



UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Doctorado en Ciencia Política

**Louis Althusser, la cuestión de la política y la historia.  
Un estudio sobre sus lecturas de la filosofía antes de Marx**

Autor: Mg. Esteban Dominguez

Directora: Dra. María Cecilia Abdo Ferez

Codirector: Dr. Hugo Quiroga

Abril de 2022



## **Resumen**

Esta tesis se propone reflexionar sobre la cuestión de la política y la historia en la obra de Louis Althusser (1918-1990) mediante un estudio de sus lecturas de diversas figuras de la filosofía anteriores a Marx. La investigación está guiada por dos preguntas. En primer lugar, ¿cuál es la relación que establece Althusser entre su empresa teórica y diversas figuras de la historia de la filosofía? Como primer objetivo se propone, entonces, reflexionar acerca de la relación que él establece con diversas figuras tales como Hegel, Feuerbach, Montesquieu, Rousseau, Maquiavelo y Spinoza. En segundo lugar, ¿cuál es la concepción de la política y la historia que recorre esas lecturas? Siguiendo esta pregunta, un segundo objetivo consiste en mostrar el modo en el que el tratamiento althusseriano de la cuestión de la política y la historia permanece abierto, proyectándose en las interrogaciones propias de la filosofía política contemporánea.

## **Abstract**

This thesis aims to reflect on the question of politics and history in the work of Louis Althusser (1918-1990) through a study of his readings of several philosophical figures before Marx. The research is guided by two questions. Firstly, what is the relationship that Althusser establishes between his theoretical project and various figures in the history of philosophy? As a first objective it is proposed, then, to reflect on the relationship he establishes with diverse figures such as Hegel, Feuerbach, Montesquieu, Rousseau, Machiavelli, and Spinoza. Secondly, what is the conception of politics and history that runs through these readings? Following this question, a second objective is to show how Althusser's treatment of the question of politics and history remains open-ended, projecting itself into the interrogations of contemporary political philosophy.

## Aclaraciones de estilo

La tesis fue redactada siguiendo las indicaciones sugeridas en la decimoséptima edición de *The Chicago Manual of Style* para notas al pie de página. Al citar documentos conservados en el *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* introduzco en nota al pie el código de identificación y su título (i.e. 20ALT/32/10, *Notes sur Spinoza*). Las ediciones de referencia de la obra de Althusser así como los documentos inéditos mencionados se encuentran detallados en la sección de Referencias bibliográficas.

Siempre que la edición lo permitiera, la obra de Althusser es citada en sus ediciones castellanas. En los casos en los que estimé conveniente sugerir cambios de traducción, introduje la abreviatura “t.m.” indicando así que la traducción fue modificada. En los entrecorillados realizados por el autor fueron repuestas las comillas angulares («»), así como también fueron repuestas las itálicas perdidas en las ediciones castellanas de *Pour Marx* y *Lire le capital*. En general, las itálicas de los textos citados pertenecen a la versión original. Cuando la cita es acompañada de la abreviatura “i.a.” significa que las itálicas fueron añadidas para señalar un énfasis adicional. Finalmente, a menos que indique lo contrario, siempre que cito un texto en idioma extranjero la traducción es propia.

“Nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no concibiese nada que no fuera ella misma [*noster intellectus imperfectior esset si mens sola esset nec quicquam praeter se ipsam intelligeret*]”

Spinoza, *Ética*, IV, 18.

“Sólo los libres son muy agradecidos entre sí [*Soli homines liberi erga invicem gratissimi sunt*].”

Spinoza, *Ética*, IV, 71.

Esta tesis es el producto de una investigación desarrollada gracias a una Beca Doctoral del CONICET. Mi trayectoria por el Doctorado de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UNR se vio posibilitada por una política institucional que garantiza su gratuidad para graduados y docentes de la Facultad. Además, el trabajo en el fondo de archivos de Louis Althusser fue realizada en el marco de la *Résidence de l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC)*, *Programme Odyssée – Association des Centres culturels de rencontre (ACCR)*, con el apoyo del *Ministère de la culture et de la communication* de Francia.

Agradezco a Cecilia Abdo Ferez y a Hugo Quiroga por acompañarme en este largo proceso. A mis compañerxs de trabajo y a nuestra propia Asociación amigxs de Spinoza de la Fcpolit. A mis maestrxs. A mis alumnxs de la Universidad y de la Escuela Secundaria. A la Universidad pública y a lxs trabajadores que la hacen posible. A mi familia. A mis amigos. A Agustina y Severino. Al sonido ambiente del trabajo del archivo que me convenció: *Everything in its right place*. A otro, que una tarde en el que me supe perdido, sin darle play comenzó a sonar: *I've been waiting for a guide to come and take me by the hand*. Se me hace cuento, pero esto empezó justo después de esa canción.

# Índice

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| Resumen .....                                                             | 3   |
| Aclaraciones de estilo .....                                              | 5   |
| Introducción.....                                                         | 12  |
| Planteamiento del problema: la filosofía, la política y la historia ..... | 14  |
| La fundamentación de la filosofía marxista .....                          | 14  |
| La cuestión de la política y la historia .....                            | 21  |
| Orden de exposición: el trayecto de Althusser .....                       | 23  |
| Capítulo 1. De un momento filosófico a otro .....                         | 29  |
| 1.1. El momento filosófico de los años 1960 en Francia.....               | 30  |
| 1.2. Un nuevo momento filosófico .....                                    | 40  |
| 1.2.1. La crisis del marxismo.....                                        | 41  |
| 1.2.2. El pensamiento político posfundacional.....                        | 48  |
| 1.3. Autonomía y heteronomía del althusserianismo .....                   | 55  |
| Capítulo 2. Sobre el joven Althusser (1947-1958).....                     | 63  |
| 2.1. Filosofía y política (Hegel, 1947).....                              | 66  |
| 2.2. Filosofía e historia (los filósofos del XVII y del XVIII, 1955)..... | 77  |
| 2.3. Filosofía o ideología (Feuerbach, 1958).....                         | 85  |
| 2.3.1. Feuerbach o Spinoza.....                                           | 91  |
| Capítulo 3. El primero antes de Marx (Montesquieu, 1959).....             | 96  |
| 3.1. El diseño de la obra .....                                           | 97  |
| 3.1.1. La soledad de Montesquieu .....                                    | 101 |

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.2. Montesquieu <i>sive</i> Spinoza: hacia una teoría de la historia .....    | 111 |
| 3.2.1. Una nueva teoría de la ley .....                                        | 112 |
| 3.2.2. La dialéctica de la historia .....                                      | 118 |
| 3.3. Bosquejo de una teoría de la reproducción.....                            | 123 |
| 3.4. Althusser en busca de sus ancestros putativos.....                        | 133 |
| Capítulo 4. La política, ese pequeño suplemento (Maquiavelo, 1962) .....       | 137 |
| 4.1. Una política de las pasiones.....                                         | 138 |
| 4.1.1. Un'estate italiana .....                                                | 138 |
| 4.1.2. Problemas que habrá que llamar con otro nombre, quizás política .....   | 144 |
| 4.2. Maquiavelo-Spinoza.....                                                   | 152 |
| 4.2.1. Una singular desproporción (política y teoría) .....                    | 154 |
| 4.2.2. La opacidad de lo inmediato (política e ideología) .....                | 159 |
| 4.2.3. Una antropología profana (política y naturaleza humana) .....           | 163 |
| 4.3. Una necesidad supeditada a una contingencia radical.....                  | 171 |
| 4.3.1. Contingencia.....                                                       | 171 |
| 4.3.2. Necesidad .....                                                         | 175 |
| Capítulo 5. Los efectos de una estructura de estructuras (Spinoza, 1965) ..... | 179 |
| 5.1. ¿En qué se reconoce el spinozismo?.....                                   | 180 |
| 5.2. Marx con Spinoza.....                                                     | 184 |
| 5.2.1. La causalidad estructural .....                                         | 185 |
| 5.2.2. La sobredeterminación .....                                             | 193 |
| 5.2.3. El dispositivo teórico de la tópica.....                                | 201 |
| 5.3. De la producción a la reproducción.....                                   | 205 |
| 5.3.1. ¿Es simple ser spinozista en política?.....                             | 211 |
| Capítulo 6. La historia, génesis de estructuras (Rousseau, 1967) .....         | 214 |
| 6.1. Un antecedente fundador .....                                             | 215 |
| 6.2. Con Rousseau .....                                                        | 220 |

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| 6.2.1. 1965 .....                                                 | 220 |
| 6.2.2. Una teoría de la lectura.....                              | 225 |
| 6.2.3. Génesis o genealogía .....                                 | 232 |
| 6.3. El abismo teórico de la vida política .....                  | 239 |
| Capítulo 7. La política y la historia (1972).....                 | 250 |
| 7.1. Las tesis de la historia según el marxismo-leninismo .....   | 252 |
| 7.1.1. Crítica del humanismo.....                                 | 253 |
| 7.1.2. Las tesis del marxismo-leninismo .....                     | 256 |
| 7.2. Rousseau: de la historia a la política .....                 | 261 |
| 7.2.1. En busca del origen.....                                   | 262 |
| 7.2.2. Del puro estado de naturaleza a la génesis histórica ..... | 266 |
| 7.2.3. La política del origen.....                                | 270 |
| 7.3. Maquiavelo: teoría y práctica política .....                 | 273 |
| 7.3.1. Décalage de la teoría.....                                 | 278 |
| 7.3.2. Décalage del sujeto.....                                   | 280 |
| 7.3.3. Décalage y condensación de la práctica política .....      | 283 |
| Conclusión.....                                                   | 291 |
| Althusser y la filosofía.....                                     | 293 |
| El campo teórico de una investigación fundamental.....            | 305 |
| La cuestión de la política y la historia .....                    | 307 |
| À la recherche.....                                               | 312 |
| Referencias bibliográficas .....                                  | 314 |
| Obras de referencia publicadas por Louis Althusser.....           | 314 |
| Obras de Louis Althusser citadas .....                            | 314 |
| Documentos del Fondo Althusser del IMEC.....                      | 318 |
| Bibliografía general .....                                        | 320 |
| Anexo. El trabajo del archivo en filosofía.....                   | 1   |

|                                                                    |    |
|--------------------------------------------------------------------|----|
| Institución: el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine ..... | 2  |
| Huella 1. ¿Cuándo empezó? .....                                    | 5  |
| Autor: el Fondo Althusser .....                                    | 6  |
| Huella 2. El asiduo manuscrito .....                               | 11 |
| Lectura: el trabajo del archivo .....                              | 12 |

“Pero la radicalización suele parecerme, en sus momentos más fuertes y más seductores, muy althusseriana. Tú me dirás que la «repetición» de Marx no debe ser una «recitación» y que la profundización, la radicalización son la fidelidad misma. [...] Tendremos que volver a hablar de todo esto, con los textos de Marx en la mano... y que me hagas leer.”

Jacques Derrida a Louis Althusser, 1° de septiembre de 1964

## Introducción

Ausentes por el momento, no insista. Estas páginas contrariarían ese pedido que, según Louis Althusser, él mismo había escrito en un cartel colgado en la pared de su despacho de la *École Normale Supérieure* (ENS) en 1980.<sup>1</sup> Si bien desde entonces mucha agua ha corrido bajo el puente, puede que aún no sea el momento. Pero ¿cuándo lo sería? ¿Y cómo entender el “no insista”? Contra su pedido, muchos han partido en busca de Althusser como si en ese nombre se condensaran metafóricamente algunos de los dramas de la teoría en el presente. Y sin embargo, cualquier lectura que se proponga retornar a él en la actualidad no puede pretender exponer su pensamiento según un simple orden de razones con el fin de dar cuenta del significado de su empresa. Ya sea que se intente una reconstrucción temática, ya sea que se intente una reconstrucción cronológica, cualquiera de las dos tentativas está condenada a toparse con los límites que su proyecto filosófico encontró en el período en el que se desarrolló, entre las décadas de 1960 y 1980.

La apertura del Fondo Althusser en el *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* hace que casi la totalidad de los archivos del filósofo sean actualmente accesibles: los textos inéditos, los proyectos de libros, la correspondencia, la obra clasificada de manera cronológica y temática, los textos autobiográficos, las notas de lectura, la actividad docente, los documentos personales, el material periodístico y las grabaciones de algunos cursos. Esta publicidad del archivo motiva una recurrente tentación para el investigador que se ve lanzado a encontrar allí el documento que permita fundar una clave por medio de la cual hacer revivir, hacer coincidir, al autor con alguna significación definitiva. Asediado por esa tentación, en este trabajo me propongo resistirla de manera vigilante. Aquí quisiera emprender una revisión que asuma el desafío de

---

<sup>1</sup> Louis Althusser, *El porvenir es largo*, trad. M. Pessarrodona (Barcelona: Destino, 1992), 336: “Parece incluso que yo había colocado, sobre la pared exterior de mi despacho, una especie de cartel muy visible en el que había escrito a mano: «ausentes por el momento, no insista»”.

transitar por el desorden de sus razones como fondo siempre activo desde el cual dilucidar luego algún orden, aunque sea precario, de razones.

En el campo de la filosofía política, la figura de Althusser se presenta de manera contradictoria. Por un lado, gracias al encuentro entre filosofía y marxismo que desde entonces irá unido a su nombre, se le reconoce un rol preponderante comparable al de otras grandes figuras intelectuales del siglo XX. Pero, por otro lado, esa importancia se ubica en un contexto intelectual determinado, el del desarrollo de la filosofía y las ciencias humanas en Francia en la década de 1960 bajo el influjo del estructuralismo. De este modo, su nombre casi acríticamente se ve asociado a una importancia cierta, pero caduca. Una vez reconocida su labor inestimable, la filosofía tendería a agradecer los servicios prestados y pasar a otra cosa. Porque la teoría, como la vida, sigue.

