psicoanálisis*, obra que sin embargo no ha sido encontrada entre los libros de la cárcel, ni Gramsci hace referencia en los guiños presentes en los *Cuadernos* al psicoanálisis, ni tampoco en ellos encontramos referencias a otras obras.⁹ Hay, sin embargo,

⁹ El pasaje más interesante es el del párrafo 74 Q15, titulado “Freud y el hombre colectivo”: “El núcleo más sano e inmediatamente aceptable del freudismo es la exigencia del estudio de los contragolpes morbosos que tiene toda construcción de ‘hombre colectivo’, de todo ‘conformismo social’, de todo nivel de civilización, especialmente en aquellas clases que ‘fanáticamente’ hacen del nuevo tipo humano a alcanzar una religión”, una mística etcétera. Hay que ver si el freudismo no debía concluir necesariamente el periodo liberal, que se caracteriza precisamente por una mayor responsabilidad (y sentido de tal responsabilidad) de grupos seleccionados en la construcción de ‘religiones’ no autoritarias, espontáneas, libertarias etcétera. Un soldado de conscripción no sentirá por las posibles matanzas cometidas en la guerra el mismo grado de remordimiento que un voluntario etcétera (dirá: me fue ordenado, no podía hacer otra cosa, etcétera). Lo mismo puede observarse para las distintas clases: las clases subalternas tienen menos ‘remordimientos’ morales porque lo que hacen no les concierne más que en sentido lato etcétera. Por eso el freudismo es más una ‘ciencia’ aplicable a las clases superiores y podría decirse, parafraseando a Bourget (o un epigrama sobre Bourget), que el ‘inconsciente’ comienza sólo después de tantas decenas de miles de renta. También la religión es menos fuertemente sentida como causa de remordimiento por las clases populares, que seguramente no están demasia-

un pasaje de *Psicología de las masas y análisis del yo* que resuena en un modo singular con el pasaje gramsciano:

Cada individuo es miembro de muchas masas, tiene múltiples ligazones de identificación y ha edificado su ideal del yo según los más diversos modelos. Cada individuo participa, así, del alma de muchas masas: su raza, su estamento, su comunidad de credo, su comunidad estatal, etc. (Freud, 2012, p. 122).

En estas líneas retorna la tesis freudiana, enunciada en la introducción del texto, según la cual “la psicología individual es simultáneamente psicología social” (Freud, 2012, p. 67). Ya sea que Gramsci hubiera hecho referencia o no, podemos hipotetizar que el pasaje freudiano constituyó la lente a través la cual Althusser leyó la teoría gramsciana del hombre-masa o del hombre colectivo. En el párrafo “La ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos” del capítulo “De la ideología”, del cual Althusser extrae la segunda parte del ensayo sobre los AIE, encontramos un largo pasaje recortado en el texto publicado, que sigue inmediatamente la afirmación según la cual el individuo es siempre ya interpelado como sujeto y la referencia a Freud. Leamos el pasaje:

¿Qué entendemos cuando decimos que la ideología en general siempre ha interpelado ya, en cuanto sujeto, a individuos que son siempre-ya sujetos? Fuera de la situación límite del “Prenatal”, esto significa concretamente lo que sigue. Cuando la ideología religiosa se pone directamente a funcionar interpelando al niño Luisito en cuanto sujeto, Luisito es ya-sujeto, no aún sujeto-religioso, sino sujeto- familiar. Cuando la ideología jurídica (imaginemos que esto sea más tarde) se pone a interpelar en cuanto sujeto al joven Luis

do lejos de creer que en todo caso también Jesucristo fue crucificado por los pecados de los ricos”(Gramsci, 1999, pp. 240-241)

hablándole no ya de Papá-Mamá, ni del Buen Dios y el Pequeño Jesús, sino de la Justicia, él ya era sujeto, familiar, religioso, escolar, etc. Me salto las etapas morales, estéticas, etc. Cuando por fin más tarde, debido a circunstancias auto-heterobiográficas del tipo Frente Popular, Guerra de España, Hitler, Derrota del 40, cautiverio, encuentro de un comunista, etc., la ideología política (y sus formas comparadas) se pone a interpelar en cuanto sujeto al Luis convertido en adulto, hace mucho tiempo que ya era siempre-ya sujeto, familiar, religioso, moral, escolar, jurídico... ¡y helo ahí sujeto político!, que se presta, una vez de regreso del cautiverio, a pasar de la militancia católica tradicional a la militancia católica avanzada –semihérética–, luego a la lectura de Marx, luego a afiliarse al Partido comunista, etc. Así va la vida. Las ideologías no dejan de interpelar a los sujetos en cuanto sujetos, de “reclutar” siempre-ya sujetos. Su juego se superpone, se entrecruza, se contradice sobre el mismo sujeto, sobre el mismo individuo siempre-ya (varias veces) sujeto. A él toca desenredarse... (Althusser, 2015, p. 226).¹⁰

Aquí Althusser agrega un elemento esencial a su teoría de la interpelación, que como es sabido ha sido acusada de funcionalismo. La interpelación no es única, sino que es múltiple. Stefano Pippa (2019) propuso, en analogía con el concepto althusseriano

¹⁰ Es interesante que en la referencia a Freud que antecede el pasaje citado, Althusser escribe: “No hace falta ser un gran sabio para sugerir que esta coacción y esta preasignación ideológicas, y todos los rituales de la crianza-adiestramiento y luego de la educación familiares deben guardar alguna relación con lo que Freud estudió en las formas de las “etapas” pregenitales y genitales de la sexualidad” (Id.). En el artículo sobre los AIE el pasaje aparece de esta manera: “se comprende que esta obligación y esta preasignación ideológica, y todos los rituales de crianza y educación familiares, tienen cierta relación con lo que Freud ha estudiado en las formas de ‘etapas’ pregenitales y genitales de la sexualidad” (Althusser 1974, pp. 145-146). Es interesante señalar que junto al pasaje sobre la multiplicidad de las interpelaciones es eliminado el término ‘dressage’ [*adiestramiento*] de claro origen gramsciano.

de “sobredeterminación”, de llamar a esta multiplicidad “sobre-interpelación”, para poner en evidencia la irreductibilidad de este mecanismo a un esquema simple y lineal. El juego de interpelaciones se ‘solapa’, se ‘entrecruza’, se ‘contradice’ dando lugar a una constitución del sujeto atravesado por diferentes temporalidades, juego que tiene un lugar teórico de extrema importancia en la medida en que permite pensar en los términos de la ‘reproducción’ la cuestión de las temporalidades diferenciales pensada en términos de causalidad estructural a la altura de *Lire Le Capital*.

En “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” (Althusser 1974) se podría decir sin exagerar que el programa althusseriano se presenta como un intento de ampliación y sistematización de la teoría gramsciana de la hegemonía, ampliación y complemento construido evidentemente con materiales teóricos diferentes y que sin embargo no traicionaban el proyecto.¹¹ En particular Althusser parecía haber comprendido con lucidez el nuevo significado que Gramsci atribuía al término ‘sociedad civil’, y sobretodo, más allá de las diferencias relevantes, parecía haber desarrollado sobre un plano teórico explícito, un tema implícito en el concepto gramsciano de ideología: el nexo fundamental entre ideología y práctica.¹²

¹¹ Como demostración de esta afirmación se pueden citar estas líneas de Nicos Poulantzas: “Los aparatos ideológicos: el Estado, represión + ideología: [...] esta concepción, fundada sobre los análisis de Gramsci [...] ha sido sistematizada por L. Althusser” (Poulantzas, 2013, p. 66).

¹² A propósito de esto escribe Finelli: “[...] la teoría gramsciana de la subjetividad política y de la historia quitaba a la ideología del cielo de la mera imaginación, de la pura ilusión en la que había sido confinada por la *Deutsche Ideologie* y la relocalaba en la concreción de la praxis histórica, haciéndola el horizonte de fondo de la sociedad civil, así como también el de las instituciones, de las asociaciones y de los sujetos que desempeñando funciones intelectuales y no manuales, tienen como objeto de producción, no los bienes materiales, sino la riqueza de la lucha de las ideas y de la generalización del consenso” (Finelli 1997, p. XXI). Ver también Frosini (2014).

Sobre este punto, reelaborando un material teórico del todo extraño a Gramsci y al marxismo mismo, Althusser insiste hablando de la existencia material de la ideología:

Diremos entonces, tomando en consideración un sujeto (tal individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material en cuanto sus ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales normadas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material del cual derivan las ideas de este sujeto (Althusser, 1974, p. 137).

Desde aquí la tesis fundamental sobre la ligazón práctica-ideología es enunciada en la página siguiente: “No hay práctica sino en y por una ideología” (Althusser, 1974, p. 138).

Esta proximidad con Gramsci es claramente perceptible en todo el texto inédito sobre Maquiavelo, donde son retomadas, desarrolladas y profundizadas algunas intuiciones de Gramsci, y en la conferencia de Granada “Sur la transformation de la philosophie” en marzo de 1976 (ver Althusser 1984). En una primera referencia Althusser establece con claridad el sentido de su lectura gramsciana de Maquiavelo y su trabajo sobre los AIE respecto a la definición de la relación filosofía-ideología-práctica:

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 alcance. Pero quiero insistir sobre este punto: sólo formalmente es comprensible su razón de ser, porque hasta ahora no se comprende en absoluto por qué es imprescindible que el conjunto de las ideologías reciban de la filosofía, bajo las categorías de la Verdad, esta unidad y su orientación. Para comprenderlo es necesario, en la perspectiva de Marx, hacer intervenir lo que yo llamaría la forma política de la existencia de las ideologías en el

conjunto de las prácticas sociales. Hay que sacar a relucir la lucha de clases y el concepto de ideología dominante. Si la sociedad a considerar es una sociedad de clases, el poder político, el del Estado, estará detentado por la clase explotadora. Para que su poder sea duradero (y esto lo sabemos mucho antes que Marx, desde que Maquiavelo estableciera la teoría política) es preciso que la clase dominante transforme su poder violento en un poder consentido. Es preciso que dicha clase dominante obtenga, mediante el consentimiento libre y consuetudinario de sus sujetos, una obediencia que con la sola fuerza no podría mantener. Para esto es para lo que sirve el sistema, contradictorio, de las ideologías. Es lo que, siguiendo en esto a Gramsci, he llamado el sistema de los Aparatos Ideológicos de Estado, entendidos como el conjunto de las instituciones ideológicas, religiosas, morales, familiares, jurídicas, política, estéticas, etc., mediante las cuales la clase en el poder, al mismo tiempo que se unifica, logra imponer a las masas explotadas su ideología peculiar como la ideología propia de dichas masas. Cuando esto ha tenido lugar, la masa del pueblo, penetrada por la Verdad de la ideología de la clase dominante, acepta sus valores (dando así consentimiento al orden existente) y la violencia siempre necesaria puede ser, o bien dejada a un lado, o bien utilizada como último recurso (Althusser, 1984, p. 29-30).

Y de nuevo Althusser recurre a Gramsci para mostrar cómo en realidad la ideología dominante, no es un elemento dado, sino el resultado de una lucha muy compleja:

Porque no se trata solamente de fabricar una ideología dominante porque haga falta una, por decreto, no se trata solamente de constituir la en una larga historia de lucha de clases. Hay que constituir la a partir de lo que existe, a partir de los elementos, de las regiones de la ideología existente, a partir de lo que el pasado ha legado, que es diverso y contradictorio, y también a través de los aconteci-

mientos inesperados que surgen continuamente tanto en la ciencia como en la política. En la lucha de clases y sus contradicciones (sobre la base de los elementos ideológicos contradictorios legados por el pasado), de lo que se trata es de constituir una ideología que supere todas esas contradicciones, una ideología que esté unificada en torno a los intereses esenciales de la clase dominante para asegurarles lo que Gramsci llamaba su hegemonía (Althusser, 1984, pp. 166-167).

No sólo Althusser hace referencia ampliamente a Gramsci, sino que también piensa sus mismos conceptos en términos de compatibilidad-traducibilidad con la problemática gramsciana.

A la altura de junio de 1976 encontramos un brusco cambio de tendencia: Althusser toma distancia de la teoría gramsciana de la hegemonía.¹³ Esta toma de distancia tiene razones históricas y teóricas: a nivel internacional el nacimiento del eurocomunismo, en Francia el abandono en el XXII Congreso del PCF de la dictadura del proletariado. Desde un punto de vista teórico, en estrecha relación con los eventos políticos, un debate de 1976-1977 entre intelectuales socialistas y comunistas en Italia sobre el tema “¿abandonar a Gramsci?” y la toma de posición de intelectuales vecinos a Althusser como Buci Glucksmann y, sobre todo, Poulantzas por el eurocomunismo. De este período son el folleto sobre el XXII congreso, el libro encargado a Balibar sobre la *Dictadura del proletariado* (Balibar 2015) y el inédito *Les vaches noires*.

Veamos en específico como repercute la coyuntura histórica y teórica sobre la cuestión que nos interesa, la de la relación entre

¹³ Es señalado en un pasaje de la conferencia de Barcelona sobre la dictadura del proletariado en la que suspendiendo la opción sobre Gramsci, ataca “algunos de sus comentaristas que se sitúan en la línea de interpretación de Togliatti” (Althusser 1978, p. 13).

hegemonía y AIE. En un proyecto de artículo para “Rinascita” que intentaba intervenir en el debate suscitado por Bobbio y Salvadori a propósito del tema “¿abandonar a Gramsci?”, que finalmente decidirá no publicarlo, los puntos de ataque al pensamiento gramsciano que recorren las diferentes versiones del artículo son dos:¹⁴

Cuando Gramsci habla de aparatos hegemónicos nos dice cuál es el fin de estos aparatos, esto es, la producción de hegemonía, pero no dice cómo funcionan.

El concepto de hegemonía gramsciano termina eliminando el concepto de coerción: “el cadáver en el armario del concepto de hegemonía es el de dictadura del proletariado”.

Estos dos puntos son retomados en un texto del '78, *Marx dentro de sus límites*. En cuando al concepto de aparato hegemónico escribe:

Creo, en verdad, que Gramsci no tenía el mismo objeto que mis observaciones. Gramsci no hablaba nunca de *aparato ideológico de Estado*, sino de ‘*aparato hegemónico*’, lo que dejaba en el vacío la cuestión de saber mediante qué es asegurado el efecto de hegemonía del que hablaba, en los aparatos de los que habla.

Gramsci, en suma, definía sus aparatos por su efecto o resultado, él mismo mal pensado, la *hegemonía*, mientras que yo intentaba definir los AIE por su “causa motriz”: la ideología. Y Gramsci, que declara que los aparatos hegemónicos pertenecen a la ‘sociedad civil’ (que no es otra cosa *que su conjunto*, a diferencia de la sociedad civil clásica que es toda la sociedad *menos* el Estado), bajo el pretexto de que son ‘privados’, pensando por lo tanto como él lo hace en la distinción de lo público (el Estado) y de lo privado (la sociedad civil), Gramsci, sin embargo, en uno de sus vertiginosos

¹⁴ En el Fonds Althusser encontramos 14 versiones del artículo (cfr. ALT2.A26-01.01; ALT2. A26-01.02).

vuelcos que dejan estupefacto porque contradice palabra por palabra la fórmula que acaba de defender, viene a decir que *el Estado es la sociedad civil* (Althusser, 2003, pp. 160-161).

Si la primera cuestión parece ser una simple puntualización respecto a la deuda contraída en el debate con Gramsci, el segundo punto es interesante porque dice exactamente lo contrario a lo que había afirmado en el ensayo sobre los AIE. Allí donde decía que como buen marxista había previsto la objeción, aquí dice que Gramsci piensa en la distinción de lo público y privado, incluso si hacia el final termina invirtiendo todo identificando al Estado con la sociedad civil.

En cuanto al concepto de hegemonía Gramsci nos invita “a entrar en la problemática del Estado” (Althusser, 2003, p. 164) a través de Maquiavelo para quien el Príncipe (príncipe clásico o príncipe moderno, el partido comunista) es pensado al mismo tiempo como hombre y como bestia, “fuerza (león) y moralidad, ética” (Althusser, 2003, p. 164). Los conceptos de los que Gramsci se sirve son el de estado (con sus dos momentos, la fuerza y la hegemonía), y el de sociedad civil, constituida por el conjunto de los aparatos hegemónicos. No habla en cambio de la estructura, ni de las “condiciones estatales de la explotación y de la reproducción de las relaciones sociales” (Althusser, 2003, p. 164). De este modo,

La cuestión del estado puede y debe resolverse *por sí misma*, [...] sin hacer intervenir la infraestructura, que a Gramsci no le gusta citar porque la distinción marxista entre la infraestructura y la superestructura le parece en el fondo un error mecanicista-económico (Althusser, 2003, p. 165).

Según Althusser lo que sucede en el pensamiento de Gramsci, yendo a lo esencial, es que “el ‘momento’ de la Fuerza está final-

mente digerido (...) por el momento de la hegemonía” (Althusser, 2003, p. 165).

En un pasaje de otro texto póstumo, el *¿Qué hacer?* de 1978, completamente dedicado al pensamiento de Gramsci, Althusser eleva la apuesta en una confrontación con Maquiavelo:

Vemos como Gramsci, que exalta a Maquiavelo, es pobre en comparación con su maestro. Porque Gramsci no ha sostenido jamás, como Maquiavelo, la preeminencia del momento de la fuerza (el ejército) sobre la hegemonía en el Estado. Altamente presente en Maquiavelo, la fuerza no aparece en Gramsci más que para preparar su pura y simple desaparición en el concepto de Estado como hegemonía. Y cuando la invoca, Gramsci no ve la fuerza más que como fuerza brutal y desnuda (la figura maquiaveliana del león que no es más que músculos y que no tiene nada en la cabeza). Gramsci nunca supuso que la fuerza podía ser productiva, fecunda, y necesaria en una estrategia donde puede producir efectos de hegemonía (la educación de los ciudadanos por la amalgama del ejército) (Althusser 2018, p. 107).

El pasaje es extremadamente significativo porque niega palabra por palabra lo que Althusser mismo había afirmado en el curso sobre Maquiavelo, retomando precisamente de Gramsci la lectura política del *Arte de la guerra*.

Y hemos mencionamos las razones históricas y teóricas de esta toma de posición althusseriana. Sin embargo, no se la puede comprender hasta el fondo si no se la confronta con la posición de Poulantzas, que con su teoría del Estado como condensación de relaciones de fuerza constituía una síntesis original de gramscismo y althusserianismo, en mi opinión sin traicionar en absoluto la inspiración fundamental del ensayo sobre los AIE, así como también prolongándola en modo productivo. Ahora, la percepción de los

posibles éxitos reformistas, o al menos del peligro de un uso reformista de la propia teoría provoca el endurecimiento de Althusser en las confrontaciones con Gramsci: es como si Gramsci fuera señalado como la raíz teórica del reformismo, tanto más peligrosa por ser interna al pensamiento de Althusser mismo.

En un pasaje de algunos apuntes de 1962 de las *Notas sobre Maquiavelo* Althusser resume así el párrafo “Animalidad e industrialismo”:

Tema muy importante en G. Que todo nuevo progreso de las fuerzas productivas y del modo de producción supone nuevas actitudes detrás del trabajo, y, a través de estas nuevas actitudes *técnicas*, un completo cambio del *modo de vida existente*. (...) La idea esencial de G. es que para crear estos nuevos hábitos de vida, este nuevo modo de vida ordenado en función de un nuevo contenido de la división del trabajo, hay que violentar a la naturaleza –es decir, a las antiguas disciplinas ‘convertidas en ‘naturaleza’ y que corresponden a los antiguos modos de producción-, esta violencia, este adiestramiento son *inevitables* –toda la historia humana debe ser considerada desde este punto de vista como un adiestramiento a partir de la animalidad, incluso si ella nunca puede ser localizada... Violencia inaudita la más frecuente. Que supone, esta violencia, una *coerción* caracterizada, y organizada. Exprimiéndose en medidas concretas, organizaciones prácticas y una ideología correspondiente o compensatoria: cf. el *puritanismo* (...) ... y después el éxito que detenta esta educación (...) ... y la crisis del libertinaje (Althusser ALT2. A 31-05.06).

Naturalmente de este Gramsci sería difícil afirmar que olvida la estructura y que elimina la fuerza en la hegemonía. Althusser construye otro Gramsci poniendo el foco sobre algunos términos hegeliano-crocianos usados por Gramsci, un Gramsci de la *Sittli-*

chkeit, de la cultura, de la filosofía de la historia. Pero lo que me parece todavía más interesante es que la toma de distancia de Gramsci impone a Althusser un endurecimiento de su teoría: allí donde en *Pour Marx y Lire Le Capital* Althusser había contrabalanceado la determinación en última instancia de la economía con la sobredeterminación y la articulación de la temporalidad diferencial del modo de producción del cual no se da un tiempo fundamental (ni siquiera económico), en los escritos post '76 parece endurecerse sobre la determinación en última instancia de la economía; y allí donde hablaba de los aparatos ideológicos como lugar y puesta en juego de la lucha de clases, en los escritos post '76 insiste en cambio, por una parte, sobre el Estado como máquina especial no atravesado por la lucha de clases y sobre la necesidad del partido revolucionario de desvincularse del aparato ideológico político (del que constituye un elemento) y de constituirse como "partido fuera del Estado".¹⁵ Es cierto que esto lo pone al reparo de cualquier lectura reformista de su pensamiento, pero al mismo tiempo parece cancelar, en el intento de restablecer una suerte de ortodoxia marxista, los elementos más originales de su pensamiento.

¹⁵ A continuación, el pasaje de Althusser que se presenta claramente en polémica con la definición berlingueriana del PCI como "partido de lucha y de gobierno" (comité central de diciembre del '74): "Si el partido 'se hace Estado', nosotros tenemos la URSS. Escribía hace un tiempo a amigos italianos que nunca, nunca jamás, por principio, el partido debe considerarse como un 'partido de gobierno', incluso si puede, en ciertas circunstancias, participar en el gobierno. *Por principio*, de acuerdo con su razón de ser política e histórica, el partido debe estar *fuera del Estado*, no únicamente bajo el Estado burgués sino con más razón bajo el Estado proletario" (Althusser, 2008, p. 309). En este punto es interesante el hecho de que, sobre la base de argumentos althusserianos, tanto Poulantzas como Balibar tomarán distancia de esta posición de Althusser.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. *Escritos inéditos*, consultados en el Fonds Althusser en el Institut mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) en Caen, Francia. Catálogo en línea : https://portail-collections.imec-archives.com/medias/customer_166/MEDIAS_INTERNET/PDF_ir/ALT20_althusser_louis_ir_2019-01.pdf
- Althusser, L. (ALT2. A 31-05.06) *Notes sur Machiavel et Gramsci* [Notas sobre Maquiavelo y Gramsci]. 27 hojas dactilografiadas.
- Althusser, L. (ALT2.A26-01.01). *Projet d'article sur Gramsci pour Rinascita* [Proyecto de artículo sobre Gramsci para *Rinascita*]. 1977. 54 hojas dactilografiadas con correcciones manuscritas.
- (ALT2. A26-01.02) 20ALT/26/2). *Ébauches diverses du texte sur Gramsci pour Rinascita*. [Borradores diversos del texto sobre Gramsci para *Rinascita*] 63 hojas dactilografiadas con correcciones manuscritas.
- Althusser, L. *Louis Althusser (1918-1990) Bibliothèque personnelle: monographies* [Louis Althusser (1918-1990) Biblioteca personal : monografías], consultada en el Fonds Althusser en el Institut mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) en Caen, Francia. Catálogo en línea: https://www.imec-archives.com/wp-content/uploads/2014/07/20ALT_Althusser_Louis_BP_2018_03_mel.pdf
- Gramsci, A. (1949). (BP ALT B58/9). *Note sul Macchiavelli, sulla politica e sullo stato moderno* (pp. XXII-372). Torino: Giulio Einaudi.
- Althusser, L. (1974). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución* (pp. 102-141). México D.F.: Siglo XXI.

- Althusser, L. (1978) Algunas cuestiones sobre la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional. En *Nuevos Escritos* (pp. 9-54). Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (1983). *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1984). La transformación en filosofía. En L. Althusser, É. Balibar y P. Macherey, *Filosofía y cambio social* (pp. 7-41). Buenos Aires: Ediciones metropolitanas.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. y Balibar, É. (2004). *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2018) *Que faire? [¿Qué hacer?]*. París: PUF.
- Balibar, E. (2015) *Sobre la dictadura del proletariado*. Madrid: Siglo XXI.
- Balibar, É. (1982). Appareil [Aparato]. En G., Bensussan y G. Labica (Eds.), *Dictionnaire critique du marxisme* (pp. 47-54). París: PUF.
- Di Maggio, M. (2017). Les malentendus de l'hégémonie. Gramsci dans le parti communiste français (1953-1983) [Los malentendidos de la hegemonía. Gramsci en el Partido Comunista Francés (1953-1983)]. *Actuel Marx*, 62(2), 154-169. <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2017-2-page-154.htm?contenu=resume>
- Freud, S. (2012). *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu.
- Finelli, R. (1997). Una soggettività immaginaria [Una subjetividad imaginaria]. En L- Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* (pp. 7-20). Roma: Editori Riuniti.

- Frosini, F. (2014). Ideologia em Marx e em Gramsci [Ideología em Marx y en Gramsci]. *Educação e Filosofia Uberlândia*, 56(28), 559-582. DOI: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v28n56a2014-p559-582>
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 1 (Cuadernos 1 y 2)*. México D. F.: Era.
- Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 3 (Cuadernos 6, 7 y 8)*. México D. F.: Era.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4 (Cuadernos 9, 10, 11 y 12)*. México D. F.: Era.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5 (Cuadernos 13, 14, 15, 16, 17, 18 y 19)*. México D. F.: Era.
- Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 6 (Cuadernos 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 y 29)*. México D. F.: Era.
- Gramsci, A. (1996). *Lettere dal carcere* [Cartas desde la cárcel] (vol. 2). Palermo: Sellerio.
- Gramsci, A. (1998) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Gramsci, A. (1949). *Note sul Machiavelli. Sulla politica e sullo Stato Moderno*. Turín: Einaudi.
- Liguori, G. (2009). Apparato egemonico [Aparato hegemómico]. En G. Liguori y P. Voza (Eds.), *Dizionario gramsciano 1926-1937* (pp. 44-46). Roma: Carocci.
- Pippa, S. (2019). *Althusser and Contingency* [Althusser y la contungencia]. Londres: Mímesis.
- Poulantzas, N. (2013). *L'Etat, le pouvoir, le socialisme* [Estado, poder y socialismo]. París: Les Prairies Ordinaires.

Ni estrategia ni socialismo. Una lectura althusseriana de Laclau

Juan Domingo Sánchez Estop

El tema que nos convoca en el presente coloquio, *Estrategia y Materialismo*, es radicalmente actual. Nos encontramos hoy en varias zonas del mundo al final de un ciclo marcado, ya sea por la acción de gobiernos progresistas de corte populista como en América Latina, ya sea, como en Europa, por movimientos sociales que han traducido la resistencia a la crisis de las clases medias en lenguaje populista. En este contexto definido por el bloqueo o la descomposición de procesos políticos que fueron prometedores es patente la necesidad de pensar la estrategia política y de hacerlo desde el materialismo, esto es desde el reconocimiento de que toda lucha de clases separada de la estrategia política es ciega y que toda estrategia política desligada de la base material que se expresa en la lucha de clases es vacía. La referencia a Ernesto Laclau en este contexto se hace indispensable, en la medida en que muchos de los actores de los mencionados procesos intentaron y aún intentan pensar su práctica política dentro del marco teórico establecido por la obra del pensador populista argentino o en problemáticas muy cercanas. No es aquí nuestra intención hacer una crítica política -que sería seguramente posible y muy necesaria- de las posiciones

de Laclau sino discutir algunas de las tesis teóricas en las que se sostienen esas posiciones. Estas tesis fueron desarrolladas en obras como *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 1987) o *La razón populista* (Laclau, 2005). Por motivos relativos a nuestra propia posición en la teoría y también por motivos internos a la obra de Laclau, discutiremos con estas tesis desde una perspectiva materialista de impronta althusseriana. Esto es particularmente pertinente si se tiene en cuenta que el punto de partida del postmarxismo laclausiano es una crítica de la relación entre la *sobredeterminación* por la que se rige el todo complejo estructurado que es la formación social según Althusser y la determinación “*en última instancia*” (Althusser y Balibar, 1969, p. 109) por la base material de la formación social en su totalidad y en sus distintas instancias.

Ruptura con el marxismo

La obra en la que Laclau y Mouffe consuman su ruptura con el marxismo es *Hegemonía y estrategia socialista* (1987). Su punto de arranque es una crítica demoledora del determinismo económico de raíz marxista destinada a posibilitar un nuevo planteamiento teórico y estratégico que tuviera en cuenta la complejidad y diversidad de los sujetos sociales en el capitalismo real de los años 80, así como la necesidad de reconocer la autonomía de lo político respecto de los determinantes económicos sin la cual era tarea imposible la integración en la teoría y en la práctica de las diversas potencialidades de los nuevos sujetos del cambio social. Idénticos objetivos, pero ya con el bagaje histórico de las experiencias neopopulistas de América Latina y en el marco de una reivindicación de la autonomía de lo político no frente al marxismo sino frente al consenso neoliberal, son los que 20 años después de *Hegemonía*, encontramos en *La razón populista* (2005).

Al logro de los mencionados objetivos se opone en el terreno del marxismo un materialismo que Laclau y Mouffe definen en *Hegemonía y estrategia socialista* en términos de determinismo economicista (1987, pp. 15-80). Este materialismo se caracteriza por dos grandes rasgos: 1) su necesidad de afirmar una concepción determinista de la historia al considerar a esta como un epifenómeno de las contradicciones económicas, identificadas ya sea como contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el estancamiento de las relaciones de producción, ya por la contradicción entre las clases, esto es la lucha de clases que se da necesariamente en la base económica de las sociedades capitalistas, y 2) la dificultad que experimenta ese marxismo de la tradición a la hora de pensar la política en ese marco determinista y su necesidad, por consiguiente, de introducir en su problemática elementos voluntaristas, empíricos y subjetivos sin encaje posible en el determinismo económico. Si algo ha marcado al marxismo es, como muestran correctamente Mouffe y Laclau, la permanente búsqueda de una conciliación entre estos dos aspectos. Fue necesaria toda la sutileza teleológica de una concepción dialéctica de la historia unida al descaro práctico de las distintas burocracias políticas marxistas para conciliar ambos aspectos en un auténtico desafío a las apariencias, que hace de la política, a pesar de la experiencia histórica, una expresión directa de la base material y reduce la contingencia y aleatoriedad que acompañan a la política y la historia efectivas al despliegue necesario de una esencia económica.

Laclau es perfectamente consciente de que Althusser desarrolla ya desde sus primeras intervenciones teóricas recogidas en *Pour Marx (La revolución teórica de Marx)* (1965) y *Lire le Capital (Para leer el Capital)* (1965), una crítica radical de este planteamiento economicista que atribuye a la IIa y la IIIa Internacionales.

Sin embargo, Laclau considerará esta crítica insuficiente pues los dos elementos fundamentales que permiten a Althusser desmontar el determinismo economicista, la sobredeterminación del todo y de cada una de las instancias de la formación social y la idea materialista de la determinación en última instancia por la base material no son compatibles. Afirman así Laclau y Mouffe:

Si el concepto de sobredeterminación no pudo producir la totalidad de sus efectos deconstructivos en el interior del discurso marxista, fue porque desde el comienzo se le intentó hacer compatible con otro momento central del discurso althusseriano, que es, en rigor, contradictorio con el primero: la determinación en última instancia por la economía (1987, p. 165).

Según Laclau, Althusser tendría que haber optado por uno de estos dos elementos presentados como los términos de una alternativa: o sobredeterminación o determinismo económico. Cualquier intento de mantener la determinación en última instancia junto a la sobredeterminación estaba, según el teórico argentino, condenado a traducirse “en última instancia” en una recaída en el determinismo y en una lógica esencialista devaluadora de la entidad y eficacia propia de las demás instancias de la formación social. La opción de Laclau consistirá en abrazar la sobredeterminación desligándola de cualquier tipo de determinación por la base material. Consecuencia de esta separación es la reducción de la realidad social y política a discurso y la consiguiente introducción de una contingencia generalizada y prácticamente ilimitada en la historia y la política. Historia y política ya no estarán determinadas por la economía, sino por la articulación de significantes asociados a demandas sociales unidas en “cadenas de equivalencia” (Laclau y Mouffe, 1987:218). La asociación en una cadena de equivalencia de demandas inco-

nexas carentes de cualquier fundamento que les sea a priori común se opera mediante la vinculación de los significantes que representan estas demandas con un término exterior carente de positividad propia que representa y posibilita el conjunto de la cadena, lo que después de *Hegemonía*, y explícitamente en *La razón populista* (Laclau, 2005: 93-94) designará Laclau como “significante vacío”. Laclau dará mayor desarrollo a este concepto en el artículo: “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” incluido en el volumen *Emancipación y diferencia* (1996).

La teoría de la hegemonía es para Laclau la base de una ontología social basada en el discurso. En el marco de esta ontología, la inversión del determinismo marxista, con la que se pretendía evitar todo tipo de esencialismo en favor de una libre contingencia, termina haciendo de la base material una contingencia política más, cuando no la ignora sin más teniéndola por ajena y externa a la teorización de lo social en términos de hegemonía. Consecuencia de esto será que resulte tan imposible pensar en el marco de la teoría de la hegemonía de Laclau las relaciones sociales de producción como imposible era en el determinismo marxista pensar la política. Dado que la crítica de la teoría althusseriana de la sobredeterminación es el punto de partida declarado de la teorización laclausiana de la hegemonía, es necesario, antes de pasar a exponer y criticar las posiciones de Laclau, aclarar qué entiende Althusser por sobredeterminación y determinación en última instancia.

Sobredeterminación

Es importante cuando se trata de comprender la ruptura de Laclau con Althusser fijarse en la reinterpretación que hace aquél de la “sobredeterminación”, que pasa de ser un concepto clave de la causalidad histórica a convertirse en un mero hecho de discurso.

Laclau, como veremos, se apoyará para ello en el reconocimiento por parte de Althusser de su deuda hacia Freud, quien introdujo en el psicoanálisis el concepto de sobredeterminación para pensar el “trabajo” mediante el cual un trauma reprimido llega a representarse de manera enteramente transformada en los sueños. Althusser se vale del concepto de sobredeterminación para elaborar una concepción materialista de la contradicción en su artículo *Contradicción y sobredeterminación* (Althusser, 1967). Se trata de una teoría de la contradicción que se libera de la ontología de la expresión hegeliana y de su entorno de categorías teleológicas como las de sujeto, negación y fines. Llega así Althusser al concepto de “contradicción sobredeterminada”, esto es a una contradicción que se manifiesta en una instancia del todo social, pero que desplaza otro tipo de contradicciones a la vez que las condensa convirtiéndose así en contradicción dominante. Huelga aclarar que la contradicción althusseriana, al tiempo que se desplaza entre diversas instancias determinando así cambios en la contradicción dominante que permiten distinguir la especificidad de las distintas coyunturas, está siempre determinada por una contradicción “determinante” constitutiva de las relaciones de producción de una sociedad de clases. Esta contradicción determinante se expresa como lucha de clases y define el rasgo esencial de las relaciones de producción. Hay que aclarar que la lucha de clases solo es determinante, según una expresión de Engels recuperada y reinterpretada por Althusser, “en última instancia”. Esto no significa que exista una ley histórica “normal” que rijan la lucha de clases en la instancia económica y que los distintos desplazamientos de dominancia sean excepciones a esa ley, meras anomalías, pues en un contexto de sobredeterminación no hay más que singularidades, nada más que excepciones. Esto obedece a que, en realidad, la determinación en última instan-

cia nunca funciona en estado puro o, en palabras de Althusser “ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la última instancia” (1967, p. 93).

La hora de esta instancia nunca llega porque la última instancia, que determina a todas las demás, es no menos que las otras una instancia sobredeterminada. Althusser explicará este hecho acudiendo al concepto de “causalidad estructural” conforme al cual 1) existe una eficacia de la estructura determinante sobre todas y cada una de sus instancias, pero 2) simultáneamente esta estructura determinante solo existe en tanto que está sometida a la eficacia sobre ella misma de las demás instancias del todo social. El todo social no es así ni un efecto ni una expresión de la base material, pues esta base no existiría sin la intervención de las demás instancias, esto es de la política, el derecho, la ideología, etc. No se trata de la existencia separada de una estructura que produce efectos sobre otras, sino de la eficacia de una estructura que solo tiene existencia “en sus efectos” (Althusser y Balibar, 1969, p.203). No existen así fuerzas productivas en abstracto, ni relaciones de producción desconectadas del todo de la formación social, ni en general una base material fuera de estos efectos necesarios.

Althusser revelará que este concepto de causalidad estructural tiene menos que ver con los campos de estudio relacionados con el estructuralismo o el psicoanálisis lacaniano que con una inspiración declaradamente spinozista (Althusser y Balibar, 1969). Años después, en sus *Elementos de autocrítica* reivindicará abiertamente este spinozismo: “Si no fuimos estructuralistas, podemos decir ya por qué; por qué parecimos serlo, pero sin serlo, y por qué este singular malentendido. Fuimos culpables de una pasión fuerte y comprometedora: fuimos spinozistas.” (1975, p. 44). El Dios de Spinoza servirá de modelo para la formación social tal como la

piensa Althusser. El Dios de la Ética, en tanto que sustancia única es causa de sí mismo, pero solo lo es en cuanto lo es de todas las cosas en una serie infinita de registros del ser que expresan una esencia infinita en infinitos modos. Que Dios es causa inmanente significa así dos cosas: 1) que Dios se expresa en las cosas finitas que no son sino modos de Dios o Dios mismo en tanto que esas mismas cosas (Deus quatenus...), y 2) que las cosas finitas permanecen en Dios y lo constituyen como un proceso causal inmanente infinito.

Lo anterior nos permite comprender el sentido que puede tener la determinación en última instancia en Althusser. Esta no puede en modo alguno concebirse como la determinación de una instancia económica respecto de las demás instancias de la formación social. En realidad, lo que hace imposible este determinismo económico es la propia imposibilidad de que una economía sirva de fundamento al todo social. Nadie menos que Marx, en efecto, ha defendido un determinismo económico: Marx al levantar el materialismo histórico sobre el concepto de “relaciones sociales de producción” afirma contra la economía política la inexistencia de una economía en general como esfera autorregulada independiente de la historia (Althusser y Balibar, 1969, p.198). El concepto de relaciones sociales de producción es muy precisamente el marcador de la aleatoriedad histórica y política de todo orden económico y no el significante de un determinismo económico. Una vez se introduce este concepto, resulta imposible ya naturalizar las relaciones que rigen los ámbitos de la producción y del intercambio de riqueza. Para el Marx maduro existen solo las relaciones sociales de producción en plural, marcadas además por la aleatoriedad de su constitución y no por un orden de sucesión teleológico. La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción se expresa “siempre ya” como lucha de clases y no como un proceso

definido por una causalidad lineal que va de las fuerzas productivas a las relaciones de producción y a las demás instancias del todo social. Las relaciones de producción, además, no están determinadas por las posiciones relativas en el circuito económico de los agentes de la relación como podían estarlo en el *Tableau économique* de Quesnay (2018), sino que los agentes de la relación son constituidos por la propia lucha de clases. La lucha de clases funciona así como motor de la historia en cuanto no es un proceso natural sino político, en el que se determinan y reproducen relaciones de poder. La lucha de clases como relación de producción sirve de base a las formaciones sociales de clase, pero también puede poner fin a estas al hilo de determinadas coyunturas marcadas por la acumulación de contradicciones sobredeterminadas.

Sobredeterminación en Laclau

La crítica de Laclau al esencialismo constituye uno de los pilares de su obra. Con ella pretende ir más allá de las formas limitadas de materialismo que, como el marxismo que se describe en *Hege-monía*, sometieron el devenir social al desarrollo de una esencia, y cayeron por ello en la trampa más sutil del idealismo. De ahí que Laclau se proponga “reformular el programa materialista de un modo mucho más radical de lo que era posible para Marx” (1993, p. 127). Esta crítica, como hemos podido ver, la formula también Althusser, si bien en términos algo distintos. La diferencia entre Laclau y Althusser es que Laclau se propone liberar la sobredeterminación del lastre, supuestamente esencialista y metafísico, de la determinación en última instancia, mientras que Althusser insiste en asociar ambos elementos, haciendo de la base material la causa immanente (pero nunca presente como tal) de un todo social articulado en diversas instancias (Althusser, 1969, p. 203-204).

La liberación por parte de Laclau de la sobredeterminación respecto de la determinación en última instancia se presenta como un retorno a la fuente freudiana del concepto de sobredeterminación. La sobredeterminación (Überdeterminierung), que Freud había considerado característica fundamental de los sueños y base de la intrínseca polisemia de estos, tendría que conservar, según Laclau su función estrictamente lingüística o simbólica y no someterse al dictado de una determinación en última instancia que se presentase como “la verdad” de los múltiples significados del sueño. En efecto, si la determinación en última instancia fuese una “verdad de...”, la sobredeterminación del significado del sueño quedaría arruinada, pues la pluralidad de determinaciones se reduciría a la unidad de una determinación última. No insistiremos aquí en el hecho de que, para Freud, la sobredeterminación del sueño está precisamente asociada a una « determinación en última instancia », a un contenido inconsciente que nunca llega a expresarse, pero cuyo representante en la escena del sueño es una serie de significados diversos e incluso contradictorios. No estaríamos así demasiado lejos del concepto de determinación en última instancia que propone Althusser, pero quien se alejaría de Freud con su idea del sueño como mera sobredeterminación de contenidos simbólicos sería Laclau, pues el sueño quedaría reducido a lo que denomina Freud « trabajo del sueño », esto es el juego del desplazamiento y la condensación de los significantes que expresan y eluden a la vez el contenido inconsciente del sueño, cuyo centro (el ombligo del sueño) escapa a toda expresión simbólica.

Laclau aplicará el concepto de sobredeterminación a otro tipo de articulaciones de significantes distintas del “trabajo del sueño” y, en concreto, a las que, según él, configuran la realidad social. Dado que, a su juicio, la sobredeterminación solo es aplicable al

ámbito discursivo, esto requerirá una gran operación de reducción del conjunto de la realidad social a discurso. La reducción discursiva permitirá independizar lo social de cualquier tipo de base material y afirmar la radical contingencia de las articulaciones discursivas que configuran la realidad social conforme a la lógica hegemónica. En cierto modo, Laclau opera una reducción de toda la realidad social a la política entendida como práctica de la articulación hegemónica, y a su vez de la práctica hegemónica a práctica discursiva.

Partiendo del todo social articulado en diversas instancias propio de la “tópica” de Marx, podemos decir que el empeño de Laclau consiste en 1) desconectar el todo social de la base “económica” y 2) concebir la sociedad como el resultado de una articulación hegemónica contingente. Las dos operaciones son coherentes entre sí, en la medida en que el todo social solo es un todo debido a la “determinación en última instancia” por la base económica, sin la cual las distintas instancias del todo serían esferas independientes cuya relación estaría gobernada por la más radical contingencia. Esta conexión contingente de las instancias es, por lo demás, el principio por el que se rigen las sociologías no marxistas como la de Max Weber o la teoría política de Carl Schmitt. Laclau, sin embargo, abandona esta problemática de las instancias para radicalizar aún más la desontologización y la contingencia de la realidad social. La idea de una diferenciación de instancias le resulta demasiado “esencialista” y, de lo que se trata es de pensar lo social como una práctica discursiva, única práctica capaz de satisfacer las condiciones de desconexión de la determinación económica (desontologización) y contingencia radical.

He aquí el conjunto de definiciones que sirven de punto de partida a la construcción hegemónica tal y como la entiende Laclau:

En el contexto de esta discusión, llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos discurso. Llamaremos momentos a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, elemento a toda diferencia que no se articula discursivamente (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 176-177).

Esta batería de definiciones altamente abstractas permite a Laclau introducir una serie de distinciones en su teoría del discurso, gracias a las cuales las relaciones entre elementos articulados se distinguen de las relaciones internas a un sistema cerrado como el sistema lingüístico. A diferencia de un sistema lingüístico, en el cual los distintos elementos se definen entre sí exhaustivamente mediante la oposición de una serie de rasgos, un discurso no agota las posibilidades de articulación entre sus elementos, pues estos son susceptibles de incorporarse en otros muchos discursos y no se reducen a momentos internos de un discurso determinado. Toda articulación crea, por consiguiente, una relación contingente e inestable, no sostenida por ningún tipo de esencia común a los elementos. Esto tiene como consecuencia en el terreno social que la sociedad como tal carezca de esencia, pues la propia sociedad es siempre el resultado de una práctica de articulación entre elementos que Laclau denomina “hegemónica”. Esta práctica articuladora, clave del concepto laclausiano de hegemonía, unifica mediante relaciones de equivalencia una serie abierta de demandas sociales expresadas a través de lo que Laclau denomina “significantes flotantes”, esto es de significantes cuyo sentido no está fijado en un sistema determinado y están disponibles para su incorporación a diferentes cadenas

de equivalencia. Cuando una articulación hegemónica pone estos significantes flotantes en equivalencia, lo que hace es poner entre paréntesis sus diferencias y establecer la ficción de su comunidad, necesaria incluso para que entre ellos puedan definirse diferencias. El reto es pensar qué es lo que unifica la cadena de equivalencias:

El problema es, pues, en qué consiste ese algo idéntico, presente en los varios términos de la equivalencia. Si a través de la cadena de equivalencias se han perdido todas las determinaciones objetivas diferenciales de sus términos, la identidad sólo puede estar dada, o bien por una determinación positiva presente en todos ellos, o bien por su referencia común a algo exterior. Lo primero está excluido: una determinación positiva común se expresa en forma directa, sin requerir mostrarse en una relación de equivalencia. Pero la referencia común a algo exterior tampoco puede ser la referencia a algo positivo, pues en tal caso la relación entre los dos polos podría construirse también en forma directa y positiva, y esto haría imposible la anulación completa de diferencias que implica una relación de equivalencia total (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 218-219).

La existencia de un sistema de diferencias tiene como condición la constitución de una cadena de equivalencias y la exclusión de esta cadena de toda una serie de elementos flotantes que no han podido incorporarse en la articulación y con los que los elementos articulados mantienen una relación de antagonismo. No hay así relación hegemónica que no sea a la vez antagonista. La sociedad es así, por un lado posible, en la medida en que puede establecerse una cadena de equivalencias y una articulación hegemónica inestable, pero no por ello es una realidad estable pues el antagonismo también se ve precarizado por la posibilidad siempre presente de la creación de nuevas equivalencias. Esta concepción no esencialista

de lo social hace imposible pensar una sociedad como un todo dotado de una esencia, así como la existencia correlativa de instancias diferenciadas del todo social, por no hablar de una determinación en última instancia por la base material.

El principal reproche de Laclau y Mouffe al esencialismo es, como dijimos, el determinismo que de él deriva. El esencialismo pensaría la sociedad como un todo suturado, como un sistema en el que los distintos elementos se convierten en meros momentos internos de un todo cerrado en el que se determina diferencialmente su sentido. Laclau considera por el contrario que la propia existencia de un sistema de diferencias requiere un exterior así como el establecimiento dentro del propio sistema de una relación de equivalencia que lo fundamenta. Esta relación, como afirmará Laclau en obras posteriores a *Hegemonía*, solo podrá ser representada por un significante del que haya quedado excluida toda diferencia con los demás términos de la relación equivalencial: un “significante vacío”.

El postmarxismo de Laclau acaba así pareciéndose a una especie de inversión de ese mismo marxismo que denuncia por su incurable esencialismo. Por un lado, existe un elemento que unifica, en última instancia, aunque de manera inestable el conjunto del sistema: el significante vacío o la cadena equivalencial que este representa. Por otro, lo social aparece como esencialmente escindido al constituir la relación de equivalencia simultáneamente una relación de antagonismo con su exterior. En esa inversión, el laclauismo abandona cualquier consideración de la base material de la sociedad, así como el estudio de cualquier tipo de institución social y el antagonismo que se situaba en la lucha de clases se desplaza libremente al albur de las articulaciones contingentes de demandas. Al interesarse fundamentalmente por los procesos de articulación hegemónica, cuyos tiempos coinciden con los tiempos breves de la

política, Laclau excluye de su problemática otras formas de articulación de lo social como las relaciones sociales de producción y el conjunto de instituciones en que estas se encarnan. Si las hubiera tenido en cuenta, le habría resultado difícil encajarlas en su marco teórico, pues se trata de los aspectos de la vida social que, según el materialismo histórico, son la “base material” ineludible del conjunto de las demás prácticas.

No es cierto, sin embargo, que Laclau reduzca lo discursivo al lenguaje o al sujeto: el discurso para Laclau se inscribe en dispositivos materiales, en prácticas que hacen intervenir cuerpos y objetos. Como afirman Laclau y Mouffe:

El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene nada que ver con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/ idealismo. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de «fenómenos naturales» o de «expresión de la ira de Dios», depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia (1987, p.182).

De manera más precisa, y dando un ejemplo que tiene que ver con la producción material, Laclau definirá el discurso como la unión de prácticas lingüísticas y no lingüísticas:

Supongamos que estoy construyendo un muro con otro albañil. En un cierto momento le pido a mi compañero que me pase un ladrillo y luego pongo este último en el muro. El primer acto —

pedir el ladrillo—es lingüístico; el segundo —poner el ladrillo en la pared— es extralingüístico. Al establecer la distinción entre los dos actos en términos de la oposición lingüístico/extralingüístico, ¿agoto la realidad de ambos? Evidentemente no, porque a pesar de su diferenciación en esos términos, ambas acciones comparten algo que permite compararlas, y es el hecho de que ambas son parte de una operación total que es la construcción de la pared. ¿Cómo caracterizamos entonces a esta totalidad, de la cual pedir el ladrillo y ponerlo en la pared son momentos parciales? Obviamente, si esta totalidad incluye dentro de sí elementos lingüísticos y no lingüísticos, ella debe ser anterior a esta distinción. Esta totalidad que incluye dentro de sí a lo lingüístico y a lo extra-lingüístico, es lo que llamamos discurso (1993, p.114).