Aquí discutiré con el supuesto carácter perimido de su pensamiento, aunque me propongo hacerlo sin alternativas fáciles. Luego de años de lectura del autor, luego de una estadía en el IMEC junto a sus archivos, puedo afirmar que su obra no es comparable a la de las otras figuras mayores de la filosofía a él contemporáneas.<sup>2</sup> Esta *diferencia* respecto a otros es *estructural* —si por estructural entendemos una cierta invariancia—, es decir, no le pertenece a Althusser sino a las condiciones que podríamos llamar doblemente textuales: condiciones que se juegan en el texto y en el contexto, esto es, en relación con un campo textual que lo excede. En ese punto, la diferencia de Althusser respecto a otros es la diferencia que cada uno de estos otros tiene para con, justamente, otros. Pero hay una diferencia *estructural* también —si por estructural entendemos, ahora, cierta variación o desplazamiento— que define su singularidad respecto a otras grandes figuras: se trata de un pensamiento efectivamente superado, pero no por eso suprimido. Lo cual no significa que haya dejado de ser actual sino que sólo continúa siéndolo en la medida en que reconozcamos que todo intento de glosa objetiva y toda periodización de su obra, para que tengan algún efecto en la actualidad deberá realizarse reconociendo que aquello que el nombre de Althusser reunió por un momento, esto es, una serie de

---

<sup>2</sup> Mi residencia de investigación en la *Abbaye d'Ardenne* en Saint-Germain-la-Blanche-Herbe se desarrolló entre los meses de septiembre y diciembre del 2019 gracias al apoyo de la *Association des Centres culturels de rencontre* y del *IMEC* en el marco del Programa *Odyssée 2019*. Buena parte de las consideraciones vertidas en la presente tesis se formaron en mi encuentro con los archivos del Fondo Althusser y gracias a las formidables condiciones dispuestas por los trabajadores y trabajadoras del IMEC y la ACCR. Sobre mi experiencia en el IMEC cf. *infra* Anexo, donde recupero algunas reflexiones acerca del trabajo del archivo en filosofía en torno a la institución, el autor y la práctica de la lectura.

problemas capitales para la filosofía desde el marxismo, ya no se encuentran reunidos y, aún más, que sólo podían permanecer reunidos por muy poco tiempo.

Esta tesis se propone reflexionar sobre la concepción de la política y la historia en la obra de Althusser por medio de un estudio de sus lecturas de diversas figuras de la filosofía anteriores a Marx. Más específicamente, como primer objetivo, me propongo reflexionar acerca de la relación que Althusser establece entre su empresa teórica y diversas figuras de la filosofía moderna: de Hegel a Feuerbach, los filósofos franceses del siglo XVIII, en particular Montesquieu y Rousseau, y, por supuesto, Maquiavelo y Spinoza. Un segundo objetivo, complementario con el primero, es realizar esta lectura mostrando el modo en el que el tratamiento del problema de la política y la historia se aproxima a algunas interrogaciones propias de la filosofía contemporánea. Con ello quisiera mostrar hasta qué punto la lectura de Althusser permite resituar algunos debates teóricos no sólo de su propio presente, sino también del nuestro.

Este escrito tiene como antecedente inmediato una investigación realizada para la redacción de una Tesis de Maestría en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes en la que analicé las condiciones históricas, textuales y temáticas de la recepción del pensamiento de Baruch Spinoza en los años de formación teórica de Althusser (1947-1962). Con ello me propuse reconstruir una imagen más vasta de su evolución intelectual, desde sus años de formación hasta su emergencia pública, en el contexto filosófico de la década de 1960. Aquí retomo los temas allí alcanzados reinscribiéndolos en un período considerablemente más extenso del trayecto de Althusser y en una perspectiva más general, bajo la pregunta por el significado de sus lecturas de la filosofía anterior a Marx.

## **Planteamiento del problema: la filosofía, la política y la historia**

### *La fundamentación de la filosofía marxista*

La interrogación que guía esta investigación puede formularse de la siguiente manera: ¿cuál es la relación que establece Althusser entre su empresa teórica y diversas figuras de la filosofía política moderna anteriores a Marx? En “*Sur le jeune Marx*”, artículo de 1961 posteriormente publicado en *Pour Marx* (1965), se esboza una respuesta y con ella se funda el althusserianismo, tal como fue conocido: la investigación en torno a la filosofía anterior a Marx debe ser pensada como la revisión y reconstrucción de la

larga marcha emprendida por Marx mismo, desde las filosofías de la historia a la ciencia de la historia.<sup>3</sup> Unos quince años después, al realizar un balance retrospectivo, Althusser formulará una respuesta que configura el punto de partida de la presente investigación:

en 1949-1950, había entregado a los señores Hyppolite y Jankélevitch el proyecto de una gran tesis (como se decía entonces) que versaba sobre «Política y filosofía en el siglo XVIII francés» y una pequeña tesis sobre el Segundo *Discurso* de J.-J. Rousseau. En el fondo, no he abandonado jamás esos proyectos, como testimonia mi ensayo sobre Montesquieu. [...] Yo ya era comunista y siéndolo intentaba también ser marxista, es decir, intentaba, en la medida de mis fuerzas, comprender qué *quiere decir* el marxismo [*ce que marxisme veut dire*]. Así, pues, este trabajo sobre la filosofía y la política del siglo XVIII lo comprendía como una propedéutica necesaria para entender el pensamiento de Marx [*à l'intelligence de la pensée de Marx*]. Además, comenzaba por entonces a practicar la filosofía de una cierta manera que no abandonaría jamás.<sup>4</sup>

Si su gran tesis no fue escrita, ¿bajo qué modalidad continuaron esos proyectos sin ser abandonados? Existen diversos registros de esa persistencia. Por un lado, el registro público configurado por la publicación de algunos textos tan instructivos como limitados en su extensión: el libro *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959) y un artículo sobre Rousseau publicado en 1967. Por otro lado, hay un registro público-privado o, mejor, que va de una publicidad relativa de la actividad docente de Althusser en la ENS con sus cursos sobre diversas figuras de la filosofía, a la conservación en su archivo del material dactilografiado y de las notas preparatorias de cursos y proyectos de libros, hasta una nueva publicidad alcanzada ahora sí por la publicación póstuma de muchos de esos textos. Finalmente, hay un tercer registro de la persistencia que nos indica que, en el fondo, él no abandonó jamás esos proyectos. Se trata de la insistencia en una cierta manera de practicar la filosofía no siempre idéntica a sí misma, aunque con algunos rasgos típicamente reconocibles a lo largo de su obra. En este registro no se trataría de tal o cual texto sino de una toma de posición en filosofía que atraviesa sus textos.

Al parecer tenemos bien delimitado el terreno en el que indagar por el sentido de las lecturas de la filosofía anterior a Marx. En primer lugar, gracias a la formulación de *Pour Marx* según la cual la vuelta *antes* de Marx debe ser pensada como la revisión del camino que permitió transitar a Marx desde las filosofías de la historia hasta la fundación de la ciencia de la historia. En segundo lugar, y de manera algo más general, la afirmación presente en la “*Soutenance d'Amiens*”, según la cual siendo ya comunista Althusser

---

<sup>3</sup> Cf. Louis Althusser, “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”, en *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker (México: Siglo XXI, 1965/1983), 39-70.

<sup>4</sup> Louis Althusser, “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, en *La soledad de Maquiavelo*, trad. C. Prieto del Campo (Madrid: Akal, 2008), 211-213.

intentaba comprender qué quiere decir el marxismo al punto de considerar al estudio de la filosofía moderna una propedéutica necesaria para entender el pensamiento de Marx.

En una primera aproximación, al delimitar en qué consistieron las lecturas de Althusser de la filosofía moderna, podría decirse que esta tesis constituye un intento de restitución objetiva del desarrollo de su pensamiento. Pero esta pretensión de restitución se ve determinada por dos problemas que impiden su resolución definitiva. En primer lugar, la historia de la recepción del pensamiento de Althusser hasta nuestros días (cf. *infra* 1.3.). Esa historia constituye las condiciones de posibilidad de esta investigación y señala los límites de cualquier estudio que en la actualidad pretenda dar con un pensamiento finalmente encontrado. Y, en segundo lugar, porque, incluso en un recorrido cronológico y relativamente apegado a los textos considerados como documentos históricos, emergen consecuencias teóricas en parte insospechadas. Esta tesis se mueve, entonces, entre el reconocimiento de una historia terminada y una historia interminable. Terminada: la restitución de un trayecto posible del pensamiento de Althusser. Interminable: la reelaboración de alguno de los trazos de su filosofía para el presente.<sup>5</sup>

En esta tesis quisiera mostrar, entonces, que si bien las consideraciones retrospectivas formuladas por el protagonista de esta historia aún tienen actualidad e iluminan una porción importante de su proyecto teórico, su *vuelta antes de Marx* tiene otros significados que no pueden reducirse a la pretensión de reconstruir una filiación o un camino, entre Marx y sus predecesores. Este reconocimiento impondrá un doble ejercicio. Por un lado, repensar las condiciones de emergencia del proyecto filosófico explicitado por Althusser y dejarse conmover por la persistencia de su valor como una historia imposible de ser considerada definitivamente terminada. Por otro lado, despuntar consecuencias que, en determinadas condiciones —las de la filosofía marxista en los años 1960— no resultaban posibles y que comienzan a serlo al verse proyectadas hacia nuestro presente teórico. Este doble ejercicio permite ilustrar hasta qué punto la intención declarada por Althusser no se ve anulada por ella misma, sino que permanece inscrita en un sistema que no domina y del que, sin embargo, vive.

Detrás del gesto por repensar su legado por medio de sus lecturas de la filosofía se condensan una serie de interrogantes que si bien tienen a Althusser en el centro, también lo exceden, pues no se trataría sólo de él sino de una problemática general, propia de la

---

<sup>5</sup> Hago alusión al prefacio al libro de Dominique Lecourt, *Lyssenko. Histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, cf. Althusser, “Historia terminada, historia interminable”, en *La soledad de Maquiavelo*.

filosofía política contemporánea. Así, el interés de esta investigación reside en el reconocimiento de que la figura de Althusser se inscribe en una tensión altamente productiva entre dos desplazamientos simultáneos: de la crisis teórica del marxismo al llamado posmarxismo; y del estructuralismo al post-estructuralismo y/o al posfundacionalismo —aquí importan menos los nombres que la posibilidad de indicar con ellos un conjunto de temas teóricos (cf. *infra* 1.2.)—. Quisiera mostrar que esta tensión se encuentra presente en toda su obra, pero emerge con particular claridad en los estudios de filosofía antes y después de Marx, reconociendo junto a Étienne Balibar que “el contraste entre el «antes de Marx» y el «después de Marx» [...] constituye el centro ausente de nuestras lecturas de la tradición política, en las que buscamos claves para el presente.”<sup>6</sup> De esta manera, la obra de Althusser podría iluminar zonas oscuras de nuestro pasado teórico reciente y de nuestra actualidad, esbozando respuestas a las tensiones de la modernidad y a los límites de la teoría política en la actualidad.

Entre dos contextos teóricos distintos, esta tesis pretende desplegar una reflexión continuada sobre el significado del estudio de un conjunto de figuras de la historia de la filosofía anteriores a Marx, con el fin de encontrar —como dijera Balibar en el prefacio a la edición inglesa del trabajo que acabo de citar— “aclaraciones de las *aporías* centrales del marxismo mismo y los caminos para salir de ellas.”<sup>7</sup> Oportunamente, Althusser consideró a ese trabajo en filosofía y política como un intento por comprender *qué quiere decir* el marxismo o como una *propedéutica* necesaria para entender el pensamiento de Marx. Asimismo, unos años antes, en *Pour Marx*, señalaba el espacio teórico en el cual su intervención cobraba sentido: “el fin del dogmatismo nos ha puesto frente a esta realidad: que la filosofía marxista, fundada por Marx en el acto mismo de la fundación de su teoría de la historia, *está en gran parte todavía por constituirse* [i.a.].”<sup>8</sup> Si consideramos que buena parte del proyecto teórico de Althusser consistió en la pretensión de definir los términos en los que se juega el materialismo para el marxismo, entendido, “no sólo [como] una doctrina política, un «método» de análisis y de acción, sino también y principalmente [como] el campo teórico de una investigación fundamental”<sup>9</sup>, es posible

---

<sup>6</sup> Étienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Paris: Galilée, 1997), 10.

<sup>7</sup> Étienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas. Studies on politics and philosophy before and after Marx*, trad. J. Swenson, (New York & London: Routledge, 1994), IX.

<sup>8</sup> Louis Althusser, “Prefacio: hoy”, en *La revolución teórica de Marx*, 22.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 18. Este gesto ha sido sintetizado retrospectivamente por Balibar como el objetivo principal de la constelación teórica en rededor de Althusser, cf. Étienne Balibar, “Marx: tout est à refaire”, en Alexis Cukier e Isabelle Garo (dir.), *Avec Marx, philosophie et politique* (Paris : La Dispute, 2019), 45: “nuestro

afirmar que sus investigaciones en el ámbito de la historia de la filosofía se inscriben en un proyecto de *recomienzo* de la filosofía marxista.

En un breve y programático escrito, Alain Badiou calificó a la obra de Althusser como aquella que posibilitaría “el (re)comienzo del materialismo dialéctico” (es decir, de la filosofía marxista) o, cuanto menos, como la obra que permitiría formularse la pregunta acerca de la posibilidad de ese recomienzo.<sup>10</sup> Inspirado en un texto sobre el que Badiou ciertamente se apoya aunque no lo expone, quisiera sugerir que el tipo de recomienzo del marxismo que encontramos en la obra de Althusser es el de una figura paradójica: el marxismo para él, al igual que el racionalismo para Gaston Bachelard “es una filosofía que no tiene comienzo; [...] es del orden del *recomienzo*” puesto que “cuando se lo define en una de sus operaciones, hace ya mucho tiempo que ha recommenzado.”<sup>11</sup>

Retomando la distinción entre el materialismo histórico, como la ciencia de la historia fundada por Marx, y el materialismo dialéctico, como la filosofía marxista resultado de aquella fundación, quisiera señalar que, en el proyecto teórico de Althusser y de sus colaboradores, este recomienzo se proyecta en dos direcciones.<sup>12</sup> Se proyecta hacia *adelante* en el dominio del *materialismo histórico*. Esto se expresa con una claridad meridiana durante aquello que llamo la *autonomía del althusserianismo* (cf. *infra* 1.3.), momento en el que se desarrollan un conjunto de investigaciones por parte de jóvenes filósofos para hacer avanzar al materialismo histórico en diversas disciplinas dependientes de la teoría de la historia fundada por Marx, cada una de ellas concernientes a diversas instancias o niveles de la totalidad social. En esta vectorización, el trabajo de recomienzo estaría guiado por la propia idea de Bachelard de la noción de *aplicación*, según la cual, “el valor apodíctico de una ciencia se revela más en la extensión que en la

---

objetivo no era, en realidad, simplemente reformular o propagar el marxismo, sino *transformar una por la otra* la teoría de Marx y la filosofía contemporánea.”

<sup>10</sup> Alain Badiou, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en L. Althusser y A. Badiou, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, trad. N. Rosenfeld *et al.* (Córdoba: Pasado y Presente, 1966/1972).

<sup>11</sup> Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué* (Paris: PUF, 1949/1966), p. 122.

<sup>12</sup> De manera contemporánea a *Pour Marx y Lire le capital*, Althusser retomó esta distinción (una distinción con su propia historia al interior del marxismo: desde Marx, quien nunca usó la expresión “materialismo dialéctico” para referirse a su filosofía, pasando Engels, Dietzgen y Lenin hasta llegar a su codificación definitiva con Stalin) e hizo de ella una clave de comprensión del problema de la relación entre ciencia y filosofía para el marxismo: “fundando la teoría de la historia (materialismo histórico), Marx, en un solo y mismo movimiento, rompió con su consciencia filosófica ideológica anterior y fundó una nueva filosofía (materialismo dialéctico). Utilizo aquí voluntariamente la terminología consagrada por el uso (materialismo histórico, materialismo dialéctico), para señalar esta doble fundación en una sola ruptura.” Althusser, “Prefacio: hoy”, 24. Si bien paulatinamente fue abandonando la distinción hasta finalmente rechazarla, ella es importante puesto que funciona como condición de posibilidad de las formulaciones teóricas alcanzadas entre *Pour Marx y Lire le capital*.

reducción. La multiplicidad de relaciones intensifica [*redouble*] en cierto modo la evidencia porque esta multiplicidad es la evidencia desde diferentes puntos de vista.” En suma, concluía Bachelard, “creemos que se funda construyendo [*on fonde en construisant*].” En un lenguaje más cotidiano, no estamos lejos de las palabras de Napoleón que Althusser gustaba recordar: se avanza y después se ve.<sup>13</sup>

Este recomienzo se proyecta también hacia atrás. Si la figura que resumía la primera dirección era la de *aplicación*, aquí la más propicia quizás sea la de una *profundización* orientada a la *fundamentación* de la filosofía marxista. Si la primera se inscribía en el dominio del materialismo histórico, esta otra se inscribe en el materialismo dialéctico o filosofía marxista como condición de posibilidad del porvenir del materialismo histórico: “el porvenir del materialismo histórico está supeditado a la profundización [*approfondissement*] del materialismo dialéctico [...]. La historia nos propone esta inmensa tarea. Quisiéramos, en la medida de nuestros medios, por modestos que sean, participar en ella.”<sup>14</sup> Este movimiento de fundamentación adquiere, a su vez, dos formas singulares en Althusser. Se trata de un movimiento de fundamentación de la filosofía de Marx en sí misma que puede ser descrito brevemente como el intento por dar cuenta de la especificidad de la dialéctica materialista frente a la dialéctica hegeliana expresado paradigmáticamente en *Pour Marx* —en particular en “*Contradiction et surdétermination*” y en “*Sur la dialectique matérialiste*”— y en *Lire le capital* —fundamentalmente en el capítulo 9 de “*L’objet du capital*”—.<sup>15</sup>

Pero este intento de fundamentación adquiere también otra forma: el estudio de diversas filosofías anteriores a Marx como una propedéutica necesaria para la comprensión de su pensamiento. Es esta tentativa la que constituye el objeto de estudio

---

<sup>13</sup> Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, p. 121. Este movimiento que se visualiza en la proliferación de los trabajos que pretendían sistematizar los conceptos fundamentales del materialismo histórico y formular una teoría del tránsito del modo de producción, o una teoría de la instancia política, o en el ámbito de la antropología al indagar la contribución del marxismo frente a las sociedades primitivas, o desarrollar una teoría materialista del discurso, entre otras indagaciones teóricas (cf. *infra* 1.3).

<sup>14</sup> Louis Althusser, “El objeto de El capital”, en *Para leer el capital*, trad. M. Harnecker (México: Siglo XXI, 1965/2004), 85.

<sup>15</sup> Este movimiento de fundamentación es el que Badiou estudia cuando pretende decidir si el trabajo de Althusser señala el (re)comienzo del materialismo dialéctico. Según Badiou la efectividad de ese recomienzo reside en la posibilidad de articular satisfactoriamente dos aspectos del materialismo dialéctico formulado por Althusser contra Hegel: una “epistemología regional” de cuño kantiano que guía “la oposición ciencia-ideología” y una “epistemología general” de cuño spinozista que guía la concepción general de la “causalidad estructural”. La definición de una epistemología “regional” y una “general” indica la inscripción del círculo de los althusserianos en cierto *teoricismo* del que Althusser comenzará a desmarcarse por aquellos años. Quizás el nombre que mejor le corresponda a esa “epistemología general” es uno más clásico: ontología. Cf. Badiou, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, 35-36.

de la presente tesis: se trata de pensar qué le ocurre al marxismo cuando intenta fundamentarse con el concurso de otras filosofías. Este ejercicio de lectura por medio de las lecturas que Althusser realizó permite iluminar de manera singular aquello que se juega en todo intento de fundamentación de una filosofía. ¿En qué consiste una fundamentación? Con el reparo de que esta referencia sea acusada de lesa althusserianismo, quizás sea oportuno recordar las palabras de Martin Heidegger al describir en qué consistía el proyecto de fundamentación de la metafísica en Kant:

La expresión [«fundamentación»] revela su significado en el dominio de la construcción. La metafísica no es ciertamente un edificio existente, pero es algo real como «disposición natural» en todos los hombres. La fundamentación de la metafísica equivaldría, por consiguiente a colocar otro fundamento por debajo de esta metafísica natural o, en otras palabras, suplantar un fundamento anterior por uno nuevo. Pero tratándose de una fundamentación, hay que alejar precisamente la idea de que se trata de aportar fundamentos para un edificio ya terminado. La fundamentación es más bien *el proyectar el plan de la construcción misma, de modo que éste indicase simultáneamente sobre qué y cómo la construcción debe ser fundamentada* [i.a.]. Pero, fundamentar la metafísica en el sentido de proyectar un plan de construcción no quiere decir tampoco que se construya un sistema con sus disciplinas, sino el contorno y la delineación arquitectónicos de *la posibilidad interna de la metafísica, a saber: una determinación concreta de su esencia. Pues toda determinación de una esencia no se consume sino al descubrir su fundamento esencial* [i.a.].<sup>16</sup>

Si el intento de fundamentación de la filosofía marxista desplegado por Althusser consiste en proyectar el plan de la construcción indicando cómo debe ser fundamentada, si toda fundamentación es la delimitación de su posibilidad interna, y si esa fundamentación “no se realiza nunca desde la nada, sino en la fuerza o carencia de fuerza de una tradición que le prescribe las posibilidades del punto de partida”<sup>17</sup>, cabe preguntarse: ¿qué le sucede al marxismo en ese intento de fundamentación recurriendo a una conciencia filosófica anterior para con la cual resueltamente había roto? La pregunta, de ahora en más, no se dirige tanto hacia el territorio conquistado con posterioridad a la fundamentación, la filosofía marxista finalmente alcanzada, sino que se dirige a *lo que acontece en su fundamentación*. Así nos aproximaremos al filosofar propio de Althusser, tan sólo a condición de preguntarnos cada vez con mayor resolución, no por lo que Althusser dice, sino por lo que acontece en su fundamentación del marxismo.<sup>18</sup> Al llegar al final el lector juzgará si a su modo, a pesar de sus deficiencias, quizás también a través de ellas, esta tesis alcanza a formular una respuesta provisoria.

---

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher Roth y E. C. Frost (México: FCE, 1929/2018), XXIII. En la biblioteca de Althusser se conserva un ejemplar de la edición francesa enteramente trabajado, cf. BP ALT B25/10.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Cf. Ibid., 183: “Nos aproximaremos al filosofar propio de Kant tan sólo a condición de preguntarnos, cada vez con mayor resolución, no por lo que Kant dice, sino por lo que acontece en su fundamentación.”

### *La cuestión de la política y la historia*

No es casual que esta investigación sobre el intento de fundamentación de la filosofía marxista por medio de la historia de la filosofía tenga como *punctum* la cuestión de la política y la historia.<sup>19</sup> De hecho, los confines de esta tesis están señalados desde el comienzo mismo de la obra de Althusser, esto es, desde el preciso momento en que decidió darle el título de *Montesquieu. La politique et l'histoire* a su primer libro y no dedicar siquiera una página a explicar esa disposición de los términos. Althusser pareciera dispuesto a estudiar en su especificidad estas categorías, pero nunca las hallamos definidas; como mucho, encontramos dibujados de manera borrosa sus contornos. ¿Cómo entender aquí la política y la historia? ¿Tienen cada una de ellas conceptos que le son propios y que las explican? ¿Se trata de uno o de dos objetos? ¿Cuál es el significado de la conjunción y? ¿Se debe simplemente a una necesidad gramatical, la de conjuntar? ¿No lleva acaso, como toda conjunción, la marca de una disyunción anterior? ¿No estamos quizás ante una posible imagen de una, al decir de Gilles Deleuze, síntesis disyuntiva?<sup>20</sup>

Reconociendo a la conjunción “y” como el lugar del pasaje y de la comunicación, quizás sea pertinente pensar la relación de entrecruzamiento entre la política y la historia a partir de la figura del *quiasmo* tal como se ha definido siguiendo a la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, según la cual existe “una dualidad reversible, de entrecruzamiento y encabalgamiento recíproco.” En este sentido, se trata de

un esquema de pensamiento que nos permite concebir las relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, relatividad, entrecruzamiento, complementariedad, superposición, encabalgamiento, empotramiento, reversibilidad, mutua referencia. Todo lo contrario de los esquemas dicotómicos, dualistas, que conciben las relaciones en términos de exclusión, exterioridad, causalidad mecánica y lineal, jerarquía y prioridad. El esquema del quiasmo es lo que nos permite pensar en la dualidad como una unidad en proceso, en devenir.<sup>21</sup>

Lo que la figura del quiasmo permite pensar es a la vez la no identidad y la reversibilidad entre términos. En el pensamiento político contemporáneo las categorías de la política y la historia suelen recuperarse juntas y con la misma equivocidad. Esta

---

<sup>19</sup> Cf. Roland Barthes, *La cámara lúcida*, trad. J. Sala-Sanahuja (Barcelona: Paidós, 1990). Retomo la noción de *punctum* para designar aquello que en una fotografía “sale de la escena como una flecha y viene a punzarme”. Se trata de un “pinchazo, agujerito, pequeña mancha, pequeño corte, y también casualidad. El *punctum* de una foto es ese azar que en ella me despunta (pero que también me lastima, me punza).” (pp. 64-65) El *punctum* es, también, “una especie de sutil más-allá-del-campo, como si la imagen lanzase el deseo más allá de lo que ella misma muestra.” (p. 109)

<sup>20</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey (Madrid: Paidós, 1969/1994), 181: “el procedimiento de esta disyunción sintética afirmativa consiste en la erección de una instancia paradójica, punto aleatorio con dos caras impares, que recorre las series divergentes como divergentes y las hace resonar por su distancia, en su distancia. De este modo, el centro ideal de convergencia está por naturaleza perpetuamente descentrado, sólo sirve para afirmar la divergencia.”

<sup>21</sup> Mario T. Ramírez, *La filosofía del quiasmo* (México: FCE, 2013), 47.

tesis hace de semejante equivocidad el punto de partida de la investigación reconociendo que algo ocurre con ambas categorías entre la filosofía moderna y la teoría política contemporánea. Algo que por momentos subsume una a la otra, por momentos las opone y por momentos las identifica. Tal como sospecho, la reflexión de Althusser en torno a la filosofía antes y después de Marx puede iluminar de una manera novedosa este problema que sin dudas lo excede: la esquiua comprensión de la relación entre política e historia existente en la actualidad.