El imperativo de sentido

Las prácticas que acabamos de mencionar están dominadas por un imperativo de “sentido”, por lo cual solo pueden concebirse como discursivas, negándose toda pertinencia a lo extradiscursivo. Lo que sí hace Laclau por consiguiente, es reducir toda práctica a discurso impulsado por el imperativo de sentido. Laclau responderá a las críticas de Norman Geras (Geras, 1987, pp. 40-82) sobre su “idealismo” en un artículo coescrito con Chantal Mouffe titulado *Postmarxismo sin pedido de disculpa*, cuya tesis central es que no existen realidades no discursivas:

Si el ser -a diferencia de la existencia- de todo objeto se constituye en el interior de un discurso, no es posible diferenciar en términos de ser lo discursivo de ninguna otra área de la realidad. Lo discursivo no es, por consiguiente, un objeto entre otros objetos (aunque por supuesto, los discursos concretos lo son) sino un horizonte teórico. Ciertas cuestiones referentes a la noción de discurso carecen, por lo tanto, de sentido porque ellas solo pueden formularse

acerca de objetos en el interior de un horizonte, no acerca del horizonte como tal. (Laclau y Mouffe, 1993, p.119).

Sin embargo, este imperativo de discursividad puede entenderse de dos maneras: o bien el discurso es el todo de esa práctica, o bien esa práctica tiene un aspecto discursivo necesario pero no exhaustivo. El discurso sería en este segundo caso “algo de la práctica social” sin identificarse con esta. Es importante esa distinción, pues si bien toda práctica tiene necesariamente una dimensión lingüística, lo que determina las prácticas humanas no es el sentido, sino un orden de causalidad social que se inscribe en el marco más amplio de la causalidad natural. Si Laclau es idealista, no es un idealista del sujeto o de la idea, sino *un idealista del sentido*. Ahora bien, un idealismo del sentido excluye las prácticas humanas del orden de los fenómenos naturales comunes estableciendo un orden del sentido y del discurso situado al margen del orden general de la naturaleza. El sentido, para Laclau, no puede, por consiguiente, ser un efecto de otras realidades sin sentido, sino necesariamente, el principio mismo de toda realidad. El sentido es originario.

Esto tiene una consecuencia inmediata: si bien Laclau niega que el sujeto de la construcción hegemónica sea un sujeto fundacional o trascendental, no es menos cierto que el discurso de Laclau se basa en una interpelación al lector, interpelación que constituye su argumento definitivo: ¿Cómo puedes conocer la realidad fuera del discurso y del sentido? Este Laclau que se erige en sujeto de una interpelación, interpela a un sujeto donante de sentido, que no figura en su texto, pero que lo sostiene desde su exterior, el sujeto que tiene que decidir entre una descripción conductista de una acción y una descripción de esta misma acción en términos discursivos:

De todos modos, es al lector a quien corresponde decidir de qué modo podemos describir mejor la construcción de un muro: o bien partiendo de la totalidad discursiva de la que cada una de sus operaciones parciales es un momento provisto de sentido, o bien usando descripciones tales como: X emitió una serie de sonidos; Y dio un objeto cúbico a X; X incorporó este objeto cúbico a un conjunto de otros objetos cúbicos, etcétera (Laclau y Mouffe, 1993, p. 115).

O bien aceptamos una práctica “con sentido” o bien acabamos en el ridículo de una descripción puramente behaviorista. Lo que descarta aquí el argumento *ad hominem* que nos dirige Laclau es la posibilidad de que la práctica realizada por unos sujetos formados en y por el discurso se inscriba en otras relaciones más amplias, en las que el discurso mismo es aspecto parcial y a la vez efecto de un proceso social y natural que lo determina. No existen para Laclau ni una naturaleza no discursiva, ni una ciencia que, accediendo a lo que no tiene sentido para nosotros, sea capaz de conocer la naturaleza y el modo en que las sociedades humanas se ven determinadas por ella. Por este motivo, frente a la distinción entre ciencia e ideología en la que la ciencia se ve al menos parcialmente liberada de la ideología, Laclau opta por el anarquismo epistemológico que ignora esa distinción y la ahoga en el sentido:

Si no hubiera seres humanos sobre la Tierra, estos objetos que llamamos piedras estarían pese a todo allí; pero no serían “piedras” porque no habría ni mineralogía ni un lenguaje capaz de clasificarlos y de distinguirlos de otros objetos. No necesitamos detenernos largamente en este punto. Todo el desarrollo de la epistemología contemporánea ha establecido que no hay ningún hecho cuyo sentido pueda ser leído transparentemente. La crítica de Popper al verificacionismo ha mostrado que no hay ningún hecho que pueda probar una teoría, dado que no hay garantías de que ese hecho no

pueda ser explicado de un modo más adecuado —es decir, determinado en su sentido— por una teoría posterior y más comprensiva. (Esta línea de pensamiento ha ido mucho más allá de los límites del popperismo: baste mencionar el avance representado por los paradigmas de Kuhn y por el anarquismo epistemológico de Feyerabend) (Laclau y Mouffe, 1993, p. 117).

Consecuencia de este anarquismo epistemológico es que resulta imposible distinguir entre un conocimiento científico y un prejuicio supersticioso, pues ambos dependen de clasificaciones de la realidad de carácter discursivo, esto es determinadas por el sentido:

Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de ‘fenómenos naturales’ o de ‘expresión de la ira de Dios’, depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia (Laclau y Mouffe, 1987, p.182).

El epistemólogo francés Gaston Bachelard consideraba en *La formación del espíritu científico* (2000) que la sobredeterminación, entendida como exigencia de reconocer una multiplicidad contingente de causas y de sentidos a las realidades naturales, tal y como lo hacen la magia o la astrología, que ponen en relación las virtudes de los astros, de los minerales o de los órganos del cuerpo humano, era uno de los principales resortes del pensamiento no científico, y como tal un obstáculo al desarrollo del conocimiento racional. Sostiene Bachelard (2000) que la sobredeterminación en estos contextos de indefinición enmascara la determinación:

Y si se quiere juzgar acerca de las dificultades de la formación del espíritu científico ¿no ha de escrutarse ante todo a los espíritus confusos, tratando de trazar los límites entre el error y la verdad? Ahora bien, nos parece muy característico que en la época precientífica la supradeterminación llegue a enmascarar a la determinación. Entonces lo vago se impone a lo preciso (Bachelard, 2000).

Y de manera aún más tajante afirma el epistemólogo francés: “todo pensamiento no-científico es un pensamiento supradeterminado” (Bachelard, 2000, p. 106). Sin embargo, todo pensamiento sobredeterminado (supradeterminado) no es necesariamente un pensamiento ajeno a la racionalidad científica. Es posible una lógica de la sobredeterminación que se reconozca a sí misma un exterior, una determinación. Solo de este modo se puede evitar incurrir en el delirio del sentido resultante de esta forma de conocimiento que se identifica con el reconocimiento exhaustivo de un sentido del mundo por parte de un sujeto.

Para la ideología del discurso, todo debe tener sentido, todo debe tener *sentido para un sujeto*. Opera en esta ideología una matriz común a los diferentes discursos ideológicos: la teleología, la idea de que toda realidad está ordenada a fines, entre los cuales está el ser conocida gracias al sentido que alberga. Spinoza fue el primero en describir esta matriz de la ideología que él denomina imaginación en el apéndice de la primera parte de la Ética. En este texto, afirma que la idea de fines en la naturaleza procede del hecho de que deseamos y somos conscientes de nuestro deseo, pero ignoramos enteramente las causas de este. Esto nos encierra en un laberinto de sentido en el que solo “conocemos” lo que tiene alguna finalidad para nosotros y que otro sujeto ha hecho para nosotros. Solo conocemos, en el delirio teleológico basado en una proliferante multiplicación y articulación del sentido, aquello que tiene

estructura discursiva. Esto nos hace invertir el orden de la naturaleza y hacer de las causas efectos, y viceversa, al pensar que la naturaleza y Dios mismo nos acompañan en nuestro delirio. Todo el apéndice de *Ética I* está dedicado a escribir un universo pletórico de sentido regido por las causas finales con la consecuencia de que el universo mismo se vuelve delirante: “[...] esta doctrina acerca del fin trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa.” (Spinoza, 1975, p. 99)

Existe, sin embargo, una salida de este laberinto del sentido, es posible según el autor de la *Ética*, situarse en otro espacio no dominado a priori por el sentido y en el que podemos conocer las relaciones constitutivas de la naturaleza sin referencia alguna a un sentido preexistente : se trata de la matemática (*mathesis*) y de otras prácticas caracterizadas por ser ajenas a la teleología entre las que habría que situar probablemente la propia ética y la política spinozistas, teorías de la práctica singular y de la coyuntura y no de los fines del hombre o de la colectividad.

El sujeto oculto del sentido y la política del laclausismo

El laclausismo no solo tiene consecuencias epistemológicas, sino también políticas. La propia operación articuladora se nos presenta como una operación sin sujeto declarado, y, sin embargo, detrás del significante vacío se sitúan grupos humanos e individuos perfectamente reales que actúan como agentes de la interpelación ideológica que sirve de base a la cadena de equivalencias. Alguien dice: “Tú eres un X situado bajo el significante Y”. Ese alguien que interpela es un sujeto escamoteado, un grupo dominante que no dice su nombre. En la historia del marxismo -del peor marxismo- existe un precedente de esta forma de ocultación de la dominación

de clase y la dominación política bajo un significativo vacío. La constitución soviética de 1936 va precedida por una introducción de Stalin en la cual este afirma una paradoja: la desaparición de todas las clases explotadoras (nobleza, burguesía, etc.) y la permanencia del proletariado y el campesinado pobre como clases explotadas. Cuando el marxismo afirma que la propia existencia de una clase explotada depende de su relación con una clase explotadora, Stalin convierte al proletariado en una realidad meramente sociológica y despolitizada, ajena a la lucha de clases. En el mismo texto en que afirma la pervivencia de las clases explotadas, Stalin nos ofrece, sin embargo, una clave importante para arrojar luz sobre este misterio: entre las clases que “quedan” está la “intelligentsia”, esto es el conjunto de intelectuales que dirige el partido y el Estado. Dejemos la palabra a Stalin:

La clase de los terratenientes, como es sabido, fue ya suprimida gracias a la victoria obtenida en la guerra civil. En lo que respecta a las demás clases explotadoras, han compartido la suerte de la clase de los terratenientes. Ya no existe la clase de los capitalistas en la esfera de la industria. Ya no existe la clase de los kulaks en la esfera de la agricultura. Ya no hay comerciantes y especuladores en la esfera de la circulación de mercancías. Todas las clases explotadoras han sido, pues, suprimidas. Queda la clase obrera.

Queda la clase campesina.

Quedan los intelectuales (2013, pp. 11-12).

Bajo la máscara del saber, la *intelligentsia* (“los intelectuales”) hace las funciones de una nueva clase dominante. El laclausismo describió correctamente la posición de saber-poder propia de los dirigentes marxistas (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 97-98), pero lo hizo para reproducirla de otra manera, pues el nuevo dirigente populista no es quien posee un saber sobre la sociedad, sino quien

tiene un saber sobre el discurso y la producción de sentido. El dirigente marxista se legitimaba por la ciencia, el populista por su capacidad de producir un discurso ideológico hegemónico, de ser él mismo el centro vacío de ese discurso.

La teoría laclausiana del discurso constituye una fenomenología de lo ideológico desde el interior de la propia ideología, desde el sentido. Laclau desarrolla, desde dentro de la ideología y a partir de sus mecanismos de interpelación, un auténtico discurso de la ideología que es un discurso sin exterior. El discurso se convierte así en fundamento no confesado de la realidad, algo así como la economía para el marxismo vulgar. El discurso no tiene un exterior enunciado, pues un discurso es algo que tiene necesariamente sentido para un sujeto a su vez constituido como sujeto por el propio discurso que lo interpela. Esa carencia de exterior hace imposible inscribir el discurso en un orden causal general, en el orden de la naturaleza. El discurso se convierte así en la materia de la que está hecho nuestro mundo, algo que considera el propio Laclau como irreductible e incondicionado, pues cualquier intento de determinar las causas del discurso obligaría a salir fuera del ámbito de lo que tiene sentido. Por esta razón, Laclau desestima como no pertinente cualquier oposición ideología- razón o ideología-ciencia. Solo existe el sentido, la ideología, el discurso como portador de sentido y la ciencia es un mero pliegue interno de la ideología, nunca un posible exterior del sentido y del discurso.

Una posición filosófica nunca tiene efectos políticos directos. La eficacia de la filosofía radica en su capacidad de abrir o cerrar posibilidades de acción, perspectivas prácticas. Consideramos la obra de Laclau como una obra filosófica en cuanto no se refiere directamente a objetos sociales sino a las condiciones de posibilidad de esos objetos. Desde este punto de vista la teoría de Laclau no nos

dice gran cosa sobre cómo están hechas nuestras sociedades sino sobre el modo en que en ellas, a través del discurso se organiza el sentido. Este sentido se articula en cadenas de equivalencia hegemónicas y Laclau nos invita a pensar el conjunto de las realidades sociales en términos de hegemonía. Lo que de sociedad existe -la sociedad como tal no existe, pues carece de esencia propia- es según Laclau constructo discursivo hegemónico.

Incluso la esfera “económica” está marcada, en tanto que hecho social por la articulación hegemónica, por la politización que constituye lo social (Laclau y Mouffe, 1987, p. 35). Laclau parece con esto haber liberado un amplio espacio para la acción política de los movimientos de emancipación social que no quedan ya supeditados a los estrechos límites del socialismo clásico y la política supuestamente de clase. Pensar esta posibilidad abre ciertamente posibilidades prácticas pues entraña una enorme flexibilidad a la hora de constituir articulaciones hegemónicas. Prácticamente casi todo es posible bajo un significante vacío: desde las reivindicaciones de los más variados grupos sociales, a las ideologías e intereses más contrastados. Prueba de esta enorme capacidad de aglutinación es un movimiento político como el peronismo con sus facciones que iban desde la izquierda radical a la extrema derecha. Una organización política que se dota de esa enorme flexibilidad puede, pues, constituirse en fuerza hegemónica con mayor facilidad que otra que estuviera atada por vínculos esencialistas con determinadas fuerzas sociales. El laclausismo permite poner término desde la representación política a esa enojosa dependencia social.

Por lo demás, al no existir una base material de las formaciones sociales, sino una economía que es un espacio más de la articulación hegemónica sin ningún privilegio particular, la economía se encuentra en una extraña situación. Por un lado, lo económico es

también directamente objeto de la lógica hegemónica y, por consiguiente, determina “posiciones de sujeto” como la de trabajador o capitalista que “funcionan” dentro del orden vigente como elementos relativamente dóciles de este. La explotación puede acontecer, pero no la considera Laclau un momento antagónico, por lo cual no muestra ningún interés por las resistencias al mando capitalista. Estas no tienen sentido político si no se articulan en una trama hegemónica, poniéndose en equivalencia con otras muchas. Por otra parte, la resistencia de los trabajadores solo puede existir como “demanda” dirigida a un poder, nunca como acción propia de la clase. De este modo, el laclausismo se ve encerrado en una lógica que le impide superar las relaciones de producción capitalistas que su paradigma teórico hace estrictamente impensables como tales y obliga a pensar la economía como algo ahistórico, no tanto por su fijeza denunciada por Marx en la economía clásica, sino por su extrema fluidez.

Esto impide, por consiguiente, fijarse una estrategia política de transformación radical de las relaciones sociales de producción. La estrategia que se propone Laclau no puede por consiguiente ser ni estrategia propiamente dicha, pues la contingencia de la construcción hegemónica hace imposible pensar determinaciones materiales y tiempos largos, ni menos aún “socialista”, pues es imposible transformar unas relaciones sociales de producción que no se está en condiciones de tan siquiera considerar. Queda de todo esto desde el punto de vista político una teoría del discurso de la ideología que se confunde con su propio objeto, convirtiéndose en una ideología del discurso. Ahora bien, esa ideología, como toda ideología, invisibiliza para los sujetos sus propias relaciones sociales sustituyéndolas por una fantasmagoría política y jurídica ajena a toda base material efectiva. De ahí que la única política laclausiana sea una

política de conquista de la igualdad y de los derechos dentro del marco del Estado capitalista democrático. No es de despreciar este tipo de conquistas, pero es abusivo denominarlas socialistas. Todo ello sin olvidar que, si las luchas sociales se concretan en demandas, estas son dirigidas a un mando político que es el constituido a través de la articulación hegemónica cuando esta tiene éxito. De tal modo que la “radicalidad democrática” no resulta separable de una relación de mando y obediencia, de intercambio de la satisfacción de demandas (dentro de los límites ya indicados) por obediencia. Desde este punto de vista, el laclausismo acompaña bien el recambio de élites políticas -más o menos progresistas- pero obstaculiza la perspectiva de una transformación real efectiva. Es una teoría que, en el mejor de los casos permite producir leviatanes filantrópicos y, en el peor, otros tipos más peligrosos de la especie Leviatán.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. y Balibar, É. (1969). *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI.
- Geras, N. (1987). Post-marxism? [¿Posmarxismo?]. *New Left Review*, I(163), 40-82. Recuperado de: <https://newleftreview.org/issues/I163/articles/norman-geras-post-marxism>
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

- Laclau, E y Mouffe, C. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, B. (1975). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional.
- Quesnay, F. (2018). *Tableau Oeconomique*. Creative Media Partners, LLC.
- Stalin, J. (2013). *Sobre el proyecto de Constitución de la Unión Soviética, Informe ante el VIIIº Congreso Extraordinario de los soviets de la Unión Soviética 25 de noviembre de 1936*. [sine locco]: Bitácora Marxista-Leninista.

Subjetividad y política, entre Althusser y Maquiavelo. De la crítica de la psicología a la teoría de las pasiones

Mariana de Gainza

1.

Podemos recordar la caracterización de la coyuntura global que Althusser hacía en el año 1985, bajo la modalidad de una paráfrasis cuasi literal, y percibir la actualidad de sus trazos. “Ya no hay en el mundo ningún centro: ni económico, ni político, ni ideológico” (Althusser, 2007, p. 154). La ausencia de centro en el mundo de la producción, el intercambio y la distribución se asocia con la transnacionalización y la “intrincación de los monopolios de todo tipo (industriales, comerciales, financieros, de servicios, de investigación, marketing, comunicación, etc.)” (Althusser, 2007, p. 151), cuyo corazón estratégico se vuelve inasignable: ¿serán las Bolsas de valores o los grandes bancos? ¿acaso las gerencias de los sectores más concentrados del mercado? No existe una dirección global de la economía. Y si la fuerza de gravitación de EE.UU se revela con más elocuencia que nunca antes, es imposible decir, sin embargo, que desde el punto de vista industrial sean el centro del mundo. Los movimientos migratorios, a su vez, “ya sean forzados, voluntarios o clandestinos” (Althusser, 2007, p. 151), modificaron por

completo la fisonomía del trabajo, de manera que lo que domina es el mercado negro, las subcontrataciones, la explotación desenfrenada y la desarticulación de las defensas sindicales.

Tampoco hay centros políticos o soberanías –continúa el texto–, “no sólo porque la infraestructura económica sobrepasa todos los límites nacionales y políticos de los Estados nacionales” (Althusser, 2007, p. 151), sino también porque “las tentativas de unificación supranacional (miren a Europa, ese fantasma siempre perseguido pero siempre desfalleciente) no son otra cosa que veleidades” (Althusser, 2007, p. 152), que no llegan a sustituir ni en efectividad ni en realidad a aquellos centros soberanos, cuya caducidad, sin embargo, permiten que se revele. “¿Quién dirige la política francesa o alemana?” (Althusser, 2007, p. 152) ¿Macrón y Merkel? (actualizamos nosotros la pregunta de Althusser: “¿Mitterrand y Kohl?” (Althusser, 2007, p. 152) “¿o el juego infinitamente complejo de las influencias y presiones mundiales en las que los EE.UU tienen, y muy de lejos, el primer papel, sin embargo detentarlo absolutamente?” (Althusser, 2007, p. 152). En estas condiciones, ya no es posible localizar, identificar, emplazar a la política, que está en todas partes (en la fábrica, en la familia, en la producción, en el Estado, en la Iglesia, y en el “increíble renacimiento del espíritu religioso, incluso y sobre todo en sus formas integristas” (Althusser, 2007, p. 152) a la vez que languidece como tal. ¿Dónde se refugia entonces la política, que “se ha disipado como ‘instancia’ autónoma y específica de la escena de la actividad mundial” (Althusser, 2007, p. 152): “En la producción económica, ciertamente” (Althusser, 2007, p. 152), en las innovaciones tecnológicas, el marketing, la electrónica, etc. “En las comunicaciones, su explotación, sus manipulaciones. En los ‘inmateriales’ de la información y de la comunicación, en la

guerra de las informaciones y de las comunicaciones” (Althusser, 2007, p. 152). Sin embargo, y aunque eso sea así, no parece haber en esa constatación nada con lo cual comprender el movimiento de conjunto y fundar una estrategia histórica.

Lo que se verifica, en cambio, es una “total despolitización de masas” (Althusser, 2007, p. 152). Y al lado de ella, como su contraparte, los políticos ganan elecciones diciendo que “no hacen política”, y que por eso son “honestos”. Se valen así de la coartada denunciada de las corruptelas de la política tradicional, para explotar todos los pliegues de la ilegalidad sistémica. “La sórdida realidad” (la defensa de intereses corporativos, cada vez más corporativos –pero diseminados y sin unidad) se recubre con la fachada ideológica que proveen las usinas del espectáculo: televisión y circo. Donde se publicita el “retorno reaccionario a un ‘liberalismo’” que “no tiene más que un sentido: la incrementada libertad de *emprender*” (Althusser, 2007, p. 153). Aunque tal libertad sólo sea “para los trusts y los subcontratistas”, “pero en modo alguno para los trabajadores, a los que, por la *flexibilidad del empleo*, se está despojando oficialmente de sus garantías sociales conquistadas mediante luchas seculares muy largas y duras” (Althusser, 2007, p. 153).

Lo que reemplaza a la política ausente es, entonces, “eso que se llama ideología” (Althusser, 2007, p. 153), que reconoce un desarrollo sin precedentes, en una especie de consagración irónica de la consigna de Mayo del '68, *la imaginación al poder* (sólo que el poder también ha desaparecido, diseminándose en esa multiplicidad de micro-poderes teorizados por Foucault). La *ilusión de la política* o una *política de la ilusión* es, en todo caso, lo que resta cuando se ha perdido toda “estrategia que pueda determinarse como táctica y acción políticas” (Althusser, 2007, p. 154), “capaz de diseñar unas

perspectivas históricas” (Althusser, 2007, p. 154) o un “proyecto de sociedad” (Althusser, 2007, p. 154). “¿Adónde vamos? Nadie lo sabe. Y nadie está en condiciones de definir la menor estrategia para hacer frente a un mundo totalmente desconocido en sus estructuras efectivas” (Althusser, 2007, p. 154). “Nada que permita anticipar el porvenir y fundar un ‘Principado nuevo’ para unir a la humanidad, desgarrada entre conflictos pseudo-nacionales y religiosos integristas” (Althusser, 2007, p. 154).

2.

Es la coyuntura, entonces, la que explica el desafío teórico exigente que Althusser sostiene en aquel texto: “Maquiavelo no nos sirve ya para nada, y hace falta Maquiavelo” (Althusser, 2007, p. 154). No nos sirve ya como le sirvió a Hegel, a quien Maquiavelo *le hablaba* –dice Althusser– sobre su propio presente, sobre el problema político que Alemania enfrentaba a comienzos del siglo XIX, en términos análogos a los del siglo XVI italiano: la misma desarticulación, la misma dispersión, los mismos particularismos, la misma impotencia, el mismo desasosiego, la misma miseria política. El problema irresuelto de la unidad y la soberanía nacional era el que convocaba a las fisonomías de esas situaciones distantes y heterogéneas a un juego especular de reflexión y refracción histórica. Pero tampoco nos sirve hoy Maquiavelo como le sirvió a Gramsci, que buscaba en él las claves para la constitución del Partido como moderno Príncipe, catalizador de las fuerzas revolucionarias de las masas. A la manera del mito soreliano, el Príncipe –según las palabras de Gramsci– se asociaba con “la creación de una imaginación concreta”, capaz de “operar sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar en él y organizar con él una voluntad colectiva” (1972, p. 10).

A la luz de la lectura althusseriana de la coyuntura, entonces, si en la actualidad neoliberal lo que cae es tanto el horizonte nacional-estatal del problema maquiaveliano como cierta primacía de la estrategia política afirmada por el realismo revolucionario del siglo XX, sigue haciendo falta, sin embargo, la lucidez de Maquiavelo para enfrentar esas situaciones que cíclicamente se repiten como dispersión, fragmentación e impotencia, y remiten a la irresolución constitutiva del problema político. La crisis sin fin de las soberanías y los partidos expresa esa irresolución, y a la vez el problema y el desafío persisten, en términos que nos permiten volver no sólo sobre algunas sugerencias de los textos de Althusser sobre Maquiavelo, sino también sobre ciertos términos de las notas de Gramsci, que repaso aquí brevemente. *El Príncipe*, según su interpretación, comportaba una dimensión utópica, en la medida en que ese príncipe que Maquiavelo construía “no existía en la realidad histórica (...) sino que era una pura abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe, del *condottiero* ideal” (Gramsci, 1972, p. 10). Y, sin embargo, la “exposición detallada con rigor lógico y desapego científico” sobre “cómo ha de ser un Príncipe que quiera conducir a un pueblo hacia la creación de un Estado nuevo” se convierte “en la invocación dirigida a un Príncipe ‘realmente existente’”, gracias a un “movimiento dramático de gran efecto” que recupera “los elementos pasionales y míticos” contenidos en la obra y los presenta como un grito. Un grito en virtud del cual la “reflexión del pueblo sobre sí mismo”, el “razonamiento de la pasión sobre ella misma” deviene “‘movimiento’ afectivo, fiebre de acción” (Gramsci, 1972, p. 10).

Si bien la ausencia de centros orientadores en la escena contemporánea redundaba en una crisis del pensamiento estratégico (incapaz de definir un eje para la práctica política), esa misma ausencia nos permite instalarnos de lleno en ese elemento especulativo mate-

rialista que, entre Marx y Freud, hace precisamente del descentramiento el movimiento que define la crítica. La imposibilidad de recurrir a un sujeto de la acción, de la decisión o de la interpretación permite no sólo replantear la pregunta por las relaciones entre los afectos y la política, sino también la pregunta por los liderazgos (un tema clave para América Latina), en condiciones en que la escena bascula entre la despolitización de masas y la anti-política neoliberal. La fragmentación y la impotencia política que hoy, otra vez, constatamos, sugiere que sigue siendo fundamental un heroísmo maquiaveliano que, valiéndose de “rigor lógico” y “desapego científico”, se concentre en la “realidad efectiva de la cosa” y no en las ilusiones que surgen de nuestras relaciones imaginarias con ella. Pero sin desentenderse de la necesidad de activar una “imaginación concreta” a través de la “reflexión de la pasión popular sobre ella misma”. A la vez, lo que en Gramsci refiere a una dimensión utópica (que Althusser prefiere descartar en favor de un realismo sin concesiones a las proyecciones de la imaginación) pone en juego la cuestión del futuro como algo que simultáneamente interroga la necesidad del mito y la búsqueda de salidas a la opresión del presente; profecías, esperanzas y promesas aluden –de maneras más o menos racionalistas, escatológicas o mesiánicas– al pensamiento de un porvenir del cual no se posee la clave.

3.

“Una psicología se hace posible como el subproducto de una ideología política, o de una ideología moral, o de una ideología filosófica” –señala Althusser (2014, p. 96) hacia el final de sus conferencias sobre psicoanálisis–, y ese “subproducto puede presentarse como una patología normativa de la ideología que lo produce, o bien como el fundamento en espejo de la ideología que lo produce”

(Althusser 2014, p. 96). El presupuesto de toda psicología es la identificación de tres realidades heterogéneas, de estatuto diferente: el individuo, el sujeto y el yo. Son las evidencias de la percepción ordinaria las que sostienen dicho presupuesto naturalizador, que concibe al *sujeto* como un *individuo* cuya estructura es la de un yo. De esta manera, se superpone la categoría jurídico-moral de un sujeto al que se le imputan propiedades o conductas (por las que tiene que rendir cuentas ante un tercero), con la categoría biológica de individuo; que se confunde, a su vez, con la forma de la individuación producida por las relaciones capitalistas, que someten a los hombres a una *epojé* práctica, en virtud de la cual, para los fines de la producción y el consumo, ellos no son más que ejemplares intercambiables, abstractos, anónimos (Althusser, 2008, p. 243). La unificación de esas instancias se realiza gracias a la categoría filosófica del yo, que permite a la conciencia estabilizar el reconocimiento de sí del sujeto como subjetividad libre y origen de sus propias iniciativas.¹

Pues bien, según Althusser es la triple identificación mencionada la que opera en los modelos psicologistas de subjetividad, que siempre están al servicio de la justificación de cierto orden de cosas. La estructura social y la estructura psíquica reenvían la una a la otra, por ejemplo, en el modelo platónico que hace coincidir las clases sociales con la distribución del alma en tres partes o funciones. Allí se ofrece, en efecto, un tipo canónico de moral que surge directamente de “los problemas políticos que Platón se

¹ Y si recordamos aquí que Spinoza es la inspiración del anti-humanismo teórico de Althusser, vale la pena hacerlo de modo indirecto, a través de unas breves palabras de Hegel que pretenden establecer las condiciones para una refutación exitosa del spinozismo: “Para quien no presupone por sí como cuestión ya decidida la libertad e independencia del sujeto autoconsciente, no puede darse ninguna refutación del spinozismo” (Hegel, 1974, p. 515).

plantea resolver”: una “reflexión de estos problemas políticos en el individuo” (Althusser, 2014, p. 97), donde lo que no es más que una expresión (ideológica) de la división social, se presenta a la vez como su fundamento y su resolución: para que reine el orden en la sociedad, debe darse una jerarquía entre la razón (que gobierna), la fuerza fogosa (que combate) y los bajos apetitos (que lucran).

Frente a esta racionalización de la dominación social, entonces, es aquella perspectiva que *no presupone como cuestión ya decidida la libertad e independencia del sujeto autoconsciente* la que esgrime los argumentos requeridos por una crítica de la psicología moral. Una perspectiva capaz de hacer, entonces, de la consideración no prejuiciosa de las pasiones humanas, la base de un realismo ético-político que pulsa más allá de los obstáculos que las distintas coyunturas pueden plantearle al pensamiento estratégico. El anti-platonismo spinoziano, en efecto, sostiene que los filósofos moralistas “conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran” y, en vez de una política “que pueda llevarse a la práctica”, idean una quimera; de tal manera que “entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica”, y “nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos” (Spinoza, 1986, p. 78). Contra la sustitución de lo real por su imaginación, se trata de considerar seriamente a los políticos –dice Spinoza– a quienes “la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres” (1986, p. 79), y por eso saben valerse de recursos eficaces para administrar los asuntos públicos. Son, además, esos “hombres de agudísimo ingenio, astutos o sagaces” (Spinoza, 1986, p. 80) los que “han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos”, porque “como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica” (p. 79).

Es el heroísmo de Maquiavelo, entonces, el que aquí es mentado por Spinoza. Ambos, Spinoza y Maquiavelo, nos hablan de los políticos. Y sin embargo –decimos– nos encontramos en tiempos de despolitización y de anti-política. ¿Supondría esto que los diagnósticos sobre el fin de la política realmente aciertan sobre el sino de la época, de manera que habría que renovar las figuraciones de la acción humana de las que solemos valernos, para volverlas más adecuadas a las prácticas de transformación exigidas por nuestro presente? En ese caso, ¿cabría acompañar el gesto de Deleuze al reivindicar, contra la figura del político, la del poeta?² Ciertamente, no es una elección entre potencias alternativas lo que se plantea, sino cómo pensar *tipos humanos* capaces de condensar las energías críticas de una actualidad; al mismo tiempo que tratamos de interrogar distintas formas de concebir lo que puede querer decir *realismo* en la discusión filosófico-política.

4.

Es necesario formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, para tenerlo a la vista –sostiene la Ética de Spinoza (1983). Y aunque la naturaleza no obre por fines ni modelos, y no haya nada en ella que en sí mismo pueda considerarse como perfecto o imperfecto, “diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos, según se aproximen más o menos al modelo en cuestión” (Spinoza, 1983, p. 248-249). Este

² El político –leemos en *Diferencia y repetición* – “está preocupado por negar lo que difiere, por conservar o prolongar un orden establecido en la historia, o establecer un orden histórico que solicita en el mundo las formas de su representación”. El poeta, en cambio, “habla en nombre de una potencia creadora apta para derribar todos los órdenes y todas las representaciones, para afirmar la Diferencia en estado de revolución permanente del eterno retorno” (Deleuze, 2002, p. 96).

uso spinoziano de la idea de modelo, junto con la concepción maquiaveliana del Príncipe (modelo de virtud política fácticamente inexistente y, a la vez, requerido por una actualidad) es lo opuesto a la construcción moralista del hombre (que representa, a la manera platónica, la sociedad que debe ser, o debe seguir siendo lo que es). Si la *imagen de hombre* que se elabora a partir de una naturaleza humana inexistente se corresponde con las normativas de un orden social existente, la *idea de hombre* que surge del trazado de lo que una naturaleza humana realmente existente en efecto *puede*, se corresponde con un orden social inexistente, pues surgiría de la transformación del presente. A la vez, los esfuerzos en pos de esa transformación no se guían por la imagen utópica de una sociedad futura a ser alcanzada, sino que parten de las condiciones de la coyuntura actual: “contrariamente a toda la tradición platónica y aristotélica” –enfatisa Althusser (2007, p. 154)–, Maquiavelo sólo piensa desde la *consecución* factual entre ciertas circunstancias de hecho, las condiciones actualmente dadas, y lo que de ellas se sigue como una serie de posibilidades objetivas o líneas de despliegue de la situación, en el sentido de su subversión. En esta torsión se juega la distinción clave entre un realismo posibilista o reproductor y un realismo de la transformación, siendo este último, precisamente, el que permite comprender que una situación de la cual se dice que se caracteriza por la fragmentación y la dispersión de las fuerzas del campo popular (esto es, por una serie de condiciones adversas para las prácticas de emancipación) pueda elaborarse como un sistema contradictorio de circunstancias (esto es, como coyuntura tensa, y no como simple enumeración de los aspectos del presente) que abre el espacio o hace lugar para el pensamiento político asociado con las voluntades concretas de intervención que los actuales padecimientos reclaman.

El *Príncipe* es, entonces, el nombre maquiaveliano de la reflexión sobre la *forma* que debe asumir la conducción del proceso de articulación de las fuerzas disponibles para la transformación social. Y su *virtud* es la potencia colectiva de pensar la cualidad singular del momento actual, las causalidades y las temporalidades desencontradas que lo atraviesan, las oportunidades que se presentan para la convergencia y la acción según los vaivenes de la fortuna y las determinaciones de la situación que favorecen u obstaculizan el encuentro de los deseos transformadores y la realidad. Una virtud que reclama, entonces, tanto el rigor lógico y el desapego científico como la imaginación concreta que la lectura gramsciana de Maquiavelo señalaba. O que, dicho de otro modo, no nos pone en la situación de tener que elegir entre la astucia y la sagacidad del político y la imaginación creadora del poeta, sino que, al contrario, las piensa como requisitos igualmente fundamentales para el tipo de subjetividad política que la actual situación de despoltización de masas y anti-política neoliberal exige como una respuesta a la altura de la gravedad de los tiempos.

5.

Pero también decíamos que, según Gramsci, la fuerza (que hoy en análisis más formalistas tendería a llamarse *performativa*) del texto de Maquiavelo pasaba por su elocuencia a la hora de interpelear o convocar a las fuerzas populares, gracias a un trabajo consistente en una “reflexión del pueblo sobre sí mismo”, o un “razonamiento de la pasión sobre ella misma”, que deviene “movimiento afectivo” (Gramsci, 1972, p. 10) o fiebre de acción. Pues bien, en *La única tradición materialista* encontramos algunas interesantes sugerencias sobre lo hoy podríamos retomar y proseguir de esta teoría de las pasiones, que se despliega como crítica de la psicología

gía y del moralismo filosófico, gracias a Maquiavelo y a Spinoza, pero también al psicoanálisis freudiano.

Es preciso que el Príncipe (y, dirá Spinoza, todo hombre) establezca entre él y sus pasiones una relación de distancia crítica y revolucionaria tal, que pueda transformarlas-desplazarlas, convirtiéndolas de pasiones tristes (sufridas y pasivas) en pasiones alegres (libres y activas), sin lo que ninguna acción política pensada puede conocer un éxito *duradero* (Althusser, 2007, p. 150).

De lo que se trata aquí –prosigue Althusser– es de los “efectos liberadores” producidos por las “transferencias operadas por las masas, sobre dirigentes que controlan perfectamente su contra-transferencia, y viceversa” (Althusser, 2007, p. 150), de manera que la dimensión afectiva de la vida social es aquí tematizada como un juego transferencial, en virtud del cual “los individuos-sujetos que funcionan ‘en la ideología’, funcionan al mismo tiempo en la transferencia y en la contra-transferencia” (un juego “absolutamente universal”) (Althusser, 2007, p. 150). Los aspectos libidinales y pasionales son así incorporados a una consideración realista del lazo social, que no se agota en los rituales del reconocimiento ideológico, sino que convierte a estos procesos de desplazamiento pasional en el *elemento afectivo* que está en la base tanto de la reproducción como de la transformación social y política. Esto refiere a una “experiencia absolutamente corriente –dice Althusser–; ninguna pretensión del psicoanálisis puede contra esta evidencia práctica” (Althusser, 2007, p. 150).³

³ Y prosigue: “Esta conversión-desplazamiento que por anticipación hace inmediatamente pensar en Freud, no tiene nada de una iluminación o de un simple esfuerzo intelectual, como quisieron los pobres teóricos teólogos de las Luces, sino todo lo contrario: tiene que ver totalmente con el ‘*desarrollo de los movimientos del cuerpo*’– su *libre* agilidad y disposición de sí en el *conatus*, sus reflexiones y sus ‘invenciones’–

Ahora bien, ese “razonamiento de la pasión sobre sí misma”, en cuanto “reflexión del pueblo sobre sí mismo” (Gramsci, 1972, p. 10), coincide –podemos aventurar– con esa distancia que, al interior mismo del juego pasional, debe permitir que el amor y el odio (que espontáneamente surgen como emergente inmediato del roce y la interacción social) puedan ser elaborados de tal modo de ser desplazadas y transformadas en amistad y temor, pasiones propiamente políticas que pueden dar sustento a un vínculo duradero entre el Príncipe y el pueblo.

¿Qué debe hacer el Príncipe para ser Príncipe? Mediante un sutil juego de contrapesos que se apoya en el pueblo de los “*magri*”, es decir los pobres, para contener al pueblo de los “*grassi*”, es decir los grandes, [debe] fundar, constituir y conservar entre su pueblo y él *una distancia vacía*: la del temor-amistad, y no la proximidad contagiosa del odio o del amor. Spinoza retomará palabra por palabra los términos de esta ambivalencia. Porque el odio y el amor arrastran al pueblo en sus pasiones y provocan en el Príncipe el contagio de las pasiones del pueblo que, ciertamente, son mortales (Althusser, 2007, p. 148).

Lo crucial en esta construcción del modelo ideal del líder popular es que el Príncipe logre mantener la lucidez respecto a sus propias pasiones. El Príncipe es un “ser excepcional” por su capacidad de sostener una distancia crítica frente a los amores y los odios que necesariamente brotan en medio de la turbulencia del proceso histórico (y que él mismo, al igual que el pueblo, ha de padecer).

que produce en la *mensel* desplazamiento de las pasiones tristes a pasiones alegres (las pasiones, como los fantasmas, e incluso los peores, en Freud, no desaparecen nunca del inconsciente en y por la cura; son simplemente desplazadas de la posición dominante a una posición dominada, subordinada). El zorro es entonces por excelencia *el cuerpo, su potencia liberada*” (Althusser, 2007, p. 148).

Tales pasiones son insuprimibles, de ahí que no se trata de que desaparezcan, sino de elaborarlas y desplazarlas: la *distancia* es la condición del trabajo de *elaboración*, que procura que ellas no sean las pasiones dominantes en la configuración del cuerpo político. Pues su intensidad y el riesgo permanente de reversión del amor en odio atentan contra la plasticidad de la red afectiva que debe dar sostén a la estrategia política que se apoya en las masas populares para avanzar contra el poder de los grandes. “Si el Príncipe no llega a mantener la distancia necesaria para el dominio de sus pasiones, entonces todo está perdido” (Althusser, 2007, p. 148).

Por eso, algo del arte político tiene que ver aún con el dominio de la dialéctica teatral del aparecer, y la “potencia del zorro en el Príncipe” no se refiere a otra cosa más que a su “*imagen social*, es decir *pública*” (Althusser, 2007, p. 148), esto es, a su capacidad de dominio de la contra-transferencia. Esta dialéctica se juega en lo que Althusser considera “el primer aparato ideológico de estado” (Althusser, 2007, p. 148), y una enumeración más clásica de sus componentes....

el vestido del Príncipe, lo que le rodea, la fastuosidad de su vida, sus palacios, sus tropas –las que él mismo dirige–, sus gestos y el estilo de sus discursos, todas las ceremonias destinadas a inspirar en el pueblo temor y respeto, sin odio ni amor”) (Althusser, 2007, p. 148).

... incluye en su texto la mención a “los medios de comunicación de masas” (Althusser, 2007, p. 148). Lo cual nos lleva nuevamente a pensar la manera intensa en que resultan problematizados los modos clásicos de la estrategia política en las condiciones del actual capitalismo de la valorización financiera, que hace de la circulación masiva de imágenes e informaciones uno de los mecanis-

mos de su expansión. Las tecnologías que hoy dominan la dialéctica de la aparición pública dificultan las posibilidades de maniobra de los políticos populares frente a una máquina que funciona sola, y que se vuelve en cambio muy compatible con las prácticas de los políticos-empresarios que “realistamente” se acoplan a los mecanismos de la reproducción neoliberal. Son los obstáculos del presente. Pero hemos dicho que la clave del realismo maquiaveliano pasa por la exigencia de pensar la apertura de la coyuntura a partir de sus reales condiciones materiales, para visualizar las posibilidades objetivas de su transformación. Esas condiciones incluyen los obstáculos que las perspectivas emancipadoras deben enfrentar, con la capacidad de actualizar un pensamiento de los extremos, un “pensamiento del límite” –dice Althusser– sin el cual “no hay ninguna estrategia, por lo tanto ninguna táctica, por lo tanto ninguna acción, por lo tanto ningún pensamiento o iniciativa verdaderas, ninguna escritura, ninguna música, ninguna pintura, ninguna escultura, ningún cine posibles” (Althusser, 2007, p. 146). Esas posibilidades vigentes requieren de la virtud maquiaveliano-spinozista que hace del impulso por comprender activamente las circunstancias el más poderoso de los afectos.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Barcelona: Akal.
- Althusser, L. (2007). La única tradición materialista. *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*, 4, 32-164. Recuperado de <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gramsci, A. (1972). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Hegel, G.W.F. (1974). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Spinoza, B. (1983). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Ediciones Orbis.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. Madrid: Alianza.

Anticipación sobredeterminada: Estrategia, tiempo y Kant^{1*}

Dave Mesing

Este ensayo toma como punto de partida la siguiente definición de una teoría de la estrategia althusseriana: estrategia es la anticipación de un encuentro o serie de encuentros, a través de la cual se interviene en una coyuntura específica con el fin de reordenar, erradicar o alterar de alguna manera las relaciones que constituyen esa coyuntura. Mientras que algunos de estos términos son familiares en el léxico althusseriano –relación, encuentro, coyuntura-² Althusser no entra en una discusión explícita sobre estrategia, y tampoco una definición de anticipación, ni siquiera en los lugares en los que le interesa articular una perspectiva materialista sobre el tiempo.

Mi abordaje doble gira alrededor de una fuente algo sorprendente en términos del materialismo althusseriano: Kant. Esto no se debe tanto a que Althusser encuentre en Kant un interlocutor crítico

¹ * Traducido por Andrés Oliva.

² Tal vez relación no sea un término explícitamente althusseriano, merecedor de un tratamiento más cuidadoso del que puedo ofrecer aquí, pero baso esta afirmación en el análisis de Morfino (2015b). Es aplicado a la causalidad estructural, que en cierto sentido es el “concepto” de la coyuntura, en Morfino (2015a).

(en contraste con pares como Foucault o Deleuze) sino más bien a que Kant representa un *enemigo* implícito para una teoría materialista althusseriana de la estrategia. La filosofía de Kant provee un punto de partida importante para un examen más detallado de los supuestos teóricos que subyacen a una suposición común sobre la estrategia, que radica en la idea de que la estrategia y el lenguaje estratégico están fundamentalmente orientados a cálculos instrumentales de medios-fines. Aun cuando el marco kantiano es sin duda ajeno al contexto de muchos discursos sobre estrategia que funcionan en ese sentido, puede verse claramente en la obra de uno de los más explícitos teóricos modernos de la estrategia, Carl von Clausewitz. En consecuencia, procederé primero a repasar brevemente la estructura kantiana detrás de lo que llamo heurísticamente la orientación clausewitziana de la estrategia moderna³, para luego dedicarme de manera más sustantiva a algunos argumentos kantianos con el fin de proveer una definición de anticipación consistente con una teoría althusseriana de la estrategia.

Clausewitz articula su teoría de la estrategia basándose en algunos supuestos explícitamente kantianos sobre la naturaleza del espacio y el tiempo. Podemos detectar fácilmente estos supuestos en el concepto clave de Clausewitz de “operación”, que es lo que le permite distinguir claramente entre estrategia y táctica: para

³ Me refiero a esta nomenclatura como heurística porque no existe una relación necesaria entre prejuicios instrumentalistas de la estrategia y la obra de Clausewitz. Aun cuando Clausewitz sea uno de los únicos teóricos militares leídos más allá de los estrechos confines de la doctrina militar y su historia, con pensadores como Foucault recurriendo a su obra en busca de inspiración teórica, tiene un interés especial debido a la medida en que ha escrito sus ideas sobre estrategia en una forma filosófica, y no porque haya sido especialmente influyente en aquellos que hacen uso del lenguaje estratégico. Sin duda, uno de los problemas que conlleva trabajar sobre estrategia y teoría es que, como concepto, la estrategia no ha figurado como objeto de estudio.

Clausewitz, la estrategia implica el uso y organización de operaciones, mientras que las tácticas refieren a la serie de razones y tomas de decisiones que se desarrollan sólo una vez que la operación está en marcha. Significativamente, Clausewitz postula que la unidad de una operación en el tiempo es sucesiva (procede de manera lineal y dura hasta que en un momento determinado se decide y eventualmente concluye), mientras que su unidad en el espacio es simultánea (está limitada por aquellos que están personalmente a cargo de ella) (1973, p. 95).

Sucesión y simultaneidad son dos conceptos centrales para el enfoque kantiano general sobre la causalidad y la acción recíproca en la *Crítica de la razón pura* (Kant, 2009, para una discusión clara sobre este punto, Cfr. Morfino 2015b, pp. 53-55). Mientras que las condiciones trascendentales del espacio y el tiempo son ampliamente inconmensurables con la teoría althusseriana, lo que es específicamente problemático, y ejemplar en Clausewitz, es que al usar esos conceptos para fundamentar la unidad de las operaciones, la estrategia clausewitziana asume una categoría homogénea de la historia presente como el lugar espacio-temporal del encuentro político, y en consecuencia también como la forma de distinguir rigurosamente entre táctica y estrategia (la estrategia implicaría entonces la manipulación abstracta de cualquier presente histórico a la distancia, mientras que las tácticas serían las acciones que consiguen los objetivos estratégicos en un espacio y tiempo “reales”). En oposición a esto, el argumento que el concepto althusseriano que desplaza el presente histórico homogéneo en este esquema es la coyuntura; por lo tanto, una teoría de la estrategia adecuada al concepto de coyuntura exige abandonar el esquema kantiano y la orientación clausewitziana de la estrategia moderna como un simple cálculo instrumental, a favor de algo más adecuado a la contin-

gencia y opacidad históricas que caracterizan las relaciones que se mantienen en una coyuntura específica dada.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant discute el concepto de anticipación en el segundo capítulo de la *Analítica de los Principios*, que deben enseñar a la facultad de juzgar “a aplicar a los fenómenos los conceptos del entendimiento, que contienen la condición de las reglas *a priori*” (2009, p. 233). Los principios con los que trata Kant en el capítulo en el que discute la anticipación son principios *a priori* que aseguran los juicios de acuerdo con la tabla de categorías establecida antes en la *Analítica Trascendental*. Al inicio de este capítulo estipula que no están ellos mismos basados en conocimientos superiores ni más generales (2009, p. 247). El objetivo de la *Analítica de los Principios* es entonces proveer principios *a priori* para asistir a la facultad de juzgar a subsumir la experiencia posible bajo las categorías apropiadas.

Antes de encarar el principio delineado por la anticipación, resulta de ayuda clarificar cómo entiende Kant algunos términos. En primer lugar, debemos señalar que la anticipación misma pertenece a la actividad perceptiva, y para Kant, la anticipación pertenece particularmente a la percepción de un conocimiento empírico. En el sentido en que usa el término, la percepción es “conciencia empírica”, lo que quiere decir que es simultáneamente un conocimiento y una sensación. La percepción puede ser distinguida de la intuición; aunque un fenómeno pueda ser objeto tanto de una percepción como de una intuición, si es un objeto de la última, entonces contiene los materiales “a través de los cuales algo es representado en espacio y tiempo”, mientras que si el fenómeno es objeto de la percepción, contiene “lo real de la sensación, como representación meramente subjetiva, de la cual uno puede ser consciente solamente de que el sujeto es afectado, y a la cual se la refi-

ere a un objeto en general” (Kant, 2009, p. 262). En otras palabras, la intuición de un fenómeno es meramente formal y se relaciona únicamente con lo que sea que aparezca como objeto en general en relación a espacio y tiempo, mientras que la percepción de un fenómeno contiene algo de lo real respecto a un objeto en general.

Lo que resulta peculiar de esta sección de la *Crítica de la razón pura*, y que la convierte en una especie de campo de batalla en el análisis del sistema trascendental kantiano⁴, es que Kant intenta proveer un conocimiento *a priori* sobre algo que sólo se da y es real en la sensación, y por lo tanto algo que supondríamos solo puede ser conocido (de acuerdo al propio Kant) *a posteriori*. La “anticipación” es el lugar de esta tensión: es el aspecto de la percepción a través del cual aquello que pertenece al conocimiento empírico es conocido y determinado *a priori*. Esa es exactamente la manera en que Kant define el término, justo después de enunciar el principio: “A todo conocimiento mediante el cual puedo conocer y determinar *a priori* aquello que pertenece al conocimiento empírico, se lo puede llamar anticipación” (2009, p. 263). La anticipación, por lo tanto, cumple un papel extremadamente específico y técnico en la manera en que Kant articula cómo puede juzgarse *a priori* que todos los fenómenos están coordinados con el esquema de categorías desarrollado antes en la *Crítica*.