Con el correr de estas páginas será visible que el problema de la definición definitiva de los términos *la política y la historia* en Althusser no refiere tanto a una deficiencia del autor sino a la condición constitutiva de la relación existente entre los términos. Más específicamente si el proyecto teórico del althusserianismo consistió (entre otras cosas, aunque de manera prioritaria) en señalar la existencia de una teoría de la historia en Marx, y en la necesidad de desarrollar una teoría específica de la instancia política inscrita en esa teoría de la historia, se verá también que ese desarrollo específico no funciona como un complemento sino más bien como una complicación. O, mejor dicho, porque funciona como suplemento, funciona como complicación de la teoría de la historia que Althusser creyó encontrar en Marx. De ese modo la expresión “la política y la historia” (conjunción-disyunción) aparecerá en diversos momentos de su obra pensada bajo las figuras de la subsunción, el antagonismo o la identidad: ya sea como *la política en la historia* (subsunción), *la política contra la historia* (antagonismo), *la política es la historia* (identidad). Mientras que la imagen de la subsunción de la política a la historia es el gesto típico del discurso marxista, las otras dos son formulaciones típicas de discursos que rondan en torno a la tesis de la autonomía de lo político propios de cierta declinación del discurso posmarxista (aunque también no-marxista) contemporáneo.<sup>22</sup>

De ahí, finalmente, la palabra *cuestión* presente en el título de esta tesis. Se trata de hablar de “la *cuestión de* la política y la historia” y no simplemente de “la política y la historia” porque no debe presuponerse el sentido de los términos elegidos, ni tampoco que uno y otro se ordenen de manera distributiva de modo tal que diversas porciones de

---

<sup>22</sup> La tematización del antagonismo entre política e historia, puede abreviar en una posición como la de Mario Tronti en *La autonomía de lo político*, trad. M. Cortés (Buenos Aires: Prometeo, 2018), y *La política contra la historia*, trad. A. García-Ormaechea (Quito: Traficante de sueños, 2016); por su parte la tematización de la identidad entre política e historia, más específicamente, el reconocimiento de que la política es la condición de posibilidad de la historia es parte constitutiva del pensamiento político posfundacional en general y posmarxista en particular, cf. Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, trad. M. D. Álvarez (Buenos Aires: FCE, 2009).

la realidad le correspondiesen a una u a otra. Hablar de “la *cuestión de la política y la historia*” nos lleva a pensar, en consecuencia, en el doble genitivo al mismo tiempo subjetivo y objetivo presente en la expresión “de la...” tal como lo indicó Heidegger en su carta a Jean Beaufret:

Aquí, la forma del genitivo, «de l'...» pretende expresar que el genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo. Efectivamente, «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales.<sup>23</sup>

Aun reconociendo la insuficiencia de los términos sujeto/objeto, lo que se trata de pensar aquí es *la cuestión de la política como «objeto» circunscripto por la historia, así como la cuestión que la política como «sujeto» plantea a la historia*. En la ambivalencia que sugiere el doble genitivo lo que se plantea justamente, como dijera Jacques Derrida “es la apertura de *la cuestión* misma, es decir, de la *diferencia*.”<sup>24</sup>

### **Orden de exposición: el trayecto de Althusser**

En el capítulo 1 presentaré una aproximación a la obra de Althusser a partir de la reconstrucción del contexto filosófico de la segunda posguerra en Francia con el fin de indicar de qué manera su intervención llega hasta la actualidad. Realizaré un estado del arte en tres pasos sucesivos. El primero es el de la identificación del momento filosófico en el que la intervención de Althusser tuvo lugar. El segundo es un ejercicio de delimitación de los lineamientos generales de un nuevo momento en el ámbito de las teorías críticas contemporáneas, indicado por la crisis del marxismo y el pensamiento político posfundacional. El tercero, es una revisión de las investigaciones que la obra de

---

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés et al. (Madrid: Alianza, 1946/2006), 12.

<sup>24</sup> Jacques Derrida, *Heidegger: la cuestión de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965* (Paris: Galilée), 326. El título y la fundamentación de esta tesis se inspiran en el gesto introductorio al pensamiento de Heidegger realizado por Derrida en su primer curso en la ENS. Cabe destacar que las sesiones de ese curso fueron contemporáneas al seminario sobre *El capital* dirigido por Althusser. Esta proximidad ha sido señalada por Balibar: “[Althusser] trabajaba de manera vecina [...] a Derrida quien daba un curso sobre historicidad y temporalidad en Heidegger en el salón de al lado, que nosotros no boicoteamos en el sentido activo del término, pero al que no fuimos. Pero Althusser estaba seguramente al tanto. Debían hablar entre ellos. Las huellas heideggerianas o las alusiones que se encuentran en el texto [*Lire le capital*] no están ahí entonces ciertamente por casualidad. Formaba parte de su fondo común y eran cuestiones que discutía con Derrida.” Étienne Balibar et al., “Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie (Partie I)”, *Cahiers du GRM*, n° 7 (2015), 7. Por fuera de esta referencia, hasta el momento, no se ha emprendido un estudio conjunto del curso de Derrida de 1964-1965 y del seminario sobre *El capital*, lo cual resultaría iluminador particularmente respecto al problema de la temporalidad diferencial bosquejado en “*L'objet du capital*”.

Althusser motivó desde la década de 1960 con el fin de exponer los trazos generales que constituyen un nuevo momento de lectura de su obra en la actualidad.

Luego de ese primer capítulo me propongo mostrar una imagen posible del *trayecto de Althusser* en la filosofía antes de Marx. Si bien pueden identificarse puntos en ese trayecto —esos puntos serán los capítulos, ordenados cronológicamente como reparos o claros en el bosque de su obra introduciendo años que sólo deben tomarse a modo indicativo para guiar al lector en el recorrido (1947-1958, 1959, 1962, 1965, 1967, 1972)—, quisiera insistir que de lo que se trata es de reconocer aquello que no se puede resumir en un punto sino que se dibuja justamente en el *trayecto*.<sup>25</sup> Incluso debe afirmarse la necesidad de pluralizar la idea y reconocer que en la obra de Althusser es posible identificar posiciones inscriptas en trayectos. Así, los grandes nombres de la historia de la filosofía que son presentados en esta tesis (Hegel, Pascal, Helvetius, Feuerbach, Montesquieu, Maquiavelo, Spinoza y Rousseau) ligados a fechas concretas del trayecto de Althusser, no tienen un significado intrínseco e invariable, es decir, no son autónomos respecto al contexto, sino que “su significado es ante todo de *posición*.”<sup>26</sup> Significado de posición, justamente, en un trayecto que aquí propongo seguir a la par de su trazado. Así, estudiaré de manera particular las lecturas que Althusser realiza de diversas figuras de la filosofía con el fin de mostrar, en un mismo movimiento, el intento por inscribirlas en un camino que conduce a Marx y los elementos que de ellas se extraen para una comprensión de la política y la historia, más allá de Marx. Se trata así de destacar el desarrollo simultáneo de dos líneas de análisis: aquella de una necesidad dialéctica que conduce al pensamiento de Marx, y aquella de la contingencia del acontecimiento que representa cada una de sus lecturas de la historia de la filosofía.

Es esa segunda línea de análisis la que permite comprender que algo perdura en el estado práctico en que Althusser desarrolló ciertas lecturas de la filosofía, de modo tal que no es posible considerar a cada una de ellas simplemente como una propedéutica necesaria para alcanzar sus reflexiones en el ámbito del marxismo. Así como Althusser lo hizo con Marx, es necesario emprender una historia de su producción teórica, reconociendo que su verdad no se encuentra “ni en su principio (fuente) ni en su término (fin). Está *en los hechos* mismos”:

---

<sup>25</sup> Retomo esta insistencia en pensar en “el trayecto no puntual de Althusser” de Jacques Derrida, *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976* (Paris: Galilée, 2017), 38.

<sup>26</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I: lo crudo y lo cocido*, trad. J. Almela (México: FCE, 1964/2015).

sabemos que el Joven Marx *devendrá* [*deviendra*] Marx, pero no queremos vivir más rápido que él, no queremos vivir en su lugar, romper por él o descubrir por él. No lo esperaremos anticipadamente al fin de la carrera para echar sobre él como sobre un corredor [*comme sur un coureur*] el manto del reposo, porque al fin se terminó y él llegó. Rousseau decía que con los niños y los adolescentes, todo el arte de la educación consiste en saber *perder el tiempo*. El arte de la crítica histórica consiste también en saber perder suficientemente el tiempo como para que los jóvenes autores devengan [*deviennent*] grandes. Este tiempo perdido no es sino el tiempo que les damos para vivir.<sup>27</sup>

De ahí que, al momento de concluir con ese argumento, Althusser realizara una alusión spinozista, solapada y algo extranjera a su propio discurso, acerca de esa alegría que experimenta quien conoce la génesis de la necesidad, mediante el estudio de las cosas singulares. Cierta *amor intellectualis Dei* —que alguna vez llamó “el trabajo de *lo positivo*”— experimentado al repetir junto al pensador la historia de su pensamiento con tal de que emergiera, no como los restos de una historia superada, sino como un pensamiento que se produce en el presente del lector.<sup>28</sup> Génesis de una necesidad que, al conocerla, la sabemos alegremente terminada e interminable:

Es la necesidad de su vida lo que nosotros marcamos [*scandons*] mediante la comprensión de sus nudos [*nœuds*], de sus remisiones [*renvois*] y de sus mutaciones. En este sentido, no puede existir una alegría mayor que la de asistir a la génesis de la necesidad, una vez destronados los Dioses de los Orígenes y de los Fines, en una vida naciente [*naissante*].<sup>29</sup>

En el capítulo 2, entonces, exploraré el terreno sobre el cual se configura el interés de Althusser por la filosofía moderna. Más específicamente, analizando diversos escritos fechados entre 1947 y 1958 (es decir, los años previos a su aparición pública) mostraré el modo en el que se configura su interés por algunas figuras relevantes de la filosofía como Hegel, la filosofía francesa del siglo XVIII y Feuerbach, y las razones teóricas de ese interés para la constitución de su proyecto filosófico-político. Es a partir de esta lectura simultánea que cobra sentido la respuesta respecto al estudio de la filosofía moderna como una propedéutica necesaria para la comprensión del pensamiento de Marx. Pero es también a partir de esta lectura que es posible vislumbrar los límites de la respuesta y la

---

<sup>27</sup> Althusser, “Sobre el joven Marx”, 57, t.m.

<sup>28</sup> Cf. Louis Althusser, *Lettres à Franca (1961-1973)*, Paris, STOCK/IMEC, 1998, 26/4/1963, p. 412: “si el amor intellectualis dei quiere decir algo es esto: amar que las cosas sean tales, porque el corazón de su necesidad está al desnudo. [...] Lo que llamaría, contrariamente a la palabra de Hegel [...] el trabajo *de lo positivo*.”

<sup>29</sup> Ibid., t.m. Estas palabras adquieren quizás todo su sentido al ser leídas con estas otras: “¿Por qué esta extrema libertad, por no decir ligereza en una materia tan grave? Justamente porque la materia no es grave, ni triste, sino en sentido spinozista: alegre. Constituye por parte del autor el objeto de una pasión alegre. Debe entenderse que para Spinoza la alegría no es la simple titilación, ni la simple broma ‘que sólo pone en juego palabras’, sino una pasión seria. Como lo dijo el señor Bergson en una frase definitiva: «La alegría es señal de que nuestro destino fue alcanzado en un punto.» Con la diferencia de que Spinoza no es ni puntualista ni puntillista, y que considera que la noción de destino es religiosa, el buen señor Bergson tenía mucha razón.” Althusser, Louis, “Sobre la transferencia y la contratransferencia”, en *Escritos sobre psicoanálisis*, trad. E. Cazenave-Tapie (México: Siglo XXI, 2010), 153.

posibilidad de excederla por medio de una complejización. Esta complejización es la que será constatada en los capítulos siguientes mediante un análisis de las sucesivas lecturas que Althusser realiza de Montesquieu, Maquiavelo, Spinoza y Rousseau. Por medio de estas lecturas mostraré, por un lado, que las concepciones de la política y la historia que Althusser cree encontrar allí se proyectan en la concepción del propio Marx; y, por otro lado, que un estudio continuado de esas lecturas permitiría reconocer que ellas exceden la propia concepción marxiana.

En el capítulo 3 propondré un recorrido por la lectura que Althusser realiza de Montesquieu señalando la importancia que tuvo en el desarrollo de su pensamiento. En un primer momento, reflexionaré sobre la soledad de Montesquieu frente a sus predecesores. En un segundo momento, analizaré los problemas de la ley-relación y de la dialéctica de la historia y mostraré el modo en el que se configuran las condiciones de posibilidad para el inminente ingreso de Althusser en el terreno de la filosofía marxista, pero también, de cierto spinozismo. En un tercer momento mostraré que en el análisis de los tipos de gobierno de Montesquieu se vislumbran los trazos generales de la futura concepción de Althusser del Estado y la ideología y, más en general, una reflexión sobre la política desde el punto de vista de la reproducción. Finalmente, concluiré con una reflexión sobre el lugar que podría ocupar Montesquieu en el desarrollo teórico de Althusser y de las relaciones pasibles de ser establecidas con otras figuras de la filosofía.

En el capítulo 4 abordaré la lectura que Althusser realiza de Maquiavelo en su curso de 1962 como una reflexión de excepción sobre la política, o más específicamente sobre la equivocidad constitutiva del problema de la política. Tal como se verá, si 1962 es la fecha de un primer encuentro entre Althusser y Maquiavelo, semejante encuentro se ve sobredeterminado por otro, el que se produce con Spinoza. De ser así, la emergencia del spinozismo althusseriano estaría marcada originariamente por este doble encuentro que no dejará de tener efectos en el resto de su producción teórica. En primer lugar, describiré y analizaré el trayecto significativo que permite situar el curso sobre Maquiavelo. En ese trayecto, mostraré que el interés por el florentino emerge bajo el entrelazamiento de pasiones, es decir, en un complejo afectivo. También mostraré que no se trata sólo de una forma pasional, sino de un contenido sobre el que se realiza la recepción de Maquiavelo y Spinoza: una reflexión de excepción sobre la equivocidad del problema de la política. En segundo lugar, mostraré la manera en la que Spinoza emerge para ilustrar o desarrollar, según el caso, las tesis más significativas propuestas junto a Maquiavelo respecto a la

relación entre política y teoría, el problema de la ideología y el problema de la naturaleza humana. Finalmente, mostraré cómo por medio del encuentro con Maquiavelo y Spinoza se esboza un pensamiento sobre la política entre la contingencia y la necesidad.

En el capítulo 5 me detendré en el abordaje de Spinoza en el contexto de producción de *Pour Marx y Lire le capital*, con el fin de mostrar el modo en el que uno de los temas principales de su spinozismo sólo se torna comprensible por medio de una disposición contigua de Spinoza junto a Marx. Se trata de reflexionar sobre los conceptos que permiten pensar a la historia como esa curiosa anotación de los efectos de una estructura de estructuras. Esos conceptos son los de causalidad estructural, sobredeterminación y tópica marxista. Si con el concepto de causalidad estructural formulado con el concurso de Spinoza alcanzamos una ontología general, ésta exige ser especificada en el entramado althusseriano. Esta especificación del concepto de causalidad estructural como ontología general spinoziano-marxiana es la que se produce por medio del concepto de sobredeterminación, y luego, con el dispositivo teórico de la tópica como aquel que brinda una imagen espacial posible de esa estructura de estructuras. Primero, presentaré de manera panorámica en qué se reconoce el spinozismo de Althusser. Luego me detendré en el problema de la historia a través de la sucesión y la articulación de las categorías de causalidad estructural, sobredeterminación y tópica marxista. Finalmente, analizando el problema de la reproducción mostraré que el propio movimiento de Althusser pone en crisis los conceptos por él mismo formulados.

En el capítulo 6 estudiaré la lectura que Althusser realiza de Rousseau. En primer lugar, en el marco de su curso de 1955-1956 y mostraré el modo en el que esa lectura se inscribe sus preocupaciones propias de la década de 1950 constituyendo un antecedente fundador de sus preocupaciones en la década de 1960. En segundo lugar, teniendo como trasfondo su intervención teórica general realizada en el contexto de publicación de *Pour Marx y Lire le capital*, me detendré en los puntos más significativos de una filosofía como la de Rousseau que Althusser, si no descubre por completo, sí al menos encuentra y desarrolla deliberadamente en una dirección materialista en torno a la posibilidad de formular una teoría de la lectura y una teoría no genética de la génesis histórica. En tercer lugar, me detendré en el trabajo crítico sobre los límites de Rousseau frente a la política.

En el capítulo 7 dispondré juntos tres materiales diversos contemporáneos entre sí: la *Réponse à John Lewis*, el curso sobre Rousseau y *Machiavel et nous*. Si en los tres textos no se habla más que de la política y la historia, cabe preguntarse si se trata siempre

del mismo objeto. En primer lugar, expondré las tesis de la historia del marxismo-leninismo, tal como Althusser las formula por medio de su respuesta a la crítica de John Lewis, que confluyen en la definición de la historia como *un proceso sin Sujeto ni Fin(es)*. En segundo lugar, analizaré la crítica al falso origen y la delimitación del estado de pura naturaleza presentes en el curso sobre Rousseau de 1972 y mostraré el movimiento que conduce desde una teoría de la historia hasta el reconocimiento de la precariedad de la política. Finalmente, en tercer lugar, mostraré que el análisis de Althusser sobre Maquiavelo como un pensamiento de excepción produce dos desajustes sucesivos al interior de la tradición marxiana —primero, en la relación entre teoría y práctica política; segundo, en el sujeto de la práctica política— que confluyen en una reflexión sobre la práctica política entre el desplazamiento y la condensación.

Esta es una tesis de lecturas. Una tesis sobre aquello que le sucede al texto de Althusser mientras escribe leyendo al tiempo que lee escribiendo. Si como decía Derrida, “un texto tiene siempre varias edades, la lectura debe aceptarlo [*la lecture doit en prendre son parti*]”<sup>30</sup>, seguir pacientemente las lecturas de Althusser puede ser una vía de acceso privilegiada a las edades de su texto. Al llegar al final de este recorrido por su trayecto hecho por superposición de lecturas de lecturas, quisiera haber dejado indicado que su reconsideración de la filosofía antes de Marx, aun cuando excede sus propósitos declarados, posibilita una revisión de la cuestión de la política y la historia que nos remite a una edad que no es la de Althusser, sino la nuestra y que, en tanto tal, permanecerá abierta por algún tiempo más.

---

<sup>30</sup> Cf. Jacques Derrida, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco (México: Siglo XXI, 1967/1978), 134, t.m.

## **Capítulo 1.**

### **De un momento filosófico a otro**

La obra de Althusser tiene una historicidad insoslayable. Se trata de capas de glosas que se han ido sucediendo desde que el autor comenzó a publicar hasta nuestros días. Por ese motivo el objeto de esta tesis no puede ser simplemente una porción de su obra, si por ella se entiende la suma de publicaciones en un período de tiempo determinado. El objeto se constituye, más bien, por la superposición de materiales diversos. En primer lugar, aquellos que son producto de un momento filosófico, en el que la intervención de Althusser se produce. En segundo lugar, los efectos de un contexto intelectual en el que esta tesis es escrita, imposible de identificar con el anterior, pero con el que mantiene lazos estrechos. En tercer lugar, un conjunto de publicaciones que llevan la firma de Althusser y una serie de producciones laudatorias o reactivas que desde la década de 1960 emergieron en torno a su figura y que se proyectan, no sin cesuras, hasta la actualidad configurando el abanico de interpretaciones contemporáneas su obra.

En este capítulo realizaré un estado del arte mediante tres ejercicios. El primero es el de la identificación del momento filosófico en el que la intervención de Althusser tuvo lugar. El segundo es un ejercicio de delimitación de un nuevo momento filosófico en el ámbito de las teorías críticas de la política que comienza a configurarse de manera contemporánea al ocaso del althusserianismo a fines de los años setenta y comienzos de los ochenta, y cuyo influjo llega hasta nuestros días constituyendo algunos de los rasgos característicos de nuestra contemporaneidad teórica. El tercero, es una revisión de las investigaciones que Althusser motivó desde la década de 1960 hasta el presente configurando un nuevo momento de lectura del filósofo en la actualidad.

## 1.1. El momento filosófico de los años 1960 en Francia

En este apartado me propongo formular algunas líneas que permitan orientar al lector en el momento filosófico de los años 1960 en Francia. Un primer paso sería preguntarse por esa cualidad nacional, delimitándola con simpleza tal como propuso Vincent Descombes: “la filosofía francesa es la filosofía que se enuncia en francés.” Según esa afirmación, se trataría de un conjunto definido producto de una delimitación idiomática, temporal (desde que Descartes pensó que sería una buena idea abandonar la escritura en latín y abrazar su lengua vernácula) y espacial (fronteras nacionales que dibujan un hexágono).<sup>1</sup>

Reconocer el carácter provisorio de la delimitación propuesta por Descombes no debería llevarnos, sin embargo, a una posición negacionista respecto a la existencia de fronteras en filosofía, sino a reconocer su carácter ambivalente. La idea de una *geofilosofía*, que lejos está de coincidir con cualquier nacionalismo filosófico, tiene asidero puesto que resulta innegable la existencia de una conexión (que habría que precisar en cada caso) entre filosofía y territorio. Entendiendo por este último, como sostiene Roberto Esposito, “no tanto un espacio geográficamente determinado, comprendido al interior de confines estables, sino sobre todo un conjunto de características ambientales, lingüísticas, tonales que remiten a una modalidad específica e inconfundible respecto a otros estilos de pensamiento.”<sup>2</sup>

Por su parte, esta concepción espacial del pensamiento sólo puede ser comprendida si se toma en serio la historicidad constitutiva de toda filosofía. Tal como sostiene Pierre Macherey, como “la filosofía no está hecha más que de ideas que tienen una historia”, es siguiendo “los desplazamientos, las rupturas, los conflictos de estas ideas, [que] esta historia manifiesta su productividad.”<sup>3</sup> De ahí la pertinencia de la propuesta de Macherey por estudiar cómo la filosofía *devino* francesa. De ese modo sería posible reconocer la existencia de una “filosofía «a la francesa»” no como algo dado de manera natural o determinado por un territorio y una filiación nacional, sino como el resultado singular de

---

<sup>1</sup> Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch (Madrid: Cátedra, 1979/1998), 13. La expresión momento filosófico de los años 1960 en Francia la retomo de Patrice Maniglier, “Les années 1960 aujourd’hui”, en *Le moment philosophique des années 1960 en France* (Paris: PUF, 2011).

<sup>2</sup> Roberto Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010), 14. Sobre la noción de *geofilosofía* cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf (Barcelona: Anagrama, 1997), 86-114.

<sup>3</sup> Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965-1997* (Paris : PUF, 1999), 174.

una historia que configura una manera de practicar la filosofía. La filosofía a la francesa sería, entonces, “cierta manera de hacer y de concebir la filosofía, en relación con las cuestiones a la vez teóricas y prácticas, cuyo sistema se puso en juego progresivamente, al mismo tiempo que se desarrollaron las instituciones propias del estado Nación.”<sup>4</sup>

Por su parte Frédéric Worms formula algunas precisiones que permiten retomar esta línea de investigación expandiéndola en sus resultados. En primer lugar, sostiene que existen tres fuentes de desconocimiento de la especificidad de la filosofía francesa del siglo XX. Por un lado, presuponer un *a priori* francés en la investigación. Por otro, exagerar las rupturas tanto entre diversos momentos de la historia de la filosofía, como entre diversos filósofos contemporáneos entre sí. Finalmente, creer que una historia de la filosofía debe ser una filosofía de la historia, es decir, un argumento racional que presupone un origen y un fin hacia el cual se dirige toda la historia en su desarrollo.<sup>5</sup>

En segundo lugar, con el fin de realizar una periodización de la filosofía francesa del siglo XX, Worms propone delimitar tres grandes “momentos” definidos cada uno de ellos por un problema en torno al cual se reúnen posiciones filosóficas disímiles: 1. El momento 1900 (de 1890 a 1930) cuyo problema privilegiado sería el del *espíritu*. 2. El momento de la segunda guerra mundial (de 1930 a 1960) cuyo problema sería el de la *existencia*. 3. El momento de los años 1960 cuyo problema sería el de la *estructura*. Pero, aclara Worms, se trata del “espíritu, la existencia y la estructura, más allá (o más acá) del espiritualismo, del existencialismo y del estructuralismo, engendrando y superando estas corrientes por la fuerza de problemas y de obras que hay que redescubrir.”<sup>6</sup>

En tercer lugar, nos aproximamos a comprender la historia de la filosofía de manera relacional que nos permite escapar a una oposición reiterada: o bien explicar la historia de la filosofía por medio de los acontecimientos filosóficos, o bien hacerlo por medio de los acontecimientos extra-filosóficos. La categoría de *momento* permitiría reconocer que “las obras filosóficas singulares se ligan y se oponen alrededor de problemas comunes y

---

<sup>4</sup> Ibid., 320. Macherey explica que la historia de la institución francesa de la filosofía se sitúa en el cruce de necesidades relativamente independientes entre sí y que sus tonalidades propias son el producto de tres clivajes. Un primer clivaje privado/público que desencadenó un proceso de politización del discurso filosófico. Un segundo, entre la enseñanza y la investigación. Un tercero, literario/científico. Así, la historia de la filosofía a la francesa sería la historia de las distintas relaciones de antagonismo, subsunción o identidad en los términos opuestos de cada clivaje. Estos problemas fueron retomados por Pierre Macherey en *Études de philosophie « française »*. De Sieyès à Barni (Paris: Publications de la Sorbonne, 2013).

<sup>5</sup> Cf. Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments* (Paris: Gallimard, 2009).