En el mismo principio de las Anticipaciones de la Percepción se lee, en la edición B de la *Crítica*, “En todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene cantidad intensiva, es decir, un grado” (Kant, 2009, p. 262). Por lo tanto, Kant entiende que la Anticipación de la percepción establece un conocimiento

⁴ Para un breve resumen de este campo de batalla, ver Jankowiak (2013). La discusión más extensa de esta sección de la *Crítica* y su influencia en el pensamiento poskantiano es Giovanelli (2011).

sobre las percepciones de la sensación que es rigurosamente independiente de cualquier experiencia. Este conocimiento *a priori* de la anticipación es cuantitativo, lo que quiere decir que la forma de ese conocimiento implica a la magnitud antes que a la cualidad, y el principio establecido por ese conocimiento es matemático antes que dinámico.⁵

El detalle de que las anticipaciones de la percepción proveen conocimiento de un principio *a priori* y cuantitativo resulta confuso al intentar relacionar la tabla de principios de Kant con la tabla de categorías, debido a que si bien las anticipaciones de la percepción se corresponden con la Cualidad (Realidad, Negación y Limitación), el principio mismo establecido por la anticipación no es cualitativo. Kant intenta clarificar esta confusa nomenclatura al comienzo de la sección sobre estos principios, afirmando que los principios matemáticos y dinámicos no deben confundirse con los principios *de* las matemáticas y los principios *de* la dinámica general (i.e., la física). En lugar de eso, nota Kant, “[me refiero] solamente a los [principios] del entendimiento puro con relación al sentido interno (sin distinción de las representaciones dadas en él) de los cuales [los principios de las matemáticas y de la dinámica general] reciben todos su posibilidad” (2009, p. 257). El carácter cuantitativo y matemático del principio establecido por las Anticipaciones de la Percepción está referido por lo tanto más a su eventual aplicación que a una descripción del contenido de esos principios del entendimiento puro.

⁵ Kant distingue entre estos dos tipos de principios en A 162/ B 201 (2009, p. 257). Los principios matemáticos pueden tener certeza intuitiva y tienen un carácter apodíctico, mientras que los principios dinámicos “sólo” pueden tener una certeza discursiva, aunque Kant afirma que ambos tipos de principios pueden tener “una certeza plena”.

En consecuencia, los principios cuantitativos se reúnen alrededor de y se relacionan con la tabla de las categorías a través de la idea del sentido interno, es decir el tiempo. Kant afirma esto claramente al comienzo de la *Analítica de los Principios*: “Hay solamente un conjunto en el que están contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma de él *a priori*, el tiempo” (2009, pp. 251-252). Es también esta relación con el tiempo la que nos ayudará a desenredar y criticar estas distinciones kantianas con el objetivo de desarrollar una concepción materialista de la anticipación como parte de una teoría de la estrategia adecuada a la coyuntura.

Dos detalles adicionales sobre el principio establecido por la anticipación nos permitirán considerar la verdadera magnitud del concepto de Kant de la anticipación en relación con el tiempo. En primer lugar, Kant ofrece otro principio matemático en la *Analítica de los Principios* que funciona como una suerte de principio subsidiario de la anticipación. Este principio es enunciado en la sección inmediatamente anterior a la que se centra sobre la anticipación: “Todas las intuiciones son cantidades extensivas” (Kant, 2009, p. 258). Mientras que la anticipación sólo pertenece a la percepción, la intuición puede establecer la cantidad extensiva de un objeto, lo que es anterior a y fundamento para la percepción de los fenómenos. Kant escribe:

Todos los fenómenos contienen, según la forma, una intuición en el espacio y el tiempo, la que sirve *a priori* de fundamento de todos ellos. Por lo tanto, no pueden ser aprehendidos, es decir, recogidos en la conciencia empírica, de otra manera que mediante la síntesis de lo múltiple, por la cual se generan las representaciones de un espacio o de un tiempo determinados, es decir, mediante la composición de lo homogéneo y la conciencia de la unidad sintética de este múltiple (homogéneo) (2009, p. 258).

El principio de la cantidad extensiva es un principio subsidiario del principio de la cantidad intensiva provisto por la anticipación debido a que ambos son principios matemáticos, y por lo tanto cuantitativos, y establecen los principios puros del entendimiento respecto al concepto de cantidad. Sin embargo, es a través de la intuición y de la cantidad extensiva que la forma de los fenómenos tiene una base *a priori*. La anticipación y su principio de cantidad intensiva ocurren sobre la base de la intuición y la cantidad extensiva.

Este detalle del argumento de Kant se hace más claro cuando consideramos un segundo punto concerniente a la anticipación, que engrosa aún más los atributos de estos dos principios matemáticos. Las funciones de los principios de cantidad extensiva e intensiva tienen importantes diferencias. La cantidad extensiva es aprehendida de manera agregada, mientras que la cantidad intensiva es percibida toda de una vez. La cantidad extensiva implica una aprehensión de las partes de una representación que hace posible la representación del todo. Kant escribe:

Puesto que la mera intuición, en todos los fenómenos, es o bien el espacio, o bien el tiempo, por ello todo fenómeno, como intuición, es una cantidad extensiva, puesto que sólo puede ser conocido mediante una síntesis sucesiva (de una parte a otra parte) en la aprehensión. Según esto, todos los fenómenos son intuitos ya como agregados (multitud de partes previamente dadas), lo que no es el caso de toda especie de cantidad, sino sólo de aquellas que nos representamos y aprehendemos *extensivamente* como tales (2009, p. 259).

En contraste, la cantidad intensiva o grado es percibida toda de una vez. Si recordamos que el principio de la cantidad intensiva se correlaciona con las categorías de la Cualidad según Kant, enton-

ces podemos notar fácilmente que las diferentes posibilidades de la intensidad son substanciales, porque la intensidad se mueve entre las categorías de Realidad y Negación. Como dice Kant, “entre la realidad en el fenómeno, y la negación, hay una concatenación continua de muchas posibles sensaciones intermedias” (2009, p. 264). Sin embargo, cuando la cantidad intensiva es percibida, “esta ocurre por medio de la mera sensación en un instante, y no mediante a síntesis sucesiva de muchas sensaciones” (2009, p. 264). Lo que la anticipación de la percepción provee, como un principio *a priori* del entendimiento puro, es el conocimiento de un “grado de influjo sobre el sentido” (2009, p. 263). Por consiguiente, los principios de cantidad extensiva e intensiva guían juntos a la facultad de juzgar para aplicar correctamente las categorías adecuadas del entendimiento a las intuiciones y a las percepciones respectivamente. Lo que permiten conocer *a priori* ambos principios es que lo real es diferente en el fenómeno tanto en agregación como en grado.

Para empezar a analizar estas distinciones kantianas con el fin de desarrollar una teoría de la estrategia como la anticipación de un encuentro que desplaza las relaciones en una coyuntura, es útil considerar la forma en que el principio de cantidad intensiva se acopla con el concepto kantiano de tiempo. Como notábamos antes, en los comienzos de la *Analítica de los Principios*, Kant establece llanamente que “Hay solamente un conjunto en el que están contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma de él *a priori*, el tiempo” (2009, pp. 251-252). Aunque la cantidad intensiva comprendida por la anticipación se relaciona con la sensación de un fenómeno y no con su forma en el tiempo, la posibilidad de la aprehensión descansa sobre la intuición agregada de una cantidad extensiva, que sí otorga la forma del fenómeno en el tiempo. Lo que me gustaría considerar ahora son dos comenta-

rios adicionales sobre el tiempo en la Analítica de los Principios, que nos ofrecen una contextualización más amplia del rol de la anticipación en el concepto kantiano de tiempo, y también una puerta para criticarlo a la luz de nuestras observaciones anteriores sobre la orientación clausewitziana de la estrategia moderna.

El primer pasaje que contextualiza la manera en que el principio de cantidad intensiva establecido por la anticipación funciona dentro del concepto de Kant sobre el tiempo proviene del capítulo del esquematismo trascendental. En el esquematismo, Kant ofrece un puente claro entre la tabla de categorías y la determinación del tiempo, que podemos extender a la tabla de los principios teniendo en cuenta que el principio de la anticipación se correlaciona con la segunda serie de las categorías, las de la cualidad. Kant escribe:

Por todo esto, se ve que el esquema de cada categoría contiene y hace representar [sólo una determinación del tiempo, así el de la cantidad [contiene y hace representar] la generación (síntesis) del tiempo mismo en la sucesiva aprehensión de un objeto; el esquema de la cualidad, la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del tiempo, o el llenado del tiempo; el de la relación, la relación de las percepciones entre sí en todo tiempo (es decir, según una regla de determinación del tiempo); finalmente, el esquema de la modalidad y sus categorías, [contiene y hace representar] el tiempo mismo, como el correlato de la determinación de un objeto: si pertenece al tiempo, y cómo [pertenece a él]. Por eso, los esquemas no son nada más que *determinaciones del tiempo, a priori*, según reglas, y estas se refieren según el orden de las categorías, a la *serie* del tiempo, al *contenido* del tiempo, al *orden del tiempo*, y finalmente, al *conjunto del tiempo*, con respecto a todos los objetos posibles (2009, pp. 243-244).

En consecuencia, si aplicamos las afirmaciones de Kant sobre el principio de cantidad intensiva, podemos ver que se correlacionan con lo que Kant llama el *llenado* [*Erfüllung*] o el contenido del tiempo [*Zeitinhalf*]. Conectando esto con la relación que mantienen entre sí las categorías del entendimiento puro y los principios *a priori* de la facultad de juzgar, podemos por lo tanto resumir que el principio de cantidad intensiva establecida por la percepción garantiza a la facultad de juzgar que el conocimiento de la cantidad intensiva se subsume bajo las categorías de la cualidad, incluyendo la manera en que el conocimiento de la cantidad intensiva, es decir, del grado del influjo de lo real sobre el sentido, provee conocimiento del contenido del tiempo.

Un segundo pasaje sobre el tiempo nos permite especificar la relación entre cantidad intensiva y tiempo de forma más directa. En una sección agregada a las Analogías de la Experiencia, pero no contenida en la explicación de ninguna de las analogías, Kant indica que el tiempo tiene tres *modis*: “[según] la relación con el tiempo mismo, como cantidad (la cantidad de la existencia, es decir, la duración); [según] la relación en el tiempo, como serie (sucesión); y finalmente también en él, como conjunto de toda existencia (simultáneamente)” (2009, p. 304). Si recordamos que los principios establecidos por las Analogías de la Experiencia se corresponden con las categorías de la Relación (Substancia, Cualidad y Comunidad), deberíamos sentirnos inmediatamente escépticos de que este pasaje nos ayude a entender algo del principio de la cantidad intensiva, ya que este se corresponde con las categorías de la Cualidad y no de la Relación. Sin embargo, me gustaría concluir este largo rodeo a través de la Analítica de los Principios de Kant sugiriendo que Kant no puede separar definitivamente Cualidad y Relación, que para nuestros propósitos

significa que el contenido del tiempo no puede ser escindido del conocimiento de un orden en el tiempo.

Un pasaje sintomático de las Anticipaciones de la Percepción hace aflorar este punto claramente. Al glosar el principio de cantidad intensiva, Kant explica el principio, que se corresponde estrictamente con el conocimiento *a priori* de las categorías de la Cualidad, y no de la Relación, en términos de cómo el grado de la realidad puede ser entendido como *causa*:

Por lo tanto, toda realidad en el fenómeno tiene cantidad intensiva, es decir, un grado. Si se considera esta realidad como causa (ya sea de la sensación, o de otra realidad en el fenómeno, por ejemplo de una alteración) entonces el grado de la realidad, como causa, se llama momento, por ejemplo el momento de la gravedad; y ello es así porque el grado sólo designa la cantidad cuya aprehensión no es sucesiva, sino instantánea. Pero esto lo toco aquí sólo al pasar [*nur beiläufig*] pues por ahora no me ocupo de la causalidad (2009, p. 264).

Kant clarifica así la determinación del tiempo de la cantidad intensiva haciendo referencia al grado de la realidad establecido por la anticipación, que sólo debería transmitirnos el contenido de un fenómeno percibido en el tiempo de manera independiente de su orden en el tiempo, apelando a su estatuto de momento. Kant separa el momento del principio de la sucesión expuesto en la segunda analogía de la experiencia notando que el “momento” de un grado es instantáneo; pero se sigue de esta descripción que son precisamente momentos discretos los que se suceden unos a otros de acuerdo a la relación de los fenómenos en el tiempo.

En ese sentido, es difícil concluir otra cosa acerca de lo que establece la anticipación sobre la cantidad intensiva como una determinación del tiempo más allá de que el contenido del tiempo en una

percepción siempre contiene un grado de la realidad. Es respecto a esta dificultad que quisiera argumentar que el segundo pasaje que examinamos antes, respecto a los tres *modis* del tiempo, nos da una pista y señala un punto de quiebre preciso y determinado con Kant para desarrollar un concepto materialista de la anticipación. Como dijimos antes, Kant afirma que el tiempo tiene tres *modis*: cantidad de existencia o duración, sucesión y simultaneidad. Pienso que el principio de cantidad intensiva contribuye al concepto kantiano del primero de estos tres *modi*, duración; sin embargo, el principio de que la duración debe tener una cantidad intensiva sólo es admisible para Kant bajo el supuesto de que la duración está determinada por la sucesión y la simultaneidad.

Si trasladamos esta conclusión al lenguaje general de las categorías y del tiempo que mencionábamos arriba, lo que esto significaría es que la generación del tiempo mismo o de la serie del tiempo (correspondiente a los Axiomas de la Intuición), el contenido del tiempo (correspondiente a las Anticipaciones de la Percepción) y la relación del tiempo (correspondiente a las Analogías de la Experiencia) se encuentran de hecho implicadas en el grado del influjo sobre el sentido establecido por la anticipación de una cantidad intensiva en la percepción, *pero sólo bajo la condición* de que estas tres conexiones entre principios y categorías se encuentren ancladas por la prioridad de la relación del tiempo como sucesivo y simultáneo. Sin duda, esto es lo que parece en tanto que Kant mismo describe “la generación del tiempo mismo” [*die Erzeugung der Zeit selbst*] y “la serie del tiempo” (2009, p. 244) [*Zeitreihe*] como análogas en este pasaje.

Para una teoría materialista de la anticipación, sin embargo, podemos tomar prestada esta conclusión para establecer inicialmente que la generación del tiempo mismo, el contenido del tiempo, y la

relación del tiempo son realmente cuestiones adyacentes, pero *precisamente en la medida en que ninguna de estas cuestiones están sujetas a la prioridad absoluta de la simultaneidad y la sucesión*. Al comienzo de esta discusión, al establecer y criticar los supuestos kantianos de la orientación clausewitziana de la estrategia moderna, afirmé que el concepto de coyuntura exigía abandonar el marco kantiano, que anclaba estrategia y táctica en la unidad de las operaciones y su disposición (o sea, la estrategia) y su ejecución (o sea, la táctica), y los supuestos de que las operaciones están ordenadas de acuerdo a sucesión y simultaneidad. Lo que el análisis y la crítica de la anticipación kantiana nos permite agregar a este cuadro es una valoración más enfática de la duración, que para una teoría materialista de la anticipación, no necesariamente se encuentra ordenada solamente por la sucesión y la simultaneidad. La generación del tiempo, el contenido del tiempo, y las relaciones en el tiempo son cuestiones adyacentes porque *no hay tiempo de la coyuntura*. Una coyuntura se constituye en cambio por medio de varios tiempos, varias relaciones, varios ritmos, varias duraciones, y entender la manera entrelazada de su constitución requiere prestar atención al hecho de que estas cuestiones siempre se dan de forma conjunta, y no es posible resolverlas *a priori*, excepto en su nivel más general de pluralidad.

Con este bosquejo de la anticipación materialista de las temporalidades plurales de la coyuntura, podemos concluir retornando al concepto inicial de estrategia indicado al comienzo de nuestro camino: la estrategia es la anticipación de un encuentro o serie de encuentros, a través de la cual interviene en una coyuntura específica con el fin de reordenar, erradicar o alterar de alguna manera las relaciones que constituyen esa coyuntura. Sobre la base de la anticipación de una duración que nos lleva al contenido y la relación

de una coyuntura como atravesada por varios tiempos, me gustaría bosquejar inicialmente cuatro principios de anticipación estratégica, que a la vez explica y modifica sutilmente este concepto inicial de estrategia.

Mirando ahora hacia los principios de una anticipación materialista, me gustaría registrar una asimetría implícita en la manera en que me he referido a la anticipación en este punto. En Kant, la anticipación pertenece a la percepción de un sujeto trascendental, mientras que en la formulación de la estrategia althusseriana que he opuesto a la orientación clausewitziana se sugiere que el encuentro es el *objeto de una anticipación estratégica*. Sin embargo, al romper con el esquema kantiano de la anticipación, argumenté que el principio de cantidad intensa demuestra finalmente cómo el contenido del tiempo como duración se encuentra subordinado a la sucesión y la simultaneidad, que es un obstáculo para una teoría de la estrategia adecuada a la coyuntura. Pero esta crítica sólo se refiere al tiempo, y no ofrece un contraste claro con la anticipación estratégica que toma al encuentro como su objeto. Tanto el primer como el segundo principio intentan resolver esta asimetría, que se debe a una imprecisión necesaria en la formulación de estrategia que he adelantado.

En primer lugar, afirmo que *no hay momentos en la estrategia, sólo encuentros*. Este principio registra las condiciones bajo las cuales un encuentro es el objeto de una anticipación: el encuentro no es anticipado como el momento culminante de una serie sucesiva de momentos, como si el encuentro fuera meramente el “momento verdadero” que la anticipación estratégica solo debería esperar y ser capaz de identificar. La pluralidad de tiempos, duraciones, ritmos, y la, en principio, heterogeneidad de la generación, contenido y relación de tiempos en una coyuntura son las condiciones universales de

la anticipación estratégica. Un encuentro o serie de encuentros sigue siendo un objetivo o meta para la estrategia, pero sólo dentro de esas condiciones, lo que impide una estrategia momentánea cuyo origen y resultado se encuentra fundamentalmente vinculados.

En segundo lugar, *la estrategia recibe su fundamento a través de la anticipación exitosa de un encuentro o serie de conflictos que tienen lugar en la coyuntura*. Este principio explica la inadecuación necesaria de la formulación inicial de la estrategia como la anticipación de un encuentro o serie de encuentros, a través de la cual interviene en una coyuntura específica con el objetivo de reordenar, erradicar o alterar de alguna manera las relaciones que constituyen esa coyuntura. En otras palabras, a menos que una estrategia haya encontrado la manera de intervenir en el balance de fuerzas en una coyuntura, se mantiene meramente en la tensión de la anticipación inicial. En la ausencia de encuentro, la estrategia es solo abstracta, mientras que luego del encuentro, la estrategia tiene oportunidades para una construcción e integración posteriores. Una vez que un encuentro o serie de encuentros quedan establecidos, la imprecisa formulación inicial “la estrategia es la anticipación...” puede ser vertida de manera más adecuada: la estrategia implica la anticipación de encuentros y la disposición táctica de intervenciones que buscan reordenar, erradicar o alterar de alguna manera las relaciones que constituyen una coyuntura.

El tercer y cuarto principios de la anticipación estratégica se derivan del primero y segundo, e intentan empezar a bosquejar detalles para un concepto de la táctica dentro de esta teoría de la estrategia que se ha distanciado de los supuestos clausewitzianos, y de la operación homogénea como mediadora entre estrategia y táctica. La táctica sólo es coherente y pensable dentro de una estrategia específica y merece un tratamiento más extenso del que puedo

ofrecer aquí. Sin embargo, el tercer principio intenta capturar el sentido en que un concepto implícito de táctica está contenido en la formulación inicial de estrategia: antes de recibir su fundamento, la estrategia no tiene manera de saber si uno o varios encuentros tendrán lugar en la coyuntura. La anticipación estratégica inicial implica por lo tanto una diversidad infinita de tácticas. La táctica en este sentido inicial puede ser entendida como cualquier medio que se oriente hacia el objetivo estratégico. En tal sentido, hablar de su cualidad “infinita” no es simplemente caer en una actitud indeterminada y relativista de que “todo vale” para llevar a cabo una intervención. La táctica está igualmente sometida a la causalidad estructural y su constitución heterogénea impone las mismas condiciones específicas sobre los medios tácticos (ignorar esta determinación sería ignorar simplemente el primer principio antes enunciado de que una táctica momentánea y heroica forzaría que un encuentro tenga lugar).

En cuarto y último lugar, la táctica es cualitativamente agregada. En el modelo clausewitziano, la táctica se encuentra estrictamente delimitada dentro del foco de una operación que se está llevando a cabo, y se organiza y dispone al nivel de la estrategia. A través de la definición por la que he abogado y que he modificado, he mantenido que no hay una unidad simple y discreta análoga a la operación que medie prolijamente entre estrategia y táctica. Este dilema tiene más que ver con cómo juzgar la eficacia de la estrategia dentro de una coyuntura, tanto en términos de su fundamentación y organización, que con la viabilidad de acciones y procesos discretos en general. Como tal, la táctica todavía mantiene un carácter agregado y potencialmente sucesivo siempre y cuando sea el nombre de un intento de intervenir en una coyuntura en aras del objetivo estratégico. La táctica provee un medio en el marco de la

estrategia para construir las metas y objetivos que la estrategia hace suyos. La táctica puede ser experimental, revisable, expandible, y está sujeta tanto a las metas estratégicas como a las demandas de la coyuntura. Un ejemplo de una estrategia agregada en este sentido es la subjetividad política; no hay sujetos de la estrategia –sólo partidarios– pero la táctica permite construir una subjetividad política a la luz de la anticipación de un encuentro.

Aunque Althusser no utiliza el término anticipación con frecuencia, en un prefacio a un libro de Dominique Lecourt, sugiere al pasar un vínculo entre la sobredeterminación y la anticipación, por un lado, y subdeterminación y atraso por otro (1977, pp. 9-10). El propósito del comentario de Althusser es explicar por qué la historia de la lucha de clases implica necesariamente errores. Si he tenido éxito en transformar y contribuir con el término anticipación al diccionario althusseriano, es menos en el sentido de considerar la anticipación como un error sorprendente en el marco de contradicciones sobredeterminadas que como un posible punto de tensión a través de la cual una estrategia podría intentar establecerse en una coyuntura. Como escribe Althusser justo antes de este comentario: “Es en el marco de la lucha de clases que el proletariado llega a desenmarañar y confrontar las relaciones de fuerzas en las que está inmerso, y en el que tiene éxito en definir la ‘curso de acción’ de su lucha. Nada de esto se parece a la claridad del caso en el que una conciencia pura confronta con la pura objetividad de una situación” (1977, p. 9). Es con el objetivo de definir este curso de acción que una teoría althusseriana de la estrategia intenta anticiparse.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1977). *Unfinished History*. Prefacio a Lecourt, D. *Proletarian Science?: The Case of Lysenko* [Lysenko:

- historia real de una ciencia proletaria] (pp. 7-16). London: New Left Books.
- Clausewitz, C. (1973). *On War* [De la guerra]. Princeton: Princeton University Press.
- Giovanelli, X. (2011). *Reality and Negation: Kant's Principle of Anticipations of Perception* [Realidad y negación: El principio kantiano de anticipaciones de la percepción]. London: Springer.
- Jankowiak, T. (2013). Kant's Argument for the Principle of Intensive Magnitudes [El argumento kantiano para el principio de magnitudes intensivas]. *Kantian Review*, 18(3), 387-412. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1369415413000162>
- Kant, I. (2009). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Lecourt, D. (1977) *Proletarian Science?: The Case of Lysenko* [Lysenko: historia real de una ciencia proletaria]. London: New Left Books
- Morfinó, V. (2015a). The Concept of Structural Causality in Althusser [El concepto de causalidad estructural en Althusser]. *Crisis & Critique*, 2(2), 86-107. <http://crisiscritique.org/ccnovember/vitorio.pdf>
- Morfinó, V. (2015b). Spinoza: An Ontology of Relation. En V. Morfinó, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser* [Temporalidad plural: Transindividualidad y aleatorio entre Spinoza y Althusser] (pp. 46-71). Leiden: Brill.

Estructura y dispositivo teórico en Álvaro García Linera

Ramiro Parodi

*Toda teoría, por muy abstracta que sea, ha nacido
de un contexto social;
en el fondo es él, sus angustias y destrezas,
el que habla a través de sus conceptos
y ellos se deben a ese entorno para sostener,
justificarlo y troncarlo con otro.*

Retos al marxismo para encarar el nuevo milenio,
Álvaro García Linera

Introducción

En este texto realizaremos un rastreo de los escritos de mayor circulación que Louis Althusser le ha dedicado a Maquiavelo con el fin de dotarnos de operaciones de lectura que nos permitan abordar la obra de Álvaro García Linera desde una perspectiva materialista. Buscaremos adentrarnos en el funcionamiento del dispositivo teórico de García Linera para poder brindar un principio de descripción. Para ello plantearemos la relación entre teoría e historia a través de tres instancias en las que conviven una relación entre descripción y práctica. En términos históricos nuestra apuesta aquí

es plantear que los escritos de García Linera se juegan, con límites permeables, en un triángulo que encuentra sus vértices en La Revolución de 1952, La Marcha por la Vida y el proceso iniciado en la Guerra del Agua, el cual continúa hasta el presente. A través de esta tarea extraeremos tres tesis sobre el Estado, la democracia y la revolución que identificamos en el pensamiento del vicepresidente de Bolivia y que nos resultan fundamentales para tratar el mecanismo de relaciones que pueden observarse entre pensamiento y posición política.

La razón por la cual retomamos a Althusser radica en que entendemos que hay un interés en poner de relieve el potencial político de ciertas lecturas “teóricas” que están abocadas a pensar una intervención y que, a través de ese fin, pierden su soledad teórica para devenir estrategias prácticas.

Esta perspectiva materialista trata sobre abordajes que están *bajo* la coyuntura y no *sobre* esta. Es decir, no hay pensamiento que no se encuentre en relación con sus condiciones históricas de existencia. Sin embargo, para señalar la singularidad de esta línea de pensadores es preciso demarcar la diferencia que abre las proposiciones “bajo” y “sobre”.

Siguiendo los planteos de Althusser (1994) en su estudio sobre Maquiavelo podemos decir que los primeros hacen de sus condiciones históricas un objeto de estudio e intentan describirlo desde una supuesta distancia epistemológica. La coyuntura aparece como un contexto o como un dato que puede presentar variaciones que la teoría intentará tener en cuenta. Mientras que los segundos no sólo pretenden detallar su coyuntura sino también establecer las tareas políticas necesarias para intervenir correctamente en ese orden. Su producción está atravesada por su relación problemática con su aquí y ahora. De ahí que el carácter objetivo de sus inter-

pretaciones se sostenga únicamente dentro de la coyuntura que le dio nacimiento. Buscaremos adentrarnos en la lectura de Althusser sobre Maquiavelo con el fin de dotarnos de claves para repensar el dispositivo teórico de García Linera que, a priori, se presenta disperso, ambiguo y, fundamentalmente, atravesado por las contradicciones que habitan en Bolivia. Nuestro objetivo es abordar a García Linera como un pensador materialista y justificar por qué las aparentes contradicciones de su pensamiento se presentan como su componente de originalidad y su instancia más potente en términos políticos. En definitiva nos proponemos, parafraseando al propio García Linera, “cabalgar la contradicción” (2011) que implica adentrarnos en su pensamiento político.

La relación entre teoría e historia

Señalar que el pensamiento político de García Linera es disperso no implica afirmar que sus textos sean difíciles de hallar o que, al tratarse de un pensador vivo, su obra se renueva permanentemente y eso dificulta su aprehensión. Lo que intentamos indicar es que se trata de una reflexión en la que es imposible fijar una continuidad lineal en términos temporales y conceptuales. El hilo conductor de las intervenciones de García Linera se ve permanentemente interrumpido por una pregunta: ¿Qué hacer?

Así como Atilio Borón (2012) recupera la declaración de García Linera quien sostuvo que las obras completas de Lenin son sus libros de cabecera, podemos plantear que la presencia del político bolchevique atraviesa toda su obra. La pregunta leninista, ¿qué hacer?, se presenta como el corazón de sus intervenciones ¿Qué hacer con Marx? ¿Qué hacer con el Estado? ¿Qué hacer con el indigenismo? ¿Qué hacer con el indianismo? ¿Qué hacer con la ecología? ¿Qué hacer con el concepto de clases sociales? ¿Qué hacer con el

Neoliberalismo? Indagaciones de distinto carácter, algunas estrictamente locales, otras estratégicas y unas últimas metodológicas. Fundamentalmente el qué hacer se presenta como una interrogación por la decisión política.

Lo que dispersa a su pensamiento es una dimensión temporal que se presenta demostrándole a la teoría su imposibilidad de conclusiones totales. Esta dispersión se nos muestra como el principal obstáculo a la hora de dar cuenta de su dispositivo teórico pero también como su valor fundamental. Es obstáculo porque son las urgencias de su coyuntura las que determinan el ritmo de sus intervenciones y, por lo tanto, su sistema no puede considerarse sin tener en cuenta las condiciones históricas que dieron lugar a sus planteos. Si la pregunta ¿qué hacer? vibra cada vez que se lee alguna tesis de García Linera, su producción no puede plantearse estructurada por un centro que la agrupe y la organice porque dicha interrogación plantea un descentramiento inherente a su dispositivo teórico. Por lo tanto deberíamos plantear que en la práctica teórica de García Linera habita, como fundamento, un descentramiento y no una mera dispersión caótica/creadora.

Sin embargo, es valioso porque, tal como señala Althusser sobre Maquiavelo, su novedad es su práctica política y es precisamente en esa dimensión donde puede habitar un “conocimiento verdadero de la historia” (Althusser, 1994, p. 47) que no por ello resulta improvisado o carente de rigor teórico. Lo que late aquí es la intención de un dispositivo teórico de intentar aprehender una irreconciliable tensión entre un escenario que presenta múltiples alternativas y una decisión que es única en la medida en la que implica una posición política cuyo objetivo es intervenir y durar.

Los textos de García Linera no plantean problemas políticos en general sino que su inquietud tiene un nombre propio: Bolivia. El

intelectual oriundo de Cochabamba puede ser considerado como un “teórico de la coyuntura” (Althusser, 1994, p. 53) que piensa que la lucha de clases está constituida de derrotas como La Marcha por la Vida y de victorias tales como La Revolución de 1952.¹ El otro acontecimiento que conforma el tercer vértice del triángulo histórico sobre el cual se despliega su lectura, podemos ubicarlo en el 2000 con la Guerra del Agua (el cual tiene como puntos álgidos la victoria del MAS en 2005 y la entrada en vigencia de la nueva constitución nacional en 2009).

Sobre esos capítulos de la historia de Bolivia dialogan gran parte de sus intervenciones. Muchas de las respuestas que encuentra sobre la constitución obrera boliviana o el desarrollo de un proceso neoliberal en su país están sobredeterminadas por estos acontecimientos. Cuando insistimos en el concepto de coyuntura pretendemos señalar que no sólo las intervenciones de García Linera buscan resolver un presente sino que también su dispositivo teórico invoca a una memoria revolucionaria que es condición de existencia de la coyuntura que se busca abordar mientras intenta sentar las bases del porvenir por el que busca luchar. Subyace, entonces, una multiplicidad de temporalidades superpuestas a la hora de la leer su coyuntura.

Tesis incompletas, vacíos pertinentes

Siguiendo el camino trazado por Althusser para repensar el dispositivo teórico de Maquiavelo nos proponemos ahora rastrear cuáles son las “tesis sobre la historia general” (Althusser, 1994, p. 70)

¹ Desde la perspectiva de García Linera todas las revoluciones poseen un carácter procesual, lo que implica que dichas victorias y derrotas no se desarrollan de forma lineal o sin contradicciones. Están plagadas de marchas y contramarchas con múltiples efectos.

susceptibles de ser registradas en los discursos de García Linera. Recordemos que Althusser encontró tres en Maquiavelo:

1. “El curso de la naturaleza y de las cosas humanas es inmutable” (Althusser, 1994, p. 70)
2. “Todas las cosas de la tierra están en un movimiento perpetuo y no pueden permanecer fijas” (Althusser, 1994, p. 70).
3. Hay un teoría cíclica de la historia (Althusser, 1994, p. 71).

Althusser encuentra que estas tesis resuenan en todas las descripciones del tema que obsesionaba a Maquiavelo, el Estado (obsesión que, ya podemos anticiparlo, comparte con García Linera). Sin embargo, es posible apreciar que la relación de Maquiavelo con esas tesis estructurantes es de extrema tensión cuando interviene su propuesta en relación a la duración del Estado que unificaría a Italia:

Al igual que la tesis del cambio perpetuo contradecía la del curso inmutable, la posición de Maquiavelo sobre la duración del Estado contradice la tesis del círculo infinito de las revoluciones de los gobiernos. Lo que en efecto quiere Maquiavelo no es un gobierno que pase, sino un gobierno que dure (Althusser, 1994, p. 75).

La aparente fluidez que podríamos encontrar en las tesis de Maquiavelo se encuentra interrumpida por una cuarta tesis o por su posición política a favor de la duración del Estado.

Por este motivo es al menos conflictivo señalar que la relación entre las tesis de Maquiavelo es de “contradicción pura y simple” (Althusser, 1994, p. 75). Althusser opta por indicar que la relación tiene más bien la forma de un “juego” (Althusser, 1994, p. 76). Hay algo que no termina de cerrar, una armonía que se trastoca pero que no por ello deja de moverse. Pero ese movimiento poco tiene de simple o progresivo, está ya sobredeterminado, se encuentra plagado de contradicciones en sí mismo. Althusser habla concretamente

de “emparejamiento o acoplamiento” (Althusser, 1994, p. 76) para describir el juego de las tesis maquiavelianas. Este movimiento se encuentra desplazado por lo que Althusser denomina como la “posición” (Althusser, 1994, p. 76) de Maquiavelo en favor de la duración, la cual se presenta no como una negación simple de las tres tesis sino como su “contraposición positiva en la que el nuevo término no está determinado por una simple negación formal, sino por un contenido diferente introducido bajo la forma de la negación” (Althusser, 1994, p. 76). Se trata de una apuesta teórica por algo que no está pero que debe aparecer. Althusser habla de una “anticipación” que tiene la forma de un “vacío”: “Llega un momento en el que Maquiavelo ya no puede yuxtaponer y contraponer” una teoría clásica contra otra para abrir su propio espacio: debe saltar en el vacío” (Althusser, 1994, p. 77).

Esta “anticipación” puede ser interpretada como la apuesta por atacar un vacío a través de una tarea política. La posición de García Linera encuentra allí sus reminiscencias en la medida en la que no se limita a describir su coyuntura, su ejercicio teórico es triple:

1. Describe y da cuenta de la singularidad de las contradicciones que atraviesa su caso.
2. Señala los motivos específicos por los cuales esa coyuntura tomó esa forma y no otra.
3. Plantea los sujetos políticos, los modos de organización y las tareas porvenir para lidiar con esas contradicciones.

Precisamente en el devenir del trabajo del pensador de la coyuntura (específicamente al señalar la tarea política por-venir: el punto 3) es cuando se abre lo que Althusser denomina el “vacío” (Althusser, 1994, p. 58). Se trata de un vacío que está siempre invisiblemente ocupado pero que la práctica teórica evidencia. El va-

cío, en este caso, es lo que expone la inestabilidad de la estructura y por ello habilita la posibilidad de intervenir.

De hecho, se trata de un doble vacío, “no hay en ese espacio un lugar vacío, sino dos” (Althusser, 1994, p. 58). Por un lado, está el vacío que señalamos a través de la tarea por venir que requiere de la inscripción de una práctica política. Por otro lado, pero estrictamente enlazado al primero, se trata de un texto escrito, de una práctica teórica que el pensador de la coyuntura pone en juego y que, también abre un campo descuidado, asediado por la ideología.

Es aquí cuando descubrimos ante todo que no se trata de un único lugar, el del ‘sujeto’ de la práctica política, sino de un segundo lugar: el del texto que dibuja un espacio o coloca en la escena política esta práctica política (Althusser, 1994, p. 59).

En este sentido es que podemos señalar que este texto ubica lo verdadero de una coyuntura determinada y que por lo tanto disputa un espacio tanto en el terreno político como en el ideológico.

El “salto al vacío” que realiza García Linera es el que le da nombres a su por-venir. Podemos plantear que esta variabilidad en el nombre se vincula con el carácter abierto de dicho horizonte que, al no estar definido de antemano, puede tomar distintas formas, por lo tanto, diversos nombres. En palabras de Derrida el planteo sería: “No se excluye la posibilidad, quizás, un día, así como abandonar la herencia del nombre, a cambiar de nombre. Pero siempre en nombre del nombre y, por consiguiente, traicionando de nueva la herencia en nombre de la herencia” (2003, p. 114).

Lo que se conserva es el derecho a la pregunta que no tiene una respuesta precisa pero que pretende darle forma a dicho horizonte político para ser fiel y crítico con él. Hemos encontrado que el vicepresidente de Bolivia denomina al por-venir, al menos, de dos

formas distintas: “Ayllu Universal” y “Socialismo Comunitario del Vivir Bien”. De esta manera García Linera “va al encuentro de lo que quiere decir: su objeto es, de hecho, un objetivo determinado” (Althusser, 1994, p. 77). En estos nombres se juegan sus tesis y, por lo tanto, su posición política ya que describen una expansión de los lazos democráticos donde el Estado es un “puente” (García Linera, 2015, p. 55) que habilita procesos revolucionarios.

A través de este movimiento Althusser deja planteado un modo de abordar las contradicciones entre tesis que, por ubicar “una primacía en la práctica sobre la teoría” (Althusser, 2015, p. 84), no pretende que estas encuentren resoluciones en la teoría. Este modo de tratar a las contradicciones nos sirve de guía para plantear ciertas tesis susceptibles de ser rastreadas en el pensamiento de García Linera:

1. El Estado es un proceso paradójico, es materia e idea, monopolización y universalización.
2. Las revoluciones se dan por oleadas.
3. La democracia es el escenario natural en el que pueden desplegarse y despertarse formas democráticas y capacidades asociativas que van más allá de ella y del propio Estado.

Estas tesis ya presentan dos diferencias notables respecto a las planteadas por Maquiavelo, por lo cual homologarlas a las suyas sería erróneo. La primera de dichas distinciones radica en que no se retoman dialécticamente (lo que no quiere decir que no estén relacionadas, ya lo veremos). Mientras que la segunda tiene que ver con el objeto de estas tesis que es de orden estrictamente político mientras que las tesis maquiavelianas describían el curso de la historia y la naturaleza. Sin embargo, la operación de lectura althusseriana nos permite ubicar una continuidad en lo que respecta a la

cuarta tesis o, mejor dicho, a su posición. Esta la encontramos en su descripción del “principio de incompletud gödeliano” (García Linera, 2015, p. 21).

García Linera estudió matemáticas en la Universidad Autónoma de México, de ahí recuperó el teorema de incompletitud gödeliano para explicar cómo funciona la tradición. Sin ánimo de extrapolar conceptos de las matemáticas a la sociología entendemos que esta metáfora funciona a nivel descriptivo y es la que le permite dar cuenta de la relación entre las sociedades y sus herencias (las relaciones de dominación, las estructuras institucionales o los modos de organización políticos).

Se trata de espacios de incertidumbre, de grietas intersticiales que escapan a la reproducción de la dominación y por los cuales emergen las esperanzas, los ‘enunciados’ portadores de un nuevo orden social que pueden afectar al resto de los ‘enunciados’ y ‘axiomas’ (la tradición de la dominación), hasta transformarlo por completo (García Linera, 2015, p. 23).

El principio de incompletud es lo que abriría la posibilidad de la interrupción del orden. Se trataría entonces de un principio histórico que lidia entre “la dominación heredada y la acción decidida” (García Linera, 2015, p. 24) y funda la posibilidad de la emergencia de un acontecimiento a partir de la intervención de un sujeto político. Esta posición, al igual que la asumida por Maquiavelo respecto de la duración, no contradice término por término las tesis anteriores. Su función es también la de una contraposición positiva en la medida en la que le muestra a las tres tesis su negación pero no las anula directamente sino que abre la posibilidad de la intervención de un sujeto político para inclinar el desenlace de dichas tesis.

A partir de esta posición a favor de la incompletud las tres tesis ya expuestas sufren un desplazamiento que pone en escena su condición inestable:

1. El Estado está atravesado por una doble contradicción que implica relaciones (materiales e ideales) y procesos (de monopolización y de universalización). Su duración depende del modo en el que dicho Estado lidie con lo común a partir de la dominación que se presenta como flujos de luchas de tendencias.
2. Que la revolución se dé por oleadas no solo describe la temporalidad de un acontecimiento político el cual tiene momentos de expansión/victoria y momentos de replegamiento/derrota. Tampoco se trata únicamente del hecho de que la revolución no se condense en un golpe de mando instantáneo sino un proceso contradictorio en el que se lidia con las estructuras que dieron lugar a esa revolución.
3. El modo en el que opera la incompletud histórica en esta tesis dibuja un trazo doble fundamental. Las contradicciones que subyacen en las relaciones de dominación no generan, de forma espontánea, un cambio de posición subjetiva de las clases subalternas en favor de una revolución. Se requiere de la organización, la puesta en marcha de un colectivo y la toma de ciertas decisiones concretas para que las olas levanten altura, tal como García Linera lo demuestra en la historia de Bolivia.
4. La democracia es otra estructura heredada, al igual que el Estado, la cual, así como puede habilitar la reactivación de prácticas comunitarias y la expansión de la igualdad, también “puede devenir en una democracia fósil que ex-

propia la voluntad social en rituales individualizados que reproducen pasivamente la dominación” (García Linera, 2015, p. 49).

Incompletud histórica y sujeto político, otro nombre para la lucha de clases

Es precisamente aquí donde se puede trazar otro vínculo posible entre la lectura de Althusser sobre Maquiavelo y los textos de García Linera. La toma de posición a favor de la incompletud puede ser leída como la posibilidad que tiene un sujeto político de intervenir en su tradición heredada. Pero entre la herencia y la acción subjetiva lo que encontramos es la idea de la lucha de clases como motor de esa tensión. Althusser entiende que es precisamente la lucha de clases lo que atraviesa la posición de Maquiavelo a favor de las agitaciones.

Si retomamos los tres capítulos de la historia de Bolivia que nombramos previamente (La Revolución de 1952, La Marcha por la Vida, La Guerra del Agua) es posible sugerir que fueron procesos en los que el principio de incompletud histórica se hizo visible y, por lo tanto, las contradicciones propias de la lucha de clases. Estos acontecimientos pusieron en evidencia la inestabilidad de los tres conceptos que fundan las tesis de García Linera: estado, revolución y democracia. Fueron momentos de expansión o restricción de estas instancias que decantaron en victorias o derrotas al interior de la lucha de clases y que, por lo tanto, determinaron extensos procesos de la historia de Bolivia: la constitución de sus clases sociales, la expansión de determinados procesos como el Neoliberalismo o el reconocimiento de ciertos sectores y problemáticas sociales. En otras palabras, lo que determinaron fueron procesos subjetivos que el propio García Linera describe como distintas formas que ha tomado la ciudadanía:

	“Ciudadanía de casta” (García Linera: 1999, p. 136)	“Ciudadanía corporativa” (García Linera: 1999, p. 139)	“Ciudadanía Irresponsable” (García Linera: 1999, p. 144)	“Ciudadanía que recupera la capacidad de acción” (García Linera: 2000, p. 192)
Período histórico	1825 a 1952	1952 a 1986	1986 a 2000	2000 al presente
Estado	Estado de exclusión	Reconocimiento del sindicato	Estado Neoliberal	Reconocimiento de demandas
Revolución	Clausura	Acción autónoma de la plebe	Repliegue	Expansión
Democracia	Subsunción de modos de organización comunitarios	Adquisición de derechos políticos	Aplanamiento individualizador. Representación que deviene suplantación de la soberanía	Recuperación de modos de organización comunales tales como la asamblea
Posición subjetiva	Denegación de la indianidad	Querellante	Delegante/ Irresponsable	Participativa

Lo que nos interesa a través de este esquema no es sistematizar la extensa descripción de las distintas ciudadanía que el autor observa, sino resaltar cómo las tesis sobre la revolución, el Estado y la democracia encuentran su incompletud por la presencia de sujetos que se inscriben en distintos procesos históricos. Se trata de

una posición positiva respecto del sujeto político. Vemos así como el movimiento de las contradicciones de las respectivas tesis no deviene en una resolución sino en una forma de lidiar con ellas, manteniendo vigente la contradicción con el fin de resaltar el rol protagónico de los sujetos políticos en detrimento de alguna exterioridad o astucia ajena a ellos que los determine.

Estas tesis, como las de Maquiavelo, funcionan a partir de un “acoplamiento” (Althusser, 1994, p. 76) lo que quiere decir que hay una correlación múltiple que implica que cuando comienza a funcionar una también lo hacen las otras. Es por este motivo que es posible hallar estas tesis en todos los abordajes sobre la ciudadanía de García Linera. El pensador boliviano no puede dejar de observar que estas tres categorías están aparejadas lo que no quiere decir que su relación se provoque de forma armónica. No afirmamos que cuando se produce una expansión de la democracia, también suceda lo mismo con el estado e indefectiblemente eso produzca una revolución.

El caso de la “ciudadanía corporativa” es el ejemplo que más claramente pone de manifiesto los ritmos distintos y las diversas intensidades que el acoplamiento de tesis lleva aparejado. Ante un episodio efectivamente revolucionario (Revolución de 1952) la posición subjetiva que allí se constituyó devino en una relación con el Estado “querellante” (García Linera, 2000, p. 141) donde la expansión de la democracia comenzó a transitar un acelerado detenimiento. Por lo tanto, la intensificación de alguna de las tesis no necesariamente repercute en la intensificación de las otras. Sucede como en la danza contemporánea en la que si bien el proceso (la coreografía) es uno, los movimientos pueden ser percibidos como formas diversas con distintos alcances. Es un proceso contradictorio que carece de avances lineales por lo que es imposible que sean previstos debido al azar que implica una inscripción subjetiva.

Cabalgar la contradicción a través de la escritura

Sostener estas tesis a través de un posicionamiento a favor de la incompletud hace que los textos de García Linera se encuentren minados de figuras literarias como la paradoja, la exageración o el oxímoron. Algunos ejemplos ilustrativos podrían ser el concepto de “Estado aparente” (García Linera, 2004, p. 339), “narrativa sufriente” (García Linera, 2000, p. 176), “ciudadanía irresponsable” (García Linera, 1999, p. 144) o “sociedad individualizada” (García Linera, 2004, p. 340).

Así como Marx recurre a las metáforas de la “comunidad ilusoria” (Marx y Engels, 1968, p. 35) o de la “cámara oscura” (p. 26) para dar cuenta de la lógica del Estado y de la ideología, García Linera apelará al mismo recurso para poner a funcionar su aparato conceptual. En *La Ideología Alemana*, Marx intenta dar a entender las condiciones de emergencia del Estado capitalista y sus características específicas. Lejos de un desarrollo lógico y lineal, Marx señala que la forma Estado nace de la contradicción de los “intereses particulares” de los individuos y el “interés común” (Marx y Engels, 1968, p. 35). Esta contradicción no es resuelta por el Estado sino que es trabajada desde su problemática.

Todo modo de producción implica una comunidad apunta Marx en ese texto. Sin embargo, observa que la contradicción que habita en el Estado hace de este una paradoja a la que le da el nombre de “comunidad ilusoria” (Marx y Engels, 1968, p. 35). Nos interesa resaltar este movimiento porque lo que subyace en esta necesidad de recurrir a figuras literarias es la intención de poner de manifiesto el carácter contradictorio de las relaciones sociales. La paradoja de la paradoja es que la figura retórica describe más políticamente que el nombre propio de dicha comunidad (Estado) porque pone de relieve las condiciones materiales de existencia las cuales son

su condición de posibilidad. Siguiendo a Pêcheux, la metáfora no sería “una simple manera de hablar que vendría a desarrollarse secundariamente sobre la base de un sentido primero, no metafórico, para el cual el objeto sería un dato ‘natural’” (2016, p. 126). La metáfora sería el nombre materialista que toma la contradicción.

El dispositivo teórico de García Linera recoge este guante literario dejado por Marx y Engels en el año 1845 y continúa cabalgando la contradicción que vive en el Estado. Para volcarse a pensar uno de los principales temas de su obra, el Estado, el vicepresidente de Bolivia señala que se trata de una

relación paradójica porque no hay nada más material, físico y administrativamente político que un Estado (...) pero, a la vez, no hay nada que dependa más de su funcionamiento que la creencia colectiva de la necesidad o inevitabilidad de su funcionamiento (García Linera, 2008, p. 393).

Aunque no es esa la única contradicción que observa. En paralelo apunta a que hay otra tensión recorriendo el Estado y es que este implica “una relación social de fuerzas de construcción de bienes comunes que son monopolizados y usufructuados, en mejor condiciones, por unos pocos” (García Linera, 2015, p. 31).

Entonces tenemos que el Estado está habitado por una doble contradicción. Por un lado, está atravesado por relaciones que son materiales e ideales al mismo tiempo. Por el otro, se trata de un proceso de monopolización y universalización en simultáneo.

El modo que García Linera propone para lidiar con esta doble contradicción es el de sostenerla para luego plantear las distintas tareas políticas que desembocarían, a través de inscripciones fieles de los sujetos, en la transformación del Estado.² En este sentido,

² Esquemáticamente serían: 1) El momento de develamiento de la crisis del Es-

el pensamiento de García Linera es un pensamiento de la práctica porque la pregunta teórica a secas jamás es respondida (directamente no es elaborada). La inscripción o no de los sujetos es lo que hace que el dispositivo teórico de García Linera no se despliegue en “la Necesidad del hecho consumado, sino en la contingencia del hecho por consumir” (Althusser, 1982, p. 39). De otro modo, el autor se limitaría describir su coyuntura lo que lo dejaría más cercano a abordajes historicistas que trabajan con datos inertes.