<sup>6</sup> Ibid., 13.

se vinculan así a las obras y los problemas *fuera* de la filosofía, en las ciencias, las artes y la política.”<sup>7</sup>

De esta manera el ejercicio de delimitación de corrientes opuestas hacia el interior de un mismo *momento*, en particular la oposición formulada por Jean Cavallès (a su vez como balance y programa) entre las filosofías de la conciencia y las filosofías del concepto, es sólo una parte de las tareas por delante para trazar la historia de la filosofía del siglo XX francés puesto que el segundo ejercicio es tejer “las relaciones mismas entre estas dos posiciones, siempre expuestas a transformaciones sucesivas, frente a los problemas comunes nuevos, y en obras singulares nuevas.”<sup>8</sup> Del mismo modo, esta perspectiva propone desarrollar una mirada que contribuya a poner en relación recíproca la filosofía con las ciencias —y en particular con las ciencias humanas y sociales en consolidación desde el siglo XIX, así como también las obras singulares contemporáneas pero extranjeras cada una de ellas al interior de fronteras nacionales diversas—. <sup>9</sup> El resultado de una perspectiva que pone en el centro de la definición de un momento filosófico no una cualidad esencial sino la categoría de *relación* (relación entre filósofos de corrientes disímiles, entre filosofía y ciencia y entre fronteras nacionales) es devolver la opacidad, el espesor al momento filosófico como condición de posibilidad de su conocimiento. Así, en cada relación de comunicación, de diferencia o de antagonismo que estudiamos emergen los sentidos latentes al interior de un momento filosófico.

Luego de este rodeo por la manera de concebir la filosofía *a la francesa* es posible ahora adentrarse en el momento de los años 1960 como el contexto teórico en el que

---

<sup>7</sup> Ibid., 25.

<sup>8</sup> Ibid., 63. Cf. Jean Cavallès, *Sur la logique et la théorie de la science* (Paris : Vrin, 1942/2008), 90. Sobre esta distinción como clave de inteligibilidad de la filosofía del siglo XX francés cf. Michel Foucault, “La vida: la experiencia y la ciencia”, en *El poder una bestia magnífica*, trad. H Pons (Buenos Aires: Siglo XXI, 1984/2012), 252: “Es la línea que separa una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto y una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto. Por un lado, una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty, y por otro, la de Cavallès, Bachelard, Koyré y Canguilhem. [...] Cualesquiera que hayan sido a continuación las ramificaciones, las interferencias y hasta los acercamientos, esas dos formas de pensamiento constituyeron en Francia dos tramas que siguieron siendo, al menos durante un tiempo, bastante profundamente heterogéneas.”

<sup>9</sup> Sobre la relación entre filosofía y ciencias sociales cf. Bruno Karsenti, *De una filosofía a otra*, trad. G. Losada (San Martín: UNSAM edita, 2017). Sobre la relación entre la filosofía francesa con otras filosofías “nacionales”, resulta particularmente decisiva la existente entre las filosofías francesa y alemana. Por fuera de las simplificaciones que señalan o bien que en la filosofía francesa no habría originalidad respecto a la alemana, o bien que la francesa es completamente independiente de otras tradiciones filosóficas, es preciso reconocer la existencia de una “operación alemana” al interior de la filosofía francesa, entendiendo por esta un gesto desarrollado con una intensidad insólita por medio del cual “los franceses fueron a buscar algo a Alemania.” Cf. Alain Badiou, *La aventura de la filosofía francesa*, trad. I. Agoff (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013), 14. Esa búsqueda se encontró con algunos nombres que transformaron la filosofía francesa: Hegel, Husserl y Heidegger, primero; Marx, Nietzsche y Freud, después.

emerge el proyecto althusseriano. Dar cuenta de manera sumaria de este momento no es una tarea sencilla puesto que allí confluyen una pluralidad de apuestas intelectuales no siempre compatibles entre sí. Se trata de un momento en el que se produce de manera consecutiva la recepción de la fenomenología y el ascenso del estructuralismo; los desarrollos de la epistemología y la historia de la ciencias; la consolidación disciplinar de las ciencias humanas como la antropología, la lingüística y el psicoanálisis; el paso del hegelianismo a un *anti-hegelianismo generalizado*; la expansión y posterior crisis del llamado marxismo occidental; entre otros trazos significativos.<sup>10</sup> Solo con leer esta diversidad de apuestas intelectuales, salta a la vista el carácter incompleto y potencialmente distorsionador que puede tener la utilización del nombre *estructuralismo* para definir a este momento. Sin embargo, es necesario reconocer que en torno a ese nombre y a pesar de las resistencias de buena parte de sus protagonistas a aceptarlo (quizás también debido a ellas) se expresó “la conciencia despierta e inquieta del saber moderno.”<sup>11</sup> En definitiva, y si bien la cuestión de saber en qué consistió esa aventura está todavía abierta, es innegable que el llamado estructuralismo ha sido el momento filosófico determinante para el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX y debido a su carácter “múltiple e inconcluso por naturaleza, está todavía hoy en curso.”<sup>12</sup>

La pregunta por lo que lo ocurrió al pensamiento durante los años 1960 todavía plantea cuestiones que permanecen abiertas. De este modo, la intelección de un momento filosófico presuntamente pasado abre nuestro presente y nos dibuja tareas hacia delante que ingenuamente el pensamiento consideraba haber dejado atrás. Con el fin de sugerir el modo en el que el pensamiento de Althusser vive en el interior de ese contexto, a continuación quisiera recuperar algunas hipótesis formuladas por Patrice Maniglier y por Étienne Balibar para definir aquel momento filosófico.

---

<sup>10</sup> Sobre el “anti-hegelianismo” cf. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy (Buenos Aires: Amorrortu, 1968/2012), 15. Sobre el marxismo occidental cf. Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, trad. N. Míguez (Madrid: Siglo XXI, 1976/2012).

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 206.

<sup>12</sup> Étienne Balibar, “El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?”, en *Instantes y Azares*, 2007, 156. Sobre el carácter abierto de la aventura estructuralista cf. Étienne Balibar, *Passions du concept. Épistemologie, théologie, politique. Écrits II* (Paris: La Découverte, 2020), cap. 8. Para un análisis de su configuración por fuera de las fronteras francesas en territorio estadounidense (“una interpretación [norte]americana de lecturas francesas de filósofos alemanes.”) cf. François Cusset, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (Paris: La Découverte, 2005), 319. Sobre la configuración del momento filosófico francés en un contexto europeo que lo constituye y lo excede, cf. Roberto Esposito, *Desde fuera. Una filosofía para Europa*, trad. M. T. D’Meza Pérez y R. Molina-Zavalía (Buenos Aires: Amorrortu, 2017).

La primera hipótesis es que algo decisivo ocurrió en el pensamiento en Francia en los años 1960. Lo importante aquí no es sólo destacar su carácter decisivo, explica Maniglier, sino también la conjugación en pasado, puesto que se trataría de reconocer que ese momento ha sido interrumpido y que se nos presenta con una distancia que no puede ser suprimida en nuestro presente. Así, nuestra relación con semejante acontecimiento es siempre segunda debiendo saber transitar por la brecha entre el olvido y la melancolía.

La intervención de Althusser se inscribe plenamente en esta hipótesis: algo decisivo ocurrió en 1965, con la publicación de *Pour Marx y Lire le Capital*, en tres terrenos distintos aunque relacionados: algo ocurrió en el ámbito de la filosofía y de las maneras que esta tiene de relacionarse con la ciencia y la política; algo ocurrió hacia el interior del marxismo como discurso más avanzado de la conciencia crítica de una época; algo ocurrió, en fin, en el llamado estructuralismo, en el proceder en el que se reconoce, en los conceptos que elabora y en los problemas que plantea. Ahora bien, que haya ocurrido no significa que los efectos del acontecimiento-Althusser en el presente sean pensables mediante una continuidad lineal o, lo que es lo mismo, no significa que su recuperación sea un intento por hacer revivir un acontecimiento pasado en el presente.

De ahí la segunda hipótesis, complementaria de la anterior: el momento posterior al de los años 1960 forma parte del acontecimiento mismo. No podemos estar en relación de completa exterioridad respecto al momento filosófico puesto que aún nos inscribimos, de alguna manera que habrá que precisar, en él. Por su naturaleza múltiple e inconclusa, el movimiento estructuralista “está todavía hoy en curso —si bien tal vez en lugares y bajo nombres que no lo hacen inmediatamente reconocible.”<sup>13</sup> En sintonía con esto, Maniglier afirma que el estructuralismo “constituye un borde de nuestro presente” y que sólo podremos en fin comprender nuestro presente “sobre el fondo de las cuestiones abiertas hace medio siglo, dejadas en suspenso y subterráneamente desplazadas.”<sup>14</sup> Probar esta hipótesis refiriéndola a Althusser exige quizás un esfuerzo extra puesto que sobre él pesa una capa más de pasado que sobre otras figuras intelectuales. En buena medida, el argumento que desarrollaré en lo que queda de este capítulo se propone mostrar las maneras en las que nuestro propio presente teórico continúa a su modo bordado por la intervención althusseriana que restituyó al marxismo su dignidad filosófica, y que por

---

<sup>13</sup> Balibar, “El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?”, 156.

<sup>14</sup> Maniglier, “Les années 1960 aujourd'hui”, 22.

medio de esa restitución provocó una reconfiguración del modo de practicar la filosofía que, con sus cesuras propias, llega hasta nuestros días.

La tercera hipótesis es que fue la década misma la que constituyó un acontecimiento para el pensamiento, y no por el contrario tal o cual figura intelectual por separado. En esta hipótesis subyace la certeza de que siempre hay algo que se pierde cuando leemos a los autores como mónadas intelectuales sin ventanas. Lo que se pierde en esta perspectiva es justamente lo que Worms insistía en conservar, las relaciones. En definitiva, se trataría “no de buscar una caracterización única del momento de los años 1960, sino de resituar la constelación fragmentada en su dinámica.”<sup>15</sup> Al rechazar la perspectiva de los protagonistas de un momento filosófico como mónadas, nos aproximamos a una concepción que pretende reconocer, como quería Deleuze en un célebre ensayo, “un sistema de ecos entre autores independientes”, “como si participasen de una misma atmósfera.”<sup>16</sup> Es por eso que su ensayo concluía con una referencia al “héroe” estructuralista, no reconocible como una figura individual y excepcional (es decir, con un héroe en el sentido clásico del término). El héroe del estructuralismo, decía Deleuze, “no es ni Dios ni el hombre, ni personal ni universal, [...] no tiene identidad, [...] está hecho de individuaciones no-personales y de singularidades pre-individuales.”<sup>17</sup> Hablar de individuaciones no-personales y singularidades pre-individuales refiere a la condición paradójica que hace de cada una de las apuestas que se reconocen con la aventura estructuralista la expresión de una misma atmósfera que alimenta las experiencias singulares de manera transindividual.

Respecto a esta hipótesis, el caso de Althusser es paradigmático. Como resumió Balibar, él fue por más de veinte años “el filósofo marxista que, en Francia y en otras partes animaba la controversia” desencadenando pasiones y debates obligando a tomar filosóficamente en serio al marxismo: “por su causa [...], el marxismo no fue simplemente una herencia del pasado, un momento en la historia de las ideas, sino un

---

<sup>15</sup> Ibid., 17.

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, trad. J. L. Pardo (Valencia: Pre-textos, 1968/2005), 249 y 243. La noción de *atmósfera*, que es capital para la comprensión de la relación de Althusser con sus contemporáneos, podría ser definida de manera general como una “mixtura radical que hace coexistir todo en un mismo lugar sin sacrificar formas ni sustancias.” Emanuele Coccia, *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*, G. Milone (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017), 55. Me he detenido en las condiciones atmosféricas de un pensamiento al señalar el carácter transindividual de las pasiones intelectuales y en particular del spinozismo como una pasión en el cap. 1 de mi tesis de maestría, Cf. Esteban Dominguez, “De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser” (Tesis de Maestría, Universidad de Quilmes, 2021).

<sup>17</sup> Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, 248.

horizonte y un desafío para el pensamiento en acción.”<sup>18</sup> Existió en Althusser un evidente esfuerzo por poner en relación su intervención teórica con los esfuerzos más avanzados de los años sesenta, identificando “a un conjunto de sus más prominentes no-marxistas contemporáneos [...] como ‘aliados objetivos’ en la lucha contra el idealismo.”<sup>19</sup> Así, su curso sobre *Los orígenes del estructuralismo* de 1962-1963; sus referencias a la epistemología francesa de figuras como Alexandre Koyré, Gaston Bachelard o Georges Canguilhem; su gesto de pensar juntos marxismo y el psicoanálisis; en fin, sus relaciones múltiples y variadas con las figuras mayores de la época, de Derrida a Deleuze pasando por Foucault, de Lévi-Strauss a Lacan, son síntomas de un deseo propiamente althusseriano: el deseo de contemporaneidad.

La cuarta hipótesis que permite aproximarse a este momento filosófico es que los problemas son planteados a la filosofía por prácticas y disciplinas que no son intrínsecamente o, al menos, exclusivamente filosóficas. En el momento de los años 1960 encontramos un rechazo generalizado a concebir a la filosofía como una disciplina autosuficiente, que recibe de ella misma (y de su historia) los problemas del pensamiento. Los protagonistas de ese momento “reivindican [...] una relativización de los problemas filosóficos [...]: cada vez resulta evidente que estos problemas reciben su legitimidad de *prácticas* que en tanto tales no son filosóficas, sino científicas, políticas o artísticas.”<sup>20</sup> Así, como ha sugerido Balibar, para el momento estructuralista “la distinción entre «filosofía» y «no-filosofía» tiene un significado esencialmente relativo” puesto que lo esencial consiste en “encontrar lo no-filosófico, o el límite, la condición no filosófica de la filosofía.” De ahí que sea posible hablar del estructuralismo como “una práctica de inmanencia en exterioridad.”<sup>21</sup> En un trabajo reciente, Maniglier especifica que esta manera de proceder es propia de una “tradición bachelardiana” según la cual “la filosofía no viene al inicio ni llega al final; surge en medio de «procesos positivos».”<sup>22</sup> De este modo es necesario pensar este acontecimiento intelectual de manera transversal a la filosofía y a esos procesos positivos que la comandan.