Las tareas a las que hace mención pueden no tener lugar, jamás suceder o acontecer pero no durar, de ahí que la contingencia recorra subterráneamente todos sus planteos. El posicionamiento a favor de la incompletud puede ser leído como una articulación entre un mundo heredado con sus condiciones materiales de existencia específicas y la necesidad de forzar un vacío político (Althusser, 1982, p. 38) que habilite un porvenir distinto.

La soledad de García Linera

Hay otro texto en el que Althusser se refiere a Maquiavelo y a su obra. Se trata de una conferencia denominada “Soledad de Maquiavelo”, fechada en mayo de 1977 y pronunciada ante la Fundación Nacional de Ciencias Políticas de París. En esa intervención el filósofo planteó que “la soledad de Maquiavelo se remite al carácter insólito de su pensamiento” (Althusser, 2008, p. 335). Para determinar esta condición Althusser caracterizó al pensamiento del pensador italiano no ya desde la estructura de sus tesis sino desde sus lectores, sus efectos y a partir del modo en el que interviene en la Ideología.

tado, 2) El empate catastrófico, 3) La Renovación o sustitución radical de elites políticas, 4) Construcción, reconversión o sustitución conflictiva de un bloque de poder, 5) El punto de bifurcación.

García Linera abre una serie de interrogantes al interior del discurso político que circula en el espacio público. Entendemos “espacio público” la definición que produjo Sergio Caletti: “lo público constituye la autorrepresentación de la vida social, y el llamado espacio de lo público aquel donde la representación se oficia, donde ella gana cuerpo” (2006, p. 38). Bajo esta concepción, el espacio público no es de orden empírico, es la metáfora que señala las instancias de la reflexividad social, es decir, de un orden del sentido que tiene sin dudas consecuencias performativas, pero que, sin embargo, no se presta a la evidencia de una característica sensorial. La sociedad no es visible en sus actividades y fenómenos, dice Caletti, sino representada en ellos para decirse a sí misma en tanto que tal. En este sentido, sus diferentes regímenes de visibilidad comprometen no tanto a lo que puede ser visto, sino aquello que puede ser concebido como sus posibilidades expresivas y de intervención.

Si entendemos que en el modo de enunciación política reina, tal como señala Badiou, un “fetichismo de la opinión” (2010, p. 22) que, detrás de un supuesto pluralismo de las voces, habilita un solapamiento del desacuerdo, podemos plantear que García Linera irrumpe con pie fuerte en este consenso organizado.

Las intervenciones de García Linera en revistas, foros académicos y programas de televisión plantean una serie de decisiones que ponen el foco en el carácter conflictivo de la política. Si tal como señala Rancière “lo que hace de la política un objeto escandaloso es que se trata de la actividad que tiene como racionalidad propia la racionalidad del desacuerdo” (Rancière, 1996, p. 11), García Linera funda sus discusiones en la necesidad de reactivar esa condición política que supone un real enfrentamiento de ideas y un posicionamiento político.

Hay una discusión que mantiene con la izquierda tradicional de su país (de la cual nunca formó parte) que se sostiene y aparece

como relámpagos en sus textos. Este es uno de sus principales interlocutores durante gran parte de su producción. En sus discursos es posible rastrear críticas de orden teórico y práctico. Una de ellas radica en una suerte de ortodoxia a la hora de leer a Marx que no les permitió observar las condiciones revolucionarias propias del movimiento indígena que ya habitaban en sus tierras.

Nada se le tiene que agradecer a los supuestos ‘marxistas’ oficiales que han poblado nuestras tierras todos estos años. Lo poco hallado y entendido hasta ahora, en cuanto a los datos empíricos sobre la comunidad agrícola de los Andes, más se debe al trabajo de antropólogos e investigadores liberales extranjeros que pese a su dudosa exposición política, han aportado elementos para la comprensión de la realidad (García Linera, 1998, p. 29).

La embestida que lo deja en soledad es contra una forma de apropiación de Marx que fue hegemónica y se encarna en los nombres de Antonio Arze y Arturo Urquidi. A través de esta discusión García Linera habita una soledad intelectual la cual comienza a reconstruirse a partir de su participación en el EGTK y unas renovadas y frescas discusiones que tiene con Felipe Quispe y Raquel Gutiérrez.³

El texto *Introducción al Cuaderno Kovalevsky* (García Linera, 1989) es el arma a través de la cual practica su soledad. Estas líneas pueden ser leídas como una intervención que revela que cierto abordaje de la teoría puede tener sus consecuencias en la práctica.⁴

³ Constituido en 1986 a partir del encuentro de campesinos indígenas y jóvenes mestizos, el EGTK se conformó como una organización armada que buscó articular al proletariado minero y al campesinado indígena. Felipe Quispe, Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez se encuentran entre sus fundadores.

⁴ Por lo que la distinción tajante entre estos dos órdenes comienza a carecer de importancia en términos políticos y sólo puede mantenerse a fines descriptivos.

En este sentido, es notable el esfuerzo de García Linera por intervenir en la teoría pero siempre con el fin de encontrar sus pisadas en la práctica política. Por ello busca recuperar la importancia del *Cuaderno Kovalévsky* escrito por Marx ya que entiende que allí habita una clave para subsanar el desencuentro entre marxismo y América Latina a partir de los escritos sobre la propiedad comunal, los lazos comunitarios y la comunidad campesina, ejemplos más afines a la coyuntura regional. De esta manera, García Linera busca producir efectos en la teórica para intervenir en la práctica política. Todas las intervenciones del autor respecto al concepto de “revolución” se plantearán como una reactivación de los lazos comunitarios a partir de las prácticas indígenas y no desde la necesidad de esperar el desarrollo del capitalismo que decante en una acumulación de contradicciones que habiliten un proceso revolucionario.

Otra de las discusiones que tiene García Linera con la izquierda de su país se encuentra en un artículo escrito algunos años más tarde, en el 2000, denominado *La muerte de la condición obrera del siglo XX. La marcha Minera por la vida*. Por ese entonces el movimiento sindical hegemonizaba las ideas de izquierda y sus propuestas políticas. La crítica aquí es radical, lo cual aísla a García Linera de movimientos que a priori parecerían afines a sus posicionamientos políticos. El actual vicepresidente de Bolivia señala que es este sindicato, en alianza con el trotskismo, quienes “encabezaron la responsabilidad de la muerte del proletariado minero” (García Linera, 2000, p. 188) debido a que no profundizaron la crisis que puso en cuestión la Marcha por la vida.⁵

⁵ Marcha por la vida: El 28 de agosto de 1986 se detuvo en las inmediaciones de La Paz una de las marchas más grandes que ha visto la historia de Bolivia. Un cerco de militares a punta de fusil frenó la entrada de esta multitud a la capital de Bolivia. La denominada “Marcha por la vida” fue una movilización que re-

La soledad de García Linera puede ser también leída en la clave en la que Althusser propone recuperar la afirmación de Gramsci sobre *El príncipe* cuando señala que este es un manifiesto político. Caracterizar de ese modo a uno de los textos más importantes de Maquiavelo nos permite pensar que este no es sólo, como ya hemos intentado describir, un discurso situado en el presente de su coyuntura sino también una producción de fuerte impronta teórica, trabajada para señalar las tareas políticas y que, en esa articulación, disputa el terreno de la Ideología.

Este otro dispositivo es el que Althusser observa en *El príncipe* y en los *Discursos*,

un dispositivo constantemente acechado no únicamente por las condiciones variables de la práctica política y por su carácter aleatorio, sino también por su posición en los conflictos políticos y por la necesidad de reinscribir este discurso teórico en el campo político del que habla” (Althusser, 2008, p. 345).

clamaba en contra del decreto 21.060 promulgado el 29 de agosto de 1985 por el presidente Víctor Paz Estensoro e implicaba el despido de 27.000 obreros de las empresas mineras del Estado. La marcha comenzó en Oruro y estuvo dirigida por la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL). A los mineros se le sumaron estudiantes de la Universidad del Siglo XX y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). La multitud iba desarmada razón por la cual Filemón Escobar y Simón Reyes Rivera (miembro del Partido Comunista Boliviano), al encontrarse con el cerco militar, propusieron no forzar un enfrentamiento que podría terminar en una masacre. Postura opuesta a la de las mujeres mineras que plantearon intentar romper el cerco militar a pesar de su vulnerabilidad. A la oleada neoliberal que sacudía a Latinoamérica por ese entonces se le sumó una fuerte caída del precio internacional del estaño, principal insumo de la economía boliviana. En este contexto, Paz Estensoro pronunció la famosa frase “Bolivia se nos muere”. La marcha, que sumó más de 8.000 trabajadores y estudiantes, quedó impresa en la memoria de los bolivianos como un momento de fuerte lucha política pero también es reconocida como el fracaso del movimiento sindical de los trabajadores.

Siempre que se habla a contracorriente de las evidencias ideológicas se está en un estado de relativa soledad. Las intervenciones de García Linera en contra de las ONGs lo dejan en ese lugar precisamente ya que disputa creencias (aparentemente) irrevocables, enunciados en los cuales los sujetos se reconocen permanentemente y que los constituyen como tales. En la misma línea se encuentra el modo en el que el autor tiene de abordar lo que comúnmente se conoce como crisis del medio ambiente ya que, lejos del imperio del consenso, introduce debates que ponen en escena una dimensión conflictiva como quién posee la propiedad tierra, cómo se administra o qué países generan más daño.

García Linera se inscribe en debates contemporáneos que le permiten dar una batalla en la Ideología lo que hace que su dispositivo teórico se relacione de forma conflictiva y potencialmente política con el sentido común. Las ONGs y los debates en torno a la ecología son abordados “desde un punto de vista factual” (Althusser, 1994, p. 117). Es decir, como discursos realmente existentes a través de los cuales los sujetos se identifican. Pero esto supone también algo que estos discursos suelen denegar y es su condición política. La batalla en la Ideología que García Linera produce con su práctica teórica trata de dar cuenta de la función política de la ideología y de cómo esta funciona como “sostén necesario de la sociedad civil” (Althusser, 1994, p. 118).

A modo de cierre

No ha sido el fin de este artículo homologar el dispositivo teórico de Maquiavelo al de García Linera. De hecho, hemos remarcado similitudes y diferencias. Por el contrario, sí hemos intentado retomar pistas althusserianas para abordar un pensamiento que ponga énfasis en su dimensión política y no se limite a descripciones epis-

temológicas. Una primera conclusión parcial de este trabajo podría plantearse del siguiente modo: La política es la estructura del pensamiento de García Linera. Es decir que la política no es ni el objeto ni el fin de la producción teórica del autor sino el lienzo que marca los límites de lo decible y sobre el que es necesario actuar.

García Linera se ubica en los márgenes de ese lienzo. Siempre por dentro pero desde un lugar que lo posiciona en la casi soledad porque sus tesis encuentran su saturación en el momento de inscripción política de los sujetos. No es extraño, en este sentido, encontrar contradicciones y desplazamientos al interior de su discurso político. El mismo está abocado a la intervención coyuntural y no a pensar resoluciones teóricas a través de axiomas eternos.

La tarea política es siempre lo que falta, lo que no está pero debe estar, es el vacío necesario. García Linera se pregunta por algo que no existe pero es urgente construir. Sin embargo, el pensamiento de García Linera no es utópico porque piensa la reproducción de las condiciones materiales de existencia y su transformación concreta a partir de un caso singular. Las fuentes a las que recurre (Marx, Gramsci, Bourdieu, Negri, Poulantzas, Lenin) no son importadas acríticamente, son previamente tamizadas, forzadas para que provoquen preguntas nuevas en su coyuntura.

Es en este sentido que podemos ubicar una última clave de lectura que Althusser nos aporta para reflexionar sobre el dispositivo teórico de estos pensadores de la coyuntura. En García Linera el movimiento de sus tesis no se ordena a partir de una causa y un efecto “sino desde la consecución factual entre el ‘si’ y el ‘entonces’” (1994, p. 72.). En este caso, no se trata ya de una consecuencia de causa a efecto sino de una simple consecución de condiciones, donde “si” significa: estando dadas las condiciones de hecho, es decir, esta coyuntura factual sin causa originaria, y donde “en-

tonces' designa eso que de manera observable y enlazable se sigue de las condiciones de la coyuntura" (Althusser, 1985, p. 144). Este movimiento permite afirmar que el pensamiento de García Linera carece de una ley general o, su contracara, que está estructurado a partir de la incompletitud. Ese es el universal de García Linera pero, paradójicamente, se trata de un universal que es siempre particular. Organiza una serie de tesis atravesadas por una herencia irrenunciable pero, simultánea y contradictoriamente, por la posibilidad de inscripción subjetiva que haga una diferencia al interior de la estructura.

Cabría preguntarse si la estructura teórica del ex EGTK puede ser considerada en términos de dialéctica en sentido fuerte. Dicha cuestión requiere un abordaje que no fue el fin de este texto. Sin embargo, creemos necesario dejar planteada la cuestión. Si bien es indudable la presencia de tesis en sus discursos, el carácter de estas no está exento de movimientos cuyo funcionamiento difícilmente puedan ser descriptos en términos dialécticos hegelianos.

Esto es palpable cuando aborda ciertos temas en particular como la constitución del Estado, sus tesis sostenidas en algún momento no son refutadas a través de antítesis ni retomadas e incorporadas a través de síntesis. Se trata más bien de recomienzos de un pensamiento cuya coyuntura y práctica teórica han requerido un cambio. Es en este sentido que podemos asumir que los aportes más originales de García Linera son los que no pierden de vista su coyuntura o, dicho en otras palabras, los que actualizan las preguntas acorde a las urgencias políticas de su presente.

Su dispositivo teórico implicaría pensar en una dialéctica donde la contradicción no se resuelve sino que se sostiene. Deberíamos referirnos a una suerte de dialéctica incompleta. Lo que no permite resolver las contradicciones al interior del pensamiento político de García Linera es una dimensión materialista de la temporalidad.

Es decir, si García Linera es un pensador cuya relación con su coyuntura es inmanente y que, por lo tanto, su pensamiento siempre está teñido por esta, su vínculo con las múltiples contradicciones que lo atraviesa no puede devenir síntesis sino tarea política. Pero la tarea, para ser efectiva debe valerse de la contradicción y no resolverla en una síntesis. Esta presencia traumática del presente, es decir no como objeto sino como problema sin fin, es lo que impide una resolución teórica de la contradicción en la teoría. Cuando el pensamiento deviene tarea porvenir (y estamos hablando concretamente de leyes, instituciones, formas de Estado) esta no resuelve las contradicciones incorporando sus elementos sino que los trabaja sosteniendo productivamente sus tensiones.

En términos althusserianos podemos proponer que García Linera es también un “teórico de la novedad” (Althusser, 1994, p. 46) pero que eso no lo libra de pasajes ideológicos donde sólo se ocupa de la novedad a secas, la cual, para el propio Althusser, únicamente atiende a su presente. Pero también subyacen muchos pasajes, como su relectura del Manifiesto Comunista (1999), donde la novedad es retomada como un “comienzo” que “afecta a todas sus determinaciones, no desaparece junto al instante, sino que dura junto a la cosa propia” (Althusser, 1994, p. 46). De ahí que su pensamiento sea también ruptura científica o, más precisamente corte continuado, lo que implica que “el proceso de producción de los conocimientos es (...) coextensivo de las ideologías teóricas de las cuales no cesa de separarse, de modo que es estrictamente imposible encontrar jamás un discurso científico puro, separado de toda ideología” (Pêcheux, 2016, p. 181).

Habiendo hecho este recorrido nos preguntamos si la práctica teórica de este político no debería ser también considerada una práctica propia de un filósofo.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1982). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros
- Althusser, L. (1985). La única tradición materialista. *Youkali*, 4, 132-154. Recuperado de: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>
- Althusser, L. (1994). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Badiou, A. (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Bordes Manantial.
- Borón, A. (07 de octubre de 2012). García Linera: Las obras completas de Lenin son mis libros de cabecera. En *Atilio Borón Blog*. Recuperado de <http://www.atilioboron.com.ar/2012/10/garcia-linera-las-obras-completas-de.html>
- Caletti, S. (2006) Decir, autorepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación, *Revista Versión*, 17(38). 19-78. Recuperado de https://www.academia.edu/27031336/Decir_autorrepresentaci%C3%B3n_sujetos._Tres_notas_para_un_debate_sobre_pol%C3%ADtica_y_comunicaci%C3%B3n
- Derrida, J. (2003). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- García Linera, Á. (1996). Retos al marxismo para encarar el nuevo milenio. En *Antología Hacia el gran Ayllu Universal* (pp. 169-192). México: Ocho libros.
- García Linera, A. (1998). Introducción al Cuaderno Kovalevsky. En *La potencia plebeya* (pp. 23-40). Buenos Aires: Prometeo.

- García Linera, A. (2000). Los ciclos históricos de la formación de la condición obrera minera en Bolivia (1825-1999). En *La potencia plebeya* (pp. 151-162). Buenos Aires: Prometeo.
- García Linera, A. (2000). La muerte de la condición obrera del siglo XX. En *La potencia plebeya* (pp. 162-193). Buenos Aires: Prometeo.
- García Linera, A. (2004). Crisis del Estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia. En *La potencia plebeya* (pp. 331-350). Buenos Aires: Prometeo
- García Linera, A. (2008). El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación. En *La potencia plebeya* (pp. 392-412). Buenos Aires: Prometeo
- García Linera, A. (2011). Toda revolución engendra contradicciones que sólo se superan con lucha y trabajo. *Agencia Venezolana de Noticias*. Recuperado de: <http://avn.info.ve/contenido/garc%C3%ADa-linera-toda-revoluci%C3%B3n-engendra-contradicciones-que-s%C3%B3lo-se-superan-lucha-y-trabajo>
- García Linera, A. (2015). Estado, democracia y socialismo. En *Socialismo comunitario, un horizonte de época* (pp. 21-52). La Paz: Vicepresidencia de Bolivia.
- Marx, C. y Engels, F. (1968). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos unidos.
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Sobre el concepto de coyuntura

Marcelo Starcenbaum

La science fondée par Marx n'a nul autre
objet que les spécificités historiques.

Marxisme et spécificité, Georges Labica

Introducción

Proveniente del latín *coniungere*, que refiere a la acción de atar o unir, el término coyuntura ha sido tradicionalmente utilizado para nominar la existencia combinada de un conjunto de elementos. Se afirma que hay una coyuntura cuando una serie de elementos que coexisten se vinculan entre sí en un momento determinado. Resulta significativo que el concepto se haya consolidado a partir de la creencia en movimientos de índole natural que precipitaban acontecimientos críticos en la sociedad. Asimismo, que posteriormente el concepto haya sido encarnado por aquellos que cuestionaban los poderes establecidos contra aquellos que entendían los fenómenos sociales como producto de movimientos naturales. Por último, que haya sido Maquiavelo el autor de una teoría en la que anuda el primado de la coyuntura y una lectura secularizada de la política. Precisamente porque es gran medida la lectura de Maquiavelo la que abre en el espacio marxista una reflexión acerca cómo debe ser

comprendida la existencia combinada de elementos y cómo deber ser concebida la acción política en su seno. Se trata de una constatación que no conlleva la relativización del lugar ocupado por el problema de la coyuntura en el propio Marx ni en los autores del marxismo clásico como Lenin. Al contrario, es sólo el anclaje en los problemas abiertos por los principios fundamentales del marxismo y por los desarrollos posteriores propiciados por los referentes fundamentales de la tradición lo que habilitará un tratamiento complejo del concepto de coyuntura y las cuestiones a él asociadas.

Aquellos que se han esforzado por sistematizar el lugar del concepto de coyuntura en la tradición marxista han destacado la existencia de un conjunto de desplazamientos. En la entrada “Conjoncture” del *Dictionnaire critique du marxisme* editado por Gérard Bensussan y Georges Labica, Trinh Van Thao (1999) analiza el análisis coyuntural en los escritos históricos y políticos del marxismo en términos de *raison polémique*. Según el vietnamita, el lugar otorgado a la coyuntura en la historia del marxismo está lejos de constituir un acto inocente. Por un lado, la irrupción del análisis coyuntural da cuenta de una situación de crisis en el seno de la política comunista. Por el otro, la jerarquización de lo coyuntural habilita el desarrollo de una práctica militante alejada de la retórica. En momentos en los cuales el marxismo sufrió los embates del economicismo y el oportunismo, el análisis coyuntural fue la herramienta que permitió preservar en el marxismo su carácter de teoría revolucionaria y teoría creadora de la acción revolucionaria. Varios años después, en la entrada “Conjoncture” del *Historical-Critical Dictionary of Marxism*, Juha Koivisto y Mikko Lahtinen (2012) ofrecen un complemento a la definición proporcionada por Thao. De acuerdo a su descripción, el concepto de coyuntura ha representado a lo largo de la historia del marxismo un desafío fren-

te a las concepciones tanto teleológicas como economicistas. Al concebir los cambios sociales como fenómenos que se producen en espacios sometidos a múltiples determinaciones, el concepto de coyuntura contribuye a comprender las condiciones de la intervención política en su complejidad. La historización del concepto en el seno de la tradición marxista permite constatar que el esfuerzo por delimitar los desplazamientos y las condensaciones de las contradicciones se corresponde con una expansión de la capacidad de actuar políticamente.

En este trabajo nos proponemos una reconstrucción del lugar ocupado por el concepto de coyuntura en la obra de dos autores centrales del marxismo posclásico, Antonio Gramsci y Louis Althusser. Retomando los dos problemas recientemente mencionados, podemos afirmar que en estos dos autores se condensa un pensamiento sobre la coyuntura en el sentido de existencia combinada de elementos y los efectos de una jerarquización de lo coyuntural en el interior de la tradición marxista. En relación al primero de los tópicos señalados, puede encontrarse en Gramsci (1972) y en Althusser (1967, 2004) una reflexión especialmente interesada en el efecto de constitución de situaciones históricas concretas a partir de la existencia de elementos singulares y sus modos de vinculación específicos. Con respecto al segundo de los aspectos, puede verificarse en ambos autores el potencial que entraña la mencionada reflexión para una concepción renovada de la teoría y la práctica política. Por supuesto que este trabajo de articulación no pretende negar la singularidad de las intervenciones gramsciana y althusseriana en el campo del marxismo contemporáneo. Sin embargo, más allá de las diferencias, nos interesa poner de relieve una concepción común acerca del concepto de coyuntura en el seno de dicho campo. Porque como también han enfatizado aquellos interesados

en reconstruir la genealogía del concepto, *coyuntura* no tiene una acepción unívoca en la tradición marxista. Ni fenómeno superficial en relación a una estructura esencial ni momento puntual del desarrollo histórico, en el caso de los autores revisitados la coyuntura refiere a la formación compleja de un determinado momento histórico. Se trata de un pensamiento coyuntural de la estructura o, lo que es lo mismo, de una comprensión estructural de la coyuntura. Como ha afirmado recientemente un filósofo en cuyo pensamiento se anudan tanto la tradición gramsciana como la althusseriana, “estructura y coyuntura son dos caras de una misma moneda, dos modos de leer una misma realidad hecha de relaciones y de encuentros, de necesidad y contingencia” (Morfino, 2014, p. 7).

Gramsci

El lugar ocupado por el concepto de coyuntura en la obra de Gramsci (1972) se encuentra estrechamente vinculado al tipo de lectura a la que es sometido *El Príncipe* de Maquiavelo. Procesada en términos de fusión dramática entre ideología y política, la obra de Maquiavelo es objeto de una aproximación que lo disocia del formato *tratado sistemático* y lo aproxima a la de *libro vivo*. Se trata de la distinción que permite pensar en *El Príncipe* como ejemplo del mito soreliano, es decir como creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso organizando la voluntad colectiva. La obra maquiaveliana queda así definitivamente alejada de las proyecciones abstractas y los pensamientos doctrinarios. Si las mencionadas dimensiones conducen a recortar la figura del *condottiero*, que simboliza la voluntad colectiva pero encarna elementos doctrinarios y racionales, el texto de Maquiavelo permite poner en primer plano a un príncipe realmente existente, que se vincula con el pueblo a través de elementos míticos y pasionales. La atención

prestada al distanciamiento de lo abstracto y lo doctrinario le permite asegurar a Gramsci que el pueblo con el que Maquiavelo finalmente se fusiona no es un pueblo entendido de manera genérica sino que se trata del propio pueblo al que Maquiavelo ha convenido con su tratado.

En contrapunto con las concepciones soreliana, Gramsci postula la necesidad de un pensamiento sobre el mito en el cual se articulen las acciones negativas y destructivas junto con las afirmativas y constructivas. Asimismo, a diferencia de las interpretaciones de este último tipo de acciones en un sentido metafísico, la propuesta gramsciana consiste en el tratamiento del mito en una clave política y práctica. En el marco de este doble rechazo debe entenderse la insistencia en la no conceptualización del Príncipe como persona real o como individuo concreto. El Príncipe sólo puede ser entendido como un organismo, es decir, como “un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción” (Gramsci, 1972, p. 12). Despojando de su tenor meramente destructivo y de su comprensión metafísica, el mito queda asociado al rol de un organismo que ya ha sido dado por el desarrollo histórico. El Príncipe, por lo tanto, pasa a desempeñar el rol de un partido político que contiene los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a convertirse en universales. Y si bien el énfasis en el accionar de un organismo histórico conlleva la idea de que la voluntad colectiva debe ser en cierto sentido creada *ex novo*, las metas hacia las cuales ella se dirige deben poseer una concreción y una racionalidad criticadas por una experiencia histórica real.

El carácter histórico de la acción política se encuentra en el seno de las dos tareas con las cuales se vincula el despliegue del Príncipe. La primera de ellas, de la que acabamos de mencionar una de

sus características, es la voluntad colectiva nacional-popular. Uno de los aspectos relevantes del tratamiento de esta tarea está relacionado con su definición. En la misma senda de la disputa con las concepciones abstractas del mito, la voluntad colectiva es caracterizada “como conciencia activa de la necesidad histórica” y “como protagonista de un drama histórico efectivo y real” (Gramsci, 1972, p. 13). El otro elemento que merece ser destacado se vincula con el anclaje de la voluntad colectiva en un contexto histórico determinado. Por un lado, porque el planteo fundamental acerca de dicha tarea radica en la pregunta acerca de “¿cuándo puede decirse que existen las condiciones para que se pueda suscitar y desarrollar una voluntad colectiva nacional-popular?” (Gramsci, 1972, p. 13). Por el otro, porque dicha pregunta está acompañada de una indagación histórica acerca del carácter fracasado de las tentativas por suscitar y desarrollar una voluntad colectiva. La segunda de las tareas asignadas al Príncipe, estrechamente vinculada a la creación de la voluntad colectiva, es la reforma intelectual y moral. Concebida como proceso de transformación de las concepciones del mundo, la reforma intelectual y moral constituye una acción tendiente a la creación de un terreno propicio para el desarrollo de la voluntad colectiva nacional-popular. Así como la voluntad colectiva es conciencia de la necesidad histórica y protagonista de un drama real, la reforma intelectual y moral es entendida como un proceso que se desenvuelve perturbando las relaciones intelectuales y morales de una época.

La concepción de la obra maquiaveliana en términos de un príncipe realmente existente y el otorgamiento de un carácter histórico a sus tareas políticas están articuladas con un tratamiento privilegiado de lo que Gramsci denomina *situaciones*. Se trata de un problema clave, en tanto con este término se pretende dar cuenta

de los momentos históricos concretos en los que se expresan diversos grados de relaciones de fuerza. En los *Cuadernos de la Cárcel*, el tratamiento de las situaciones se encuentra apuntalado por una crítica de los modos en los cuales la ciencia política concibe los elementos empíricos de sus investigaciones. Frente a un tratamiento de lo empírico en un sentido abstracto o carente de fundamento, la propuesta gramsciana consiste en la ubicación de sus elementos en los diversos grados de relaciones de fuerza. Como ha sido ampliamente repasado, las relaciones de fuerza destacadas por Gramsci pertenecen a los niveles internacional, social, político y militar.

Uno de los aspectos más relevantes del tratamiento de las situaciones lo constituye el movimiento de apertura a un conjunto de nuevas prácticas investigativas y militantes. Afirma el italiano en un pasaje que condensa este problema:

El estudio de cómo hay que analizar las ‘situaciones’, o sea de cómo hay que establecer los diversos grados de relaciones de fuerzas puede prestarse a una exposición elemental de ciencia y arte política, entendida como un conjunto de cánones prácticos de investigación y de observaciones particulares útiles para despertar el interés por la realidad efectiva y suscitar intuiciones políticas más rigurosas y vigorosas (Gramsci, 1972, p. 13).

De lo dicho por Gramsci puede derivarse que el predominio del análisis de situaciones sobre las aproximaciones abstractas de lo empírico conlleva una serie de transformaciones significativas en el modo de entender la política. El impacto que produce este cambio de perspectiva opera tanto al nivel de la política entendida como ciencia como al nivel de su comprensión como arte. Es decir que, por un lado, el análisis de situaciones proporciona un conjunto de herramientas prácticas para dar cuenta de contextos históricos

en su especificidad. El lugar ocupado por una *realidad efectiva* permite advertir el distanciamiento de aquellas concepciones de las especificidades históricas en términos genéricos. Por otra parte, el análisis de situaciones habilita una práctica política más ajustada a la particularidad del momento histórico y con mayor capacidad de incidir en su seno. La mención al carácter *riguroso* y *vigoroso* de esa práctica permite constatar que la intervención política se vuelve más apegada a la realidad sobre la que actúa y más potente en relación a sus posibilidades transformadoras cuanto más articulada está sobre las especificidades del contexto histórico en el que se despliega.

Si el análisis de la jerarquización de las situaciones nos coloca frente a modificaciones sustanciales en los modos de comprender la política, los procedimientos propuestos para la observación de realidades históricas determinadas nos permiten dar cuenta del rol desempeñado por lo coyuntural en la obra gramsciana. El esbozo de principios metodológicos realizado por Gramsci se enmarca en su también remanido anclaje en las tesis marxianas acerca de la imposibilidad de la formulación de tareas para cuya solución no existan las condiciones necesarias y de la disolución de una sociedad sin antes haberse desarrollado todas las formas de vida implícitas en sus relaciones. De dichos postulados se deriva una concepción del tiempo histórico en la que se destaca la distinción entre los movimientos considerados *orgánicos* y aquellos entendidos como *coyunturales*. Según la diferenciación propuesta, mientras que los movimientos orgánicos son “relativamente permanentes”, los coyunturales “se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales” (Gramsci, 1972, p. 53). Es por ello que mientras los movimientos coyunturales dan lugar a “una crítica política mezquina, cotidiana, que se dirige a los pequeños grupos dirigentes y a las personalidades que tienen la responsabilidad inmediata del poder”,

los orgánicos permiten “la crítica histórico-social que se dirige a los grandes agrupamientos, más allá de las personas inmediatamente responsables y del personal dirigente” (Gramsci, 1972, p. 53). Junto a esta distinción, la concepción gramsciana del tiempo histórico también enfatiza la necesaria articulación entre lo orgánico y lo coyuntural. Es decir que si bien los fenómenos de la coyuntura no son de gran alcance histórico, mantienen una relación de dependencia con los fenómenos de la estructura.

El análisis de situaciones debe estar dotado de un conjunto de criterios metodológicos que permitan discernir en un momento histórico determinado los elementos pertenecientes al orden de lo orgánico y aquellos que se inscriben en el plano de lo coyuntural. De la misma manera, el abordaje de las relaciones de fuerza que atraviesan a una sociedad dada debe estar articulado sobre un conocimiento de las particularidades de lo estructural y lo coyuntural que habilite la comprensión de las vinculaciones entre ambos planos. Es por esta razón que el tratamiento de los principios metodológicos da lugar a la advertencia de que “el error en que se cae frecuentemente en el análisis histórico-político consiste en no saber encontrar la relación justa entre lo orgánico y lo ocasional” (Gramsci, 1972, p. 54). El hecho de no poder dar cuenta de las relaciones entre lo estructural y lo coyuntural da lugar a dos tendencias simétricas igualmente distorsivas tanto de la especificidad de lo orgánico y lo ocasional como de la conjugación entre ambos. Por un lado, una tendencia economicista a través de la cual se prioriza lo estructural en desmedro de lo coyuntural. Por el otro, una tendencia voluntarista que redundaría en un primado de lo coyuntural frente a lo estructural.

Destaquemos finalmente dos particularidades del tratamiento gramsciano de lo coyuntural. La primera radica en la prolongación

del procedimiento analítico hacia el análisis de cualquier tipo de situación histórica. Dado que son los momentos de crisis social los que se prestan de manera privilegiada al discernimiento entre lo orgánico y lo ocasional, la propuesta gramsciana consiste en extender el análisis a contextos de progresividad o estancamiento. La segunda está relacionada con los vínculos entre la política como ciencia y como arte. Según Gramsci, el error de no saber cuenta de las relaciones entre lo orgánico y lo ocasional puede ser remitido a una operación de sustitución del análisis objetivo por los deseos y las pasiones. Lo más relevante de esta explicación radica en el despeje de esta operación de cualquier estímulo para la práctica política. Es decir, que la superposición entre los deseos y el análisis objetivo de las situaciones concretas redundará únicamente en un autoengaño del sujeto político. Como afirma metafóricamente el italiano, también en este caso “la serpiente muerde al charlatán” (Gramsci, 1972, p. 54).

El tratamiento de lo coyuntural se corona con una disquisición en torno al realismo, es decir a los modos de vinculación entre la acción política, los objetivos que la guían y el terreno en la cual se despliega. En este caso, nuevamente, los planteos se desarrollan a partir del texto maquiaveliano. La intervención gramsciana busca superar aquellas lecturas de *El Príncipe* que tienden a identificar al político como el sujeto que atiende la realidad efectiva dejando de lado el deber ser. El aporte, en este sentido, consiste en una clarificación de lo que debe ser entendido por los objetivos de la práctica política y por el terreno histórico sobre la cual es llevada a cabo. Se trata, por un lado, del problema de la realidad efectiva. Es decir, cuáles son las características del espacio sobre el cual opera la práctica política. Al respecto, la indicación gramsciana adquiere la forma de una pregunta retórica: “¿qué es esta realidad efectiva?”

¿es quizás algo estático e inmóvil y no sobre todo una relación de fuerzas en continuo movimiento y cambio de equilibrio?” (Gramsci, 1972, p. 50). La acción política, por tanto, consiste en una intervención sobre relaciones de fuerza realmente existentes con un sentido progresivo. Se trata de una cuestión que lleva al problema del deber ser. Es decir, cuáles son los objetivos finales que guían la intervención en ese espacio atravesado por relaciones de fuerza. El esfuerzo gramsciano se orienta aquí hacia una crítica del deber ser entendido en términos morales. No se trata de privilegiar lo realmente existente o el horizonte transformador, sino de discernir entre distintas maneras de entender el deber ser. En sus palabras: “la oposición Savonarola-Maquiavelo no es la oposición entre ser y deber ser (...) sino entre dos deber ser, el abstracto y difuso de Savonarola y el realista de Maquiavelo” (Gramsci, 1972, p. 50). En consecuencia, la lectura gramsciana del realismo maquiaveliano conduce a una concepción de la acción política en la que se articulan tanto la voluntad de creación de nuevas relaciones de fuerza como las relaciones realmente existentes de la situación sobre la cual se interviene.

Althusser

En el caso del Althusser de la década de 1960, los problemas relativos al concepto de coyuntura se presentan en el marco del postulado de la discontinuidad entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista y del reemplazo de una concepción monista de la historia por una pluralista. Por un lado, el concepto de coyuntura cobra relevancia a partir del postulado de una diferencia específica de la dialéctica marxista en relación a la dialéctica hegeliana. Al respecto, el problema de lo coyuntural se anuda con la idea de una transformación de las estructuras fundamentales de la dialéc-

tica entre la filosofía de Hegel y la obra del Marx maduro. Por otra parte, el concepto de coyuntura adquiere sentido en relación al tratamiento del carácter sobredeterminado de la contradicción. En relación a este aspecto, lo coyuntural se vincula directamente con la tesis sobre la especificación de la contradicción por las formas y circunstancias históricas en las cuales es ejercida. Si la idea de un trastocamiento de la naturaleza y el sentido de los términos de la dialéctica conduce a una complejización de la contradicción, el planteo sobre el concepto de sobredeterminación permite una jerarquización de la expresión histórica de las contradicciones. El encuadramiento del concepto de coyuntura en las tesis de la diferencia específica de la dialéctica marxista y del concepto de contradicción sobredeterminada nos indica que el tratamiento del problema en la obra althusseriana cumple un rol en una intervención marxista caracterizada por la crítica a la dialéctica hegeliana y a la idea de necesidad histórica.

En términos concretos, las consideraciones de Althusser en torno a lo coyuntural se introducen a propósito de una respuesta frente a las críticas recibidas por las mencionadas tesis en el campo de la filosofía marxista. La denuncia acerca de la reproducción del pluralismo y del hiperempirismo presentes en la obra de Lenin empuja los argumentos althusserianos hacia una indagación del status de los textos leninistas sobre la Revolución rusa. Al respecto, la interpretación del significado teórico de la apariencia pluralista e hiperempirista de los textos leninistas conduce a una comprensión de estos materiales en dos sentidos. Por una parte, Althusser (1967) los concibe como textos producidos por un dirigente político, es decir como un esfuerzo militante por brindar a los hombres que luchan elementos que les permitan comprender su actividad. En esta misma dirección, son entendidos como textos de uso político directo,

es decir materiales redactados por un hombre comprometido con la revolución que reflexiona en el campo de la experiencia práctica. Por otra parte, son concebidos como textos de alcance teórico, que trascienden la simple descripción de los elementos presentes en un momento histórico dado. En contraposición a un ejercicio meramente enumerativo, los textos leninistas proporcionan a partir de un ejemplo concreto el análisis del objeto de la práctica política. En conjunto, lo que habilita la obra de Lenin es una pregunta acerca de las características de la acción política. Según Althusser (1967), se trata de un material que proporciona elementos para avanzar en una definición de la práctica política y en una consecuente diferenciación de las otras prácticas sociales.

En este marco, el tratamiento de lo coyuntural se despliega a partir de la constatación de los modos a través de los cuales es interpretado el imperialismo en los textos leninistas. Puede afirmarse al respecto que la indagación althusseriana sobre dichos materiales descansa sobre dos hipótesis fuertes. La primera es que el análisis leninista se contrapone a la tesis hegeliana que considera lo concreto de una situación como la contingencia en la que se realiza la necesidad. La segunda es que la práctica política leninista difiere en el tratamiento del imperialismo de la práctica teórica del historiador. Se trata de dos parámetros analíticos que redundan en una jerarquización de la especificidad histórica del imperialismo frente a una comprensión genérica de dicho fenómeno. En palabras del francés:

Lenin encuentra al imperialismo en su práctica política bajo la modalidad de la existencia *actual*: en un presente concreto. El teórico de la historia o el historiador lo encuentra bajo otra modalidad, la de inactualidad y abstracción. El objeto de la práctica política pertenece, por lo tanto, sin duda, a la historia de la que tratan también el teórico y el historiador, pero es un objeto *diferente*. Lenin sabe

perfectamente que actúa sobre un presente social que es producto del desarrollo del imperialismo, sin lo cual no sería marxista, pero no actúa en 1917 sobre el Imperialismo en general: actúa sobre lo concreto de la situación, de la coyuntura en Rusia, sobre lo que él denomina tan notablemente ‘el momento actual’, ese momento cuya actualidad define su práctica política como tal (Althusser, 1967, pp. 146-147).

Así desplegados, los términos existencia actual y presente concreto constituyen elementos disruptivos con una práctica política que tiene por objeto una historia universal. En el caso de Lenin, el quiebre con este tipo de acciones radica en el desplazamiento desde una historia general del imperialismo hacia una situación en la que se conjugan las características genéricas del imperialismo con las especificidades de un momento histórico determinado. Enfrentar al imperialismo bajo la modalidad de la existencia actual implica un relevo desde las representaciones del historiador hacia una concepción del mundo “tal como Lenin lo vivía y comprendía, porque era, como lo es el mundo que existe actualmente, el único mundo concreto que existió, en la única concreción posible, la de la su actualidad” (Althusser, 1967, p. 147). En suma, los desplazamientos y relevos operados en el texto althusseriano están al servicio de un replanteo de los problemas relativos al análisis de situaciones y la acción política. La comprensión del momento actual conlleva el análisis de “esas articulaciones esenciales, esos nudos estratégicos de los cuales depende la posibilidad y el resultado de toda práctica revolucionaria” (Althusser, 1967, p. 147). En este sentido, el trabajo de Lenin consiste en la identificación de las contradicciones en un país que alberga condiciones tanto semif feudales como imperialistas. Es decir, contradicciones especificadas históricamente que se resisten a ser atrapadas en esquemas explicativos genéricos.

Asimismo, una comprensión de la historia en términos de presente concreto implica el análisis de “ese ‘momento actual’ que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17” (Althusser, 1967, p. 147). Según Althusser, los textos de Lenin tienen un carácter irremplazable justamente por tratarse de análisis de coyunturas, es decir, de los desplazamientos y las condensaciones de las contradicciones presentes en un momento histórico determinado. La mediación transformadora entre febrero y octubre de 1917 expresa la necesidad de un pensamiento de la coyuntura para poder producir una acción política efectivamente revolucionaria.

Mencionemos finalmente el lugar ocupado en el texto althusseriano por las relaciones entre la historia universal y el momento actual. En el caso de Lenin, este problema adquiere la forma de vínculos entre el presente concreto de la Rusia revolucionaria y la larga historia del imperialismo. También a modo de respuesta a las críticas recibidas por parte de sus camaradas, Althusser se enfrenta a aquellas interpretaciones de Lenin que hacen de su momento actual un instante puntual de un desarrollo histórico en el que el imperialismo se transforma en una variable explicativa de carácter exclusivo. No se trata de negar al imperialismo como el fenómeno que permite echar luz sobre diferentes momentos de la historia contemporánea, pero sí de prevenir el avasallamiento del trabajo intelectual realizado por Lenin en pos de desarrollar una práctica política acorde a las particularidades de aquel presente concreto. Porque, como hemos visto anteriormente, nos encontramos frente a dos tipos de prácticas. La del historiador, que reflexiona sobre el hecho consumado de la necesidad, y la del dirigente revolucionario, que piensa en la necesidad a ser consumada, en los medios necesarios para producirla y en los puntos de aplicación estratégica

de esos medios. Lo coyuntural opera allí como refutación de la lectura según la cual los textos leninistas privilegian un instante sobre la larga historia del imperialismo. Según Althusser, el trabajo realizado por Lenin no consiste en otra cosa que en un análisis del imperialismo. La diferencia radica en que su interés no es la historia del imperialismo sino la manifestación de sus especificidades en un presente concreto. De allí el énfasis en señalar: “como si para Lenin el Imperialismo no fuera, justamente, estas o aquellas contradicciones actuales, como si esta actualidad estructurada no constituyera el único objeto de su acción política” (Althusser, 1967, p. 147). En resumen, la importancia de Lenin radica en que permite apropiarnos de un tipo de trabajo intelectual que no desconoce el origen estructural de las contradicciones a las que se enfrenta pero que está interesado fundamentalmente en la comprensión de los desplazamientos y las condensaciones de esas contradicciones en un momento histórico determinado.

Con respecto al tratamiento del concepto de coyuntura en los textos althusserianos de la década de 1970, nos interesa constatar la permanencia de una concepción del tiempo histórico y de una productividad de lo coyuntural para un pensamiento renovado sobre el análisis político y la acción transformadora. El acotamiento del examen al lugar ocupado por el concepto de coyuntura nos permite sortear en parte la discusión acerca de la existencia de rupturas y continuidades entre la obra del Althusser clásico y sus textos considerados tardíos. Sin lugar a dudas el sustrato teórico sobre el cual se desenvuelve el concepto de coyuntura opera como factor condicionante o elemento posibilitador de los lugares adquiridos por dicha problemática en cada uno de los momentos. Aún dando cuenta de estas singularidades, el modo en el cual es procesado lo coyuntural en la década de 1970 puede ser agrupado con el trata-

miento análogo en la década anterior en el marco de una propuesta marxista interesada en una complejización de la temporalidad y una jerarquización de los problemas relativos a la práctica política. En este sentido, los textos sobre Maquiavelo redactados a mediados de la década de 1970 nos ponen cara a cara con la particularidad señalada. Por un lado, lo coyuntural ya no está integrado en una reconceptualización de la dialéctica marxista y una complejización del problema de la contradicción. Del mismo modo, ya no es Lenin el que habilita una apoyatura teórica que permite potenciar dicha propuesta renovadora. Pero al mismo tiempo, sigue siendo el concepto de coyuntura el elemento que articula una noción compleja del tiempo histórico y un reposicionamiento de la acción política. Y en el mismo sentido, la recuperación de Maquiavelo cumple en este trabajo renovador un rol análogo al que anteriormente desempeñaban los textos del dirigente y teórico ruso.

El problema de lo coyuntural irrumpe en estos textos alrededor del tratamiento de los vínculos entre teoría y política en la obra de Maquiavelo. Al respecto, ha sido suficientemente analizada la hipótesis althusseriana. Se encuentra en la obra del italiano un examen teórico de un problema político. Es decir, la relación establecida por Maquiavelo con el problema político no es de índole teórica. El énfasis en la existencia de un problema político permite reforzar la idea de que el tipo de vinculación política es menos teórica que práctica. Si bien Althusser asume que la práctica política pone en juego elementos de teoría política y que dicha operación constituye una necesidad de la propia práctica, su lectura se dirige sobre todo a remarcar que es únicamente la práctica política la que fija el lugar y la modalidad de los elementos de la teoría política. Se produce por lo tanto la constatación de una secuencia en la que se anudan de manera compleja los problemas teóricos y políticos. De acuerdo

al marxista francés, “los elementos teóricos sólo están centrados en el problema político concreto de Maquiavelo *en la medida en que este problema político está, él mismo, centrado en la práctica política*” (Althusser, 2004, p. 55). Los problemas políticos enfrentados por Maquiavelo no son planteados en términos generales sino que son siempre procesados en términos de caso. Lo que es lo mismo que afirmar que los planteos de los problemas políticos en términos de caso conducen a un pensamiento sobre la política en clave de coyunturas singulares. Es precisamente este rodeo por los problemas del vínculo entre teoría y política el que habilita la célebre cita althusseriana sobre Maquiavelo como aquel primer pensador de una relación compleja entre teoría y coyuntura:

Me parece que no es aventurado decir que Maquiavelo es el primer teórico de la coyuntura, o el primer pensador que conscientemente, si bien no ha pensado el concepto de coyuntura, si bien no ha hecho de la coyuntura el objeto de una reflexión abstracta y sistemática, sí ha pensado constantemente, de manera insistente y extremadamente profunda, *dentro* de la coyuntura, es decir, en su concepto de caso singular aleatorio (Althusser, 2004, p. 56).

Una vez producida la constatación, la lectura de Althusser se orienta hacia las implicaciones de un pensamiento dentro de la coyuntura. En este sentido el trabajo sobre *El Príncipe* (Maquiavelo, 2010) y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Maquiavelo, 2016) consiste en una delimitación del lugar que ocupan problemas tales como la fragmentación de Italia, el enfrentamiento entre los príncipes y las repúblicas, la intervención del Papa y el recurso a los reyes extranjeros. De este repaso se deriva la idea de que pensar dentro de la coyuntura implica en parte una identificación y un conocimiento de los elementos que dan forma a un presente concreto. Pensar un problema político bajo la categoría de

coyuntura supone “tener en cuenta todas las determinaciones, todas las *circunstancias* concretas existentes, enumerarlas, detallarlas y compararlas” (Althusser, 2004, p. 56). Pero al mismo tiempo, Althusser se esfuerza por remarcar que el pensamiento dentro de la coyuntura trasciende la mera enumeración de los elementos. Es decir, no se trata de un pensamiento sobre la coyuntura, como si la simple delimitación de las circunstancias de un momento actual bastara para producir una intervención sobre el presente. Y es aquí cuando la observación del texto maquiaveliano se desplaza desde la especificación de las circunstancias hacia la circunscripción de un problema. El hecho de que la cuestión de la unidad nacional constituya el centro de la reflexión de Maquiavelo da cuenta de que pensar bajo la coyuntura significa también someterse al problema que produce e impone el caso singular. Es decir, no es que Maquiavelo piense el problema de la unidad nacional en términos de coyuntura sino que es la coyuntura la que plantea el problema de la unidad nacional. El registro que realiza Maquiavelo del problema de la unidad nacional no es producido por “simples comparaciones intelectuales, sino por el enfrentamiento de las fuerzas de clase existentes” (Althusser, 2004, p. 56). Este desplazamiento se termina de verificar con las comparaciones realizadas por Maquiavelo entre la situación de Italia y la de Francia y España. Lo que se está produciendo en estas comparaciones no es una simple descripción de situaciones sino un análisis de un conjunto de diferencias que plantean el problema histórico de Italia y fijan la tarea política a desarrollar. Entendida como algo más que la indicación de sus elementos o la enumeración de sus circunstancias, la coyuntura es caracterizada, por un lado, como la existencia contradictoria de estos elementos y circunstancias, y por el otro, como la condición “que plantea el problema político y designa su solución histórica,

haciendo de él, *ipso facto*, un objetivo político, una tarea práctica” (Althusser, 2004, p. 56).

Indaguemos, por último, en los efectos generados por este desplazamiento en los modos de entender las relaciones entre pensamiento y coyuntura. Decíamos que la mediación maquiaveliana le permite a Althusser una recolocación del problema de las contradicciones y de las tareas políticas. Ahora bien, el corrimiento hacia un pensamiento dentro de la coyuntura conlleva una transformación en la forma en la que son captados los elementos presentes en cualquier momento histórico. Se produce sobre todo un cambio de sentido, a partir del cual los elementos de la coyuntura pasan a desempeñar el rol de fuerzas en disputa y los modos de vinculación entre ellas pasan a cumplir el papel de relaciones de fuerza. Se trata en suma de un movimiento que pone en primer plano los problemas relativos a la acción política. Irrumpe, en primer lugar la cuestión del objetivo político: “¿bajo qué *forma* reagrupar todas las fuerzas positivas actualmente disponibles para realizar el objetivo político, la unidad nacional?”. En segundo término, el problema de la forma política de realización del objetivo: “un individuo de excepción, dotado de *virtú*, quien partiendo de nada o de algo, sabrá modificar las fuerzas propicias para unificar la nación italiana bajo su dirección”. Finalmente, la pregunta acerca de la particularidades necesarias de la acción política: “queda por definir la práctica política que éste [el Príncipe] necesita para tener éxito: la forma, los medios y los procedimientos de su práctica” (Althusser, 2004, p. 57). Es precisamente la importancia del objetivo político, las formas de su consecución y la particularidad de la práctica lo que le permite afirmar a Althusser que el texto maquiaveliano produce un cambio en la modalidad del objeto. El primado de la acción política se corresponde con un corte en las invocaciones a la objetividad de las

leyes de la historia. Deja de haber lugar para ellas en un discurso en el que las verdades teóricas se encuentran *aguijoneadas* por la coyuntura. Es decir, afectadas siempre por una coyuntura dominada por el problema político planteado y por la práctica requerida para alcanzar el objetivo propuesto.

A modo de cierre

Los textos de Gramsci y Althusser se presentan como un material privilegiado a los fines de indagar el lugar ocupado por el concepto de coyuntura en la tradición marxista contemporánea. Ubicados en un espacio diferenciado de las formaciones teleológicas y economicistas del marxismo, estos textos permiten dar cuenta de los efectos disruptivos de una concepción compleja de lo coyuntural. A lo largo del repaso realizado, pudimos verificar que el concepto de coyuntura cumple un rol fundamental en una aproximación renovada a los problemas del análisis y la práctica política. Tanto en Gramsci como en Althusser la jerarquización de lo coyuntural se corresponde con un esfuerzo por dar cuenta de la singularidad de los momentos actuales y con la consecuente reflexión acerca de las necesidades para producir una intervención política efectiva. Se anudan por lo tanto la conceptualización genérica de la coyuntura en términos de existencia combinada de elementos en un momento histórico determinado con los usos marxistas del concepto en el sentido de comprensión de las condiciones de la práctica política en toda su complejidad. Destacamos asimismo en ambos autores una concepción común de lo coyuntural. Tanto en Gramsci como en Althusser la coyuntura no refiere a una situación desligada de lo estructural, ya sea en su acepción como fenómeno superficial de movimientos esenciales o como momento puntual del desarrollo histórico. Alejada de todo dualismo, la concepción

de coyuntura que opera en los textos revisados apunta a la constatación del carácter complejo de una formación históricamente dada. En ese sentido, coyuntura y estructura forman parte de un esquema interpretativo en el que la absolutización de uno de los términos sólo acarrea efectos negativos tanto en el análisis de situaciones concretas como en el planteo de estrategias de acción política.

El análisis diferenciado de ambos autores nos permitió articular una aproximación general al concepto de coyuntura en la tradición marxista con una comprensión de la singularidad de dicha problemática en dos expresiones teóricas contemporáneas. En el caso de Gramsci, el concepto es introducido a partir de una interpretación de *El Príncipe* en términos de libro vivo y de una concepción del partido como organismo dado por el propio desarrollo histórico. A lo largo del repaso los *Cuadernos de la Cárcel* pudimos constatar la asignación de un carácter histórico a las tareas políticas asignadas al partido y la importancia otorgada al análisis de situaciones. Finalmente, dimos cuenta de la importancia de las relaciones de fuerza para una concepción renovada de las relaciones entre movimientos orgánicos y coyunturales y de los vínculos entre el deber ser y lo realmente existente. En el caso de Althusser realizamos un análisis centrado en la permanencia de lo coyuntural pero también atento a las especificidades de los diferentes momentos de su itinerario teórico. En ese sentido, nos centramos en primer lugar en la lectura de los textos leninistas en clave de presente concreto. Esta perspectiva de análisis nos permitió dar cuenta de los efectos de lo coyuntural para un planteo acerca de las contradicciones del momento actual y las especificidades de la acción política. En segundo término nos detuvimos en el lugar ocupado por lo coyuntural en el pasaje hacia Maquiavelo y los problemas relativos al vínculo entre teoría y política. Un análisis que nos permitió dar cuenta de

la importancia otorgada por Althusser al pensamiento dentro de la coyuntura en el sentido de planteo del problema político de un momento histórico determinado y delimitación de los problemas propios de la práctica política.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Gramsci, A. (1972). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Koivisto, J. y Lahtinen, M. (2012). Conjuncture, political-historical [Coyuntura, histórico-política]. *Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*, 20(1), 267-277. DOI: 10.1163/156920612X642204
- Labica, G. (1974). Marxisme et spécificité [Marxismo y especificidad]. *La Pensée: revue du rationalisme moderne*, 177, 59-76. Recuperado de: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6202144t.r=labica?rk=21459;2>
- Maquiavelo, N. (2010). *El Príncipe*. Madrid: Akal.
- Maquiavelo, N. (2016). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Akal.
- Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Van Thao, T. (1999). Conjuncture [Coyuntura]. En G. Bensussan y G. Labica. (Eds.), *Dictionnaire critique du marxisme* (pp. 220-225). París: Presses Universitaires de France.

Función pedagógica y lucha de clases: El caso de *Problèmes étudiants*

*Giacomo Clemente*¹

Introducción

Presentar *Problèmes étudiants* no es sencillo. Este ensayo de 31 páginas apareció en enero de 1964 en la sección “points de vue” del número 152 de la revista comunista *La nouvelle critique*. El número lleva por título *Les étudiants*. Althusser intenta intervenir en el debate que se desarrolla en el ámbito estudiantil, particularmente el de la U.N.E.F.² (que, después de la guerra de Argelia de 1956, pone a la orden del día de sus propias reivindicaciones las condiciones específicas del trabajo estudiantil) y de la U.E.C.³ Bajo el título del texto, un exergo de siete líneas. En las primeras cuatro está escrito: “El siguiente texto no tiene otro objetivo que el de definir con la mayor precisión posible las bases teóricas sobre las que puede desarrollarse el análisis de los problemas propios de los estudiantes” (Althusser, 1964, p. 80).

Puede ser útil recordar que, mientras tanto, en el año académico 1963-1964, Althusser dictaba un seminario en la *École normale*

¹ Traducido por Carolina Collazo.

² N.T.: Union nationale des étudiants de France.

³ N.T.: Union des Etudiants Communistes.

supérieure sobre Lacan y el psicoanálisis (en relación con el texto *Freud y Lacan*, cabe mencionar que también apareció en *La nouvelle critique* en 1964 -en diciembre- redactado entre finales de enero y principios de febrero de ese mismo año, coincidió con el lanzamiento de *Problèmes étudiants*).

Todavía más útil resulta tener en mente que este texto se sitúa en el período de producción althusseriana vinculado a la redacción de los escritos que componen *Pour Marx: Problèmes étudiants* es escrito cuatro meses después de *Sobre la dialéctica materialista* (en agosto del '63) y cinco meses antes de *Marxismo y humanismo* (en junio del '64). Teniendo en cuenta la convergencia de algunos puntos cruciales inherentes a la dupla ciencia-ideología, es lícito preguntarse el motivo por el cual *Problèmes étudiants* no aparece en *Pour Marx* (motivos que muy posiblemente *no* están relacionados al *je accuse* reportado en *Sobre la reproducción*, en un contexto político muy diferente al de 1965, año en que se publica *Pour Marx*).⁴

En los textos de Althusser, la única referencia a este escrito aparece, de hecho, en una nota de *Sobre la reproducción*, al menos cinco años después.⁵ Se ubica en el contexto de la distinción entre división técnica y división social del trabajo. En efecto, es en *Problèmes étudiants* que esta distinción se vuelve operativa. Si la “división técnica” corresponde a los “lugares de trabajo cuya existencia se justifica exclusivamente por las necesidades técnicas que definen el modo de producción en un momento dado de su

⁴ Me refiero a la tesis de Julien Girval-Pallotta, expuesta en el marco del Seminario “Mouvements étudiants et luttes sociales”.

⁵ Me refiero al hecho de que el texto mecanografiado en el que aparece la nota y que está en la base de la edición crítica del volumen no contiene la fecha de la escritura.

desarrollo en una sociedad determinada”, la división social “tiene como función asegurar el proceso de trabajo de esta sociedad *en las formas mismas de división en clases y de la dominación de una clase sobre las otras*” (Althusser, 1964, p. 84). Más adelante, la función de esta distinción (que, debe observarse, en este nivel indica una distinción *real* y no una distinción *modal* dentro de la misma división -como señala Rancière en un texto de 1973 sobre el cual volveremos más adelante) será clara.

Por el momento, basta considerar que es allí, entonces, en 1964 cuando se formuló la distinción entre división técnica y división social.

Pero, aquí está la nota.

De *Problèmes étudiants*: “rectificamos aquí la tendencia ‘tecnicista’ y ‘teoricista’ que marcaba algunos de sus desarrollos” (Althusser, 2011, p. 70/tr. esp. 69). Como si dijera: la distinción es correcta, así como es correcta la identificación de sus divisiones, y es por eso que dicha distinción debe sostenerse; sin embargo, la identificación debe corregirse en función de sus desarrollos. No es casual que en *Sobre la reproducción*, en un contexto político absolutamente crucial para la reformulación de las tendencias “tecnicistas” y “teoricistas” contenidas en el texto del ’64 (mayo del ’68) (Balibar, 2011, p. 9), Althusser llame “impostura ideológica” a todo intento de pensar la distinción como una distinción real, desde el momento en que “todas las formas en las que se ejercen las funciones presuntamente ‘técnicas’ de la división del trabajo son el efecto directo e indirecto de las relaciones de producción dominantes, aquí y ahora de las relaciones de producción capitalistas” (Althusser, 2015, p. 71).

Esto equivale a decir que la división técnica del trabajo, lejos de definirse en función del grado de desarrollo de una determinada

sociedad, depende ya de su finalidad social, es decir, de la reproducción de las relaciones de producción que la determinan. La división técnica se encuentra ya dentro de la forma de la división en clases, ya que ésta es su implicancia inmediata. La división técnica es ya división social.

Tecnicismo, teoricismo -por lo tanto-. ¿Por qué?

Entremos al mérito del texto.

División técnica y división social

Quiero aprovechar esta referencia historiográfica para adentrarme directamente y sin mediación al núcleo de la cuestión. Las categorías analíticas funcionales a su comprensión se sitúan en el nivel de una base científica que implica el conocimiento de la teoría marxista y el conocimiento de la Universidad en tanto que objeto sobre el que se aplica esta teoría (Althusser, 1964, p. 80).

Los principios teóricos colocados al nivel de la teoría científica, y funcionales al conocimiento de su objeto son, precisamente, los de la división técnica y la división social del trabajo:

Marx ha aplicado estos principios en el análisis de la sociedad capitalista. Son válidos para el análisis de cada sociedad humana (entendida como una formación social basada en un modo de producción determinado). Estos principios son *a fortiori* válidos para una realidad social particular como la Universidad que existe, por razones fundamentales, en toda sociedad moderna, ya sea capitalista, socialista o comunista (Althusser, 1964, p. 83).

Como hemos visto, la división técnica corresponde al lugar que el proceso de trabajo, de acuerdo con el grado de desarrollo de una sociedad en un momento dado, asigna a un individuo. Su nivel de aplicación a la Universidad en tanto que su objeto, entonces,

“consiste en asegurar la formación pedagógica superior de los futuros marcos técnicos, científicos y sociales de la sociedad y participar en el trabajo científico creativo [travail scientifique créateur]” (Althusser, 1964, p. 84). Trabajo científico; formación pedagógica; división técnica del trabajo. Categorías implicadas entre sí en la medida que la formación pedagógica (de transmisión de un saber), sostenida en de la división técnica (por habilidades), está en la base del trabajo científico (que es creativo).

Aquí Althusser parece estar muy lejos de la conocida formulación contenida en el texto sobre los Aparatos Ideológicos del Estado del '70. Si allí la Escuela representa el Aparato Ideológico de Estado preponderante, en este texto del '64, con relación al dominio de clase de la división social y en virtud de su división técnica, Althusser habla de la Universidad como un sitio “privilegiado” al interior de las formaciones sociales, en el cual independencia, individualismo y libertad no son reductibles a las cualificaciones formalmente propias del individualismo burgués.

Tradicionalmente, la Universidad representa valores ‘liberales’: espíritu crítico, libertad de investigación científica, libertad de discusión científica, etc., no son éstos, como algunos dicen peligrosamente, reductibles al *individualismo burgués*, sino a valores científicos auténticos. Sería muy grave -continúa Althusser- confundir la *libertad* que toda actividad científica necesita, como el aire mismo de su respiración, como condición fundamental de toda investigación científica, con la ideología del ‘liberalismo’ *económico* y *político* de la burguesía (Althusser, 1964, p. 86).

Este punto trae aparajeado una tesis muy importante: “No es, para nosotros los marxistas, la *forma* en que un conocimiento es, o bien transmitido, o bien asimilado, o bien descubierto, lo que constituye el ‘componente decisivo’ de la cuestión, sino la *calidad*

del conocimiento mismo” (Althusser, 1964, p. 86). La calidad del conocimiento y la forma en que un saber es transmitido, asimilado, etc; el conocimiento como *objeto* de la transmisión y la función pedagógica como una *forma* de su transmisión, forma-contenido. “Para nosotros los marxistas”, no es la forma, dice Althusser, el componente decisivo de la pregunta, sino la “calidad del conocimiento mismo”. De esta declaración, toda ambigüedad debe ser eliminada. La indiferencia que parece estar en torno a la forma no es, de hecho, la indiferencia de la forma en general, sino que la indiferencia viene del hecho de que “nosotros los marxistas”, precisamente porque hacemos del conocimiento científico nuestra prioridad, somos indiferentes al hecho de que esta científicidad deba ser garantía de una formación pedagógica específica (mediación pedagógica que -justamente porque se basa en la división técnica del trabajo- hace de la Universidad el lugar de esas calificaciones formalmente idénticas a las del individualismo burgués):

Oponer sin crítica, por lo tanto arbitraria y sistemáticamente, las formas colectivas a las formas individuales o liberales, bien fundadas, de la investigación científica; condenar ésta última como si fueran una manifestación de la ideología ‘liberal’ o ‘individualista’ burguesa: éstas son perspectivas peligrosas, tanto desde el punto de vista pedagógico como desde los puntos de vista político e ideológico (Althusser, 1964, p. 86.).

La cuestión de la forma, como se ve, es todo, excepto indiferente.

En una nota, Althusser precisa que “en el problema de la actividad docente-estudiante” es que “el *contenido* (el conocimiento) es lo dominante, y la forma lo subordinado” (Althusser, 1964, p. 90). En el par conceptual forma-contenido, es el contenido el que tiene la posición dominante y la forma la posición subordinada.

Y, sin embargo, eso no significa, una vez más, que la forma sea indiferente; por el contrario, la función pedagógica, al basarse en la división técnica del trabajo, parece representar la *ratio essendi* del objeto transmitido. Entre forma y contenido debe haber una *relación de adaptación* (Althusser usa el término “correspondencia”) que encuentre en la forma de la transmisión la condición de validez del objeto transmitido. La forma tiene una posición al mismo tiempo *condicionada* (subordinada al objeto, que tiene la posición dominante) y *necesaria* (es decir, esencial para la validación de la calidad científica de la cosa transmitida). Así, es en la *forma* de la transmisión que el *contenido* -precisamente porque es lo que está en una posición dominante- encuentra el componente capaz de garantizar su valor de verdad científica. Althusser, en este punto, es claro:

¿El conocimiento distribuido es una verdadera ciencia? [interrogante que señala la preocupación dominante relativa al contenido, la ‘calidad del conocimiento mismo’]. Entonces su distribución *corresponde* efectivamente a una necesidad técnica, de tal modo que la función pedagógica es en lo esencial saludable, incluso si sus *formas* [preocupación subordinada referida a la forma] son relativamente ‘antiguas’ y reformables (Althusser, 1964, p. 89).

Por el momento, basta con señalar que la función pedagógica corresponde a la necesidad técnica como condición para la validación científica del conocimiento como objeto transmitido: ¿el objeto transmitido es científico?, entonces la división técnica del trabajo universitario, que está en la base de la formación pedagógica, es realmente operativa y “es, en lo esencial, saludable”, mientras que asuma una morfología “antigua”. Volveremos más adelante sobre esta extraña aclaración relativa a las “antiguas” formas de la función pedagógica.

Esto es lo que respecta a la división técnica.

Por otro lado, si es cierto que, *a fortiori*, los principios del análisis de la división técnica y de la división social valen para cada realidad social particular, del lado de la división social y de la dominación de clase, las cosas, para la Universidad, tienen lugar “en condiciones muy particulares” (Althusser, 1964, p. 85). Aunque en realidad la Universidad es el lugar de la libertad y del espíritu crítico -formas, como se ha visto, no atribuibles a las del individualismo burgués- también es el lugar de una tensión que concierne, no tanto a la forma de la enseñanza surgida de la técnica de transmisión, sino al conocimiento como objeto del trabajo intelectual. Escribe Althusser:

Lo que es notable en el caso de la Universidad, es que la *división social del trabajo, por lo tanto, la dominación de clase*, interviene *masivamente* en la Universidad, no sólo ni siempre prioritariamente cuando los trabajos teóricos de los estudiantes o no estudiantes la buscan [aquí Althusser probablemente se refiere a los análisis de los estudiantes sobre la reformulación ‘cualitativa’ de la relación pedagógica -relativamente antigua y reformable-]. Interviene *masivamente*, y bajo una forma ‘cegador’ (sin duda es por eso que no siempre ‘la vemos’), en el *objeto* mismo del trabajo intelectual: *en el saber* que la Universidad se encarga de transmitir a los estudiantes (Althusser, 1964, p. 87).

Las mismas categorías de la división técnica. Allí, la calidad del saber como contenido y forma de su transmisión; aquí, forma de la transmisión (probablemente implícita en el trabajo teórico de los estudiantes), y saber como un objeto de incidencia operativa de la dominación de clase. Mismas categorías de la división técnica pero relación opuesta: allí, el objeto estaba garantizado por la forma de su transmisión; aquí, el objeto se transmite en

función de una política de clase independientemente de la forma de su transmisión.

¿El conocimiento distribuido es pura ideología, como en ciertas asignaturas o en ciertos cursos? Entonces la función pedagógica está al servicio de una ideología y, por lo tanto, de una política de clase, *incluso si las 'formas' de enseñanza fueran muy 'modernas'* (Althusser, 1964, p. 89).

Tanto en la división técnica como en la división social aparecen las mismas categorías: *forma* (de la transmisión) y *contenido* (transmitido). Por una parte, en la división técnica, la calidad del conocimiento científico está garantizada por la forma de su transmisión (es decir, la división técnica de la formación pedagógica es adecuada al contenido transmitido como contenido científico validado por esa forma); por la otra, en la dominación de clase, el objeto del conocimiento se transmite indiferencialmente a la forma de su transmisión (en la medida en que la división social del trabajo universitario actúa directamente sobre el objeto sin garantizar el proceso formal de validación).

En un caso, el acento está puesto en la *forma* como una forma que justifica la calidad de un *contenido*; en el otro, el énfasis está en el *contenido* independientemente de una *forma* que pueda garantizar su valor científico. Por un lado, división técnica, por el otro, división social. Por un lado, un conocimiento científico, por otro, un conocimiento ideológico.

Entonces, aquí está la tesis crucial de Althusser: “Es en el conocimiento que se enseña en la Universidad por donde pasa *la línea divisoria permanente de la división técnica y social del trabajo, la línea de la división de clase más constante y más profunda*” (1964, p. 89). Entonces, para Althusser, el conocimiento tiene una doble

cara: o el conocimiento es un conocimiento científico, o el conocimiento es un conocimiento ideológico; o el conocimiento es conocimiento verdadero, o el conocimiento es un falso conocimiento.

Sobre este punto, tres observaciones:

(I) La primera está relacionada con el *par ciencia-ideología*. El conocimiento se dice de muchas maneras. Hay un conocimiento científico y hay un conocimiento ideológico. Si, en general, el par ciencia-ideología define para Althusser la línea de demarcación de la lucha de clases, la misma dupla define la línea de demarcación de la lucha de clases al interior de lo propiamente universitario, ya que esta dupla, en el conocimiento enseñado en la Universidad, se define por la “*línea de división permanente de la división técnica y social del trabajo*” (Althusser, 1964, p. 89). La observación inicial acerca de la ausencia de *Problèmes étudiants* en *Pour Marx* no era por lo tanto meramente anecdótica. Por osado que sea, se puede decir que la tesis fundamental de *Pour Marx* es que la ideología (o la filosofía, o el humanismo, o Hegel) es lo contrario de la ciencia (o de la epistemología, o de un cierto marxismo, o de un cierto Marx), y viceversa. *Problèmes étudiants* entonces, parece representar la implicación fáctica de esta tesis general: a través de un escrito programático que, de hecho, encuentra su razón de ser en proporcionar líneas estratégico-operativas para el movimiento estudiantil, Althusser intenta mostrar, si no el lugar de producción, uno de los lugares de producción real de la generalidad científica. En este sentido, una escritura feroz de Rancière, *Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser*, traducido al francés en 1973 pero escrito (muy significativamente) para una revista argentina en 1969, el día después del mayo del '68, representa un texto verdaderamente significativo. En este escrito, de hecho, Rancière vincula estrechamente la tesis general althusseriana -según la cual la ideo-

logía es lo contrario de la ciencia- con *Problèmes étudiants*, con el objetivo de mostrar cómo, bajo el nombre de “política”, se traduce de forma fáctica una tesis general (y, para Rancière, es la traducción de una actitud, en última instancia, metafísica y, por lo tanto, revisionista): *Problèmes étudiants* con *Marxismo y humanismo* “se aplica a deducir las consecuencias políticas de la teoría de la ideología” (Rancière, 1973, p. 44/tr. esp. p. 330). Como sea, el aspecto realmente irónico de la tesis que hace de la Universidad uno de los lugares de producción de los enunciados científicos radica en el hecho de que, como dice Mladen Dolar (Dolar, 2017, p. 245) en relación con los discursos lacanianos (el discurso de la Universidad no es el discurso de la ciencia y la ciencia no aparece en la teoría de los discursos de Lacan), Marx, así como Freud (que con Galileo o Spinoza representan para Althusser los nombres vinculados a la producción de una generalidad científica) produjeron conocimiento exactamente fuera del contexto universitario.

(II) La segunda observación, ligada a la primera, está relacionada con la separación entre la división social y la división técnica del trabajo. Por el conocimiento pasa “*la línea divisoria permanente de la división técnica y social del trabajo*” (Althusser, 1964, p. 89). División que no es una simple distinción. Porque si la ciencia y la ideología, como se ha visto en (I), son dominios cualitativamente opuestos, entonces la división técnica y la división social del trabajo son irreductibles al igual que lo son las formas que asume el conocimiento. Esto significa que el discurso científico como discurso opuesto al discurso ideológico constituye, en este nivel de la elaboración althusseriana, una opción que, garantizada por una formación pedagógica específica basada en la división técnica, se puede lograr dentro del dominio universitario. Es en este sentido que, por lo tanto, la Universidad representa no tanto un objetivo

ideológico como el lugar de la división de clases: “Es en el conocimiento que se enseña en la Universidad por donde pasa *la línea divisoria permanente de la división técnica y social del trabajo, la línea de la división de clase más constante y más profunda*” (Althusser, 1964, p. 89). Para negar que la Universidad sea un lugar de división de clases y colocarla como aparato de la dominación de clase, era necesario hacer de la división del trabajo algo no separado pero sí diferente, es decir, hacer de la división técnica y de la división social una división *modal* (y no real) en el sentido de la misma división del trabajo en general, desde el momento en que su separación implica la posibilidad de la transmisión de un saber que, siendo no-ideológico, está *ya* del lado de la revolución. Y eso es lo que parece suceder después de 1969, en aquella nota de *Sobre la reproducción* que está ligada directamente con *Problèmes étudiants*, precisamente sobre distinción entre división técnica y división social, y en donde la rectificación del “tecnicismo” y del “teoreticismo” implica inmediatamente la redefinición de la Universidad como un lugar donde el conocimiento *como tal* se articula a través de un sistema que tiene la misma razón de ser de la ideología burguesa (su Aparato Ideológico de Estado).

(III) Esto significa, última observación, que el conocimiento, en este ensayo de Althusser, sigue siendo indiferente al lugar de su producción. Althusser tiene aquí una tesis, por así decirlo, sintáctica del conocimiento, una suerte de ortopedia de modos de transmisión que es indiferente a los lugares de producción de los objetos transmitidos; una especie de atención específica dirigida a la corrección formal del enunciado (*forma*), donde ésta garantiza la validación científica del objeto (*conocimiento*), independientemente del posicionamiento del lugar de la enunciación (*Universidad*). El hecho de que Althusser hable también de la división social del

trabajo universitario no cambia de ningún modo las cartas echadas sobre la mesa (de hecho, con relación a la división colocada en el seno del conocimiento en general, el problema no se plantea en términos de la dominación de clase -del lado del conocimiento falso-, sino sobre la posibilidad de transmisión de un conocimiento no ideológico -es decir, un conocimiento científico). Ahora bien, Rancière, en el documento citado anteriormente, escribe:

En la Universidad, no hay ideología que sea lo Otro de la ciencia. Tampoco hay una ciencia que sea lo Otro de la ideología. La Universidad no enseña ‘la ciencia’ en la pureza mítica de su esencia, sino un recorte [découpage] de conocimientos científicos articulados como *objetos de saber*. La transmisión de conocimiento científico no se deduce del concepto de ciencia: integra las *formas de apropiación* del saber científico que, como tales, son formas de apropiación *de clase*. Los conocimientos científicos son transmitidos a través de un sistema de discursos, tradiciones e instituciones que constituyen la existencia misma de la ideología burguesa (Rancière, 1970, 338).

Entonces el conocimiento, incluso el científico y aún con toda la atención puesta en la correspondencia con su modo de transmisión, lleva la marca de su ubicación fáctica y no prescinde de los modos de apropiación que, en el caso de la Universidad, son formas de apropiación de clase. Ésta es una tesis que no puede dejar de recordar un texto crucial, publicado en 1964, en el mismo año que *Problèmes étudiants*. Obviamente, me refiero a *Les héritiers* de Bourdieu-Passeron (2008) (con el cual Althusser entablará una relación introductoria en sus seminarios del año académico del ’63-’64). Allí, como se sabe, la tesis según la cual el éxito escolar se basa en el “legado cultural” y en las predisposiciones hacia el estudio (el “amateurismo”) que, disfrazadas de dones naturales por

el postulado de la igualdad formal (la “ideología carismática”), es el efecto del origen social. Más precisamente, está en juego una circularidad reproductiva de la cultura inherente a los objetos de conocimiento -no me refiero al texto sobre la reproducción de los '70, sino a un ensayo firmado sólo por Bourdieu, *La transmission de l'héritage culturel* (1966). Por un lado, la desigualdad frente a la cultura es el principio de la desigualdad frente a la escuela: el origen burgués permite ubicarse en el contexto de un “privilegio cultural” que está detrás del éxito escolar (es decir: la comunicación pedagógica es una función de la cultura que el usuario debe a su origen social). Por otro lado, la desigualdad frente a la escuela es el principio de desigualdad frente a la cultura: la formación escolar permite la asimilación de los códigos de la funcionalidad de los objetos de conocimiento (es decir: la cultura del usuario siempre está relacionada con la comunicación pedagógica).

Sobre ésta última observación, hay dos cuestiones centrales que, si bien requieren de un tratamiento cuya especificidad excede el marco de este trabajo, quisiera al menos mencionar:

1) la primera se refiere a la relación crítica que mantiene con el marco teórico de Bourdieu-Passeron *La escuela capitalista en Francia* de Baudelot y Establet (1976) (el primero redacta el segundo capítulo de *Rapport Pédagogique et Communication*, de 1965); un texto que, dada la genealogía material de su desarrollo, puede ser considerado exquisitamente althusseriano (si se piensa en el hecho simple de que Althusser, además de seguir de cerca el trabajo de redacción, había previsto hacer un prefacio).

2) la segunda se refiere a la revisión, en términos teóricos, muy densa, que Étienne Balibar (1965) hizo de *Les héritiers. Cultures et classes sociales*, que apareció en 1965 en el primer número de *Le Nouveau Clarté*, en el que pretende enfatizar que la divergencia de

los objetos de análisis de Bourdieu-Passeron y de Althusser, hacen posible articular las operaciones teóricas de *Les héritiers* y *Problèmes étudiants* en una relación de no exclusión.

La función pedagógica

Continuamos con el análisis del texto de Althusser.

La Universidad es el lugar de una doble división, distinta e independiente, es decir, el lugar de una división de clase que divide el saber: por un lado, el conocimiento científico (procedente de la división técnica correspondiente), por otro, el conocimiento ideológico (procedente de la división social, independientemente de los modos de transmisión). Se ve cómo los principios marxistas son colocados todavía en un nivel abstracto ya que, por ahora, se sabe *que* se establece la necesidad de una división técnica, pero aún no se sabe *cuál* es la formación pedagógica que le corresponde: “Dado que este conocimiento causa directamente la función pedagógica en que se funda la Universidad, es necesario hacer de ella un análisis objetivo” (Althusser, 1964, p. 90).

Sobre este punto (que define el contenido de la parte III) Althusser es explícito: “La función pedagógica tiene por objeto la transmisión de un conocimiento determinado a aquellos sujetos que no poseen este conocimiento” (Althusser, 1964, p. 90). Esto significa que el conocimiento es peculiarmente divisor en la medida en que se basa en una desigualdad esencial definida por la posición que los sujetos tienen frente al conocimiento (la que existe entre los que saben y los que no saben). La validación científica de un objeto de conocimiento se establece mediante una formación pedagógica atravesada por una relación de disparidad vertical: “La situación pedagógica reposa, por lo tanto, en la condición absoluta de una desigualdad entre conocimiento y no-conocimiento” (Althusser, 1964, p. 90).

Con esta última afirmación central, es posible delinear una topología del conocimiento -una topología en la que, para Althusser, en consecuencia, se incorpora la misma línea de división de clases-. En un primer momento, el conocimiento, basado en la incidencia de la división doble del trabajo en general, está determinado por la diferencia entre la ciencia y la ideología (S - s/i); luego, mediante la función pedagógica como expresión de la división técnica, el conocimiento se ubica en una relación de desigualdad que hace del no saber (y no del falso saber) lo contrario al conocimiento (científico, y no conocimiento en general). Por un lado, existe una relación interna al conocimiento en *general* (una relación que se expresa en una línea *divisoria*, que es la misma línea de división de clase); por otro lado, existe una relación *específica* entre conocimiento y no-conocimiento (una relación que se expresa en una relación de *desigualdad* sustancial que garantiza la posibilidad científica contenida como una parte dividida en el conocimiento en general).

Esta es la razón por la cual, en primera instancia, la crítica de Rancière según la cual Althusser, mediante una torsión (metafísica y, por lo tanto, reaccionaria), parece contradecirse (primero el conocimiento como lugar previo de una división, luego, en la función pedagógica definida por la división entre aquellos que saben y aquellos que no saben, el conocimiento “debe otorgar al saber el status de la ciencia”, justificando así “la eminente dignidad de los portadores de saber” (Rancière, 1973, p. 51-52/tr. esp. p. 341) no parece correcta, ya que el conocimiento transmitido en la función pedagógica es la traducción específica del conocimiento científico contenido en el conocimiento en general.

En segunda instancia, el hecho de que “la famosa relación maestro-alumno, profesor-estudiante sea la expresión técnica de esta relación pedagógica fundamental” (Althusser, 1964, p. 90) muestra,

sobre la base de esta topografía del saber, que para Althusser la verdadera posición de la división de clases no se ubica en la relación pedagógica entre maestro-alumno/profesor-alumno (como lo han señalado los teóricos de la U.N.E.F. -si se piensa en el ejemplo de un texto paradigmático del movimiento estudiantil como *Naissance d'un syndacalisme étudiant*, publicado en *Les Temps Modernes* en febrero de 1964, en el cual Marc Kravetz escribe que “lo que el estudiante esencialmente aprende en la Universidad es la pasividad y la sumisión” (1964, pp. 1454-1455); no se ubica en la relación de desigualdad (que se basa en la división técnica), sino que se sitúa al lado del conocimiento científico en oposición al conocimiento ideológico (que se basa en la división social), en la medida en que esta relación designa un espacio que, al estar determinado por la práctica productiva de la generalidad científica, excluye -técnicamente- la incidencia de la clase dominante sobre el objeto de conocimiento.

Es precisamente sobre esta base teórica que Althusser intenta dialogar con los teóricos de la UNEF (desde un ángulo teórico cercano a las posiciones exquisitamente “cuantitativas” del PCF): la operación de Althusser, así, está definida por una estrategia teórica (topográfica) que mueve el eje de la división de clase por una relación pedagógica vertical y desigual al contenido del conocimiento en general. Y ésta es la razón por cual cada intento de socavar esta relación (por una tentación “democrática” y autodidáctica -y, en este sentido, la relación que Althusser tiene con el *Groupe de Travail universitaire* no puede ser sino una relación bastante ambigua-) conduce inevitablemente a una concepción errónea del trabajo científico (de sus técnicas de transmisión), por lo tanto a errores ideológicos (debido a la producción no científica) y luego a errores políticos (de alianzas estratégicas): “todas las cuestiones

pedagógicas que asumen la desigualdad del saber entre maestros y estudiantes, no pueden ponerse a la par con la *igualdad pedagógica* entre maestros y estudiantes” (1964, p. 92). Cuando, por ejemplo, los estudiantes

Extienden las consignas (representación paritaria) de un sector donde esto está objetivamente justificado (en la co-gestión de los libros) a un sector en el que no está justificado (co-gestión de programas e instituciones propiamente pedagógicas), -esto constituye una transferencia errónea- (Althusser, 1964, p. 92).

Sobre este punto, en un pasaje que merece ser tenido en cuenta en su totalidad, Althusser escribe que los estudiantes

A menudo corren el riesgo de alienar la buena voluntad de los profesores que se mantienen injustamente bajo sospecha en su actividad pedagógica y en la validez de sus conocimientos al considerados superfluos. Pueden también alienarse políticamente, hasta el punto de transformar a los posibles aliados o compañeros de lucha, teniendo en cuenta a muchos profesores, en adversarios de la causa sindical o política que defiende a los estudiantes. Retrasando su formación científica, los estudiantes que se contentan con métodos ‘participativos’ o que se hacen una ilusión ‘democrática’ de conocimiento, permanecerán durante mucho tiempo en una semi-ciencia, vale decir, en un estado que no les brinda las armas del conocimiento científico (1964, p. 94).

Se comprende, entonces, esa extraña aclaración sobre las “formas antiguas, aunque reformables” de la función pedagógica “saludable”, que Althusser había expresado al final de la tesis sobre la correspondencia de la forma pedagógica (condicionada y necesaria) con el objeto científico. Desde ya, porque si se plantea la necesidad de la división técnica, esto para Althusser no se traduce

en otra cosa que la forma clásica de transmisión del conocimiento, es decir, en la forma en que el conocimiento es el agente de una relación de apropiación objetual (y cualquier “reformulación” de esta relación, -algo que Althusser de cualquier modo no parece excluir-, debe basarse en una relación técnicamente antidemocrática. Y el hecho de que para Althusser la relación de colaboración científica entre investigadores, lo que hace que el laboratorio sea bastante diferente de la Universidad, niega efectivamente la relación pedagógica, es bastante significativo).

Buena voluntad de los profesores; antidemocracia pedagógica que produce una semi-ciencia opuesta a la ciencia. Apología del profesor como garante de un espacio de validación externo al lugar de producción de la generalidad ideológica, es decir, apología del profesor como siendo él quien establece una relación técnica verticalizada que especifica la posibilidad científica del saber en general. Línea de división de clase -en el conocimiento en general;- ruptura producida por la función pedagógica como expresión técnica de la división del trabajo y, finalmente, la revolución:

No es casual que, en todos los campos, un gobierno burgués reaccionario o ‘tecnocrático’ prefiera a los semi-científicos y que, por el contrario, la causa revolucionaria haya estado siempre indisolublemente ligada al conocimiento, es decir, a la *ciencia* (Althusser, 1964, p. 94).

En este punto, Rancière, en el texto que conocemos, escribe líneas de fuego:

Althusser, hablando en nombre de los portadores del saber, defendiendo su autoridad, alcanza de una manera completamente natural la posición de clase expresada en la ideología revisionista, la de la aristocracia obrera y sus cuadros [...] En este punto,

la teoría althusseriana de la ideología funciona como la teoría de una lucha de clases imaginaria en beneficio de una colaboración de clase real, la del revisionismo. El derrocamiento del marxismo en el oportunismo es así logrado (Rancière, 1973, p. 54/ tr. esp., p. 344).

Apostilla: J.-P. Milbergue y la relevancia política de las relaciones pedagógicas

Finalmente, para ir arribando a la conclusión, me gustaría hacer referencia a un texto mencionado por André Gorz (1967, p. 20) en un ensayo que, para los temas que estamos desarrollando, realmente merece toda nuestra atención. El ensayo de Gorz es *Étudiants et ouvriers*, de 1965, recopilado en *Le socialisme difficile*, del '67. El texto al que me gustaría referirme es de Jean-Pierre Milbergue, *La signification politique des rapports pédagogiques dans l'Université française*, que apareció en *Les Temps Modernes* en 1965.

Seré muy esquemático, porque lo que quiero puntalmente destacar es el extraño, y de alguna manera sorprendente, cortocircuito combinado por este autor olvidado.

La tesis de Milbergue, después de todo, es bastante simple: la práctica pedagógica está atravesada por una *contradicción* cuyo aspecto principal, por parte de los profesores, reside en el objeto de esta práctica; por parte de los estudiantes, reside en cambio en su método.

Más precisamente, para Milbergue, la práctica pedagógica, entendida desde el sentido común, se define por la reducción de una supuesta distancia objetiva entre el profesor y el estudiante, una distancia objetiva que está determinada, una vez más, por la relación que los sujetos implicados en esa práctica tienen respecto al saber:

Una concepción común y comúnmente referida de la práctica pedagógica se formula esquemáticamente de la siguiente manera: existe una distancia real entre el saber y el aún-no-saber; el maestro conoce el saber, el estudiante aún no lo conoce, está en un estado de aún-no-saber (Milbergue, 1965, p. 1849).

Y, sin embargo, esta práctica pedagógica sólo puede representar el corolario (privilegiado) de la ideología burguesa. De hecho, dado que esto se define “como el cuerpo compuesto por ideas, conceptos, modelos de pensamiento moral, religioso, político, cultural, etc.” (Milbergue, 1965, p. 1849), sólo puede transmitirse a través de lo que Milbergue define como una “conception chosiste de la connaissance”, es decir, una concepción que hace del conocimiento un objeto de intercambio ya definido (en lo que Milbergue llama “circuito comercial universitario” (1965, p. 1850). Esto, además de hacer que la disparidad contenida en la distancia objetiva que esta práctica implica sea perfectamente funcional a la integración en los circuitos de producción, hace de la práctica pedagógica la única práctica enteramente funcional a la transmisión de los objetos de la ideología burguesa. Este punto debe resaltarse: para Milbergue, la práctica pedagógica representa la conformación *específica* de la transmisión de objetos ideológicos ya definidos, ya que éstos no pueden sino ser transmitidos por medio de una relación formal fundada sobre en una relación de intercambio objetual. Esto equivale a decir que la verticalidad de esta relación -su distancia objetiva- refleja, en última instancia, una relación que hace de la posesión de este objeto del saber su implicación inmediata (de esta forma se puede leer la relación de la práctica pedagógica como una relación de apropiación de las cosas que ella transmite). Decir relación pedagógica significa *ya* colocar al interior de esta relación un objeto de conocimiento ideológico en donde surge la cuestión de

cómo este objeto puede ser transmitido (y el problema surge para el Estado) sin hacer referencia al método de transmisión propio de la práctica pedagógica basada en una distancia objetiva o, en otras palabras, basada en una concepción cosificante del conocimiento.

Lo que nos interesa, entonces, surge en el momento en que, en el seno de esta relación, nace una contradicción (por razones ligadas a la “ruptura ideológica” dictada por la modificación de la relación que el cuerpo profesional mantiene con el conocimiento).

De hecho, si es cierto que la práctica pedagógica es formalmente funcional a la transmisión de cosas ideológicas, entonces la voluntad de transmitir un conocimiento que no sea ideológico, *es decir un conocimiento científico*, hace absolutamente indispensable la revisión de una práctica con una función pedagógica alienada (y la excomuniación del “docente” como operador de ese dominio) y la convocatoria de una nueva práctica con una función pedagógica científica (y la introducción del “profesor-pedagogo”). A la recalificación del contenido de la enseñanza universitaria le sigue, por necesidad estructural, la posición de una práctica pedagógica que no esté fundada en el presupuesto cosificante del conocimiento, de modo que transmitir conocimiento científico signifique *ya prescindir de la práctica pedagógica burguesa basada en la distancia objetiva*.

Está claro, entonces, cómo la contradicción nace de la fractura que se produce entre aquella forma (método de enseñanza) y el contenido (calidad del objeto transmitido). Si lo que se quiere transmitir es un objeto de conocimiento ideológico, entonces entre la forma y el contenido hay una adecuación plena (Milbergue usa el término “vínculo orgánico”); si lo que se quiere transmitir es conocimiento científico, entonces entre aquella forma y el nuevo contenido se produce una contradicción. Una contradicción cuyo

aspecto principal reside para los docentes junto al objeto (a la voluntad de transmitir un conocimiento no ideológico) mientras que para los estudiantes, reside junto al método (ya que “viven en referencia constante al modelo social de dependencia” (Milbergue, 1965, p. 1877)).

Por cierto, Milbergue no intenta proponer una práctica pedagógica nueva (sería totalmente inútil buscarla en el texto, y los breves indicios al modelo político de autogestión o sin gestión directiva tal como el *Groupe de Travail universitaire*, no constituyen evidencia en este sentido). Lo que Milbergue se limita a hacer es señalar las condiciones de posibilidad de una reformulación de la relación pedagógica sobre la base de la recalificación del objeto de conocimiento.

En este punto, sobre la base del mismo problema, son ya muy evidentes las diferencias entre el planteo de Milbergue y el de Althusser. Aunque no hace referencia a *Problèmes étudiants* (como veremos inmediatamente, hace mucho más) Milbergue, como Althusser, plantea la cuestión de cómo el conocimiento científico se puede articular en el ámbito de una región social donde es fuerte la presencia del Estado y, por lo tanto, de sus condicionamientos ideológicos.

El punto realmente sorprendente, sin embargo, se refiere al hecho de que Milbergue, quien por el momento puede parecer el simple exponente de una tesis alternativa a la de Althusser, en realidad hace referencia explícita a la Generalidad de *Sobre la dialéctica materialista* (Althusser, 1967).

Transcribo completo el pasaje en el que Milbergue introduce la contradicción:

Por un parte, la función pedagógica alienada procede directamente de una enseñanza que tiene como objetivo la transmisión de generalidad I. Método y contenido se encuentran entonces unidos

orgánicamente y en la misma envoltura, dando origen a la enseñanza ideológica burguesa en todos los campos. Por otra parte, la contradicción entre la voluntad de transmitir la generalidad III y la necesidad a veces no superable de alienar la propia función pedagógica (condiciones materiales e institucionales de la práctica profesional), o entre el deseo y la posibilidad de ejercer una función pedagógica científica y su aplicación necesaria a la generalidad I (programas, exámenes) -todos estos conflictos han sensibilizado fuertemente a los profesores a esta contradicción entre los contenidos y los métodos. (...) Es en este nivel de relaciones método-contenido donde se encuentra actualmente la principal contradicción de la práctica pedagógica (1965, pp. 1871-1872).

Este pasaje es realmente extraordinario ya que, además de plantear -como hemos visto- el mismo problema que Althusser, articula las mismas categorías que hemos visto utilizadas en *Problèmes étudiants*: forma (método), contenido (objeto transmitido), generalidad ideológica, generalidad científica. Si para uno se trata de encontrar una nueva práctica pedagógica que (como forma) corresponda a la transmisión de la generalidad científica (como su objeto); para el otro, se trata de garantizar la función pedagógica verticalizada ya que (como forma) corresponde a esa misma generalidad (en una relación, como se vio al principio, que del lado de la forma técnica está *condicionada* por la prioridad de la cualificación científica del objeto de conocimiento y, al mismo tiempo, *necesario* para su validación).

El cortocircuito introducido por Milbergue es por lo tanto inherente a la utilización del planteo de Althusser de un modo en que su función resulta antialthusseriana, ya que, a partir de su propio ángulo teórico:

1. Athusser -primer punto- se colocaría en una posición típicamente ideológica ya que la distancia objetiva de la relación

pedagógica (la que en Althusser es representada por su desigualdad frente al conocimiento) no puede sino ser funcional a la transmisión de la generalidad ideológica, es decir, sólo puede presuponer una concepción cosificante del conocimiento. En este sentido, si para Althusser la correspondencia entre forma y contenido responde “en verdad a una necesidad *técnica*” que está en la base de la función pedagógica verticalizada (Althusser, 1964, p. 89), para Milbergue dicha relación da origen a la enseñanza ideológica burguesa en todos los campos (aquí, por cierto, se debería profundizar la tesis Milbergue según la cual la Universidad burguesa, en virtud de una estrategia de autolegitimación, confunde al científico con el profesor -en este sentido, Althusser, además de ser un ideólogo, sería además un falso científico-);

2. Esto se debe -segundo punto- a que la generalidad científica -*literalmente*- divide la relación pedagógica, a partir del momento en que provoca una contradicción surgida del hecho de que es *cualitativamente* diferente de la generalidad ideológica (me refiero, por supuesto, a una tesis central de *Sobre la dialéctica materialista* según la cual, entre estas generalidades, “no hay nunca identidad de esencia, sino siempre transformación real” (Althusser, 2005, p. 189/tr. esp., p. 176). Como si, para Milbergue, la contradicción, lejos de ser reconciliada, causara una ruptura. Como si, para Milbergue, la negación de la desigualdad y la introducción de la contradicción, se tradujeran en una ruptura epistemológica en el ámbito de la ciencia (la generalidad científica no tiene nada que ver con ningún cumplimiento, sea empírico o idealista, de la generalidad ideológica), en el ámbito de las relaciones de transmisión del conocimiento, recogiendo, de esta mane-

ra, resultados metamórficos. Sería decir que estos resultados, lejos de decretar un espacio de desigualdad sustancial que respaldara una generalidad científica, apuntaran más bien a la redefinición misma de los contornos, de las funciones, de las líneas operativas, de las relaciones de clase y de los lineamientos institucionales del discurso universitario.

Cosa que, para Althusser, sucederá de una manera mucho más radical, cinco años después, con la introducción de *Aparatos Ideológicos de Estado*.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1964). Problèmes étudiants [Problemas estudiantiles]. *La Nouvelle Critique*, 152, pp. 80-111.
- Althusser, L. (1967), Sobre la dialéctica materialista. En *La revolución teórica de Marx* (pp. 132-181). México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (2011). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Balibar, E. (1965). Culture et classes sociales [Cultura y clases sociales]. *Le Nouveau Clarté*, 1.
- Boudelot, Ch. y Establet, R. (1976). *La escuela capitalista en Francia*. México D.F., Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. (2008). *Los herederos: los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu P. (1966), La transmission de l'héritage culturel [La transmisión de la herencia cultural]. En Darras (Ed.), *Le partage des bénéfiques* (pp. 384-420), París: Les Editions de Minuit.
- Dolar, M. y Clemente, G. (2017). Entrevista su *Beyond Interpellation* e questioni correlate [Entrevista sobre *Beyond Interpellation* y cuestiones relacionadas]. *Quaderni Materialisti*, 15.

- Gorz, A. (1967). *Le socialisme difficile* [El socialismo difícil]. París: Éditions du Seuil.
- Kravetz, M. (1964). Naissance d'un syndicalisme étudiant [El nacimiento de un sindicalismo estudiantil]. *Les Temps Modernes*, 213.
- Milbergue, J.-P. (1965). La signification politique des rapports pédagogiques dans l'Université française [El significado político de las relaciones pedagógicas en la universidad francesa]. *Les Temps Modernes*, 227.
- Rancière, J. (1973). Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser [Sobre la teoría de la ideología. La política de Althusser]. *L'Homme et la société*, 27.

Aventuras del vacío y subjetividad desapropiada: Entre la lectura sintomal y el lugar del filósofo

Mariana Zugarramurdi

El propósito de este trabajo es indagar la relación entre sujeto y lectura desde los desarrollos de Louis Althusser en torno al modo de leer sintomal y a la posición del filósofo que interroga una coyuntura específica. Esa indagación nos hará volver a la relación entre el sujeto que lee y el objeto de conocimiento, y a la matriz epistemológica dominante que ha postulado el modo de leer en términos de la presunción de ese vínculo.

En disputa con esa matriz, Althusser despliega la noción de lectura sintomal que aquí nos interesa para esbozar algunas peculiaridades sobre la figura de la desapropiación subjetiva, con la que intentaremos repensar la problemática de la subjetividad en desajuste con la idea de un sujeto soberano y dueño del sentido del texto, y que nos permitirá, a su vez, instalar una pregunta por la intervención política.

Una reflexión sobre el lazo entre subjetividad, lectura y política nos llevará, también, a las elaboraciones sobre el lugar del filósofo que realiza Althusser en su modo singular de abordar el pensamiento de Nicolás Maquiavelo, a partir del cual podremos

hacer otro nexo con la metáfora de la desapropiación. Veremos, efectivamente, cómo en una serie de textos del pensador marxista sobre Maquiavelo –como “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” (2002), “La única tradición materialista” (1985) y “Soledad de Maquiavelo” (2008)– se destaca una pregunta por la forma de una subjetividad política advenida en un vacío de ley y que implica, en simultáneo, una retirada del filósofo en las pretensiones de autoría y dominio conceptual.

Vale destacar que a la desapropiación hemos llegado a través del despliegue que Roberto Espósito (2003) realiza en el libro *Communitas* para deconstruir nociones de lo común ligadas a la propiedad y a la pertenencia, pues la propuesta del filósofo italiano es una idea de comunidad entendida ontológicamente como una exposición a la alteridad, compuesta por un don que expropia a los sujetos de cualquier identidad o sustancia y que los expone a lo otro, a la “impropiedad radical” (pp. 30-31).

Tal como lo señalamos, aquí tomaremos esa figura de la desapropiación para replantear el problema de la lectura y del pensamiento conceptual desmarcados de un sujeto propietario y orientado, en cambio, hacia la urgencia de pensar en los límites de una coyuntura, la cual se entiende con Althusser como esa complejidad articulada de contradicciones y de circunstancias excepcionales.