En Althusser esta hipótesis se comprueba nuevamente de manera paradigmática. En un sentido bien general puesto que se propuso reestablecer una relación íntima entre

---

<sup>18</sup> Étienne Balibar, *Escritos por Althusser*, trad. H. Cardoso (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004), 76.

<sup>19</sup> Warren Montag, *Althusser and his contemporaries* (Durham: Duke University Press, 2013), 9.

<sup>20</sup> Maniglier, “Les années 1960 aujourd’hui”, 19.

<sup>21</sup> Balibar, “El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?”, 159.

<sup>22</sup> Patrice Maniglier, *Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía*, trad. D. Abadi (Buenos Aires: La isla desierta, 2020), 131.

filosofía y marxismo entendiéndolo a la vez como la teoría científica de la historia y como una práctica política hegemónica del movimiento comunista internacional. En un sentido más específico, esta relación entre filosofía y marxismo está en la base, de las dos concepciones de la filosofía que Althusser formuló de manera explícita a lo largo de su obra. La primera, que define a la filosofía como Teoría de la práctica teórica (concepción presente en *Pour Marx y Lire le capital*). La segunda, que define a la filosofía en relación orgánica con la política al definir a la filosofía como lucha de clases en la teoría (anunciada desde *Lénine et la philosophie*). Es sobre todo a partir de esta última definición que se torna visible algo que ya estaba presente desde el comienzo de su empresa: en Althusser se produce, quizás más que en cualquier otro, una nueva modalidad de la intervención política desde la teoría. Althusser habría sido aquel que señaló uno de los puntos más significativos de lo que Badiou llamó el “programa” del momento filosófico francés que permitió “situar directamente a la filosofía en la escena política sin pasar por el rodeo de la filosofía política, inscribir frontalmente a la filosofía en la escena política.”<sup>23</sup> Independientemente de las implicancias de cada una de estas definiciones de la filosofía (ya sea privilegiando su relación con la ciencia, ya sea con la política) podemos extraer de ellas un gesto común y un resultado. El gesto: producir un efecto distanciamiento al interior de la filosofía. El resultado: cuestionar la pretensión de una *philosophia perennis*, entendida como un conjunto de problemas trazados de una vez y para siempre en el firmamento de la razón.

La quinta hipótesis, finalmente, es que la unidad del momento filosófico no está dada por la afirmación de una tesis común o una orientación positiva compartida, sino fundamentalmente por un problema que es una y otra vez retomado: generalizar y extender de una disciplina particular al conjunto del saber el nuevo modelo de sentido propuesto por la lingüística estructural. Tal como explica Worms, el problema que caracteriza a este momento filosófico es, más específicamente, una doble tensión al interior de la idea de estructura:

desde el momento en que se busca extenderla de una ciencia determinada a otras ciencias y luego al conjunto del saber; pero también desde el momento en que se ve en cada uno de esos dominios un sistema o una totalidad paradójal, hecha exclusivamente de relaciones diferenciales.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Badiou, *La aventura de la filosofía francesa*, 23.

<sup>24</sup> Worms, *La philosophie en France au XXe siècle*, 467.

De este modo emergen dos tensiones que marcan el pulso del desarrollo intelectual de los distintos pensadores que se inscriben en este momento filosófico, y que se constituyen también en los puntos nodales en los que abrevan sus propios intentos de demarcación, de diferenciación, de cada uno de ellos (de Althusser, de Foucault, de Lacan, entre otros) frente al horizonte teórico al que presuntamente pertenecerían. Hay, en primer lugar, dice Worms, una tensión entre lo local y lo global, entre lo relativo y lo absoluto en el pasaje de la ciencia de la lengua al conjunto de las ciencias humanas. Y hay, en segundo lugar —lo cual es capital para esta tesis— una tensión “entre el sistema y la diferencia en la idea misma de estructura”:

El movimiento de la diferencia entra pronto en una tensión con la forma de la totalidad, que definirá el centro problemático del momento de los años 60. Más que del fundamento de las ciencias, se tratará de la crítica de los discursos, más que de analizar, dismantelar o disolver, más que construir, deconstruir.<sup>25</sup>

Esto explica por qué el estructuralismo debe ser comprendido más allá de sí mismo, como un movimiento de subversión inmanente: “el estructuralismo como movimiento o como acontecimiento, inseparable [...] de su propia inversión [*renversement*].”<sup>26</sup> Se trata de una constelación meta-teórica que debe su éxito a que alberga en su interior una tensión que permite lecturas simultáneas, con resultados disímiles, de los mismos textos. El estructuralismo ha representado un momento único del pensamiento no por ser una “escuela” sino por ser producto de un “encuentro divergente” consistente “tanto y más en la puesta a prueba de los límites de la categoría que le da su nombre que en la construcción de su consistencia.”<sup>27</sup> Esto permite repensar la relación entre el estructuralismo y su sobrevida en el llamado post-estructuralismo:

el post-estructuralismo [...] es todavía estructuralismo, y [...] el estructuralismo en sentido fuerte ya es post-estructuralismo. Todos los grandes textos que podemos ligar al estructuralismo conllevan en efecto esos dos movimientos, [...] de un “estructuralismo de las estructuras”, o de la búsqueda de las estructuras y las invariantes, a un estructuralismo “sin estructuras”, o mejor de la búsqueda de su indeterminación o de su negación inmanente.<sup>28</sup>

Esta condición del movimiento estructuralista como una actividad inseparable de su propia inversión es lo que permite comprender el valor esencialmente polémico del

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Maniglier, “Les années 1960 aujourd'hui”, 16.

<sup>27</sup> Balibar, “El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?”, 157, i.a.

<sup>28</sup> Ibid., 165. En sintonía con este diagnóstico, Balibar afirmó que sería posible reconocer un althusserianismo de la estructura y uno de la coyuntura (cf. *infra* 3.5.). Por su parte, Montag ha sostenido que en Althusser “el concepto de estructura tal como emerge en su momento aparece precisamente para abrir la posibilidad de la teorización de determinado desorden en la historia, irreductible tanto a la aleatoriedad como a un orden final. (...) Althusser abre una vía hacia la noción de la estructura como singularidad y como una forma de causalidad completamente inmanente en sus efectos.” Montag, *Althusser and his contemporaries*, 11.

estructuralismo expresado en una doble denegación de parte de cada uno de sus protagonistas. En primer lugar, rechazo de la etiqueta “estructuralista” —con la excepción de Lévi-Strauss—. En segundo lugar —sin lo cual la primera denegación no sería comprendida— existe en sus protagonistas un “rechazo de su univocidad”:

como si todos aquellos que concordaron en recusar juntos cierto número de motivos de la metafísica, de la antropología y de la historia [...] no hubieran tenido nada más urgente, antes incluso de definir un paradigma o *episteme*, que hacer surgir lo que Foucault llamara *puntos de herejía*; como si fuera necesario desplazar los lugares comunes del estructuralismo y reemplazarlos por una radical multiplicidad de interpretaciones; como si a fin de cuentas no fuera posible enunciar las condiciones de una *entrada* en el campo de la discursividad estructural o estructuralista sin indagar a su vez las vías de la *salida*.<sup>29</sup>

Como sucedió en general con el resto de los protagonistas de este momento filosófico, Althusser mismo rechazó en repetidas ocasiones la etiqueta de estructuralista.<sup>30</sup> Pero es importante destacar que este no se produce bajo la forma de un abandono *tout-court*, sino más bien bajo la forma de la complejización y la diversificación que tiene como condición de posibilidad “el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo.”<sup>31</sup> Es en ese espacio que se desarrolló el momento filosófico de los años 1960 en Francia y que con el fin de ser breves pero también con el propósito de dejar el problema abierto se ha dado en llamar estructuralismo.

A lo largo de esta tesis quisiera mostrar que en Althusser antes que el nombre de una condición (la de la determinación de la coyuntura por parte de la estructura), eso que se ha llamado estructuralismo fue el punto de condensación filosófica de un conjunto de problemas teóricos sólo reconocibles, paradójicamente, por medio de un desplazamiento. De ahí que, como dijera Deleuze, la importancia del estructuralismo en filosofía y para todo el pensamiento se mide en su capacidad para desplazar las fronteras.<sup>32</sup> Más específicamente, junto a Althusser, el estructuralismo podría ser antes que cualquier otra cosa una reflexión continuada (y en tanto tal no carente de subversiones o puntos de herejía posibles) sobre las modalidades de la determinación, que podría habilitar una revisión de la relación entre la política y la historia.

---

<sup>29</sup> Balibar, “El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?”, 157

<sup>30</sup> Cf. *infra* 5. y 6. Sobre la posición de Althusser frente al estructuralismo cf. *Éléments d'autocritique*. Entre los materiales inéditos conservados en el archivo hay tres documentos con un valor significativo para repensar la relación de Althusser con la actividad estructuralista: Cf. 813ALT/40/4-6. « Séminaire 1962-1963 [sur les origines du structuralisme] »; 20ALT/40/16. « Question posée au cours du séminaire du 10/1/1964 »; Cf. 20ALT/8/15. « Sur le structuralisme », este último documento es una carta dirigida por Althusser a Deleuze luego de recibir un borrador de su artículo “A quoi reconnaît-on le structuralisme ?”.

<sup>31</sup> Foucault, *Las palabras y las cosas*, 333.

<sup>32</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, 90.

## 1.2. Un nuevo momento filosófico

Anteriormente afirmé que sería un error pensar al momento filosófico actual como una continuación ininterrumpida del de Althusser. En esta sección quisiera mostrar de qué manera una porción de la filosofía política contemporánea (de procedencia marxista o en diálogo con esa tradición), ha llegado a ser lo que es. Quisiera describir algunos aspectos de la reconfiguración producida hacia el interior de aquello que Razmig Keucheyan llama “teorías críticas contemporáneas” como formas del discurso que han asumido explícitamente, aunque de manera variada, una posición cuestionadora frente a los consensos establecidos respecto a la naturaleza de lo político poniendo en tela de juicio el orden social y político de manera global. En ese sentido “independientemente de que las nuevas teorías críticas sean radicales o más moderadas, su dimensión «crítica» estriba en la generalidad de su cuestionamiento del mundo social contemporáneo.”<sup>33</sup>

Teniendo en cuenta que nuestro presente hunde sus raíces en el momento filosófico de los años 1960, pero que al mismo tiempo expresa variaciones propias del tiempo transcurrido, no es inocente interrogarnos qué es contemporáneo, y por extensión, qué relación mantiene lo contemporáneo con lo que aparentemente ya no lo es. Vivimos un tiempo que no nos pertenece exclusivamente y que está irremediamente enlazado a dinámicas históricas que comienzan a visualizarse más nítidamente hacia la década de 1970. Basta con señalar que nuestro presente está marcado por las transformaciones en las dinámicas del capitalismo expresadas de maneras contradictorias: el fin de ciclo de las luchas antimperialistas, la crisis definitiva de la política comunista, la desestructuración de los Estados de bienestar y el auge del neoliberalismo.<sup>34</sup>

Althusser fue testigo directo de algunas de estas transformaciones así como también de acontecimientos del campo comunista que desde la década de 1950 determinaron aquellos procesos: el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS atravesado por el informe Jrushchov sobre los crímenes de Stalin en 1956, la revolución húngara, la escisión del movimiento comunista internacional por la ruptura sino-soviética, la revolución cubana, el mayo francés y la primavera de Praga, la guerra de Vietnam, el eurocomunismo y el deshielo del campo soviético en la década de 1980. Una revisión de esos acontecimientos explica la sensación de *déjà vu* de la que habló Derrida según la cual “un cierto [...] fin del comunismo marxista no ha esperado al reciente hundimiento

---

<sup>33</sup> Razmig Keucheyan, *Hemisferio izquierdo*, trad. A. Bixio (Madrid: Siglo XXI, 2013), 11

<sup>34</sup> Cf. David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, trad. A. Varela Mateos (Madrid: Akal, 2007).

de la URSS y todo lo que de ello depende en el mundo” sino que “todo empezó —todo esto era incluso *déjà vu*—, indudablemente, desde el principio de los años cincuenta.”<sup>35</sup>

Hoy no quedan dudas de que una época ha terminado. Pero vale preguntarse si ello significa que el tiempo de una política radical está perimido, y si no puede haber algo así como una sobrevida que nos exija no pasar de página tan rápidamente. Porque si bien el balance general del proceso que configura nuestro presente puede llevar el nombre de derrota, también es importante destacar que un balance provisional de este proceso no puede ser pensado sin el reconocimiento de las mutaciones de los esquemas de dominación y explotación, así como también del panorama de las luchas emancipatorias en el mundo. Una modificación profunda, en fin, de lo que puede (o debe) significar una política radical para nuestro tiempo.<sup>36</sup>

De modo que nuestro presente le exige al pensamiento político una revisión de sus condiciones de posibilidad para dar cuenta de la compleja realidad en la que habita. Este desafío teórico ha sido emprendido de diversas maneras durante los últimos cuarenta años, por mi parte propondré caracterizarlo mediante dos aproximaciones. Una, específica del marxismo signado por su crisis y su sobrevida en lo que ha dado en llamarse *posmarxismo*. Otra, quizás más general referida al giro ontológico en el pensamiento político producido desde los años setenta y que lleva el nombre de *posfundacionalismo*.