Desapropiación en la “aventura” del lleno y el vacío

En el prólogo de *Para leer El Capital*, Althusser (2010) explica de qué manera Karl Marx, en su lectura de la economía política clásica, introduce una nueva teoría de leer, una lectura doble que pone en acción dos principios “radicalmente” diferentes. En una tarea que conlleva la superposición de dos planos yuxtapuestos, el filósofo francés afirma que hay una primera lectura reducida a erro-

res, cegueras, ausencias de ver del economista Adam Smith, que remite al “mito especular de conocimiento como visión de objeto dado” (Althusser, 2010, p. 24). Mientras, en el segundo género, el de la lectura sintomal que indica una idea de conocimiento como producción, lo invisible es “un efecto necesario de la estructura del campo visible”, por lo que el no ver es una forma del ver, una relación necesaria con “el ver” (Althusser, 2010, pp. 25-26). En ese sentido, lo invisible –la plusvalía en la economía política clásica– queda excluido del campo de visibilidad porque es el objeto prohibido, rechazado.

Hay en la primera manera de leer una problemática epistemológica que se enfoca en un recuento de aciertos y desaciertos reducidos al “defecto psicológico” de ver, o, como dice Althusser, se trata de “una lectura teórica retrospectiva, donde lo que Smith no ha podido ver y comprender aparece solamente como una carencia radical” (2010, pp. 23-24). Y –prosigue– “si las ausencias del ver son las que dan razón de sus errores”, es la “presencia a la agudeza del ‘ver’ lo que va a dar razón de sus aciertos” (Althusser, 2010). También esa primera lectura admite un objeto dado que se supone transparente a una mirada aguda, que requiere de una mirada atenta para ser visto; y se asume como producto de un autor, en ese caso, Marx, quien habría visto lo que Smith no pudo ver.

La primera manera de leer, entonces, conllevaría a una lectura propietaria de un sujeto de la visión, visión con “privilegios religiosos de lectura sagrada” con los que puede abordar y poseer la esencia del objeto. De ahí que esa noción de la lectura remita a una idea de visión de objeto que, a su vez, se relaciona con la concepción empirista del conocimiento, la cual pone en escena un proceso que sucede entre un objeto y un sujeto dados. Todo proceso empirista del conocer reside “en la operación del sujeto denominada abstracción.

Conocer es abstraer la esencia del objeto real, cuya posesión por el sujeto se llama entonces conocimiento” (Althusser, 2010, p. 41).

Sin embargo, cuando Althusser pasa al segundo género de lectura, declara que no se trata de que un sujeto o de un autor –Marx– haya visto la plusvalía que a los economistas clásicos se les escapó, sino, más bien, lo que la economía política no ve no es un objeto preexistente, sino “un objeto que ella misma produce por sí misma en su operación de conocimiento (...) lo que la economía política no ve es lo que ella hace: la producción de una nueva respuesta sin pregunta y, al mismo tiempo, la producción de una nueva pregunta latente, implicada en esa respuesta nueva” (Althusser, 2010, p. 29).

Lo visible no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de ver sino el “efecto de sus condiciones estructurales”, la vista –que pierde así sus privilegios religiosos de lectura sagrada– es la relación de “reflexión inmanente” del campo de la problemática teórica con sus objetos y problemas. Del mismo modo, ese campo es el que estructura lo invisible como lo “excluido del campo de visibilidad”; lo invisible está determinado por lo visible como su invisible. La plusvalía, así, es el nuevo problema invisible porque se trata del objeto prohibido que rechaza el campo de lo visible; de ahí su presencia fugitiva, su ausencia imperceptible en el campo de teoría existente (Althusser, 2010, pp. 30-31).

La economía liberal ha producido, en consecuencia, una respuesta singular a una pregunta que presenta como “único defecto” el no haber sido planteada. Y eso prohibido se puede advertir con la estrategia de lectura realizada por Marx, quien hace ver blancos en la respuesta de los economistas clásicos, pero nos hace ver –insiste Althusser– solamente “lo que el texto clásico dice sin decirlo y no dice al decirlo” (2010, pp. 27, 33). De ahí que en la segunda lectura de Marx, la sintomática, se descubre lo no descubierto “en

el mismo texto que lee”, de ahí que tampoco se trate de una intervención de Marx para imponer, desde fuera, la revelación de un silencio oculto: “es el texto clásico mismo el que dice lo que se calla” (Althusser, 2010, p. 27).

La lectura sintomal es una lectura al pie de la letra que señala los lugares vacíos producidos por el “lleno” del enunciado; es una estrategia que hace aparecer los blancos, los lapsus, los silencios en las propias palabras del texto. Por eso Marx pudo formular esa pregunta no planteada justamente al enunciar el “concepto presente en los vacíos de la respuesta” (Althusser, 2010, p. 28). Por eso leer nada tiene que ver con un sujeto de la visión dotado de una mirada aguda capaz de poseer la esencia del objeto, ni con un sujeto constituyente “absolutamente irreductible al mito idealista de una decisión del espíritu que cambia de ‘punto de vista’” (Althusser, 2010, pp. 28, 32).

Leer tampoco es una interpretación subjetiva que vendría a descifrar un sentido del texto, sino una estrategia que da cuenta de vacíos que están ahí en el proceso en el que se interviene; se trata de hacer manifiesto lo que está latente y eso no indica un desciframiento de un sentido disimulado sino transformar aquello que “en cierto sentido existe ya” (Althusser, 2010, p. 40). No hay, entonces, sujeto constituyente; no hay sujeto de la visión; no hay interpretación subjetiva; no hay lectura que signifique propiedad o posesión de un sujeto o de autor sino vacío que hace que la subjetividad se constituya en la desappropriación.

Además, si no hay lectura inocente porque toda lectura refleja una concepción del conocimiento, la lectura filosófica de *El Capital* es una lectura culpable porque confiesa su falta, reivindica un vacío constitutivo, inmanente, que no supone una carencia a ser llenada sino que implica un vacío de dominio de la intención.

En ese sentido, podemos coincidir con la idea de que la lectura sintomal se manifiesta en ese “imponder” de tener algo que decir en nombre propio, en línea similar a la poética de Antonin Artaud tal como la entiende Jacques Derrida en *La escritura y la diferencia* (1989). A propósito de esa afinidad entre Althusser y Artaud, Carolina Collazo (2015) también toma a Derrida para recordar cómo la escritura del poeta conlleva la paradoja del nada que decir en nombre propio con la urgencia de la expresión. De hecho, Derrida escribe que:

Artaud lo repetía sin cesar: el origen y la urgencia de la palabra, lo que le empujaba a expresarse, se confundía con la propia ausencia de la palabra en él, con el “no tener nada que decir” en su propio nombre (1989, p. 243).

La escritura de Artaud proviene de la experiencia de un vacío de palabra, de obra y su poética queda así desmarcada de la figura de un autor soberano que domina, que sabe lo que quiere decir. En ese vacío la desapropiación es llevada al límite: hay en el poeta, como resalta Oscar del Barco “total desposesión de la obra, o dicho con otras palabras, la inexistencia del autor considerado como dueño del sentido de la obra, alguien que tendría presente en su espíritu a la obra como tal antes de ser escrita” (2007, p. 40). El vacío de Aratud también es postulado como vacío de pensamiento, pues en ese “no puedo pensar, no logro pensar” que destaca Maurice Blanchot (1969, pp. 44-47) hay una “imposibilidad” que, sin embargo, es el pensamiento, un vacío de dominio al que poeta se expone escribiendo.

Derrida, que ha leído ese escrito de Blanchot, resalta que ese imponder no es simple impotencia, esterilidad del nada que decir, sino que es “la inspiración misma: fuerza de un vacío, torbellino del aliento de alguien que sopla y aspira hacia sí y que me sustrae

aquello mismo que deja de llegar a mí y que yo creo poder decir *en mi nombre*” (1989, p. 242). También le da la palabra a Artaud cuando el poeta enuncia que “hay algo que destruye” el pensamiento, “algo furtivo me arrebató las palabras que he encontrado” (Derrida, 1989, p. 243). Y en ese despojo advierte la desposesión:

Desde que hablo las palabras que he encontrado, desde el momento en que son palabras ya no me pertenecen (...) la palabra proferida o inscrita, *la letra* o la carta siempre es robada. Siempre robada porque siempre *abierta*. Nunca es propia de su autor o de su destinatario (Derrida, 1989, pp. 244, 245)

El vacío constitutivo, por lo tanto, es abandono de dominio del sentido, ausencia del nombre propio, fuerza activa que hace lugar a la expresión, a la intervención desappropriada. Al advenir precisamente cuando la respuesta está completa, dicho vacío no lleva consigo una falta a remediar ni tampoco es un objeto a indagar. Pues, como enseña Francois Matheron, en ese lleno del texto de la economía clásica hay que ver la respuesta a una pregunta no formulada, la cual “se trasluce en el vacío mismo de las palabras de la respuesta, que no quieren decir nada, que suenan a hueco” (2004, p. 3). Así, en esa “aventura” del lleno y del vacío que es la lectura sintomal, Marx establece la “continuidad” del enunciado, al introducir-reestablecer en él “el concepto de fuerza de trabajo” presente en los vacíos de la respuesta de los economistas clásicos (Althusser, 2010, p. 40).

Desappropriación o el lugar del filósofo en un vacío de ley

La lectura sintomal, según hemos desarrollado, retira del lugar de autoridad al nombre propio y señala un vacío inmanente al texto que anima a una intervención. Tomando como referencia al

filósofo argentino Emilio de Ipola, Collazo (2016) insiste en que ese modo de leer no expresa un dispositivo hermenéutico y resalta que en la premisa “práctica teórica” está condensada la idea de que “toda lectura se define como intervención” (p. 4). De hecho, en la lectura sintomal, Althusser transgrede cierta práctica ideológica de la letra de Marx y para De Ipola es ahí que se pone de manifiesto el leer como práctica de intervención política. Así, si la propuesta althusseriana implica intervenir en esos espacios en blanco que las respuestas evidencian, y leer un vacío que involucra una forma de subjetividad desapropiada, estamos ante una estrategia que conduce a desmarcarse de la noción del sujeto soberano y poseedor del sentido de la obra.

En este punto, quisiéramos situar otro modo de pensar la desapropiación subjetiva en el derrotero teórico de Althusser, que tiene que ver con el planteo sobre el lugar del filósofo que efectúa al estudiar el “pensamiento-intervención” de Maquiavelo: en efecto, a partir de una lectura cruzada entre varias obras del filósofo marxista –como “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” (2002), “La única tradición materialista” (1985) y “Soledad de Maquiavelo” (2008)–, podemos advertir cómo Althusser postula que el filósofo, antes de posicionarse como un sujeto que domina el pensamiento y que hace de la política un objeto o expresión de una teoría completa, se retira para ir tomando forma de “Manifiesto”, es decir, para pensar en la tarea política en los límites del presente y en la insuficiencia de conceptos.

El trabajo de Maquiavelo, destaca Althusser, “se halla totalmente orientado hacia la reflexión sobre la tarea histórica de la constitución de un Estado Nacional” (Althusser, 2008, p. 344) y se presenta como un Manifiesto. Por eso lo ubica como un pensamiento insólito, inclasificable, desconcertante, en la medida en que

reparte los elementos teóricos analizados en un dispositivo diferente al “simple enunciado de las relaciones constantes entre las cosas”, un dispositivo “constantemente asechado no únicamente por las condiciones variables de la práctica política y por su carácter aleatorio, sino también por su posición en los conflictos políticos” y por la necesidad de “reinscribir este discurso teórico en el campo político del que habla” (Althusser, 2008, p. 345).

El Manifiesto es la específica pregunta por la tarea histórica de constituir la unidad en un país como Italia, ese “trozo de tierra” sin estructura política, ese trozo de Estados del Papa ingobernables que requiere de un príncipe nuevo en un principado nuevo (Althusser, 1985, p. 141). Y el príncipe únicamente puede ser nuevo si se halla dotado de soledad, es decir, de libertad para fundar el Estado en un país derruido por divergencias internas e invasiones. Es preciso estar solo, es preciso también encontrarse como separado “sin retorno posible” de las formas políticas existentes: “No es la conciencia, sino el encuentro de la fortuna y la *virtù* el que hace que tal individuo se encuentre arrancado de las condiciones del mundo antiguo para sentar los cimientos del Estado nuevo” (Althusser, 2008, p. 339).

En ese sentido, el pensador italiano no reflexiona sobre el hecho consumado de las monarquías absolutas que existían en la Francia o en la España de su tiempo sino en el hecho que hay que consumir en condiciones extraordinarias, o sea, en las “las condiciones de la ausencia de toda forma política susceptible de producir ese resultado” (Althusser, 2008, p. 339). Y así tenemos un pensamiento en la soledad de quien reflexiona en discontinuidad con esa tradición de la filosofía política que parte de una interrogación por las leyes de las formas. Maquiavelo se pregunta, en cambio, por las condiciones de la fundación de un Estado en “términos políticos radicales”,

al constatar que la tarea acuciante no puede ser acometida por ninguno de los Estados existentes –todos ellos capturados aún por el feudalismo–, al darse cuenta de que esa tarea debe partir de nada, es decir, sin sujeción a formas políticas existentes (Althusser, 2008, pp. 336, 337, 339).

Maquiavelo tampoco se dedica a determinar “la esencia de tal tipo de gobierno” y así llega a un punto extremo, en la medida en que rompe con una extensa tradición religiosa e idealista del pensamiento político: ocupa, efectivamente, un “lugar único y precario” al producir una ruptura discreta y profunda con los grandes temas de la “ideología política aristotélica, revisada por la tradición cristiana y el idealismo de los equívocos del humanismo” (Althusser, 2008, pp. 336, 341). La ruptura total, detalla el filósofo marxista (1985) en el texto “La única tradición materialista”, tiene que ver con todo principio, causa, esencia, ya sean ontológicos o morales.

Porque el interés en la tarea de constituir “una coyuntura factual adecuada” para la realización de la unidad italiana incluye tener en cuenta esa coyuntura reposando sobre un vacío que, en primer lugar, implica ausencia de causa, esencia, origen y principio. Pero ese vacío, en segundo lugar, es “real, factual y coyuntural”. Por eso, el “doble vacío” es explicitado como filosófico y político en el mismo momento en que Althusser sitúa a Maquiavelo como el segundo testigo –tras Epicuro– de una teoría filosófica del encuentro. Al pensador italiano se le debe:

Una filosofía singular que es un materialismo del encuentro pensado a través de la política y que, como tal, no supone nada preestablecido. Es en el vacío político donde el encuentro debe realizarse, y donde la unidad debe tomar consistencia. Pero este vacío político es en primer lugar un vacío filosófico. No encontramos en él ninguna Causa que preceda a sus efectos (...)

no se razona en la Necesidad del hecho consumado, sino en la contingencia del hecho por consumir (...). En esta filosofía reina la alternativa: el encuentro puede no tener lugar, al igual que puede tener lugar. Nada decide, ningún principio de decisión por adelantado en una alternativa (Althusser, 2002, pp. 38-39).

Entre las tesis primordiales que Althusser legó sobre la obra de Maquiavelo, efectivamente una es que su pensamiento se organiza en torno a un vacío que inspira la prisa de intervenir para reflexionar más allá de que lo que existe. Pues la tarea de pensar lo impensable lleva, como sostiene Natalia Romé, al “problema político de la práctica concreta que interroga la singularidad de la coyuntura en sus posibilidades, en lo que todavía no es” (2016, p. 19). Esa pregunta, explica Matheron, implica pensar no *sobre* la coyuntura sino *dentro* de la coyuntura, es decir, es abrirse al problema que impone su “caso”. El filósofo francés recuerda que todos los textos de Althusser en los que aparece la categoría de coyuntura intentan mostrar qué quiere decir “pensar teóricamente desde el punto de vista de una tarea a realizar y no desde el ángulo de la necesidad de un hecho cumplido” (Matheron, 2004, p. 8).

Por eso, Althusser también encuentra en los postulados de Maquiavelo una torsión “que obliga al pensamiento conceptual a una suerte de retirada”, a asumir sus límites ante el carácter contingente de la política, aunque tal cuestión, enfatiza Romé, consiste a la vez “en el esfuerzo irrenunciable de pensar lo que no se deja pensar” (2016, pp. 18, 21). En virtud de ello, podemos citar al filósofo marxista cuando asegura:

No es que la teoría se halle ausente en un Manifiesto: si no contuviera elementos positivos de saber, sería únicamente una pro-

clamación en el vacío. Pero un Manifiesto político que quiere producir, pues, efectos históricos debe inscribirse en un campo totalmente diferente al del conocimiento puro; debe inscribirse en la coyuntura política en la que quiere actuar y organizarse totalmente en función de la práctica política provocada por esa coyuntura y por las relación de fuerzas que la determina (...) para que el Manifiesto sea verdaderamente político, y realista-materialista, es preciso que la teoría que enuncia no sea solamente enunciada por el mismo, sino situada por él en el espacio social en el que interviene y piensa (Althusser, 2008, p. 344).

El Manifiesto, en consecuencia, es un discurso vivo que marca un exceso en el campo de conocimiento; confronta a la teoría con su incompletud. De esa manera, el pensamiento teórico puede asumir una finitud y permanecer abierto a su “devenir aleatorio”, a esas sorpresas que han marcado la historia del movimiento obrero (Althusser, 2008, p. 304). Una teoría insuficiente se encuentra así ante la irrupción inesperada de lo subjetivo, entendido como ese lugar de “singularidad y compromiso del pensamiento que se desplaza del conocimiento a la acción” (Romé, 2016, p. 21).

Un movimiento se produce en “el propio lugar de la enunciación filosófica que se desplaza desde la pregunta del conocimiento hacia una toma de posición, hacia “lo subjetivo (sin sujeto) de la pregunta política” (Romé, 2016, p. 9). En ese desplazamiento, la retirada del sujeto se produce en simultáneo con el trabajo de lo político, que consiste en un “pensamiento en apuesta, universal-singular y efectuado como un impulso hacia adelante por quien ya no estará ahí” (Romé, 2016, pp. 12-13). Maquiavelo, subraya al respecto Althusser, sabía que “si su pensamiento contribuía a hacer un poco de historia, él ya no estaría ahí. Este intelectual no creía que los intelectuales hiciesen historia (...). Únicamente otro pensa-

miento, próximo a él por sus rechazos y su posición podía salvarle de la soledad: el de Marx” (2008, p. 346).

Desapropiación y la pregunta subjetiva en los límites del presente

La reflexión en torno a la estrategia de lectura sintomal nos llevó a deslizar algunos puntos en torno a la figura de la desapropiación, con la cual hemos querido esbozar cómo la posición del filósofo se replantea en la medida en que leer no significa propiedad de un autor ni tampoco supone un cambio de visión o desciframiento del sentido disimulado u oculto de un texto. Leer los silencios que están ahí en la misma obra que dice lo que se calla significa repensar la problemática de lo subjetivo, no en términos de su desaparición sino poniendo el acento en una subjetividad desappropriada que involucre una intervención en esos vacíos que las respuestas evidencian.

Una lectura es una práctica de intervención y no la lectura de un sujeto, y en una línea similar se puede ubicar el lugar del filósofo que propone Althusser cuando afirma que el pensamiento de Maquiavelo se produce en torno a un doble vacío político y filosófico, en el que aparece la pregunta por la tarea, un interrogante subjetivo que no es el de un sujeto. Porque el posicionamiento del filósofo es pensar interviniendo y, al mismo tiempo, replegarse en términos de autoría para orientarse hacia la tarea política dentro de una coyuntura que urge transformar.

El lugar del filósofo, por lo tanto, implica pensar no en “quién” domina un campo teórico y piensa la política en clave epistémica. De lo que se trata es de entender que la subjetividad, también en ese frente, tiene una forma de desapropiación que muestra “los efectos de la política entrando a la teoría”. En el pensamiento de Maquia-

velo se advierte la política confrontando a la teoría con sus límites y también, cómo el problema de lo político es pensado como un “proceso subjetivo sin sujeto” en los términos del problema del comienzo (Romé, 2016, p. 4).

De ahí que el filósofo intervenga pero desaparezca como autor y vaya tomando la forma de Manifiesto: si el Manifiesto es un llamado al hecho por consumir, al agrupamiento de todas las fuerzas positivas disponibles para realizar el “objetivo político” –y por ello nada habrá que hacer con “la pura objetividad mítica de las leyes de la historia o de la política” (Romé, 2016, p. 21) y de nada servirá determinar esencias de gobiernos ya existentes–, interrogar la tarea política e histórica es una pregunta subjetiva pero no la pregunta *de* un sujeto, porque se trata de indagar la forma que debe asumir ese sujeto político, que no existe como dato previo y que adviene en el vacío político y filosófico. Maquiavelo, dice Althusser (1985), ha llevado el vacío a un lugar central para pensar en los límites del presente, en los límites de lo pensable: Y “pensar y actuar en el límite, como tan bien lo ha mostrado Lenin, es también pensar y actuar en el riesgo, por ‘cuenta y riesgo’ de una empresa responsable y solitaria, es, pues, saber estar solo y soportarlo con todas sus consecuencias” (p. 146).

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1985). La única tradición materialista. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4, 132-154. Recuperado de <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>
- Althusser, L. (2002). La corriente subterránea del materialismo del encuentro. En *Para un materialismo aleatorio* (pp. 31-71). Madrid: Arena Libros.

- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L., y Balibar, E. (2010). *Para leer El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blanchot, M. (1969). *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Collazo, C. (2015). Deconstrucción, política y lectura. *AVATARES de la comunicación y la cultura*, 10. Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/avatares/article/view/9061/pdf>
- Collazo, C., (2016). Althusser y Derrida. La lectura como intervención política. *Décalages*, 2(1). 1-31. Recuperado de <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/17/>
- Del Barco, O. (2007). *La intemperie sin fin*. Córdoba: Alción Editora.
- Derrida, J. (1989). La palabra soplada. *La escritura y la diferencia* (pp.233-270). Barcelona: Anthropos.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores.
- Matheron, F. (2004). La recurrencia del vacío en Louis Althusser. *ER, Revista de Filosofía*. Recuperado de <http://tallerv.contrarios.org/wp-content/uploads/2006/08/ER%20-%20LEER%20A%20ALTHUSSER.pdf>
- Romé, N. (2016). La soledad de Maquiavelo y la risa de Lenin. O lo subjetivo desajustado. *Décalages*, 2(1). 1-27. Recuperado de <https://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1113&context=decalages>

Itinerarios para una lectura política de nuestro tiempo: democracia, dialéctica y sobredeterminación

Carolina Collazo

... la supervivencia del deseo democrático, el ímpetu de una preferencia que prefiere lo riesgos, los peligros, el trance de una libertad a la quietud somnolienta de una servidumbre. Es precisa la libertad, el deseo de libertad, así debe ser, incluso allí donde no la hay y donde no la habrá jamás. Ahí está la fuerza, pese a las formas. Si la democracia no existe y si es verdad que, amorfa o polimorfa, ésta no existirá jamás, ¿acaso no es preciso, en lo más profundo del corazón, seguir esforzándose en ella? Pues bien, sí, es preciso, se debe, no podemos no emplear en ella todas nuestras fuerzas...

Canallas. Dos ensayos sobre la razón, Jacques Derrida

Introducción

Las líneas que siguen se proponen articular dos miradas que reactualizan la herencia althusseriana para elaborar un programa de lectura crítico sobre las urgencias actuales que, en palabras muy precisas Diego Tatián (2017) pueden caracterizarse como un momento en el que lo común se retrae y la política se ve amenazada por el “desierto neoliberal que despoja a los seres del deseo de

otros” (p. 208). La posibilidad de reactivar una potencia colectiva se enfrenta al desafío de recuperar la aspiración democrática en un presente que parece haber ya sentenciado su caducidad.

La tarea democrática de la filosofía se ve comprometida a pensar las formas de una temporalidad política que permita discernir entre sus diversos ritmos, el del anhelo de justicia que orienta el deseo y el de la “restauración conservadora que interrumpe el deseo de política” (Tatián, 2017, p. 208). En un lenguaje althusseriano este problema se traduce en al menos un aspecto del carácter diferencial la temporalidad histórica, pero sobre todo en el intento de comprender la eficacia del tiempo ideológico en la singularidad de nuestra coyuntura. Las dos miradas que proponemos para indagar esa doble tarea son las de Étienne Balibar y Sergio Caletti.¹

Para Balibar (2013), el problema se inscribe en la necesidad de situar un punto de vista dialéctico que ponga de relieve la temporalidad compleja de la democracia en clave materialista; una lectura de la forma variable del conflicto en el movimiento de la historia -como momentos de una dialéctica-, en discusión con algunas interpretaciones contemporáneas que reactualizan, en el diagnóstico de la escena neoliberal, la fórmula del fin de la historia, sentenciando un proceso de desdemocratización irreversible.

Para Caletti, la democracia constituye el horizonte en el que la política se afirma como litigio incesante entre discentes por un futuro común al que se aspira como universal. Sin ese anhelo de universalidad, sin ese deseo de lo común del porvenir, la política no sería otra cosa que una instancia de defensa de procesos de

¹ Las notas tomadas no refieren a nuestra coyuntura inmediata; son reflexiones producidas durante los años precedentes al 2003 y recogen la experiencia de lectura de un momento que, en muchas de sus aristas renuevan la riqueza de las herramientas analítica que esta mirada ofrece para indagar el contexto actual.

particularización. No obstante, aunque sin presuponer ninguna cancelación de la dimensión política de las contiendas actuales ni de las conquistas significantes de lo que insiste en llamarse antipolítica, hay algo de esa tendencia a la individualización que cada vez más y con más fuerza asedia las formas ideológicas que organizan el decir-hacer social. Una de ellas, es la de una ideología de la comunicación política de la que se pretende subsidiaria la democracia bajo formas administradas y gestionarias de la opinión pública. La sentencia de la que nos advierte Balibar se traduce en el diagnóstico de Caletti como la falacia que hace razonable entender los sondeos de opinión como “un gigantesco y multifacético artefacto dedicado a registrar voces en el silencio” (2006, p. 22).

Frente a estas formas cristalizadas de la política que parecen encontrar en la dimensión comunicacional un suelo fértil de arraigo y propagación, nos interesa desarrollar, por un lado, la concepción calettiana de la comunicación como condición de posibilidad de la política en su función articuladora con un horizonte de aspiraciones democráticas; y por otro, los aspectos de una filosofía de la comunicación que Balibar encuentra en Spinoza como antecedente de la arquitectura contradictoria que da cuerpo a la dialéctica en clave sobredeterminada.

Contradicción, dialéctica y comunicación

La dimensión política que la lectura de Balibar extrae de Spinoza puede interpretarse como el despliegue de una serie de contradicciones y de las tensiones irresueltas contenidas en ellas; sabemos que toda contradicción, más allá de las formas ideológicas en las que se nos presentan, está siempre sobredeterminada:

... la ‘contradicción’ es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa. Inseparable de las condi-

ciones formales de su existencia y de las *instancias* misma que gobierna; que es *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio* (Althusser, 2010, p. 81)

Uno de los ejes centrales que el proyecto althusseriano hereda de Marx es la transformación de la estructura dialéctica, conservando la contradicción, pero leyéndola en la complejidad de su función práctica en la historia.

El carácter sobredeterminado de la contradicción marxista, es el rechazo de toda exterioridad trascendente que reconoce, no obstante, en la inmanencia de la estructura, una fuerza paradójica que no es compatible con el movimiento interno de la contradicción hegeliana. Lo que para Althusser es la primacía de la relación sobre los elementos, se opone a la relación diferencial de una contradictoria contenida en un universal ontológico. A una y otra forma de comprensión del movimiento de la historia les corresponden distintas concepciones del tiempo.

Al tiempo histórico hegeliano, caracterizado por la contemporaneidad del presente y la continuidad homogénea, se contrapone una temporalidad diferencial, en la cual “el presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de una estructura del todo en su desenfoque articulado” (Althusser y Balibar, 2010, p. 115). Esto quiere decir que la no contemporaneidad es una característica primordial de la estructura. Allí donde “la contradicción nace y renace” -para usar una expresión de Balibar- la temporalidad está sobredeterminada por una pluralidad de ritmos articulados que “permite pensar conjuntamente estructura y coyuntura” (Morfino,

2014, p. 9). El carácter múltiple de la temporalidad permite, a su vez, identificar el dominio ideológico de un tiempo lineal, irreversible y secuencial que se presenta como la experiencia ideológica de un tiempo absoluto. Pero esa representación, como señala con precisión Vittorio Morfino (2013), no es el tiempo de la historia, sino la absolutización imaginaria de uno de sus ritmos en el despliegue de una temporalidad que en virtud es necesariamente plural.

La verdadera historia no tiene nada que permita leerla en la continuidad ideológica de un tiempo lineal del que bastaría señalar las cadencias y cortar; posee, por el contrario, una temporalidad propia extremadamente compleja y, desde luego, perfectamente paradójica con respecto a la simplicidad sorprendente del prejuicio ideológico (Althusser y Balibar, 2010, p. 114).

Recogiendo ese aspecto específico de la problemática materialista, Balibar lee en Spinoza un antecedente de esa operación que no invierte ni apacigua la forma de las contradicciones efectivas, pero ejerce sobre ellas una analítica de los efectos, en la coexistencia de valores incompatibles; no como resultado de lo que hay de inherentes en el elemento que produce su contrario, sino en la diferencia contradictoria que produce esa forma estructurada de oposición.²

Toda dualidad no es más que el límite irrepresentable de una dialéctica que afirma y niega al mismo tiempo la autonomía o trascendencia de ese límite. No hay ningún sentido de la Historia que garantice una transformación particular y, sin tener así ningún pro-

² Sólo por mencionar un ejemplo: la convivencia de la soberanía del Estado y la libertad de los individuos señala antes los prejuicios teológicos necesarios para sostener su incompatibilidad que las razones lógicas argumentativas de una afirmación cuya justificación genética se pretende como interna a la tesis misma.

pósito, no obstante la historia es un movimiento de transformación en el que todas sus configuraciones están siempre sometidas a un proceso dialéctico. En Spinoza una de las tensiones dentro de ese proceso es la que hace que cada individuo sea “irreductible a la diferencia de su propio de deseo” (Balibar, 2011, pp. 124-125) y al mismo tiempo lo que motoriza la producción de lo común. Una dialéctica del deseo que sustituye la concepción de la historia como sucesión de estados por un proceso de tendencias en disputa. Esa dialéctica del deseo se juega, en lo que Balibar describe como una filosofía de la comunicación que recoge del realismo spinoziano la elaboración política del conflicto. La comunicación es una dimensión transindividual sobre la cual “la relación de cada individuo con otros individuos y sus acciones y pasiones recíprocas determinan la forma del deseo del individuo e impulsa su poder. La singularidad es una función transindividual. Es una función de la comunicación” (p. 125). En otras palabras, *la comunicación sería la función social de la singularidad de deseo* en el movimiento de la historia. Esta idea podría servir a una mirada crítica de los procesos de neoliberalización tendientes interrumpir las aspiraciones colectivas y a promover la particularización del deseo.

Comunicación, política y espacio público

Para Caletti, la comunicación tiene una función decisiva porque es “la condición de posibilidad de la política misma como instancia de la vida social” (s/f). Articula, por otra parte, política y democracia, entendiendo por ésta última un horizonte de aspiraciones más que una realidad alcanzada. En este sentido, la comunicación es precisamente la que procura su restitución -tan ilusoria como imprescindible- “que repara su eterna condición fallida y recrea las condiciones de posibilidad de la historia como flujo continuo” (Caletti, s/f). Visto

a la inversa pero con el mismo sentido, si la democracia se define en virtud de su condición fallida, la politicidad de la dimensión comunicacional en una sociedad jamás está saldada, siéndole así inherente la condición conflictiva propia de la contienda política.

El fondo transindividual de la democracia -irrepresentable e inapropiable- es para Caletti el fondo irresuelto de un proceso incesante de litigio en el espacio político, un conflicto de fuerzas sobre las significaciones colectivas con la que una sociedad se representa a sí misma. La comunicación funciona en ese espacio como la articulación que atraviesa las formas establecidas de cualquier régimen significativo, y por ello debe lidiar simultáneamente con las inscripciones ideológicas y con la potencia del devenir composición de lo común. Aunque son dos aspectos indisociables del proceso político, necesitan diferenciarse analíticamente. Para Caletti esa distinción se establece entre el *espacio público* y la *opinión pública*.

La *opinión pública* es el resultado estadístico de un hurgar técnico cuya única función es calcular y administrar lo dado, transformándolo en información útil a los fines de algún propósito específico de gestión en el marco estratégico de alguna elite político-administrativa. Es el efecto de un tiempo saldado, de cálculo por anticipado que cancela el porvenir del decir social en sus diferencias y disensos. El *espacio público*, por el contrario, es el lugar donde la política conjuga la iniciativa y la confrontación que resultan constitutivos de la vida común; es donde política y comunicación encuentra una articulación sin ninguna reducción a la razón técnica, ya que es la instancia en el que opera en 'estado práctico' el tiempo de decir lo por venir y donde se ofician y ganan cuerpo los procesos de subjetivación política (Caletti, 2006). De un lado, el endiosamiento del consenso; del otro, la disputa entre discentes por la representación de lo común y de las diferencias.

El espacio público, por la propia condición tensa de la disputa que lo constituye, no sólo excede las demarcaciones espaciales que se prestan a la evidencia empírica, sino también a la esfera estatal que circunscribe lo público a la concepción jurídicista. En este sentido, en el espacio público, la sociedad no es visible en sus actividades y fenómenos, sino representada en ellos por medio de diversos *regímenes de visibilidad* que comprometen no tanto a lo que puede ser visto, sino aquello que puede ser *concebido* como sus posibilidades conformación e intervención.

Las afirmaciones corrientes relativas al valor de la visibilidad en la constitución de lo público parecen no haberse detenido ni un instante en la deconstrucción de la carga semántica de la metáfora visual en las implicaciones asociadas respecto del ejercicio de la mirada y de la intersubjetividad que compromete (...) La posibilidad de *ver* un determinado tipo de objetos -en ésta, su acepción metafórica- como es el caso de los actos de gobierno para su control y discusión, supone en rigor la posibilidad de *concebirlos*; los que está en juego en el horizonte epistémico de una cierta *societas* es qué es lo que en ella se concibe como objetos pasibles de su delimitación y designación para su control y debate (Caletti, s/f).

Hay, sin embargo, una diferencia entre lo público y lo político que es necesario resaltar como operación de cancelación de la distinción jurídica entre lo público y lo privado. La conexión entre la politicidad de la vida social en su conjunto y los institutos especializados que persiguen su regulación, es tensa, justamente porque lo público es la puesta en disposición de aquella politicidad en instancias que nunca pueden estar previstas en el orden establecido -en definitiva, lo público es el lugar privilegiado de la sobredeterminación.

Así, el espacio público es lo que aún guarda la posibilidad de la política, reservándose para sí un exceso significante respecto a las

formas naturalizadas y reducidas de la oposición entre una voluntad de dominio y el problema de la autonomía, dualismo que cancela las modalizaciones propias del espacio público como tensiones inmanentes al campo de lo social.

Las posibilidades de lo común y su composición no equivalen a, ni se identifican con, la opinión pública, especialmente en una escena contemporánea que reemplaza la aspiración democrática con la pretensión de una comunicación directa y transparente como justificación suficiente de la política (de lo que en rigor, dice Caletti, no es ni comunicación ni política) y que gravitan en discursos profesionalistas o de mercado, vinculados a diversas formas de marketing político.

El aplanamiento de las dos dimensiones de lo público es precisamente el efecto ideológico más potente del proceso de neoliberalización sobre el vínculo entre comunicación y política. La impronta de esa ideología se consolida en el peso que adquiere el significante “opinión pública” para circunscribir a la comunicación en la falacia del sondeo como escucha democrática (Caletti, 2006), “vía por la cual las dirigencias se permiten suponerse a sí mismas rindiendo culto a la voluntad popular” (p. 30). Contexto en el cual, es indispensable insistir en la especificidad de aquella otra instancia de público como espacio de intervención en el que la composición política siempre es posible.

Democracia, ciudadanía y procesos de neoliberalización

En el marco de esta tendencia a la especialización de los asuntos de gobierno alimentada por una política en extremo instrumentalizada y la exigencia de la inmediatez de los recursos administrativos que le arrebató a la democracia su horizonte de aspiraciones,

la contundencia de la escena no parece ser suficiente para dimensionar el problema, a menos que se revisen los supuestos que sostienen y refuerzan estas formas de simplificación de la política y de los procedimientos que tienden a sustancializarla. En este sentido, Balibar (2013) señala precisamente que no alcanza con acordar los rasgos generales de un presente neoliberal; en el diagnóstico y caracterización de su realidad ideológica, es necesario discutir las tesis filosóficas de las que viene acompañado:

El neoliberalismo no es sólo una ideología, es una mutación de la naturaleza misma de la política (...) que no sólo tiende a neutralizar tan completamente como sea posible el elemento *conflictual*, sino que quiere privarla de antemano de todo significado (...) no se trata tanto de política como de *antipolítica* (Balibar, 2013, p. 169).

Sin embargo, la antipolítica no es el reverso de la política ni su negación, es una contratendencia al interior del juego de su proceso diferencial. En el marco de ese conflicto inmanente se justifica, para Balibar, el recurso al sostenimiento de la democracia como un problema que recupera la dimensión dialéctica; como el movimiento de una historia compleja en el que las contradicciones no nacen como consecuencia necesaria de la totalidad dentro de un esquema causal de desarrollo. La democracia no es un régimen que pueda ser superado por su propia negación interna, es antes bien, la forma conflictiva y contradictoria de una lucha de tendencias. No tendría tanto la forma de una de esas tendencias en disputa sino el carácter irresuelto y conflictivo que oscila tendencialmente entre la democratización y la desdemocratización de la democracia sin llegar nunca a la síntesis absoluta de una democracia total o la superación como momento enajenado de la Idea.

En este sentido, la caracterización neoliberal como una *nueva racionalidad*, o como una *crisis* de los sistemas políticos tradicionales, liberales o autoritarios, corresponde únicamente al señalamiento de las formas ideológicas en las que la coyuntura reproduce las representaciones de un tiempo absoluto. Porque si tal cambio está efectivamente en marcha, dice Balibar, convendrá hablar del ingreso en una ‘poshistoria’, al mismo tiempo que una ‘pospolítica’ que “confieren a la idea de desdemocratización una dimensión propiamente apocalíptica” (2013, p. 178), es decir, como síntomas de disolución de la democracia y con ella la política, en fin, una versión actualizada del fin de la historia en dos versiones igualmente escatológicas, una nihilista, la otra redentora.

El regreso contemporáneo de los temas apocalípticos en la teoría crítica, puede hallarse, en su primera versión, tanto en Baudrillard -“... la idea de que la historia a partir de ese momento pasa al reino del ‘simulacro’ ontológico de lo ‘virtual’” (Balibar, 2013, p. 181)-, como en Agamben -“ la idea de la política convertida en ‘biopolítica’ que asume una dimensión autodestructiva que hace de la ‘vida desnuda’ el horizonte de toda sujeción al poder” (Balibar, 2013, p. 181)-. Simultáneamente, la versión redentora puede encontrarse en el intento de Hard y Negri por “revertir en positivo esos temas apocalípticos a partir de una interpretación de lo ‘virtual’ como *inmaterialidad del trabajo*, pero al precio de una extensión ilimitada de la categoría de los ‘biopolítico’” (Balibar, 2013, p. 181).

Pero más allá de las consecuencias específicas de cada una de estas líneas, la hipótesis contemporánea sobre el proceso de descomposición de la democracia, contempla una serie de resultados, por ejemplo, el colapso de la injerencia del Estado en la vida común, la revalorización del carácter ilimitado de las libertades indi-

viduales -tan ficticias en sus condiciones materiales como violentas en sus consecuencias reales-, y finalmente la disolución de la ciudadanía, como efecto directo de la profunda crisis de los sistemas representativos. Balibar se pregunta si, en este escenario, la llamada “descomposición de la ciudadanía” es efectivamente el dato de una consecuencia o si por el contrario resulta un recurso ideológico al que se apela desde el interior de estos procesos de los que se supone sería su propia consecuencia. En sus palabras:

(...) la respuesta neoliberal a la crisis del Estado nacional-social (o si se prefiere, la contribución del neoliberalismo al desencadenamiento de esas crisis); en otras palabras, la promoción ilimitada del individualismo y del utilitarismo, y la privatización de las funciones y los servicios público (...) ¿En qué medida puede decirse que esta respuesta contiene el peligro mortal para la ciudadanía, no sólo en sus figuras *pasadas*, sino también en aquellas *por venir*? (2013, p. 14)

Porque, por un lado, se supone que esta se ha convertido en inútil, ‘irracional’, merced al surgimiento de ‘gobernanzas’ que permitirían calcular y optimizar los programas sociales y los procedimientos de reducción de los conflictos, en función de las utilidades; y, por otro lado, se proclama más que nunca que la representación es una forma política impracticable y peligrosa (pp. 193-194).

Pero si acaso es cierto que la crisis no es el tránsito hacia una particular forma de estabilización del capitalismo contemporáneo sino su régimen de normalidad, en primer lugar, habrá que reconocer que la crisis no se proyecta en una teleología del apocalipsis ni en una utopía transformadora; y en segundo lugar, habrá que admitir que la “normalización de un régimen” no es sinónimo de la supresión del conflicto. No es la historia vaciada de conflicto, es la representación de sus contradicciones en la idea de la normali-

zación de la crisis. Esa es la precisa función ideológica, la captura de la historia mediante la invisibilización de su componente procesual, de la dimensión compleja de su temporalidad, de las contradicciones sobre las que se articula la singularidad situada de una coyuntura y las determinaciones de sus condiciones históricas.

En el mismo sentido que para Caletti es indispensable distinguir *opinión pública* de *espacio público*, en Balibar es preciso discriminar *crisis* y *conflicto*. Sostener la diferencia permite dar cuenta del proceso ideológico por el cual “más que a reducir el conflicto, la gobernanza neoliberal tiende a instrumentalizarlo, por consiguiente, a exacerbalo en ciertas ‘zonas’ y a descalificarlo, o sea, a reprimirlo, en otras” (2013, p. 194). En este sentido más que una ideología neoliberal quizá haga falta insistir en la idea de *procesos de neoliberalización*. En base a ella, una problematización de la dimensión comunicacional como parte de la tarea democrática de la política, podría funcionar como crítica de la operación que tiende a borrar el elemento conflictivo tanto de la comunicación como de la política, de la dimensión conflictiva de la acción colectiva y sus gramáticas de visibilización, como diría Caletti (2006, p. 44). Casualmente, también Balibar (2013) reconoce allí uno de los frentes de esta disputa cuando dice que la comunicación de masas se presta hoy como recursos del neoliberalismo para sustituir la democracia representativa en diversas formas de gobernanza. Formas que, apoyándose en la ideología del eterno presente, oscurecen la lectura de una multiplicidad de ritmos presentes pero invisibilizados; formas de reconversión del componente futuro en formas de pasividad de la esperanza o de resignación de la espera; formas de reprimir el aspecto necesariamente inacabado del horizonte democrático para proyectar su fracaso; y por último, formas de reemplazar la aspiración y el deseo de lo común por identificaciones subjetivas radicalmente particularizadas.

Pese a su captura significativa, el fondo transindividual de la democracia es inapropiable, y si hay en efecto una instancia social del deseo interrumpida, parte de la tarea que se nos presenta en el marco de estas perspectivas sería, para Caletti, rescatar la dimensión comunicacional de lo público como la expresión de la forma necesariamente social del deseo en sus aspiraciones colectivas del devenir común; y para Balibar recuperar el carácter insoslayable de la dialéctica entre ciudadanía y democracia. La potencia conjunta de estas dos miradas se basa en que sólo se puede transformar lo que hay, pero en lo que hay está también el deseo de producir lo que siempre resta por hacer: la democratización de la democracia es un recurso de la ciudadanía y el espacio público su campo de batalla.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. y Balibar, É. (2010). *Para leer El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser, L. (2010). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Balibar, É. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Balibar, É. (2011). *Spinoza y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Caletti, S. (2006). Decir, autorepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación. *Revista Versión*, 17, 19-78. Recuperado de: <http://version.xoc.uam.mx>
- Caletti, S. (s/f). *Comunicación, política y espacio público. Notas para pensar la democracia contemporánea*.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.

- Morfino, V. (2013). *Tempora multa. Il governo del tempo*. Milán: Mimesis.
- Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Tatián, D. (2015). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue.
- Tatián, D. (2007). *Lo interrumpido. Escritos sobre filosofía y democracia*, Buenos Aires: Las cuarenta.

Antes incluso: Lo que en la práctica no se sabe. Bosquejo de Transmaterialismo¹

Iván Trujillo

Problema

Terminando el capítulo de *La crainte des masses*, “Le racisme: encore un universalisme?”, leemos la siguiente *conclusion pratique* de Balibar: “Es irrisorio pensar combatir el racismo *en el nombre de la universalidad* en general. El racismo está ya en el lugar[le racisme est déjà dans la place].²Es entonces *en el lugar* que se desarrolla la lucha: para transformar lo que entendemos por universalismo. Que no se me haga decir que aquello llevaría a abandonar todo universalismo, pues eso sería deponer las armas sin combatir” (1997, p. 351). Resulta que este “lugar” que habríamos querido que fuera, a todas luces, la “universalidad” que arrincona al racismo en el mórbido reducto de su propio idiotismo, no lo era más que en

¹ Primera versión del presente trabajo y primera revisión de *Théorie et Pratique* de Jacques Derrida.

² Esta frase recuerda esta otra, y *el problema*, del joven Derrida (1990) más de cuarenta años antes: “L’ontologie serait déjà dans la place” (p. 117). En este caso en condicional dado que, y este es el problema de entonces, si Husserl hubiese aceptado que la fenomenología no se domina a sí misma, podría haber aceptado lo que plantea Brentano quien, no obstante, imaginariamente, intentaba instituir el tiempo a partir de una dialéctica entre lo constituyente y lo constituido.

teoría, porque en la práctica el racismo no sólo había hecho su casa a la plena luz del día, sino también la nuestra. Y Balibar nos insta a pelear por ella transformándola.

Es esta una conclusión “práctica” ligada al racismo que, en este texto, está a su vez relacionada con la producción ficticia del Estado-nación, es decir lo que llama: “etnicidad ficticia”. Lo que nos recuerda *Race, Nation, Classe* (Balibar y Wallerstein, 1988). Así como no podemos simplemente oponer racismo a universalismo, tampoco podemos simplemente oponer racismo a Estado-nación. Y esto desde que hay una muy estrecha relación entre racismo y nacionalismo.

Para Balibar, es contra la amenaza de la lucha de clases y contra los grupos humanos cuya historia y tradiciones son diversas e irreductibles, que una “etnicidad ficticia” (basada tanto en la lengua como en el racismo) permite “representarse la población del Estado-nación, el pueblo por excelencia, como una comunidad” (1988, p. 349). Así entonces, siempre que nos reconocemos como argentinos, chilenos, españoles o norteamericanos, somos nacionalistas, incluso racistas, y por lo mismo, miembros de una comunidad (más) universal. Que las poblaciones sean *etnificadas* significa, como se va a decir en *Race, Nation, Classe*, que son “representadas en el pasado o en el futuro *como si* formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de interés, que trasciende los individuos y las condiciones sociales” (Balibar y Wallerstein, 1988, pp. 130-131). Esta identidad, cultura e interés, se verifican en un proceso de construcción cotidiana de la singularidad *imaginaria* y que hace que incluso nos remontemos del presente al pasado no sin el concurso dinámico de mitos del origen nacional. De ahí que el capítulo 5 de este libro, tenga como epígrafe un pasaje de *Márgenes de la filosofía* de Derrida que dice:

“(…) un ‘passé’ quin’a jamais été présent, et quine le será jamais” (1972, p. 22). Haciendo un exergo de lo que en otro lado Derrida (1972) ha llamado “pasado absoluto” (p. 97), se pone de relieve así un tipo de existencia individual sujeta a tradiciones que son vividas como “huellas de un pasado inmemorial”, es decir una existencia individual sujeta a una comunidad social *imaginaria* en tanto que *institucionalmente* reproducida.³ La comunidad del Estado-nación a la que pertenecemos, está hecha entonces de una ficción que ya no percibimos como ficción. Es la naturalización característica de lo que Balibar llama “universalidad ficticia” (1997, p. 430).

Ahora bien, el recurso a la etnicidad ficticia por parte de las naciones modernas no es nunca totalmente exitoso. La lucha de clases, o las reivindicaciones territoriales, están siempre latentes. Así, la ideología nacionalista que involucra siempre una negación de la diferencia y de la desigualdad sociales, está comprometida en una “fuga hacia adelante perpetua” y que Balibar, en *La crainte des masses*, llama siguiendo a Bataille “el exceso interior del nacionalismo”, y siguiendo a Derrida, “el suplemento de nacionalismo sin el cual no hay nacionalismo”: “Hace falta *siempre más nacionalismo(...)* más ‘nacional’ que el nacionalismo en sí mismo” (1997, p. 350).⁴

Podría ser esta, entonces, una ficción que puede llegar a dominar menos que nunca la ficcionalidad con la que domina. En un

³ “*Toda comunidad social, reproducida por el funcionamiento de instituciones*”, dirá Balibar, “*es imaginaria*”, vale decir, “descansa en la proyección de la existencia individual en la trama de un relato colectivo, en el reconocimiento de un *nombre* común, y en las tradiciones vividas como huella de un pasado inmemorial (incluso cuando ellas han sido fabricadas e inculcadas en circunstancias recientes)” (Balibar y Wallerstein, 1988, p. 127).

⁴ “Il faut toujours *plus de nationalisme [...]* plus ‘national’ que le nationalisme lui-même”.

capítulo del mismo texto que acabamos de citar, “Violence: idéalité et cruauté”, Balibar se asoma a un tipo de *inconvertible de violence*, la más excesiva, destructiva y autodestructiva. Caracterizada menos por su fuerza material que por su “trascendencia ficticia”, por la “violencia simbólica de su propia idealidad”, esta “idealidad cruel” se expresa en proposiciones tautológicas que encierran lo absoluto en su perfecta identidad: “Dios es Dios, la Ley es la ley” (1997, p. 415). Es esta una violencia que, entre otras cosas, Balibar (1997) relaciona con el retorno de las guerras étnicas y religiosas, y que, si bien hunden sus raíces en la historia del nacionalismo, en el imaginario del Estado y de la forma nación, escapan a la lógica del poder y a la economía de la *Gewalt* (p. 415).

Tras decir que el racismo contemporáneo “viene a ocupar el lugar de este suplemento” del que habla Derrida, viene a “dar cuerpo a este exceso” del que habla Bataille, Balibar señalará enseguida el proceso contradictorio en el que el mismo racismo se encuentra cogido. Y esto sobre la base de dos necesidades ineluctables: “Le hace falta (*Il lui faut*) constituirse como un ‘hipernacionalismo’ [surnationalisme] que tiende a definir el núcleo de identidad nacional” (chilenidad, germanidad, etc.). Pero, “igualmente le hace falta [*il lui faut*] referir el carácter nacional, el destino o la misión de la nación, a la existencia de una comunidad ideal, potencialmente universal o universalista, que sobrepasa la nación histórica” (Balibar, 1997, p. 350). Los nombres que enseguida se dan de *la comunidad ideal* son los siguientes: “raza ‘aria’ o ‘indogermánica’, Cristiandad, misión del Hombre Blanco, Civilización Occidental, Nación Árabe Islámica, Mundo Libre, Internacionalismo proletario, etc.” (Balibar, 1997, p. 350).

Todo parece así indicar que haciéndole siempre falta constituirse en el núcleo hipernacionalista de la identidad nacional y en el

universalismo de una comunidad ideal que sobrepasa la nación histórica, en la práctica no podemos sino confrontarnos y explicarnos con el racismo como con una ficción histórica (el Estado-nación) a cuyo reemplazo no podemos finalmente confiarnos. Y no podemos porque, a diferencia de la “*ficción histórica*” de la Iglesia universal (son palabras de *La crainte...* y también la cursiva) que, según Balibar, para Hegel era reemplazable por progresión irreversible a la universalidad política del Estado, la crisis de la forma nación “está en vías de desarrollarse sin fin previsible” (Balibar, 1997, p. 350).⁵ Es decir: porque el racismo ha construido la única casa que de momento habitamos, Balibar parece abogar por un combate contra él sobre la base de la transformación del lugar.

Por una cara del asunto, se nos está diciendo que no podemos confiarnos ya a la posibilidad de dejar de ser racistas. No disponemos de una filosofía de la historia que nos garantice el relevo de nuestro racismo en tanto individuos pertenecientes a la comunidad del Estado-nación. Pero, por otra cara de este asunto, se nos dice que se trata de una ficción histórica, es decir de una ficción, no de nuestra pertenencia natural, aunque su institucionalización nos haga

⁵ En el marco de lo que Balibar (1997) llama “universalidad ficticia”, habla de “*ficción histórica*” en relación con *la Filosofía del derecho* de Hegel (p. 432). Se trata del reemplazo teleológico de la Iglesia universal por la constitución laica y racional del Estado, “que es en práctica el Estado-nación, cuyos fines son todos también profundamente universalistas” (Balibar, 1997, p. 432). En el caso de Hegel se trata de una historia que conduce *necesariamente*, por progresión irreversible, de una universalidad religiosa, o teológica, a una universalidad política. Balibar admite que hoy no se puede sino relativizar esta representación. Esto en razón de las contradicciones internas de la universalidad política. La crisis de la forma nación “está en vías de desarrollarse sin fin previsible” (Balibar, 1997, p. 432). Con todo, y a pesar de la crítica de teleología, Balibar (1997) está inclinado a llamar “universalidad hegeliana”, “si no “universalidad dialéctica”, a la “universalidad ficticia” (p. 432). A pie de página dice coincidir con *Glas* de Derrida.

creer en ello. Lo que quiere decir: hay que tomar en cuenta que, si el racismo está ya en el lugar de la universalidad, también lo está la universalidad en el racismo. Está a plena luz, es plenamente visible, somos nosotros. Pero nosotros somos también la latencia de la lucha de clases y de la reivindicación territorial o histórica. Hay, por ello, la posibilidad de combatir. Y de la transformación. Fuera de una filosofía de la historia, ¿se puede cernir un porvenir en la transformación que sugiere Balibar?⁶

Habría que comprometerse a una decidida lectura de su trabajo y no conformarse con las sumarias indicaciones que acabo de dar. Por el momento intento aquí cernir la posibilidad de cierto porvenir de la transformación en la lectura que ofrece Derrida de la transformación althusseriana a propósito de la relación teoría-práctica en su curso de 1975-1976 *Théorie et Pratique* (Derrida, 2017).

El valor enigmático de práctica

El presente escrito es hasta cierto punto una continuación de nuestro texto “Teleología, escatología y estrategia. Por una herencia sin filiación”, publicado en la revista *Demarcaciones* el año 2016 (Trujillo, 2016). En este último, me propuse dialogar con Vittorio Morfino (2014) y su “Escatología à la *cantonade*: Althusser más allá de Derrida”.

El libro de Derrida es presentado por Alexander García Düttmann. En su presentación, García Düttmann nos explica que se trata de un curso en el que Derrida había comenzado a tratar de Marx de manera sistemática y profunda antes de *Spectres de Marx*, contrariando así tácitamente la opinión de aquellos que han puesto en duda que Derrida haya considerado seriamente a Marx, o haya,

⁶ Este puede ser un problema que atañe a Catherine Malabou.

en la práctica, hecho más que superficiales referencias. Vittorio Morfino, por ejemplo, mostrándose entusiasta en su recepción de *Spectres de Marx*, comienza su escrito señalando que para el estudioso de Marx este escrito de Derrida lo induce a desenfundar sus armas filológicas frente a una lectura que, aunque “fascinante”, está construida sobre un número de páginas “extremadamente exiguo y sin contextualización alguna”, y que por lo tanto “merece ser tomado en serio” al nivel de “la pura invención filosófica” (Morfino 2014, pp. 95 y 102).

Por lo que toca al texto *Théorie et pratique*, hay dos razones por la que la intención de García Düttman podría resultar infructuosa. La primera, más empírica, es que más o menos como en *Spectres de Marx*, en su curso Derrida no hace más que comentar algunos pocos trabajos de Althusser por no hablar de los poquísimos trabajos de la tradición marxista, por lo que no se ve cómo podría no afirmarse lo mismo o algo análogo de lo que dice Morfino del texto del 93. La segunda razón, más filosófica, es que lo que dice García Düttmann parece presuponer, como también lo hace Morfino, que hacer algo con seriedad es hacerlo en la práctica, es decir, de manera sistemática y profunda como dice el primero, o sin esa ligereza un poco mayor que la periodística con la que, según el segundo, podría decirse que ha procedido Derrida en relación con ciertos temas relativos al marxismo. Se podría decir entonces que ambos presuponen *saber* que una cosa es querer hablar de Marx, de Althusser o de la historia del marxismo, y otra cosa hacerlo en la práctica. En la medida en que lo que ambos *saben* presupone esta *oposición*, la fuerza de un *cierto fuera de contexto* los viene a situar *prácticamente* en la problemática del texto *Théorie et pratique* de Derrida. Por esta presuposición tanto uno como el otro, tanto este derridiano como este althusseriano, están concernidos por un *saber* “antes incluso de saber lo que quiere decir ‘hacer’” (Derrida, 2017,

p. 14), vale decir por ese “valor enigmático de práctica” que consiste ni más ni menos que en *no saber* qué es lo que la práctica dice o quiere decir antes de hacer, incluso en no saber *lo* que hay que hacer antes de hacerlo, según una anterioridad rigurosa.

Lo que pueda ser esta anterioridad rigurosa de la práctica es lo que me interesa indagar en la lectura del presente texto. Mi hipótesis de lectura, totalmente provisoria, es la siguiente: Derrida muestra que, antes incluso de no saber lo que la práctica quiere decir antes de la práctica, hay una relación con un no saber que en la relación teoría-práctica althusseriana parece despuntar, precisamente en el momento en que *define* (instituye) una filosofía marxista. Me gustaría llamar a este no saber expropiador un no saber transmaterial y al materialismo implicado en el transmaterialismo. A la luz un tanto oblicua de esta hipótesis provisoria plantearé algunas preguntas, añadiendo una conjetura.⁷

En este libro Derrida analiza lo que llama el “trayecto sistemático de Althusser”, el que identifica sobre todo con los trabajos: “Sur la dialectique matérialiste” (Althusser, 1965), *Lénine et la philosophie* (Althusser, 1969) y la *Réponse à John Lewis* (Althusser, 1973). Por

⁷ Tres advertencias previas: 1. Habría que proponerse cierta confrontación entre este trabajo de Derrida sobre el proyecto althusseriano de una filosofía marxista y *La filosofía de Marx* de Etienne Balibar (1993). 2. Habría que examinar el estatuto del problema balibariano de la universalidad en su lectura de Derrida al menos en dos textos consagrados a eso, o en uno y sus dos versiones: “De la certitude sensible à la loi du genre. Hegel, Benveniste, Derrida” y “Constructing and Deconstructing the Universal. Jacques Derrida’s *Sinnliche Gewissheit*”. 3. En el presente curso de Derrida podemos asomarnos una idea más precisa de lo que en la entrevista con Michael Sprinker Derrida da a entender como la relación que le ha faltado a Althusser o los althusserianos con problemáticas de tipo heideggeriano: “preguntas fundamentales, o sobre fundamentos, sobre las propias premisas, incluso sobre la propia axiomática” (Derrida, 2012, p. 52). La mitad del libro está prácticamente dedicada a Heidegger. En la presente exposición nos dispensamos de considerar esta parte, que amerita una atención muy especial, con los dos ojos, uno sobre Althusser otro sobre Heidegger.

tres cosas dice interesarse: 1. La relación con el acontecimiento de la Tesis 11. 2. Los conceptos “teoría” y “práctica”. 3. El problema del borde filosófico, e intentar saber si el materialismo dialéctico es o no, y en qué, una filosofía o una práctica filosófica. Ahora bien, hay que tener presente que un análisis semántico y filosófico ligado, entre otros, al prefijo tra-(trans-): travesía, trayecto, transformación, entre otros, obliga a pensar el trayecto como una cierta operación de lectura.

Ahora bien, comienza su libro partiendo por una reflexión sobre el acto performativo: “Cuando digo ‘hagámoslo’ (*faut le faire*), ¿qué es lo que hago?” (Derrida, 2017, p.13). Se podría decir que buena parte del libro, si no todo, transcurre entre dos acentuaciones o inflexiones de la locución *Faute le faire*. La primera señala la insuficiencia de hablar, de teorizar. “La teoría no basta, falta la práctica” (Derrida, 2017, p.13). La segunda, señala hacia la transgresión, hacia la audacia transgresiva ligada a cierta anticipación. Los marcos estrictos de ambas acentuaciones o inflexiones no son explícitos, o definidos. Si se comienza a hablar de la primera desde la primera sesión, de la segunda se hace solo mención 11 páginas, luego tan sólo se anticipa algo de ella en la segunda sesión, sin que el texto señale expresamente el momento de su comienzo. Creo útil hacer una tentativa de brevísimo reconocimiento de ambas inflexiones con el objeto de mostrar de qué manera el “*faut le faire*” parece incidir en el *trayecto* althusseriano que va desde el imperativo de hacer una teorización rigurosa de la práctica al imperativo de abandonar la vía teoricista a favor de la lucha de clases en la teoría.

El “*faut le faire*” y su primera inflexión: La insuficiencia de teorizar

La cuestión de lo que Derrida llama el “valor enigmático de ‘práctica’” se plantea en la primera sesión. Y es el resultado de ha-

ber señalado dese el comienzo la insuficiencia de teorizar. Encontramos así una interrogación de la lógica oposicional entre teoría y práctica comenzando por señalar que “antes incluso” de saber lo que “hacer” quiere decir, se sabe que su sentido, su querer decir se determina por oposición, en la forma de una oposición a pensar, representar, mirar, etc. y según un sinfín de complicaciones suplementarias. Haciendo referencia muy pronto al campo específicamente filosófico de hoy (año 75-76), ambas expresiones son utilizadas por Althusser mismo, Derrida señala que la oposición teoría/práctica está muy activa en el pensamiento marxista. Es sólo en este lugar que ella “toma una forma filosófica, al menos en primera apariencia” (Derrida, 2017, p. 18). Señala que va a proceder a hacer una genealogía semántico-filosófica remontando desde el discurso actual sobre teoría/práctica al “acontecimiento” *Tesis sobre Feuerbach*, particularmente la tesis 11, y en relación a cómo tiene lugar en *Pour Marx* (1965): “acontecimiento en el que se constituye algo como el discurso marxista o mejor, digamos, la práctica teórica, la práctica-teoría marxista como filosofía, como sistema filosófico”, también llamado “el materialismo dialéctico” (Derrida, 2017, p. 20). Es sobre todo en la tercera sesión, aunque también en la cuarta, que Derrida tratará la tesis 11.

Se detiene sin embargo enseguida en la frase “lo que importa es transformarlo” (“*ce qui importe c’est de le transformer*”), citando de la versión de *L’idéologie allemande*, de Cartelle et Badia e interviniendo entre paréntesis la palabra “transformar”: “cambiar, formar otro, más que transformar”, “transformación” como “cambio de forma o de la forma, con todo ello que eso implica” (Derrida, 2017, p.21). Señala la importancia de “lo que importa, la necesidad de comprender que el “*faut le faire*” (Derrida, 2017, p.21) que allí está implicado.

Se considerarán pronto, y harto rápidamente, las cuatro primeras Tesis sobre Feuerbach. La primera está centrada en la crítica de Marx al teoricismo de Feuerbach. Derrida se preguntará entonces si la crítica mantiene o no un compromiso filosófico. Señala que la praxis se determina desde el imperativo, o desde la determinación de la práctica de la praxis, determinación en sí misma práctica y práctica-revolucionaria. Enseguida, y anunciando la segunda inflexión, se dice que se determina por un “*ilfaut*”, “*Ilfaut le faire*” (Derrida, 2017, p.24). Las restantes, citas en parte, y brevemente comentadas, están pivoteadas por la oposición teoría/práctica.

Lo que Derrida llama el valor enigmático de “práctica”, se impone luego. Habrá que tener presente la anterioridad rigurosa de la que se habla. En cualquier caso, lo que está siempre en juego en la práctica es la teoría. Es decir, la filosofía. Y de lo que se trata aquí es del discurso a inicialmente mencionando el debate Gramsci-Croce a propósito de la Tesis 11. Luego, alrededor de las Tesis 8 y 11 el pensamiento sobre la práctica tendrá la forma de la defensa althusseriana de la filosofía como teoría contra el misticismo y el pragmatismo.

Primero contra el misticismo. Según esto, la práctica, que no se opone a lo teórico, debe aportar una solución racional al misticismo teórico, a la mala consecuencia de lo teórico. Porque la práctica humana no se opone a la teoría sino al efecto llamado misticismo, se necesita redirigir la racionalidad teórica. Se pone de relieve y se expone en una buena cantidad de páginas una relación con Kant derivada de la no distinción entre teoría y práctica. Se observará no obstante que la racionalidad, que de alguna manera es superior a lo práctico y a lo teórico, es también ambos. Se dirá que Althusser quiere subrayar, marcar, remarcar la insistencia teórica, el rigor de lo teórico en el llamado a la práctica.

Pero el análisis de la discusión de Althusser con la Tesis 8 ha sido precedido por la consideración de la instancia práctica que pone en movimiento a lo teórico (“ça me regarde”, “faut le faire”) (Derrida, 2017, p. 36). Derrida habla entonces de ceguera y de “coup de dés” en el comienzo de lo teórico. Más adelante, y una vez que se ha hablado de redirigir la racionalidad teórica y de la no oposición entre teoría y práctica, se habla también del “paso al acto”, del acto, el que implica siempre, como práctica, una travesía, un paso como travesía y transgresión” (Derrida, 2017, p. 50), momento en el cual se acusa una cierta anticipación de la segunda inflexión.

En cuanto a la crítica al pragmatismo (en la tercera sesión). Se planteará en el horizonte del paso de una problemática precientífica a una problemática científica. Sobre la base de la distinción entre práctica y pragmatismo teórico o simplificado (pragmatismo religioso, positivista y criticista), Althusser acusa la falta de elaboración teórica con vistas a la elaboración de una filosofía marxista. Será cuestión de definición. Pero ahora, es el momento de la segunda inflexión.

Hacia la segunda inflexión del “faut le faire”: Ley y transgresión

Con respecto a la necesaria elaboración de una filosofía marxista, se preguntará por lo que ocurre en filosofía, en el borde interno de ella a propósito de teoría/práctica. El lenguaje teóricamente equívoco de la Tesis 11 hace saltar los parapetos teóricos conduciendo al pragmatismo. Contra éste hay que armar la práctica teórica. Se impondrá una distinción entre praxis y pragmática. Lo que será la segunda acentuación comienza a anticiparse sobre dicha base. La operación del “hacer” sería atravesada por un proceso jurídico, incluso y sobre todo en la transgresión. La idea de la ley,

del imperativo, de la prescripción, de la deuda está inscrita en el *pragma*, el “*ilfaut*” está inscrita en el hacer (Derrida, 2017, p. 65). Aunque la filosofía marxista está fundada, es preciso (*ilfaut*) elaborarla y darle una consistencia teórica. La cuestión es si ella tiene derecho a la existencia, si ella existe teóricamente en derecho. Se trata para Althusser de detectar en el trayecto de Marx una ruptura que haga aparecer el surgimiento de una nueva concepción de la filosofía. Se trata del paso a la ciencia. Situada después del corte (y situando las Tesis justo antes, en el borde anterior extremo de este corte), se trata, según Derrida, de una fundación y una construcción filosófica, de un arquitectónica filosófica (dos niveles: el de la teoría en general que ocupando el lugar de la filosofía en la tradición, y el de la filosofía como región de lo teórico). Cuestión de auto-responsabilidad filosófica. Y de autoafirmación. Marx suministraría los conceptos teóricos que permitirían, ellos solos, leerlo y leer el corte epistemológico que marca su texto. “Es preciso que una teoría marxista de la naturaleza (diferencial) de las formaciones teóricas y de su historia permita la lectura de esta formación teórica que es el marxismo o el texto de Marx” (Althusser, 1965, p. 75). Se trata de un círculo dialéctico. Es la posición de una problemática (anticipación) teórica que, poniendo su objeto a prueba, se somete a la prueba de su objeto. Por este círculo se define la filosofía como tal. Es la filosofía hablando de sí misma y planteándose a sí misma como filosofía. Pero es lo teórico lo que decide en derecho si una filosofía es en verdad una filosofía y si afronta como debe, es decir teóricamente, la prueba de la auto-responsabilidad. El marxismo sería la única filosofía, subraya Derrida, que responde de sí misma teóricamente, ante la instancia teórica. Observa enseguida que una prueba (*una épreuve*), una experiencia es siempre práctica, y

tiene siempre algo de la travesía práctica, del trayecto, del devenir atravesante-atravesado (*traversant/traversé*).

A partir de la cuarta sesión tiene lugar el momento en que se determina las fuerzas y las apuestas (*enjeux*) invertidas en teoría/práctica. Práctica y/o teoría están implicadas en lo que define de la definición, en la posibilidad misma de la definición. Ahora bien, se sabe, el problema teórico y su solución existen ya en estado práctico. Para que la producción teórica no se limite a ser una explicitación de eso que existe ya en estado práctico, es preciso que sea una “transformación práctica” rompiendo con lo ya ahí, produciendo algo que no estaba ahí en el estado práctico. Lo teórico marca irreversiblemente la anterioridad, la primordialidad de lo práctico respecto de lo teórico. En este sentido, la práctica es una anterioridad desbordante que anuncia ya que lo teórico es un desarrollo de lo práctico. Lo teórico es una especie de práctica. Tras referir a lo que dice Althusser de la validez, del título de validez teórica, y de la presencia del derecho en filosofía (Derrida cita una extensa cita los *Éléments d’autocritique*), Derrida hablará de la transformación como producción y del sentido estricto de la práctica en tanto que determinado por el trabajo de transformación, por la estructura del “trans”, del que se había comenzado a hablar en la segunda sesión. En la medida en que lo teórico ya es una especie de práctica a través de un cierto desbordamiento, esta transformación que hace de lo teórico ya una práctica, parece poder dejar cernir, si lo que está en juego es el materialismo, una especie de *transmaterialismo*.⁸ En esta estructura hay hombres, medios y métodos técnicos. Tras señalar que es la práctica social lo que está implicado en la práctica en general y distinguir diversos estratos de lo material, donde destaca la materia primera de la práctica teó-

⁸ Necesidad de una confrontación con Simondon.

rica como materia ya informada y transformada por otras prácticas (empíricas, técnicas, ideológicas), se va a decir que el materialismo histórico es una práctica teórica científica que ha cortado con su prehistoria ideológica (Derrida, 2017, p. 97). El materialismo dialéctico, como Teoría de la práctica en general, va a hacer del corte un criterio esencial de lo teórico, entre práctica teórica científica y práctica teórica precientífica. Como tal, es la teoría del corte. Pero ella es “la teoría del corte y un efecto del corte”, “un après-coup de la coupure” (Derrida, 2017, p. 97, las dos últimas citas).

En la quinta sesión se viene de lleno a la crítica a la desviación teorícista, como tendencia errónea, hacia el nuevo lugar de la filosofía, como condición de la ciencia revolucionaria. En adelante, la filosofía representa o traduce formas y luchas que no son en sí mismas filosóficas. Más allá de la tendencia errónea, sigue habiendo *proyecto* de filosofía marxista. La filosofía es “en última instancia, luchas de clases en la teoría” (Althusser, 1973, p. 102). No se trata, como se sabe, ni de una nueva filosofía ni de una nueva filosofía de la práctica. La novedad reside en la práctica, en el modo de la práctica. No sólo hay, sino que debe haber y habrá una filosofía marxista sobre esta base. “Il faut la faire” (Derrida, 2017, p. 24). Lo que está en juego es el desborde, nos arriesgamos a decir, desapropiante o expropiante, de una filosofía por un “pensamiento” (Heidegger, 1958) que no es simplemente filosófico. Derrida está muy consciente de que, no siendo un tipo de cuestión puesta por Althusser, es él mismo quien plantea que tanto en el momento en que Althusser *define* el proyecto marxista de una nueva práctica de la filosofía, como el momento en que él *define* el lugar de la filosofía (como lucha de clases en la teoría), el discurso definidor [*définissant*] no es ya simplemente el de la filosofía definiéndose o situándose. Este discurso “en sí mismo determinante [*définissant*]”

(Derrida, 2017, p. 104) es también, por otra parte, un acto, un gesto político, una práctica. No es más un lenguaje puramente teórico, ni incluso una práctica esencialmente teórica. Si es que en la definición althusseriana tal y como Derrida la analiza se puede cernir un transmaterialismo, entonces habrá que tomar en cuenta que el desbordamiento material de la filosofía es un desbordamiento *en* su operación. El discurso teórico o filosófico se desborda en su operación. Al amplio alcance de esta definición pertenece el hecho que la “definición althusseriana de la práctica marxista de la filosofía pretende desbordar no sólo toda otra filosofía, toda la historia de la filosofía así interpretable y transformable a partir de una toma de partido en la lucha de clases, sino que pretende desbordar también la filosofía como tal desde que es definida e incluso situada en un campo (la lucha de clases) que no domina, y que está lejos de resumirse en su instancia filosófica” (Derrida, 2017, p. 104).

Para terminar

Dos preguntas y una conjetura:

1. ¿Se puede cernir en el hacerle falta (“il lui faut”) siempre excesivo, suplementario y contradictorio del racismo contemporáneo, en su relación indisociable con el universalismo y con la producción ficcional del Estado-nación, una relación con la práctica en Althusser, con la *necesidad* de una práctica indisociable de la teoría y de la lucha de clases en la teoría, con la necesidad de la transformación?
2. A partir de lo anterior, ¿se puede cernir una especie de institucionalización de la práctica como una relación con un pasado absoluto en la forma de una ficción histórica y sin apelación a lo imaginario?

Finalmente, una conjetura: Balibar dice que la universalidad ficticia es efectiva (*wirklich*), lo que liga el concepto de efectividad a

la obra, al trabajo y a la producción, si no a la productividad.⁹ Acaso una forma de separar la efectividad de la realidad como producción sea a través del concepto de *Efektivität*. Es lo que, hasta el momento, me parece hace Jacques Lezra (2012). Quizás de este modo se pueda cernir una efectividad no productiva, no efectiva, “defectiva”, como dice Lezra (2012). Asimismo, quizá exista la posibilidad de pensar una ficción histórica, esta vez subrayando la palabra “histórica” (y no la palabra ficción, como lo hace Balibar). Y podría acaso llamarse “ficción material” en la estela del transmaterialismo que hemos creído poder cernir aquí. Lo que también podría significar separar la ficción de un concepto subjetivista y productivista (la ficción como imaginación o como pura ficción y como trabajo) vinculándola directamente con la problemática de la historicidad de la historia.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. París: Maspero.

Althusser, L. (1969). *Lénine et la philosophie* [Lenin y la filosofía]. París: Maspero.

Althusser, L. (1973). *Réponse à John Lewis* [Respuesta a John Lewis]. París: Maspero.

Balibar, E. y Wallerstein, I. (1988). *Race, Nation, Classe* [Raza, nación, clase]. París: La Découverte.

Balibar, E. (1993). *La filosofía de Marx*. París: La Découverte.

Balibar, E. (1997). *La crainte des masses* [El temor a las masas]. París: Galilée.

Balibar, E. (2007). *Constructing and Deconstructing the Universal*:

⁹ “Lo ‘Wirkliches’, lo que se traduce demasiado rápido por lo ‘real’, es ‘Wirkendes’ y ‘Gewirktes’, lo ‘que produce’ y lo ‘producido’, lo ‘operante’ y lo ‘operado’, lo que hace estar delante nuestro y que está ahí ante nosotros”(Derrida, 2017, p. 132).

- Jacques Derrida's *Sinnliche Gewissheit*. En C. Douzinas (Ed.), *Adieu Derrida* (pp. 61-83). Londres: Palgrave.
- Balibar, E. (2011). *Citoyen sujet* [Ciudadano sujeto]. París: PUF.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie* [De la gramatología]. París: Seuil.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie* [Márgenes de la filosofía]. París: Minuit.
- Derrida, J. (1974). *Glas*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* [El problema de la génesis en la filosofía de Husserl]. París: PUF.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx* [Espectros de Marx].París: Galilée.
- Derrida, J. y Sprinker, M. (2012). *Política y amistad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Derrida, J. (2017). *Théorie et Pratique* [Teoría y práctica].París: Galilée.
- Heidegger, M. (1958). Science et méditation. En *Essais et conférences* (pp. 77-79). París: Gallimard.
- Lezra, J. (2012). *Materialismo salvaje. La ética del terror y la república moderna*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Marx, C. (1965). *L'idéologie allemande* [La ideología alemana]. París: Broché.
- Morfino, V. (2014). Escatología à la *cantonade*: Althusser más allá de Derrida. En *El materialismo de Althusser* (pp. 95-122).Santiago: Palinodia.
- Trujillo, I. (2016). Teleología, escatología y estrategia. Por una herencia sin filiación. *Demarcaciones*, 4, 226-250.

Causa inmanente: Entre la reproducción y la no-reproducción^{1*}

Jason Read

De las numerosas provocaciones que pueden encontrarse en *Para leer El Capital* (Althusser y Balibar, 1969), probablemente no haya ninguna tan provocadora como la causalidad estructural. En este caso, la provocación puede medirse como la distancia entre las implicaciones del concepto, sus efectos sobre las relaciones sociales, la subjetividad y la historia, y su formulación, que es provisional y parcial (Spinoza diría mutilada). La causalidad estructural o metonímica plantea que la relación entre economía y sociedad, base y superestructura, no corresponde a una causalidad lineal transitiva, ni tampoco a una relación de expresión, sino que se trata de una causa que solo existe en sus efectos. O, dicho de otra manera, que los efectos de la economía sobre las esferas de la ideología deben ser pensados a la vez como causas y como efectos, como condiciones de su reproducción. Tomado de esta manera, el concepto de “causalidad estructural (o inmanente)” no se limita a su aparición en *Para leer El Capital*, sino que atraviesa los estudios posteriores de Althusser sobre la ideología y la reproducción en su integralidad. La reproducción es la condición necesaria para

¹ * Traducción de Felipe Pereyra Rozas.

ver a la ideología no solo como un efecto de las estructuras económicas, sino como su necesaria pre-condición. La reproducción es otra manera de comprender la naturaleza del modo de producción, otra manera de ver cómo sus efectos en la esfera de la subjetividad y las relaciones sociales se vuelven condiciones necesarias. Es precisamente esta inmanencia la que fue erróneamente leída por los críticos de Althusser en términos de funcionalismo. Sin embargo, la propia letra de Althusser muestra una trayectoria diferente, pues la reproducción no solo constituye el objeto específico de *Sobre la reproducción* (2015), también los manuscritos sobre el “materialismo aleatorio” vuelven sobre el problema de la reproducción al pensar la necesidad desde la contingencia, como el devenir necesario del encuentro. La cuestión es pensar la coexistencia de la reproducción y la no-reproducción, lo que significa decir lucha de clases, sin recurrir a una concepción voluntarista de la acción política. La no-reproducción debe ser tan inmanente como la reproducción, las condiciones de la disolución de un modo de producción dado deben serle tan integrales como las de su perpetuación. Esta trayectoria ha sido abordada por muchos lectores de Althusser, pero también de Spinoza y Marx.

Aunque dicha trayectoria permite esbozar los diferentes usos de Spinoza o de Marx realizados en nombre de la causalidad estructural en mil novecientos sesenta y cinco, sus consecuencias van mucho más allá del pequeño pero pujante sub-mundo del Marxismo-spinozismo, pues nos devuelve a la cuestión central de qué significa ser marxista en filosofía, nos lleva a reconocer el límite del pensamiento y de los conceptos sin nunca retrotraer ese límite a nociones ideológicas tales como la riqueza y la complejidad de la experiencia empírica, de la facultad infinita del sujeto.

De la causalidad inmanente a la Reproducción

A los efectos de desarrollar esta perspectiva es preciso pensar, desde un comienzo, tanto los puntos de contigüidad entre causalidad estructural y reproducción como la manera en que ambas se redefinen y transforman mutuamente. Al hacerlo debemos reconocer a la vez la heterogeneidad de las diferentes intervenciones, argumentos y conceptos, y la organización general de su lógica. Esto es verdad no sólo de *Para leer El Capital*, que reúne diferentes intervenciones y autores, sino también para los últimos textos de Althusser, definidos, como suele ser el caso, por su intervención en una coyuntura específica.

La causalidad estructural, inmanente o metonímica hace su aparición en la contribución de Althusser a *Para leer El Capital* bajo una miríada de nombres y campos conceptuales, nombres y conceptos que abarcan desde la historia de la filosofía hasta el psicoanálisis y otros textos de Althusser. Este conjunto se propone como respuesta a un problema particular: “¿con qué concepto pensar la determinación sea de un elemento, sea de una estructura, por una estructura?” (Althusser, 1969, p. 203). En cierto sentido, la definición que aquí se ofrece es en primera instancia negativa. El modo de producción no puede ser pensado en términos de una causalidad transitiva, como una transmisión lineal de la causa al efecto, ni tampoco en términos de una totalidad que se expresa en todos sus efectos, como una suerte de *Zeitgeist* que permea cada elemento en igual medida. Spinoza es invocado para otorgar claridad y linaje a este término:

(...) 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 efec-*

tos, en una palabra, que la estructura no sea sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos (Althusser, 1969, p. 204).

Siguiendo la letra y el espíritu de la invocación a Spinoza, podríamos decir que el modo de producción, la economía, no existe como una causa simple, permaneciendo por afuera y por encima de las relaciones sociales que determina: por el contrario, solo existe en y a través de sus efectos.

Por más de que esta sección describe una ruptura y una revolución teórica, se trata de una revolución teórica cuyos efectos son desiguales, incluso en términos de la escritura de Marx, y ni hablar del marxismo. Althusser dedica las páginas finales de la sección a detallar la medida en que Marx queda desfasado respecto de su propia revolución, retrotrayéndose a los conceptos de esencia y apariencia y a una distinción lineal entre causa y efecto. El concepto de fetichismo o fetichismo de la mercancía no queda fuera de esta lista de desarrollos desiguales e incompletos. Althusser sostiene que el fetichismo suele reducirse a “los *efectos subjetivos* producidos en los sujetos económicos por su lugar en el proceso, su lugar en la estructura” (Althusser, 1969, p. 206). Sin embargo, Marx también afirma que esta apariencia no es subjetiva, sino por completo objetiva, una estructura determinada por otras estructuras y no simplemente el efecto de la economía, de los productores de mercancías aislados, en la subjetividad. Las consideraciones de Althusser sobre el fetichismo son sorprendentes, no solo porque se trata de una sección de *El Capital* sobre la que fue famosa, o infamemente, silencioso. Tal como Etienne Balibar lo ha mostrado recientemente, la propia concepción althusseriana de los aparatos ideológicos, una ideología consistente antes en prácticas que en ideas, tiene mucho de común con el concepto de

fetichismo de Marx (2016, p. 61). Yendo directamente al punto, la “inmensa revolución teórica” de Marx supone no solo repensar la causalidad, sino también las categorías de esencia y apariencia, subjetivo y objetivo. Estas distinciones y categorías conceptuales se plantean de cara a otro problema, que tiene menos que ver con la historia de la filosofía y sus conceptos, y que responden más específicamente al problema en cuestión, que es la distinción entre producción y reproducción.

Es Etienne Balibar, en su contribución a *Para leer El Capital*, quien establece esta conexión entre reproducción y causalidad estructural. Balibar retoma una de las formulaciones más provocativas de Marx, según la cual el proceso de producción es doble: producción de cosas (mercancías), y a su vez, producción y reproducción de relaciones sociales. Según Balibar, esta relación debe ser entendida más como una disyunción que como una conjunción. La producción (de cosas) tiene una causalidad y una temporalidad esencialmente diferente a la producción de relaciones sociales. En palabras de Balibar, “son dos conceptos, el de la ‘apariencia’ y el de la eficacia de la estructura del modo de producción” (1969, p. 296). La producción es lo que vemos, lo que conforma nuestra experiencia cotidiana de la temporalidad; la producción funda la temporalidad y la experiencia de la causalidad transitiva del día de trabajo, es decir, la experiencia fenomenológica en el capitalismo. En contraparte, la reproducción tiene una temporalidad y una causalidad diferente; siempre ya ha comenzado, su comienzo es su fin. La reproducción no sólo excede las condiciones temporales del presente en que se vive, también excede los confines de la instancia económica entendida como algo que existe separado y a distancia de la política y la ideología. La reproducción implica los efectos de las condiciones no-económicas de la producción, los efectos de la

ley, el estado, la policía, etc., sobre las condiciones de producción. La reproducción nos exige pensar la intersección de diferentes elementos, diferentes estructuras, el efecto de lo cual también constituye la causa y viceversa. Es con respecto a la reproducción que puede comprenderse la dimensión de la inmensa revolución teórica de la causalidad inmanente.

Todo lo que Balibar plantea en su contribución a *Para leer El Capital*, la reproducción como reproducción de relaciones y el desajuste temporal y conceptual respecto a la producción (e incluso la carta de Marx a Kugelman), es retomado por Althusser en el célebre “Ideología y aparatos ideológicos del estado” y en el manuscrito *Sobre la reproducción* (2015). Lo que Althusser remarca en este contexto no es la novedad teórica de la causalidad inmanente, sino la dificultad para tomar la perspectiva de la reproducción. La conciencia cotidiana se encuentra atrapada en la condición temporal de la producción y, podríamos agregar, las condiciones causales de la causalidad transitiva, viendo solamente la repetición serial y la causalidad inmediata de causas próximas. El trabajo de todos los días se recomienza cada vez; las repeticiones que exceden esta naturaleza inmediata lineal son necesariamente opacas. En palabras de Althusser:

Las tenaces evidencias (evidencias económicas de tipo empirista) desde el punto de vista de la sola *producción* y hasta de la simple *práctica* productiva (ella misma abstracta respecto al proceso de producción) se confunden hasta tal punto con nuestra “conciencia” cotidiana que es sumamente difícil, por no decir casi imposible, elevarse *al punto de vista de la reproducción*. Sin embargo, fuera de este punto de vista todo resulta abstracto (más que parcial: deformado)... incluso en el nivel de la producción y, con más razón aún, de la simple práctica (Althusser, 2015, pp. 81, 82).

Se podría argumentar que se trata del mismo problema de la causalidad inmanente, pero tomado por el otro lado: no desde el concepto, sino del lado de la experiencia. La experiencia cotidiana se define por su perspectiva limitada en la estructura, incapaz de asir las condiciones estructurales que la determinan. En la medida en que Althusser avanza en sus escritos sobre la reproducción y desarrolla el concepto y la revolución cultural de la causalidad inmanente, también agrega (o desarrolla) una estructura particular que reproduce la estructura. En *Para leer El Capital*, Althusser hizo apenas una breve alusión a lo “objetivo”, lo que equivale a la dimensión estructural de la actitud subjetiva del fetichismo. Ahora, en este último texto, la ideología (de los aparatos ideológicos) es el nombre apropiado para la producción objetiva de la subjetividad o, para usar un término más familiar, el efecto estructural y la condición de otras estructuras. Etienne Balibar resume la innovación althusseriana del siguiente modo:

No se propone *agregar* una teoría de la ‘superestructura’ a la teoría existente de la ‘estructura’, sino, por el contrario, *transformar* el propio concepto de estructura, mostrando que ‘producción’ y ‘reproducción’ son procesos que dependen *originariamente* de condiciones ideológicas inconscientes. En consecuencia, se vuelve imposible representarse la formación social en términos dualistas –tesis que, lógicamente, debe llevar hasta el completo abandono de la metáfora de la ‘superestructura’-. Es preciso construir otro concepto de complejidad histórica, que descansa en postulados sociológicos, antropológicos y ontológicos nuevos (2004, p. 87).

Este otro concepto no es otro que la causalidad inmanente, pero dado aquí como problema y no como concepto. En cierto sentido, la provocación excede a su conceptualización. La inmensa revolución teórica de la causalidad inmanente, al exceder los conceptos

construidos en su lugar, destruye la división entre causa y efecto, base y superestructura, antes y después. Althusser provee una solución provisional y el manuscrito sobre la reproducción es apenas una respuesta parcial e incompleta al problema. Retomando las indicaciones de Balibar en nuestra cita, una vía de lectura posible, que se ha extendido como un canon de la teoría althusseriana de la ideología, hace de la ideología o del sujeto (que probablemente sean lo mismo) la instancia determinante de la reproducción. Así, se reemplaza un marxismo mecanicista (que hace de la base económica la causa de lo cual todo lo demás es un efecto) o un marxismo expresivo (que hace de la “forma mercancía” la esencia de toda relación social), por un post-marxismo igualmente mecanicista en el cual la subjetividad es el único factor determinante de la producción y la reproducción.

Reproduciendo el marxismo-spinozismo

Si *Para leer El Capital* da inicio a una generación de marxistas-spinozistas (etiqueta que incluye no solo a descendientes directos como Etienne Balibar o Pierre Macherey, sino también a dos generaciones de pensadores a lo largo de Europa, Estados Unidos y el mundo), este inicio ocurre precisamente a través del carácter provisional e incompleto de su formulación. Se puede leer los comentarios de Althusser sobre la “causalidad inmanente” y la reproducción como tensionados por dos tesis o aspectos del pensamiento de Spinoza: la causalidad inmanente de la naturaleza y la imaginación como el grado cero del pensamiento y la percepción (que Althusser piensa en términos de la opacidad de lo inmediato). Estos aspectos se relacionan, tanto en el pensamiento de Althusser como en el de Spinoza, al definir los polos de la ciencia y la ideología. Esta relación, en todos sus aspectos, constituye

el problema que define al pensamiento de Althusser durante los años '70. Sin embargo, quisiera distanciarme de aquel problema y ocuparme aquí de intentar pensar la relación entre causalidad inmanente, reproducción y subjetividad.

A la manera de una respuesta retardada a la provocación de Althusser, Frédéric Lordon y Chantal Jaquet (una reciente generación de marxistas-spinozistas) han desarrollado una teoría de la reproducción y, a su vez, una teoría de la no-reproducción. Comenzando por Lordon, se puede encontrar algo que resulta fatídico para el espíritu, si no para la letra, de la provocación de Althusser. Al igual que Althusser, Lordon ve a Spinoza como vía para responder a un problema planteado por Marx, como su complemento antes que como su antecedente. Pero dicho problema no es el de la causalidad, sino el de la reproducción: ¿Por qué los trabajadores trabajan para el capital en vez de hacerlo para su propia liberación? La respuesta de Lordon se inclina hacia lo que (con cierta dificultad) podría llamarse la antropología de Spinoza, la explicación de los afectos y el deseo que se desarrolla en la tercera parte de la *Ética*. Por más de que este giro o antropología pueda entenderse como un alejamiento de Althusser, ubicando la pregunta por lo humano o por la humanidad en el centro de la conceptualización de la reproducción, el planteo de Lordon invoca el espíritu (si no la letra) de la causalidad inmanente; en sus palabras: “No sólo vivimos en una economía capitalista, también en una sociedad capitalista” (2015, p.25). El capital no puede ser comprendido simplemente en términos de economía, como una única instancia de la estructura social que tiene efectos sobre otros elementos de la sociedad; el capital es la totalidad de la sociedad o lo inmanente a sus efectos. Los conceptos de totalidad y causalidad inmanente no son en absoluto idénticos; sin embargo, Lordon dice poco acerca de cuál utilizar o

acerca de su operatividad. El autor apunta a una cuestión mucho más básica: el capital, como cualquier otra estructura social, sólo puede existir si se reproduce a sí mismo, no solo en el nivel de la estructura económica o en el de las instituciones políticas, sino incluso al nivel de los deseos.

Para Lordon, los seres humanos, como todo lo demás, se definen por un esfuerzo fundamental, el *conatus*; se trata, sin embargo, de un esfuerzo intransitivo, sin un objeto o meta determinados. La determinación del esfuerzo, la asignación de objetos y metas particulares, es la historia de los diferentes encuentros y relaciones. Si se percibe algo que incrementa la tristeza o la alegría, ese algo será evitado o deseado en concordancia. En principio, Spinoza concebía esta historia en tanto que historia individual o biografía; es decir, como la historia de los encuentros y relaciones que definen la particularidad del carácter de cada uno o, para utilizar una palabra que cobrará importancia en las páginas que siguen, *ingenium*. El carácter, hábito o *ingenium*, aquello por lo que nos esforzamos y aquello contra lo que luchamos, se encuentra en parte determinado por una historia de encuentros olvidados e ignorados. Lordon agrega, a esta formación del carácter, una dimensión histórica y social. Según Spinoza, la razón por la cual el dinero ocupa la mente de la multitud más que cualquier otra cosa es que no hay ningún objeto o deseo que no se encuentre unido su imagen o idea. Lejos de un binarismo teórico que plantee la oposición entre el esfuerzo individual y las fuerzas sociales, Lordon afirma que la geometría spinoziana de los efectos permite reconocer aquello que resume bajo el término de “estructuralismo energético”: que las fuerzas sociales existen en y a través del esfuerzo individual y viceversa. En palabras de Lordon

La vida colectiva de los hombres se reproduce, o bien se estremece, por el solo juego de sus interafecciones o, para decirlo lo más

simplemente posible, por el efecto que se producen unos a otros, pero siempre por interpuestas instituciones y relaciones sociales (Lordon, 2015, p. 153).

La sociedad existe solo en y a través de sus afectos individualizados; o, dicho de otro modo, el esfuerzo individual, las alegrías y tristezas de la vida individual, existen solo en y a través de relaciones sociales. Por más de que los comentarios de Lordon en torno a la sociedad capitalista emulen cierto tipo de causalidad inmanente sin llegar a invocarla, sus reflexiones permanecen en un terreno ambiguamente historicista. El centro en torno al que se construye la posición de Lordon es un desarrollo progresivo de la co-linearización del deseo. En su primera etapa (la acumulación primitiva), el único requisito para la reproducción del capital es la aniquilación de toda alternativa no capitalista, la destrucción las condiciones de reproducción comunales o no mercantilizadas. Es el miedo a la inanición lo que compele a la reproducción del capital. El despliegue de la sociedad de consumo transforma esta condición. Ya no se trabaja simplemente para evitar la inanición, se trabaja para la adquisición de objetos de deseo. El fordismo no es solo un nuevo método de producción, o un nuevo régimen de adquisición, sino una nueva organización del deseo. Llegamos, por último, a la tercera forma de organización del deseo, que es el verdadero objeto de la crítica de Lordon: el neoliberalismo. En esta nueva organización de la felicidad y el deseo, los afectos alegres ya no obtienen su fundamento en las consecuencias del trabajo, los objetos de consumo, sino que se fundan en la actividad misma. De allí el mantra del neoliberalismo contemporáneo según el cual, en palabras de Steve Jobs, “la única manera de hacer un gran trabajo es amando lo que haces”. Este último régimen del deseo no tolera desviación o distancia alguna entre el esfuerzo del individuo y el de la empresa

capitalista, reduciendo cada individuo a “compañías de uno” que, mientras más buscan su satisfacción y deseo en el propio trabajo, más duro trabajan. En este punto el capital se vuelve inmanente al campo histórico. Aquí, sin embargo, Lordon es ambigüamente historicista. Ambiguo, primero, porque sus comentarios sobre el capital se encuentran divididos entre una antropología general, en la que cada sociedad y cada modo de producción se reproduce a través de la organización del deseo, y una crítica específica del capitalismo contemporáneo que exige una colinearización del deseo particular. Esta ambigüedad puede aplicarse también al texto de Althusser. A partir del argumento althusseriano del legado histórico del descubrimiento de la causalidad inmanente por parte de Spinoza, de su emergencia y eclipse, puede preguntarse por qué este concepto reaparece a mediados de los sesenta. Tal vez (y esto solo puede ser una provocación) el modo de producción capitalista aparece como más “inmanente” y más dependiente de sus efectos en la sociedad de consumo que emerge en la Francia de los sesenta que en la época de Marx, momento en que el capital todavía estaba emergiendo de sus condiciones pre-capitalistas y aún dependía del estado para destruir las relaciones pre-capitalistas. La causalidad inmanente no es teorizada de modo explícito respecto de su momento histórico, el momento de la subsunción real, pero acusa las marcas de su período histórico.

Sin intención de hacerlo, el esquema de tres regímenes diferentes de Lordon nos lleva a la crítica que Althusser hiciera del historicismo: parece ser obvio y a la vez necesario que los tres regímenes del deseo que Lordon articula deben, en cierto sentido, coexistir en una misma coyuntura histórica. Obviamente, existe gente compelida a trabajar por miedo a la hambruna junto con individuos cuya motivación para el trabajo es la adquisición de bienes de consu-

mo y otras que buscan su trabajo soñado. Incluso estas mismas articulaciones del deseo coexistirían en el mismo individuo, en la misma compulsión de volver al trabajo el mismo día, lo que es otro modo de afirmar la ambivalencia de los afectos. Lo que plantea el problema, más complejo, de cómo pensar de manera conjunta la causalidad inmanente y la temporalidad diferencial de la coyuntura histórica: mientras que lo primero plantea una suerte de auto-identidad del capital que produce y se reproduce, el segundo punto nos sugiere que cada momento histórico es absolutamente no-idéntico, pues se encuentra dividido entre diferentes temporalidades.

Lordon atraviesa los mismos problemas básicos de Althusser, pero con las diferencias fundamentales de lo que podría llamarse su antropología filosófica y su historicismo. O, más bien, introduce tanto una lectura antropológica de Spinoza (centrándose en el *conatus* y los afectos como la articulación del esfuerzo humano) como también una lectura historicista de la causalidad inmanente, entendida en términos de diferentes articulaciones históricas del deseo. Esto podría leerse como una especie de retroceso. Sin embargo, este paso atrás incluye por lo menos un pequeño paso adelante. El giro de Lordon hacia los afectos expande tanto la inmanencia de la causalidad inmanente (recordándonos que semejante tipo de causa debe ser extendida hasta sus efectos íntimamente vividos) como el terreno de la reproducción. La reproducción de las relaciones de producción corresponde tanto a la reproducción de los deseos como a la ideología o la imaginación. El *conatus* debe ser comprendido a la vez como estructurado y como estructurante; estructurado por la historia de los encuentros y los afectos, y estructurante en el sentido de que sus deseos son lo que animan y dan lugar a las instituciones, la economía, etc. Hasta un niño sabe que una institución que no sea, en algún sentido, vivida pasionalmente no duraría un día. Lo que

Lordon pone de relieve es la intimidad de la causalidad inmanente, la medida en que la economía o el capital no es solo una estructura económica o incluso ideología, sino también una organización del esfuerzo, del deseo. Enmarcado de este modo, es posible entender a conexión entre los pasos hacia adelante y hacia atrás. En la medida en que la causalidad inmanente es traída aún más al espacio íntimo de la subjetividad, en la medida en que la subjetividad es vista todavía más como causa y no solo como efecto, mayor es la posibilidad de ver esta causalidad como un círculo cerrado, como la eterna reproducción del capital mediante la producción de sujetos que lo desean. La causalidad inmanente conlleva el riesgo de reproducir un historicismo que va mucho más allá de la variedad expresiva.

Reproducciones aleatorias

Aquí el último Althusser ofrece algunas respuestas. Aunque su último escrito suele ser celebrado por el retorno al evento y la contingencia, Althusser mismo sostiene que una reconsideración de la contingencia del evento no puede separarse de una reconsideración de la necesidad. En sus propias palabras, “en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como devenir necesario de encuentro de contingentes” (Althusser, 2002, p. 60). Parece ser que todo el asunto se juega en cómo entendemos este devenir necesario, en cómo la necesidad, o al menos la apariencia de necesidad, emerge en un mundo de contingencia. Aquellos autores de la filosofía política con los que Althusser comparte trincheras, Maquiavelo, Rousseau y Marx, ofrecen respuestas diferentes, y estas diferentes respuestas constituyen lo fundamental de su filosofía política. Para Maquiavelo, esta necesidad se identifica con la figura del príncipe: el evento contingente, el príncipe tomando el poder, podrá sostenerse o man-

tenerse si el príncipe posee suficiente virtud y su poder durará si tiene la habilidad suficiente como para, cuidando las apariencias, manejar los afectos de odio y amor en el pueblo. Para Rousseau, cuyo *Discurso sobre el origen de la desigualdad* plantea la atrevida tesis de la “ausencia de sociedad como la esencia de la sociedad”, el devenir necesario de la sociedad se constituye por la creciente especialización y jerarquización producida por la sociedad misma. Una vez constituida, la sociedad se convierte en su propia razón de ser: “[E]n cuanto un hombre tuvo necesidad de la ayuda de otro, apenas alguien se percató de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, desapareció la igualdad, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario” (Rousseau, 2013, p. 108). Para Marx, el devenir necesario del encuentro contingente de los trabajadores y los capitalistas corresponde a la transición de la fuerza del estado al estado de la compulsión de la economía. En palabras del Marx, “la presión sorda de las condiciones económicas sella el poder de mando del capitalista sobre el obrero. Todavía se emplea, de vez en cuando, la violencia directa, extra-económica; pero sólo en casos excepcionales” (Marx, 1999, p. 627). La producción de mercancías y el trabajo asalariado terminan por justificarse recíprocamente. Devenir necesario, la transformación del encuentro en algo necesario, es considerado en términos de dependencia social, estrategia política y compulsión económica. Política, sociedad y economía, tres figuras del devenir necesario que en la mayoría de los casos se encontrarían diferenciadas y distinguidas por sus grados relativos de necesidad, son simplemente consideradas como diferentes versiones de un mismo problema general: el devenir necesario del encuentro contingente.

También puede considerarse a Rousseau, Maquiavelo y Marx como tres modos y temporalidades diferentes de reproducción.

Rousseau enfatiza el dato fundamental de las relaciones sociales que se reproducen a sí mismas: para una sociedad definida por la división del trabajo y la dependencia, su mera existencia opera como una compulsión a reproducirse a sí misma. En contraste, Maquiavelo resalta la dimensión política de la reproducción, la manera en que el estado reproduce su propia autoridad. Una autoridad que es reproducida a través de la figura del Príncipe (la representación de un estado de poder con sus correspondientes mitos y constitución afectiva de amor y odio). Por último, Marx enfatiza en la base económica de la reproducción, la manera en que las instituciones anónimas y en apariencia naturales de la economía se auto-reproducen. Si estos tres aspectos pueden converger para producir masivamente un “efecto de sociedad” en el que la dimensión social, económica y política se refuerzan entre sí; si las normas sociales, las reglas políticas y las relaciones económicas “interpretan la misma partitura” constituyendo un gran monolito de reproducción, esto solo es posible en la medida en que esa partitura es interpretada, vivida y deseada individualmente. O, mejor dicho, la partitura es transindividual; ella constituye la base para la experiencia individual y colectiva. Es porque la estructura debe ser vivida para ser reproducida y a la vez ser reproducida para ser vivida, que siempre está en condiciones tanto de disolverse como de mantenerse.

Aquí el trabajo de Chantal Jaquet (2014) sobre la “no-reproducción” puede ser útil. En perspectiva de despejar el significado de la expresión “no-reproducción”, es necesario primero aclarar que el objeto de Jaquet es precisamente aquello que es ocluido desde ambos lados de cierta división ideológica. Por un lado, están los numerosos teóricos de la reproducción, de Althusser a Bourdieu, que examinan la manera en que instituciones sociales como la escuela o la familia reproducen necesariamente las relaciones de producción.

Del lado opuesto se encuentra otro discurso, no solo de orientación política diferente (conservadora o de derecha), sino también de un registro epistemológico diferente, más anecdótico que teórico, que afirma la no-reproducción de estas relaciones a través de las historias de individuos de origen humilde que se hicieron ricos, o que de alguna manera cruzaron los límites del orden económico, racial o de género. Contra esta disyunción que plantea, por un lado, la imposibilidad de pensar la no-reproducción y, por el otro, la verdad necesaria de la agencia humana, Jaquet sostiene que la no-reproducción debe pensarse no simplemente en su singularidad, sino en términos de condiciones estructurales. Las condiciones estructurales de la no-reproducción son las mismas que las condiciones estructurales de la reproducción, pero pensadas en términos de sus tensiones y conflictos.

La no-reproducción debe pensarse en y a través de la naturaleza singular y sobredeterminada de los esfuerzos singulares, en la complejidad particular que define a cada individuo en relación con su clase. Volviendo a Spinoza, Jaquet retoma el término *ingenium* para teorizar esta complejidad, la intersección de relaciones sociales y deseos individuales. En palabras de Jaquet

El *ingenium* podría definirse como un complejo de afectos sedimentados que son constitutivos de un individuo, de su modo de vida, sus juicios y su comportamiento. Hunde sus raíces en las disposiciones del cuerpo e incluye modos físicos y mentales de ser (2014, p. 99).

Los diferentes factores que constituyen una complejidad particular llevan con ellos las relaciones de clase específicas que son actualizadas en la multiplicidad de modos de hablar, actuar, sentir, etc. La clase no es solo algo que existe al modo de una relación eco-

nómica, definida por la relación de los individuos con los medios de producción, ni tampoco se define simplemente por la ideología; la profundidad de la clase es incluso mayor de lo que el término sugiere, llegando a ser algo sentido y soportado en el cuerpo. Es el efecto de diferentes factores económicos, ideológicos, etc. Pero estos factores son diferentes y mantienen relaciones y causalidades distintivas: los aspectos de la clase como el ideológico, el afectivo y otros, pueden converger y no converger en una coyuntura dada y en un individuo dado. Puede encontrarse aquí un eco de la sentencia de Spinoza según la cual solo las ideas pueden determinar a las ideas y solo los cuerpos pueden determinar a los cuerpos; la identidad y la diferencia entre mentes y cuerpos, ideologías y afectos, es central para el concepto de *ingenium* en Jaquet. Los múltiples factores del *ingenium* no podrían ser el efecto de una única causa puesto que, mentes y cuerpos, ideas y afectos, tienen relaciones causales diferentes. Por lo tanto, el trabajo de Jaquet constituye una importante réplica a Lordon: en lugar de ver la causalidad lineal de la economía y el régimen de trabajo dominante sobre el *conatus* del individuo, moldeando y determinando una subjetividad particular que se reduce a la reproducción de un modo de acumulación determinado, es necesario comprender la multiplicidad de factores que constituyen una complejidad particular, tales como ideas, comportamientos y afectos.

En este punto podría encontrarse cierta intersección (aunque forzada) entre los escritos althusserianos sobre la reproducción aleatoria y los de Jaquet sobre la no-reproducción. Mientras que Althusser plantea la heterogeneidad de la estructura, de las diferentes modalidades del devenir necesario, una heterogeneidad atada a las diferentes instancias de lo social y a las dimensiones económicas y políticas de la reproducción, Jaquet sostiene la heteroge-

neidad del *ingenium* o complejión individual. Estas dos heterogeneidades se solapan, pero no son idénticas. Más precisamente, la causalidad estructural, los efectos de las diferentes estructuras sobre las estructuras, exige que el *ingenium* del individuo sea pensado en términos de su relación y no-relación con estas diferentes estructuras, de la relación y no-relación entre ideas y afectos, conceptos y comportamientos (por lo tanto, la presencia de Spinoza en los escritos de Althusser sobre el materialismo aleatorio tal vez no haya estado tan fuera de lugar). La identidad y la diferencia entre ideas y afectos, relaciones sociales y representaciones políticas, se vincula, en última instancia, con la identidad y la diferencia entre reproducción y no-reproducción de un modo de producción particular. Parafraseando a Antonio Gramsci, podríamos decir que el individuo moderno se compone de elementos de la relación social más primitiva, de la forma estado y del mercado, pero también de elementos provenientes de las oposiciones y tensiones entre aquellos tres. La heterogeneidad histórica de una coyuntura dada es también la heterogeneidad del *ingenium* de los individuos que residen en ella, y viceversa.

Conclusión

Aunque que el pensamiento de Lordon puede ser comprendido como una culminación lógica peculiar de Althusser o, más exactamente, como la elaboración de una conclusión para cuestiones que Althusser sugiere acerca de Marx y Spinoza pero que no desarrolla, el modo en que lleva a cabo dicha elaboración muestra tantos avances interesantes como límites. El estructuralismo energético de Lordon, al plantear que los efectos de una estructura deben ser pensados hasta la intimidad del deseo, puede ser entendido como el acabamiento de la causalidad estructural. Sin embargo, este planteo

revela la tensión entre la causalidad estructural (entendida como reproducción) y la temporalidad diferencial (entendida como transformación histórica). El trabajo de Jaquet ofrece una corrección necesaria. Si la causalidad spinozista requiere del suplemento de una antropología spinozista, esta sólo puede ser una antropología de la sobredeterminación del *ingenium* individual y colectivo, es decir, de la base transindividual de ambos. La historicidad diferencial no solo contiene a aquellas grandes instituciones y aparatos que cargan con sus orígenes sangrientos, sus contradicciones actuales y sus posibilidades futuras, como el estado, la ley y el capital; la historicidad diferencial también incluye los aspectos más mundanos y cotidianos del deseo, el conocimiento y el comportamiento que también definen la vida de un individuo particular. Contra aquel aparente monolito que hace parecer que el capital es tan inevitable como el destino, debemos intentar ver el entrecruzamiento de la reproducción con la no-reproducción que define a cada coyuntura, cada individuación y cada relación social.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. y Balibar, E. (1969). *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.
- Althusser. (2015) *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Balibar, E. (2004). El no contemporáneo. En *Escritos por Althusser* (pp. 75-96). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2016). *Des Universels: Essais et Conférences* [Universales : Ensayos y conferencias]. Paris: Galilée.
- Jaquet, Ch. (2014). *Les Transclasses, ou la non-reproduction* [Los transclase, o la no-reproducción]. Paris: PUF.

- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Marx, K. (1999). *El Capital: crítica de la economía política* (tomo I). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J. J. (2013). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Prometeo.

El tiempo no contemporáneo de un Manifiesto. Notas sobre la relación entre tónica y política

Natalia Romé

Lo que queda de la Revolución

Quisiera comenzar esta intervención compartiendo una incomodidad, en la forma de una pregunta ¿qué hacemos con el centenario de la revolución?

Quiero decir ¿cómo nos formulamos acaso la pregunta respecto de cómo heredar su memoria, la de su victoria y su fracaso, en nuestro tiempo? Si no se trata de un puro juego, un recurso retórico, la pregunta es realmente una pregunta incómoda. Los múltiples esfuerzos por olvidar esa pregunta –o por darle una forma muerta, museificada, que es lo mismo- muestran que se trata, todavía hoy de una herida abierta. Pero una herida no es una pregunta, de modo que voy a intentar un rodeo y espero, con ello, plantear el espacio de cuestiones en el que hoy vale la pena atreverse a formularla. Como dice Althusser, en el comienzo de su *Iniciación a la filosofía para no filósofo*, es necesario ir realmente muy lejos para volver a casa (2015, p. 63).

En 1973, convocado a responder ¿Qué queda de la Revolución Rusa? El sociólogo argentino, Horacio González, decía:

No es necesario preguntarse qué es lo que queda de la Revolución. De la revolución nada queda. Porque la revolución es, siempre, *lo que queda*. Una moneda fugaz que alguien tiene en sus manos, como depositario de un incómodo residuo (1987, p. 37).

La revolución es su resto, lo que resta, que anima cada vez la historia. No se trata de interrogar la Revolución como una pura imagen o una letanía, sino en la posibilidad de una relación política, es decir activa, con el pasado. Y, en ese sentido, de circunscribir un hipotético desplazamiento del “resto” de un supuesto hecho, a lo que *resta por hacer*.

En principio, ese resto no puede ser, sin más, la memoria: “de la memoria a la historia, el camino es corto y de la psicología a la fenomenología, también, puesto que es el mismo”, advertía Althusser en una carta dirigida a René Diatkine, en julio de 1966 (1996, p. 62). La noción de memoria –entendida de un modo simple, en todo caso– restituye la continuidad del tiempo, soportado por el Sujeto de la Historia.

Althusser no dejará de darle vueltas a este problema: la cuestión acerca de cómo pensar la política si la historia es un proceso sin sujeto, exige un despliegue riguroso del problema del vínculo entre temporalidad y subjetivación. A esta cuestión dedicaremos las páginas que siguen.

Sujeto y política: Temporalidad de un Manifiesto

Siguiendo a Gramsci, Althusser busca en Maquiavelo los términos adecuados para formular la gran incógnita legada por Marx en la más célebre de sus *Tesis sobre Feuerbach* y que constituye el nervio mismo del *Manifiesto Comunista*: ¿cómo devienen activas las ideas? Cómo devienen activas, cabría agregar: para unos sujetos que no las anteceden sino que consisten con ellas en un proceso de transforma-

ción práctica. En principio, la cuestión conducirá su atención hacia la evocación gramsciana del mito soreliano y a su consideración de *El Príncipe* de Maquiavelo como un “manifiesto revolucionario”:

Que sea un manifiesto revolucionario, término que Gramsci no puede emplear sin pensar en el Manifiesto Comunista, el cual le persigue y gobierna toda su vida, tal como ha perseguido y gobernado desde hace más de un siglo la vida de los militantes revolucionarios, esto no puede dejar de llamar nuestra atención. Pues esta simple aproximación, donde recomienza de nuevo un comienzo, puede ayudarnos a comprender un poco mejor por qué incluso hoy día Maquiavelo nos toca y nos atrapa con una fuerza desconcertante (Althusser, 2004, p. 52).

Lo que se encuentra en juego, más allá del interés en la obra de Maquiavelo, es una cuestión medular de la dialéctica materialista: la de volver pensable la politicidad del pensamiento mismo. Esa pregunta es formulada por Althusser con el recurso a una figura temporal: la de *(re)comienzo*. Contra la figura metafísica del Origen y la imagen temporal que le conviene, la de la *génesis*, el concepto de *comienzos* desarrollado para plantear en términos materialista la pregunta por el advenimiento. Este planteo en clave temporal y política ha sido identificado por varios lectores -entre los que resulta paradigmático Negri- como parte de un movimiento de un “giro” del pensamiento althusseriano, en el que la conmoción provocada por la experiencia y la imaginaria de mayo del 68, introducirían en su preocupación teórica la cuestión de “lo político”. En este marco, el problema se alejaría de los términos de la problemática de *Lire le Capital*.¹ Este planteamiento del problema deja, sin embargo, al-

¹ Tal como sugiere Negri (2004, p. 34) en el estudio preliminar a la edición en español de *Maquiavelo y nosotros*: “Hay algo profundamente nuevo en el Maquiavelo

gunos cabos sueltos; especialmente, aquellos de los que queremos dar cuenta aquí.

La pregunta por la estructura del manifiesto, cuyas ideas serían desarrolladas en un curso de 1972 y planteadas en la primera parte de *Maquiavelo y nosotros*, concita una cuestión difícil de encuadrar en una “etapa” u otra de las preocupaciones de Althusser:

¿Cuál es esta propiedad singular del discurso de Maquiavelo que nos señala la frase de Gramsci? (...) se trata en la continuidad de las reflexiones de Maquiavelo, de un dispositivo totalmente específico que instaura relaciones particulares entre el discurso y su ‘objeto’, entre el discurso y su ‘sujeto’ (2004, p. 52).

Un “dispositivo específico”, es decir, que se trata de un asunto relativo a la disposición de los elementos en el discurso, dicho en otros términos, una *tópica*. La cuestión no se reduce a la lectura de Maquiavelo, cuando Althusser habla del manifiesto habla del *Manifiesto Comunista* y cuando en relación con éste piensa el problema de la politicidad de la ideas, habla de una *tópica*:

Tanto en el *Manifiesto Comunista* como en el “Prefacio” de 1859, (...) la presentación toma la forma de una *tópica*, de una disposición en el espacio, con lugares (*topoi*). Eso quiere decir que Marx presenta ahí dos veces, y bajo dos formas diferentes, sus propias ideas (...) en primer lugar como principios del análisis de conjunto (...) bajo su forma teórica. (...) una segunda vez, situándolas en un lugar determinado (...) respecto a la conciencia aguda y práctica de las condiciones, de las formas y de los límites, en los cuales sus ideas pueden devenir activas (2008, pp. 322-323).

de la década de los setenta con respecto al de la década de los sesenta: hay una experiencia directa de lo político para el autor de *Para leer El Capital*. Con 1968 el intelectual se ve obligado a sumergirse en lo político”.

Y efectivamente, la cuestión del Manifiesto no será reducida a una dimensión estratégica o a un análisis de índole “técnica” –lo que hoy podría agotarse en una suerte de análisis del discurso político, por ejemplo. Pero difícilmente trate de una pura irrupción de “lo político”, producto de una “experiencia directa” y menos todavía se advenga a una completa *discontinuidad* con la problemática teórica de *Para leer el Capital* (2004).

Contra una aproximación apresurada y especialmente contra todo esfuerzo de disciplinar el proceso de pensamiento althusseriano en “etapas”, la referencia al dispositivo de un manifiesto es oportunidad para el despliegue de una pregunta mucho más compleja acerca de la eficacia ideológica y las relaciones entre política, afecto e inconsciente que exigen un rodeo por la cuestión de la temporalidad. Antes de ser una cuestión emergente en la problemática althusseriana luego de la experiencia del 68 francés, ésta constituye la apuesta medular de la lectura de Marx iniciada en la década del sesenta: la problematización de la noción de tiempo y la elaboración de un concepto materialista de temporalidad. En esa búsqueda, aparece una referencia teórica que de modo enigmático va jalonando la exploración althusseriana de la dialéctica materialista: se trata de Freud. Es necesario aquí subrayar que el recurso al psicoanálisis, tradicionalmente reducido a la relación entre ideología y subjetivación, no tiene sentido si no es emplazado en la cuestión mucho más amplia y medular para el desarrollo de la teoría marxista de la historia, como es la problematización del tiempo:

Sabemos, desde Freud, que el tiempo del inconsciente no se confunde con el tiempo de la biografía, que por el contrario es preciso construir el concepto de tiempo del inconsciente para llegar a la comprensión de ciertos rasgos de la biografía, de la misma forma es necesario construir los conceptos de los diferentes tiempos his-

tóricos que nunca son dados por la evidencia de la continuidad del tiempo (...) sino que deben ser contruidos a partir de la naturaleza diferencial y de la articulación diferencial de su objeto en la estructura del todo (Althusser y Balibar, 2004, p. 114).

Ese trabajo de elaboración conceptual avanza en los planteos de *Lire le Capital* ([1965]) y en los textos recogidos en *Pour Marx* (1965), con el esquema de una *tópica* que Althusser reconstruye munido del concepto freudiano de *sobredeterminación*. En este marco es que la controversia con la homologación entre historia y memoria se conecta en la batalla del psicoanálisis contra la fenomenología y la psicología. Como sostiene Etienne Balibar en su aporte al volumen colectivo *Lire le Capital*:

Al desaparecer lo biológico como tal, lo psicológico se encuentra transformado en algo distinto de sí: precisamente lo que Freud llama ‘lo psíquico’. (...) Lo mismo ocurre con la ‘naturaleza’ en el análisis de las fuerzas productivas (...) en este caso, la naturaleza está, como tal, ausente (2004, p. 269).

En este sentido, la teoría de la historia marxista y la teoría freudiana del inconsciente operan sobre una suerte de “límite” que indica una suerte de “olvido” inherente a la estructuración de una temporalidad irreductible a las figuras de la crónica, la génesis, la memoria y cualquier otra imagen de la continuidad del Tiempo. Los sujetos que Althusser concibe son en este sentido, constitutivamente amnésicos. En ese rasgo nombra no un olvido circunstancial sino ese efecto estructurante “del volverse-humano del pequeño ser biológico” (Althusser, 1996, p. 36) que registra el psicoanálisis con el nombre de inconsciente:

Para siempre amnésicos, testigos y muy a menudo víctimas de esta victoria, llevando en lo más sordo, es decir, en lo más agudo

de ellos mismos, las heridas, imperfecciones y cansancios de este combate por la vida o la muerte humanas (...). El psicoanálisis, en sus únicos sobrevivientes, se ocupa de otra lucha, de la única guerra sin memorias, que la humanidad finge no haber librado jamás, la que siempre piensa haber ganado por adelantado (...). Que la psicología se pierda en él ¡No es extraño! Puesto que piensa tener que ver en su objeto, con alguna 'naturaleza' o 'no naturaleza' humana, con la *génesis* de este existente identificado y registrado bajo los controles mismos de la cultura (de lo humano) –cuando el objeto del psicoanálisis es la *cuestión previa absoluta*, el nacer o no ser, el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño de hombre (Althusser, 1996, p. 37).

Pues bien, en la lectura de Maquiavelo la cuestión regresa formulada en clave de una interrogación sobre el tiempo político de una herencia teórica; es decir, como nudo problemático que subyace a la posibilidad de formular teóricamente el vínculo entre tradición (teórica) y coyuntura (política).

Y en relación con ello, Althusser encuentra leyendo a Gramsci que la preocupación por la eficacia política de las ideas requiere del planteo de la cuestión del tiempo, en el doble sentido de la vigencia y vitalidad de ideas formuladas en otro tiempo –determinadas por y dirigidas a otra coyuntura- y en el sentido del problema de la anticipación, como el problema de la formulación actual del horizonte de la práctica política, su orientación hacia lo que todavía no existe. Apoyado en Gramsci, avanza en esta pregunta que podríamos traducir como la pregunta por la articulación práctica del pensamiento como articulación (posible-imposible) entre su condición determinada y concreta (como enunciado *de* la situación y *en* la situación) y su condición política (como enunciación necesariamente malograda de la tarea, de lo que *resta* por ser y por hacer). Pero más allá

de Gramsci y bastante cerca de Freud, Althusser retoma la idea del Manifiesto para librar una disputa sobre la complejidad del tiempo desplegada en clave de la tensión entre génesis y estructura.

Allí se emplaza el problema topológico del “dispositivo teórico” de *El Príncipe* (la disposición de sus elementos) en el marco mismo del proceso metonímico de las lecturas –y del desajuste entre lecturas. Tema en absoluto ajeno a *Lire le Capital*. Es en la genealogía de las lecturas, en sus tensiones y desajustes, que puede responderse la cuestión acerca de la actualidad de un pensamiento, la actualidad del Manifiesto (el Príncipe, en este caso) se revela en ese proceso de desajustes en la medida en que ese proceso permite a Althusser reconocer el mecanismo de su tópica como oportunidad de una eficacia política. Empieza a dibujarse de esta manera una aproximación, al problema de las relaciones entre estructura y acontecimiento. Si se trata todavía de una aproximación difusa, resulta claro no obstante, que en el planteo mismo de la cuestión Althusser evita la distribución dicotómica bastante clásica en su época, que sobreimprime a cualquier pregunta el binomio Historia o Estructura. En este sentido asume con interés el desafío que Gramsci coloca cuando afirma que la producción de una reforma intelectual y moral con vistas a la creación de una voluntad colectiva, exige la consideración crítica de la proposición marxista según la cuál “la sociedad no se plantea problemas para cuya solución, no existan ya la premisas materiales” (Gramsci, 1998, p. 99).² Pero es con otras coordenadas teóricas que Althusser piensa esa dialéctica

² “Analizar la proposición de que la sociedad ‘no se plantea problemas para cuya relación no existan ya las premisas materiales’. De ella depende en forma inmediata el problema de la formación de una voluntad colectiva. Analizar en forma crítica el significado de la proposición importa precisamente investigar cómo se forman las voluntades colectivas permanentes y de qué modo tales voluntades se proponen fines concretos inmediatos y mediatos, es decir, una línea de acción colectiva”.

bajo la fórmula freudiana de la sobredeterminación que, como lo subrayó tempranamente Balibar en su aporte a la obra colectiva *Lire le Capital*, evita la solución rápida de “salto fuera de la teoría”; es decir, la suposición de que “la teoría tiene una frontera en la que se encuentra un sujeto del conocimiento” (Althusser, y Balibar, 2004, p. 280).³

Contra lo que clásicamente ha querido leerse allí, esta idea no consiste en suponer que el marxismo se agota en ejercicio de la producción teórica sino que entiende que la consideración de la relación dialéctica entre práctica y abstracción conduce a una problematización materialista del vínculo entre tópica y tiempo. Y en relación con éste último, subraya Althusser que el materialismo de Gramsci toma forma en la diferencia temporal que su lectura de Maquiavelo coloca frente a la que hace Hegel:

³ Balibar discute allí la idea de la frontera pura entre teoría y empiria: “el problema de la localización del objeto del cual la ciencia del modo de producción es ciencia no se plantea en el interior de la teoría misma: ella es sólo producción de modelos; se plantea en la frontera de la teoría o más exactamente, obliga a suponer que la teoría tiene una frontera en la que se encuentra un sujeto de conocimiento. *Hic Rodhus*, hic salta: es preciso abandonar el análisis teórico y completarlo por el análisis ‘empírico’, es decir, por la designación de los objetos reales que obedecen efectivamente a las leyes enunciadas.” Se trata en cambio para Balibar de sostener y desplazar la imaginaria frontera para ver aparecer “fronteras interiores” a la textura teórica que en clave de una lectura sintomal se reconocen con la noción de lagunas: “Pero si nos esforzamos por permanecer en el discurso teórico, por no salta, entonces este residuo se presenta como laguna como algo que debe ser pensado y que es sin embargo, estrictamente impensable con la ayuda del concepto único de ‘modo de producción.’” (Balibar en Althusser, y Balibar, 2004, p. 280) Si Balibar no llega a plantear aquí el problema desde el punto de vista de la práctica política, sí establece en cambio, una serie de planteos que permiten organizarlo en su complejidad y que, especialmente, exigen evitar toda distribución simple que recupere la falsa homología entre empiria y política. Así queda expuesta la necesidad de producir una teoría de la reproducción y de la transición –o tránsito como lo llama el autor- que despliegue la relación entre tópica y temporalidad.

Maquiavelo habla histórica y retrospectivamente a Gramsci, por las mismas razones por las que Maquiavelo hablaba a Hegel: por haber tenido la audacia de decir la “*verita effettuale della cosa*”, de plantear el problema político de la constitución (que se ha de verificar) de la unidad italiana. Sin embargo, entre Maquiavelo y Gramsci ocurre algo más, si Maquiavelo habla a Gramsci, no lo hace en el pasado, sino en el presente: mejor dicho, en el futuro. (...) el sobrecogimiento ‘teórico’ es el sobrecogimiento del pasado, el sobrecogimiento ‘político’ de Hegel es el sobrecogimiento del presente; el sobrecogimiento político del Gramsci es el del futuro (2004, p. 50).

Contra una temporalidad hegeliana continua y homogénea obligada a pensar la política en el *corset* del Presente Absoluto, la lectura de Gramsci emplaza de modo práctico, el tiempo como un problema y la política como una tensión entre determinación y comienzo. El pensamiento de la situación –la articulación política del legado en el presente- se organiza en torno de una tarea que enuncia el futuro, dice Althusser “es cuando el Príncipe Nuevo proyecta su luz sobre el Príncipe Moderno. Gramsci escribe con toda naturalidad que el Príncipe es un *Manifiesto*” (Althusser, 2004, p. 52). Es porque inscribe un pensamiento requerido por la coyuntura, afectado por sus relaciones de fuerza, que “habla” en otro tiempo, para una nueva coyuntura. La huella ausente de la política marca la no-contemporaneidad del manifiesto su condición eterna e inmanente a la singularidad del caso concreto de su coyuntura.

El planteo del problema en términos de temporalidad recoge un esquema que Althusser plateara tempranamente en su artículo “Sobre la dialéctica materialista” (1965), en el que justamente dejaba bosquejada la cuestión de un doble modo: como el problema de la articulación de prácticas heterogéneas –que convoca, sin dudas, la

cuestión de la relación entre las instancias de la formación social, presentada por Marx en su tópica- y como el problema de la conjunción de temporalidades heterogéneas –la temporalidad teórica que lidia con el *hecho consumado* y la temporalidad política a la concierne el *hecho por consumir*.

Temporalidad y *dispositio*

Hacia 1975, Michel Pêcheux se ocupa de desarrollar el concepto del dispositivo para pensar la cuestión del vínculo entre teoría y política y lo plantea como la posibilidad paradójica de construcciones discursivas que funcionen como “dispositivos experimentales” sin sujeto, en los que:

La determinación de lo real (“exterior”) y de su necesidad independiente del pensamiento se materializa bajo la forma de un cuerpo articulado de conceptos que, al mismo tiempo, exhibe y deja en suspenso el efecto ‘ciego’ de esta misma determinación, en tanto que *efecto-sujeto* (centración-origen-sentido), es decir, en tanto que interior sin exterior (...). Nos referimos aquí al trabajo de lo no pensado en el pensamiento (2016, p. 167).

Atendiendo a la tendencia ideológica de todo discurso a la clausura sobre sí, Pêcheux sugiere que es posible pensar dispositivos discursivos que no obstante impidan la restitución del círculo fenomenológico: la “repetición del sujeto consigo mismo en lo ‘visto’ de una escena, que puede ser transferida por identificación-generalización, a cualquier sujeto, garantizando la ‘continuidad en la evidencia del sentido, entre la vivencia empírica y la abstracción idealista” (2017, p. 169).

Es la disposición de los elementos, su tópica, la que permitirá pensar el *mecanismo* específico de un pensamiento que convoca

a la práctica política (abriéndose a ella); y que antes de operar un pasaje de la teoría a la política, señala un “vacío” que se dibuja como puesta en suspenso del “centro” de su estructura doblemente especular. El “lugar” de ese vacío que es el resultado de una sustracción o mejor, de una *tachadura* en el discurso es *activo* en el sobrecogimiento de las lecturas. El “vacío” aparece así como un proceso (una actividad de vaciado) y un desajuste: un *entre-tiempos* que une y separa –en lo singular universal de su verdad- lectura sobre lectura; e indica un borde o heterogeneidad inmanente a la tónica del pensamiento. Se trata de un *espacio inextenso* en que expone la interioridad de un discurso a lo que en ella no es ni idéntico ni interior y por lo tanto lo distancia de sí exponiendo su extrañeza interna, como dice Althusser evocando a Freud: por la fuerza ominosa de una “inquietante familiaridad”, *Unheimlichkeit*.

Esta enigmática referencia al padre del psicoanálisis colocada por Althusser, como al pasar, no constituye una mención de poca importancia porque es convocada justamente allí donde se trata de explorar la politicidad de un pensamiento que puede efectivamente lanzarse “más allá de lo que existe”, sin recurrir a la figura imaginaria del “salto”. La noción algo difusa de “vacío” cobra en este marco un singular espesor, asociada a la economía pulsional que sugiere la referencia a Freud, y se precisa como distancia interna o exterioridad inmanente permitiendo pensar a la vez y en clave tónica, dos ejes. Por un lado, el eje *transindividual*, en el que la economía libidinal conecta la singularidad del deseo con la pluralidad desajustada de las lecturas en las que consiste un cuerpo de conceptos. Simultáneamente, un desbordamiento temporal de todo discurso por el proceso de pensamiento que le es a la vez inmanente y exterior, y por lo tanto actual y porvenir.

Ese doble eje *transindividual* (crítico de toda antropología o psicología) y de *desajuste temporal* (crítico de toda génesis) señala la consistencia deseante de la trama de relaciones que dan cuerpo a una coyuntura.

Así encontramos en las notas de preparación de su curso sobre Maquiavelo, dictado en 1962, una atención singular al estatuto de la noción de deseo en Maquiavelo. Contra toda pretensión de encontrar allí una teoría política fundada en una antropología de la “naturaleza humana”, la singularidad del pensamiento político maquiaveliano radica, justamente, en el modo en que opera en éste la noción de deseo, como un concepto “vacío” cuyo contenido se inscribe bajo condición de una coyuntura:

El contenido dado al concepto antropológico de deseo humano sólo tiene una relación lejana con una teoría de la naturaleza humana, pero tiene una relación muy estrecha con el estado de equilibrio conflictivo de las fuerzas sociales presentes. De buen grado concluiría que la ausencia de deducción genética de las formas sociales y políticas a partir de una teoría de la naturaleza humana denuncia el carácter artificial de la antropología maquiavélica (Althusser, 2007, p. 232).

El vacío no es el nombre de un *devenir*, tampoco de una discontinuidad pura, como sugiere Negri (Althusser, 2004, p. 18), asiento de una “práctica política fundadora, en un régimen de incertidumbre metafísica” que “sólo puede existir cuando el horizonte dialéctico se ha disuelto” (Althusser, 2004, p. 37); sino una *actividad deseante* que no es sino una *relación de fuerzas*: es decir, una actividad *contratendencial*. En alguna medida este esquema reinscribe la dialéctica materialista como articulación material y contradictoria de la coyuntura –su vacío determinado– con el deseo.

Althusser apela a un juego de palabras, para dar cuenta de la relación entre la singularidad de la coyuntura concreta y esa noción de vacío como actividad deseante (es decir, beligerante), cuando advierte enigmáticamente que Maquiavelo no está interesado en “la verdad de las cosas” en general, sino en la Cosa (*das Ding*): “La ‘cosa’, en su singularidad la singularidad de su caso”, “Y la ‘cosa’ es también la causa, la tarea” (Althusser, 2004, p. 54).

Una suerte de razón metonímica articula en esta frase, la singularidad del caso (la coyuntura), la eternidad de la Cosa (la causalidad), el objeto causa de deseo (la economía libidinal), con la tarea (política). Este es el enigma del recurso a Freud en la lectura de Maquiavelo, pero también de Lenin y en definitiva, de Marx, porque lo que está en juego es la posibilidad misma de la dialéctica materialista.

Lejos de una filosofía del puro acontecimiento o de la pura contingencia, la aporía temporal entre determinación y comienzo (un comienzo determinado, un acontecimiento procesual) organiza esta tópica materialista que hace de la objetividad, fortuna y del vacío, fuerza, y constituye el pulso actual de un Manifiesto, como dispositivo de pensamiento que instaura una “relación específica entre el discurso y su ‘objeto’ y entre el discurso y su ‘sujeto’” (Althusser, 2004, p.52), en base a la posición de las ideas (*thesis*) en la doble inscripción de su forma teórica y de su “forma ideológica”, es decir, de su capacidad para devenir activas (Althusser, 2008, p. 323).

La eficacia política del dispositivo teórico del Manifiesto se asienta justamente en el singular redoblamiento que admite su tópica y lo vuelve capaz de contornear sin ocupar ese lugar (eterno) del deseo. Es la disposición de los elementos en el discurso la que explica su paradójica eficacia como una suerte de interpelación desidentificadora. Esa “extraña familiaridad” –*Unheimlichkeit*– que

hace que este pensamiento sólo pueda seguir en nosotros desbaratando lo que pensamos:

Hoy, quien abre *El Príncipe* y los *Discursos*, estos textos que tienen ya trescientos cincuenta años de edad, se encuentra como atrapado por lo que Freud denominaba una extraña familiaridad, *Unheimlichkeit*. Sin que sepamos por qué, resulta que esos textos antiguos nos interpelan como si fueran de nuestro tiempo y nos atrapan como si hubieran sido, en cierta forma, y para decirnos algo que nos toca directamente sin que sepamos por qué. (...) Porque su pensamiento prosigue en nosotros, a pesar de nosotros, porque este pensamiento únicamente puede proseguir en nosotros desbaratando lo que pensamos, atrapándonos por sorpresa. Como un pensamiento infinitamente próximo (2008, p. 335).

Conviene en este punto recordar que la noción freudiana de *Unheimlichkeit* fue desarrollada por Lacan en su seminario de 1962 sobre la angustia, momento en que tal como indica Negri (Althusser, 2004), Althusser suspende –para retomarla en los años setenta, a partir de nuevos cursos- la escritura del volumen publicado póstumamente como *Maquiavelo y nosotros*. Es por entonces que como señalan diversos lectores “retorna con Lacan la libido-resto en relación al deseo y su causa” como “la roca de la teoría freudiana” (Consentino, 1998, p.101). Se trata de la función del *objeto a*, en su relación con el deseo y el fantasma, vinculado a la idea de la constitución del sujeto *en el lugar del Otro*. Lacan introduce la angustia en relación, justamente, con el *Unheimlichkeit* freudiano, para indicar ese punto de máxima ambivalencia pulsional que se resiste y excede su investidura imaginaria (Lacan, 2006, p. 55).

Lo que es *Unheim*, es lo que se encuentra en el punto del *Heim* (...). El hombre encuentra su casa en un punto situado en el Otro,

más allá de la imagen de la que estamos hechos. Este lugar representa la ausencia en la que nos encontramos. Suponiendo, como a veces ocurre, que ella se revele como lo que es -o sea, que se revele la presencia en otra parte que constituye a este lugar como ausencia- entonces ella manda en el juego, se apodera de la imagen que la soporta, y la imagen especular se convierte en la imagen del doble, con lo que ésta aporta de extrañeza radical. Por emplear términos que adquieren su significación por oponerse a los términos hegelianos -hace que aparezcamos como objeto, al revelarnos la no autonomía del sujeto- (Lacan, 2006, pp. 57-58).

Montaje y contratendencia

Cuando Althusser se pregunta, por esa “extraña familiaridad” (2008, p. 335), subrayando la conexión con lo *Unheimlichkeit* freudiano, se interroga por la relación entre discurso, deseo y fantasía persiguiendo a la política en los bordes de la ideología (es decir, en los contornos de la tendencial cerrazón ideológica de todo discurso). No es un desarrollo explícito, pero sostenemos que esa problemática ya actúa de modo práctico en el campo del problema de la lucha ideológica, que es, en definitiva en campo de un doble problema: por un lado, el asedio constante de la captura ideológica de la política; y por eso al mismo tiempo, la posibilidad de ubicar la politicidad como exterioridad inmanente a una tópica.

La lucha ideológica es, insiste Althusser en varios momentos de su escritura, la resistencia a “contarse historias”. Podríamos decir, a partir de lo que hemos desplegado con Pêcheux, páginas atrás, que la puesta en un dispositivo narrativo constituye el modo discursivo paradigmático de la *escena* que hemos identificado como el campo de solidaridad de las evidencias del sujeto y el sentido sentido. “El poder de puesta en escena, el efecto ‘poético’ que permite que se asista a la escena, se apoya en la condición implícita de un defasaje

de los orígenes (del punto cero de las subjetividades) de un defasaje del presente al pasado, unido al defasaje de un sujeto a otros sujetos, que constituye la identificación” (Pêcheux, 2016, p. 149). Se trata del mecanismo propio de la estructura discursiva de la novela en la que el “punto de vista crea al objeto” (p.150).

Esto nos permite subrayar el compromiso profundo entre narración y fantasía. Y es en relación con la noción freudiana de fantasía, que advierten Laplanche y Pontalis que, “como los mitos colectivos, intentan aportar una representación (...) dramatizan como momento de emergencia, como origen de una historia (...) en la escena originaria se representa el origen del sujeto” (1981, p. 145).

La estructura del *Manifiesto* permite pensar esa exterioridad inmanente que conecta lo súper abundante de la coyuntura (la “oportunidad” de sus contradicciones) con lo atemporal (vacío, infinito) del deseo, en la escena dramática misma del fantasma.

Pêcheux (2016) ha acertado enormemente en identificar este dispositivo como la maquinaria del *teatro de la conciencia*. En el lugar en el que la narrativa moderna coloca al Sujeto del drama (al héroe) como centro del artificio escénico de la Historia y del teatro de la conciencia -es decir, en el lugar del dispositivo paradigmático de una identificación o interpelación- el “dispositivo teórico” maquiaveliano se abre a un juego de reenvíos (se convierte en materia de una física de las fuerzas: tendencias y contra-tendencias) que indican la relación desigual de un vínculo *transferencial* y por lo tanto, deseante y beligerante, entre el Príncipe (como figura del Ideal) y el Pueblo (como consistencia de la subjetivación política).

El manifiesto no constituye una proyección de la teoría en la política ni su duplicación, la práctica política no se encuentra *representada* en el pensamiento, sino que funciona como centro au-

sente de una topología, como indicación del lugar que debe llenarse para volverse activo.

La estructura discursiva del manifiesto permite pensar el modo en que se desdobra la politicidad de la filosofía, entre la política como ejercicio de dominación y la política como proceso de transformación práctica. Ese desdoblamiento vibra como la paradoja constitutiva del esquema mismo de la interpelación: en la tensión entre lo que en español podríamos traducir como sujeción-subjetivación, pero que en el término en francés se dispone en la tópica misma del significante *assujétisemen*. El lugar, la casa del “sujeto” en el asujetamiento.

En ese sentido, dice Althusser que Freud es materialista no porque rechaza el primado de la conciencia en el conocimiento sino en la conciencia misma, para pensar el aparato psíquico como un *montaje* una combinación o un todo en el que el yo consciente no es más que una parte, una instancia o un efecto.

Es allí que resulta sumamente significativo el rodeo por la metáfora teatral evocada por Pêcheux (la interpelación como maquinaria teatral de la conciencia, como *dispositio*: combinación desigual entre la escena, su personaje y el detrás de escena, los elementos de la artificiosidad, incluido el teatro mismo y la frontera que lo separa de la vida). El recurso a una tópica en la *dispositio* escénica -en la combinación material de su montaje- aparece también en la recuperación que hace Althusser de la potencia crítica del materialismo brechtiano.

El juego (la representación) no es la vida, no es la realidad. (...) Si es (está) representada; es que no es (está) presente. Pero se debe entender ‘juego’ en un segundo sentido: es que el teatro permite este ‘juego’ (en el sentido en el que hay un ‘juego’ en una puerta, una bisagra, un gozne, un mecanismo). Lo que quiere decir que el

teatro está hecho de tal modo que contiene *el lugar*, el juego para que se introduzcan los cambios (Althusser, Balibar, Macherey y Montag, 2011, p. 2).

Palabras finales

El pensamiento althusseriano no procede por “descarte” sino por *ambivalencia*, porque trabaja su materia produciendo la crítica simultánea de los opuestos abstractos, movilizandolo la política, como su *exterioridad inmanente*. Se trata aquí, como en otras referencias, de poner en evidencia la solidaridad entre las tendencias idealistas de la filosofía y las celebraciones de la praxis, lo concreto, el gris de la teoría y el verdor mundo de la vida. En síntesis, la circularidad del tiempo fenomenológico de la *génesis*. Como ha demostrado con gran sutileza Warren Montag, Althusser persigue el exceso oculto del asedio teológico a la filosofía hasta la letra misma del *Nuevo Testamento*, para descubrir el síntoma de su exceso prohibido. Se trata, advierte Montag (2015), de una larga batalla por el porvenir librada en el terreno de la filosofía.

Una batalla por el tiempo en el tiempo mismo de la génesis, una batalla por el *surgimiento*. Así leemos en una de sus cartas a Diatkine que:

Las formas de manifestación del inconsciente, que obedecen a la repetición, o se repiten más que en condiciones definidas, cuya realización o montaje, asegura el inconsciente pero a condición de encontrar en las situaciones vividas (...). Decir que el inconsciente ‘funciona con lo imaginario’ es decir que selecciona de lo imaginario ideológico las formas, los elementos que le convienen (Althusser, 1996, p. 124).

Se trata, advierte Althusser de pensar el principio muy general de la eficacia de una ausencia como ausencia determinada, para

pensar la *transindividualidad* como dispositivo crítico de la psicología, la fenomenología y la temporalidad genética que hace posible la postulación del problema del vínculo entre tópica y estrategia. Como señala Balibar, la transindividualidad define una *estrategia* de la teoría que es una posición ética:

Así como hay una contingencia del comienzo de la teoría que se borrará retrospectivamente en la necesidad de sus conceptos, también hay una contingencia del fin de lo que ha nacido irreversiblemente. (...) la existencia de la teoría no puede no ser crítica en el doble sentido del término: ejercicio de una crítica a merced de una crisis. (...) Pero hay otra desaparición, Althusser nunca dejó de evocarla en términos casi idénticos: desaparición de lo provisorios, de lo transitorio, de lo contradictorio de una práctica (en este caso la práctica teórica) en sus propios efectos (también ellos provisorios, contradictorios) en su propia intervención transformadora (2004, p. 71).

El dispositivo teórico de un manifiesto es en este sentido, un tratado sobre el tiempo. Lo es como torsión práctica de desaparición del registro teórico en el proceso mismo de subjetivación, de bucle en el que aparece un sujeto como redoblamiento del límite, del desajuste o de lo *impresentable*, en el orden mismo de la representación.

Se trata de un movimiento de desajuste en la trama transindividual en la que coinciden el fondo arbitrario de la Ley (la violencia del parto) con el espacio del deseo, de la actividad deseante, beligerante y ambivalente, la absoluta cuestión previa del tránsito atemporal entre el nacer y el no-ser (*naitreoun'etrepas*).

Temporalidad compleja habilitada por una tópica que es aquella de la sobredeterminación, que permite pensar también el modo en que vibra “el eslabón más débil” en el sitio de máxima saturación

de una estructura. Temporalidad paradójica del acontecimiento que tiene su oportunidad en la estructura y del deseo como operación de fuerza, como contratendencia o actividad de espaciamiento en lo pleno de la estructura.

Maquiavelo se nos revela ahora como lector *avant la lettre* de Freud. Acaso por esta vía, un Manifiesto puede ser pensado, para recoger nuestra pregunta inicial, como “manifiesto de un resto”. Ese resto no puede capturarse pero sí indicarse en el marco de una singular *dispositio*. Para establecerla Althusser nos deja apenas un guiño, en un texto irónico y bello llamado “Pequeñas incongruencias portátiles” (1996) plagado de citas apócrifas y que resulta acaso uno de los más potentes y enigmáticos del filósofo comunista. Entre esas citas, escogemos dos:

Una falsamente atribuida a Freud que dice: “no se ha insistido lo suficiente en que la contra transferencia es todavía una transferencia” y otra a Maquiavelo que nos susurra, con *una extraña familiaridad* que “No se ha insistido lo suficiente en que la contrarrevolución es todavía una revolución” (1996, p.147).

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1965). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1997). *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Éditions STOCK/IMEC.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2007). La auténtica tradición materialista [1985]. Youkali. Revista de
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.

- Althusser, L. (2015) *Iniciación a la filosofía para no filósofos*. Madrid: Akal
- Althusser, L., Balibar, E., Macherey, P. y Montag, W. (2011). *Escritos sobre el arte*. Madrid: Tierra de Nadie.
- Althusser, L. y Balibar, E. (2004 [1969]). *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI.
- Balibar, E. (2000 [1993]). *La filosofía de Marx*. Bs. As: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2004). *Escritos por Althusser*. Bs.As.: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2007). El estructuralismo ¿una destitución del sujeto?”. *Revista Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas*. VII(4 y 5), 155-172. Recuperado de <https://www.instantesyazares.com.ar/numero-actual/?issue=instantes-y-azares-4-5>
- Cosentino, J.C. (1998). *Angustia, fobia, despertar*. Bs.As.: Eudeba
- González, H. (1987). La mitad de un echarpe o un canto inconcluso. *Revista Fin de Siglo*, 3.
- Lacan, J. (2007). *Seminario 10: la angustia*. Bs.As.: Paidós.
- Laplanche, J. y Portalis, J. B. (1981). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Montag, W. (2015). Althusser y el problema de la escatología. *Demarcaciones*, 3. Recuperado de <http://revistademarcaciones.cl/warren-montag-althusser-y-el-problema-de-la-escatologia/>
- [Morfino, V. \(2016\). El enjuego Marx Freud. Lo transindividual entre Goldmann y Althusser. Demarcaciones, 4. Recuperado de <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2016/06/11.Morfino.pdf>](#)
- Morfino, V. (2017) El concepto de causalidad estructural en Althusser. En P. Karczmarczyk, N. Romé y M. Starcenbaum (Coords.). *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015: Buenos Aires)*. La Plata: Universidad

Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Recuperado de <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84pp.445-465>

Pêcheux, M. (2016 [1975]). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Bs.As.: Ediciones del CCC.

Romé, N. (2015). *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*. La Plata: Edulp.

Acerca de los coordinadores

Pedro Karczmarczyk

Es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. En esta institución se desempeña como Prof. Adjunto de Filosofía contemporánea y dirige el equipo de investigación “La filosofía del concepto y la filosofía del sujeto en el pensamiento contemporáneo”. Es Investigador Adjunto de CONICET. Ha publicado dos libros: *Gadamer: aplicación y comprensión* (2007) y *El argumento del lenguaje privado a contrapelo* (2011). Ha compilado otros y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas “Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología” en *Estudios de epistemología*, 10, 2013 y “La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux” *Décalages. An Althusser Studies Journal*, 4, 2014; “La relevancia de Wittgenstein en el pensamiento político y social” *Tópicos. Revista de filosofía de Santa fé*, nº 33 y 34, 2017. Ha publicado artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior.

Natalia Romé

Es Licenciada en Cs. de la Comunicación, Magister en Comunicación y Cultura, y Doctora en Ciencias Sociales, por la Universidad Nacional de La Plata. Es Profesora Titular de la materia Teorías y Prácticas de la Comunicación III. La investigación en Comunicación de la Carrera de Comunicación, de la Facultad de

Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, e Investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA, donde dirige e integra proyectos de investigación en el campo de problemas de discurso, subjetividad y coordina el Programa de Estudios Críticos en Ideología, Técnica y Política. Es autora y compiladora de publicaciones dedicadas al pensamiento althusseriano, entre ellas: *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política* (2015).

Marcelo Rodríguez Arriagada

Marcelo Rodríguez Arriagada es Doctor en Filosofía de la Universidad de Chile. Es profesor del Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos de la Universidad de Chile. Ha desarrollado investigaciones sobre filosofía griega antigua y bizantina, y sobre el pensamiento de Louis Althusser y Nicos Poulantzas. Es co-editor del libro *Lecturas de Althusser en América Latina* (2017). Es editor de *Demarcaciones, Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*.

Marcelo Starcenbaum

Profesor y Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Jefe de Trabajos Prácticos de Introducción a la Historia en la Facultad de Humanidades de la UNLP. Es editor de *Escritos (1969-1987)* de Mauricio Malamud y compilador de *Lecturas de Althusser en América Latina*. Es editor de *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*. Autor de artículos sobre historia intelectual, historia del marxismo e historiografía en revistas nacionales e internacionales. Integrante del Proyecto “Los sentidos del pasado: historiografías, prácticas culturales, memorias”. Forma parte del CISH (Centro de Investigaciones Sociohistóricas).

Este libro recoge los trabajos presentados en el Coloquio Internacional “Althusser hoy: estrategia y materialismo” celebrado en Santiago de Chile del 15 al 17 de Noviembre de 2017. El evento fue organizado por la Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos (RELEA), Associazione Louis Althusser (Italia), las revistas Demarcaciones, Revista latinoamericana de estudios althusserianos y Décalages. An Althusser Studies Journal, contando con el aval de la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de La Plata, la Universidad de Chile, la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, la Academia de Humanismo Cristiano, la Universidad de Viña del Mar y la Università degli Studi Milano-Bicocca.

**Trabajos, Comunicaciones
y Conferencias, 43**

ISBN 978-950-34-1882-6



RELEA

RED LATINOAMERICANA
DE ESTUDIOS
ALTHUSSERIANOS