### 1.2.1. *La crisis del marxismo*

El marxismo por sus propias condiciones de posibilidad iría unido a una cierta idea de crisis. Como afirma José Sazbón: “cualquier historia de las ‘crisis del marxismo’ se identifica, sin más, con la historia del marxismo, pues una y otra son coextensivas y complementarias: la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir.”<sup>37</sup> Del mismo modo, ya René Zavaleta Mercado había afirmado que “es poco serio [...] hablar de la crisis de algo que ha elegido no existir sino críticamente.”<sup>38</sup> Por último,

---

<sup>35</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti (Madrid: Trotta, 2002), 31.

<sup>36</sup> A la derrota se suman procesos que ilustran la vitalidad de una política en ruptura con el orden neoliberal vigente y la resignificación en la actualidad de proyectos políticos disruptivos a escala global de la mano de las luchas de los movimientos feministas, ambientalistas y anticapitalistas. Sin caer en un optimismo inocente es necesario comprender que la utopía capitalista del “fin de la historia” instaurada a principios de los noventa fue puesta en entredicho, tanto por izquierda como por derecha, varias veces desde que fue soñada en voz alta por Fukuyama. Cf. Étienne Balibar, *Histoire interminable. D’un siècle à l’autre. Écrits I* (Paris: La Découverte, 2020), cap. 11: “Régulations, insurrections, utopies”.

<sup>37</sup> José Sazbón, *Historia y representación* (Bernal: Universidad nacional de Quilmes, 2002), 53.

<sup>38</sup> René Zavaleta Mercado, *El Estado en américa latina* (La Paz: Los amigos del libro, 1990), 157.

así también lo entendió Balibar, quien destacó la historicidad de la producción teórica de Marx con el fin de explicar por qué Marx fue el filósofo de un “eterno recommienzo” quien hizo que el contenido de su pensamiento sea imposible de separar de sus desplazamientos. El propio desarrollo de la producción de Marx estaría signado así por sucesivas rupturas que pueden ser consideradas como expresiones de una “crisis del marxismo *avant la lettre*” (el fracaso de las revoluciones de 1848 y la derrota de la Comuna de París). De esas crisis, de esos “sucesos potencialmente ruinosos para la teoría que él [Marx] creía sólida [...] sólo pudo salvarse en cada oportunidad a costa de una refundación.”<sup>39</sup>

Pero si la idea de crisis del marxismo es tan vieja como la obra de Marx mismo, ¿qué es lo novedoso de nuestra situación frente a esta crisis? Lo que ocurre es que estaríamos ante otra situación en la que el propio concepto de crisis no lograría dar cuenta de nuestro presente. Porque lo que habríamos presenciado en los últimos treinta años, tal como afirma Elías Palti, “no sería una crisis más del marxismo [...] sino su crisis última y final”. Si consideramos que en su raíz histórico-conceptual proveniente de la medicina, la idea de crisis ha ido unida a la idea de una posterior resolución, la posibilidad de una crisis sin posterior regeneración nos lleva a la “desarticulación de su marco implícito de nacimiento-destrucción-muerte-regeneración”, esto es, a la “dislocación del dispositivo categorial médico-jurídico en que hunde sus raíces conceptuales.” Pero esta desarticulación nos impulsa a sumergirnos en esa experiencia para la cual el término crisis es el único disponible, al tiempo que no alcanza a representar nuestra situación. De ahí que Palti proponga la expresión de “experiencia abismal” para dar cuenta de una perturbación que provoca la quiebra del horizonte de inteligibilidad.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, trad. H. Pons (Buenos Aires: Nueva Visión, 2006), 11-12.

<sup>40</sup> Elías Palti, *Verdades y saberes del marxismo* (Buenos Aires: FCE, 2011), 16 y 18. Para un estudio de diversos modos de asunción de esta crisis del marxismo cf. Julia Expósito, *El marxismo inquieto* (Buenos Aires: Prometeo, 2018). Por su parte, la noción de experiencia abismal propuesta por Palti resulta pertinente si se reflexiona sobre el impacto que tuvieron en militantes revolucionarios y en el pensamiento crítico en general, los cambios en el capitalismo globalizado y el derrumbe de la Unión Soviética. Sobre los efectos de esta experiencia abismal cf. Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda* (Buenos Aires: FCE, 2018). Sobre el modo en el que las derrotas políticas influyeron en la transformación del pensamiento marxista cf. Perry Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico* (México: Siglo XXI, 2004) y sus consideraciones respecto a la existencia de una relación profunda entre las derrotas políticas y el desarrollo de teorías cada más “abstractas” hacia el interior del pensamiento marxista y las teorías críticas. Si bien esta perspectiva tiene asidero, tal como se verá a continuación, esta transformación no se explica sólo por el choque entre las expectativas de ciertos agentes y una realidad histórica que les sería exterior (o, para simplificar, entre el contenido de un pensamiento y sus condiciones sociales de posibilidad), sino también como una experiencia al interior de la teoría misma. Lo cual revela, en fin, las limitaciones de todo esquema que proponga explicaciones de la historia del pensamiento en clave exclusivamente internalista o externalista.

En *Marx dans ses limites* uno de los textos en los que tomó la palabra frente a la crisis del marxismo en curso, Althusser se empeña en detallar algunas “lagunas teóricas” del marxismo, casi siempre ligadas a lo que él llama su “límite absoluto: la superestructura.” De allí se desprende una revisión de las categorías propias de la política tales como la de Estado, sindicatos y partidos políticos, pero que remite en el extremo una interrogación fundamental sobre el *límite absoluto* del marxismo, entendido este como su incapacidad para pensar en su especificidad a la política:

Paradoja, se dirá, si es cierto que la obra de Marx y Lenin está llena de «política». Sí, está llena de ella, llena de análisis políticos. Pero nuestros autores nunca nos han dado, salvo en formas enumerativas y descriptivas, el comienzo de un análisis que responda a la cuestión *¿qué puede ser la política?*, ¿dónde se encuentra, en qué formas, qué es lo que la distingue de las formas no políticas y, entonces, cómo designar a esas otras formas?<sup>41</sup>

El reconocimiento de esta paradoja lleva a reflexionar sobre el tenor de la crisis del marxismo. Antes que limitarse a ser un problema de instituciones y categorías específicamente políticas, el problema en última instancia es que lo que se ha revelado caduco es el estatuto del discurso marxista como filosofía de la historia. Quizás por eso Althusser afirmó a fines de los años setenta que, con el estallido de la crisis, comenzamos a comprender al marxismo como una “teoría finita”, y por eso mismo abierta, o pasible de ser abierta a sus replanteos y a la imaginación de la historia, precisamente por reconocer que la política en tanto génesis histórica depende de su “incorregible imaginación.”<sup>42</sup> No quisiera aquí, sin embargo, reconstruir cabalmente la posición del autor frente a esta crisis, sino mostrar que algo de lo que acontece bajo ese nombre produce una distancia entre su obra y nuestro presente. *Algo se ha roto*, dijo Althusser por aquellos años, y sería una pretensión vana leerlo como si aquello no hubiera ocurrido.

Luego de la publicación de *Pour Marx y Lire le capital*, Althusser repitió en diversas ocasiones de manera proactiva, arquitectónica, en fin, optimista, que el gran acontecimiento de los tiempos modernos lo constituye “la unión de la teoría científica de Marx con el movimiento obrero.”<sup>43</sup> Esa unión resultaba comprensible por medio de “tres principios marxistas”. El primero es “el principio de la *importación*, en el movimiento obrero existente, de una doctrina científica producida *fuera de la clase obrera* por un intelectual burgués, incorporado a la causa proletaria, Karl Marx.” El segundo principio, verdadero articulador entre el primero y el tercero, versa sobre la naturaleza de la unión

---

<sup>41</sup> Louis Althusser, *Marx dentro de sus límites*, trad. J. P. García del Campo (Madrid: Akal, 2003), 173.

<sup>42</sup> Louis Althusser, “El marxismo como teoría «finita»”, en *La soledad de Maquiavelo*, 304.

<sup>43</sup> Louis Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica”, en *La filosofía como arma de la revolución*, trad. O. Del Barco et al. (México: Siglo XXI, 2008), 58.

entre la teoría científica de Marx y el movimiento obrero. Se trata de la existencia de “una necesidad profunda” que dirige esta unión, la necesidad de un conocimiento verdadero:

Marx llegó al conocimiento objetivo de la sociedad capitalista [...]. Y si el movimiento obrero adoptó esta doctrina fue debido a que *reconoció* en ella [...] la teoría que le permitía ver claramente la realidad del modo de producción capitalista [...]: *fue porque se conoció a través de ella que se reconoció en ella*. La verdad científica de la teoría marxista fue la que selló en definitiva su unión con el movimiento obrero e hizo esta unión definitiva. Nada hay en ese hecho histórico que denote la intervención del azar: todo revela por el contrario la *necesidad y su inteligencia*.<sup>44</sup>

Por su parte, el tercer principio se refiere “al proceso por el cual se produjo esta unión y por el que esta unión debe sin cesar ser mantenida, reforzada y extendida”, este proceso dependió de “un largo trabajo de *educación y de formación teórica marxista* por un lado y al mismo tiempo de una larga *lucha ideológica* por otro.” De ese proceso es testimonio la larga marcha de Marx y Engels expresado en todo su trabajo de investigación, educación y propaganda: “la larga lucha llevada a cabo por Marx, Engels y sus partidarios para hacer triunfar en el movimiento obrero los principios fundamentales de la teoría marxista.”<sup>45</sup> Es cierto que la recuperación de estos tres principios pareciera remitirnos a una escena de la teoría que creemos superada. Sin embargo, su revisión tiene un valor heurístico para comprender la distancia que nos separa de Althusser debido a que estos principios dibujan un movimiento en su pensamiento que aquí quisiera destacar.

Los trazos más importantes del proyecto althusseriano, en torno a *Pour Marx* y *Lire le capital*, fueron realizados sobre la base de la priorización del primer principio como condición de posibilidad de los restantes. Una frase de Lenin a la que Althusser por aquellos años recurrirá repetidamente es el testimonio de esa priorización: *la doctrina de Marx es todopoderosa porque es verdadera*. Esta recurrencia se realiza sin ningún tipo de fundamentación, como si no fuera necesaria o simplemente no fuera posible.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Ibid., 59-60.

<sup>45</sup> Ibid., 61.

<sup>46</sup> En realidad la frase a la que Althusser se refiere en los términos expuestos es “la doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta.” Cf. Vladimir I. Lenin, “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, en *Obras completas t. 23* (Moscú: Progreso, 1913/1984), 41. Esta frase es capital en el contexto inmediatamente posterior a la publicación de *Pour Marx* al punto que iluminaba como íncipit los *Cahiers marxistes-léninistes*, revista animada por jóvenes intelectuales de la constelación althusseriana. Por lo demás, la frase es muy próxima a Hegel: “solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto.” Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces (Buenos Aires: FCE, 1807/2015), 52. Sobre este pasaje de Hegel, Heidegger justamente ha señalado el carácter problemático de la ausencia de fundamentación de esa afirmación: “sólo lo absoluto es verdadero. Sólo lo verdadero es absoluto. Ambas proposiciones se enuncian sin ninguna fundamentación. No permiten una fundamentación, porque ningún fundamento alcanza hasta el fondo de ellas. No llega nunca a su fondo, porque, queriendo fundamentar, se desplaza constantemente fuera de ese fondo. Las proposiciones son infundadas, pero no arbitrarias en el sentido de una afirmación gratuita. Dichas proposiciones son infundamentables. Han planteado aquello que precisamente ha de permitir fundamentar por vez primera.

Retomando libremente algunas consideraciones de Foucault, quisiera sugerir que esa frase de Lenin, puede ser considerada como la consigna, de una verdadera *aleurgia* marxista. Entendiendo por esta cierto ritual de manifestación de la verdad que acompaña todo ejercicio de poder, pues a fin de cuentas y aunque por momentos Althusser pareciera no reconocerlo suficientemente, hablar de la unión entre la teoría científica de Marx y el movimiento obrero es hablar indefectiblemente de relaciones de poder: “el conjunto de los procedimientos posibles [...] por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso.” De este modo, concluía Foucault, es probable que ninguna hegemonía “pueda ejercerse sin algo parecido a una aleurgia.”<sup>47</sup>

Esta contaminación foucaultiana de la perspectiva epistemológica althusseriana es pertinente, puesto que permite “desplazar el acento del ‘es verdad’ a la fuerza que se le atribuye.” Quizás sólo desde una perspectiva como esta sea posible escribir, esta vez para el propio marxismo, “una historia de lo verdadero, una historia del poder de la verdad.”<sup>48</sup> Siguiendo estas consideraciones, una afirmación como *la teoría de Marx es todo poderosa porque es verdadera*, no reposa exclusivamente en aquella “necesidad profunda” la del conocimiento verdadero del que hablaba Althusser, sino más bien en una hegemonía circunstancial que posibilitó la unión entre la teoría marxista y el movimiento obrero. Una vez puesta en cuestión la necesidad de esa unión, entra en crisis la *aleurgia* marxista-leninista. Entonces, si siguiendo a Foucault reconocimos que no hay hegemonía sin *aleurgia*, lo inverso también es exactamente cierto: tampoco hay *aleurgia* posible sin hegemonía, ahora sí, en el sentido gramsciano del término. Entonces, con el recorrido hecho hasta aquí, se podría invertir la frase y proyectarla sobre nuestro pasado: la teoría marxista fue verdadera porque fue, bajo determinadas circunstancias, todopoderosa.

Ahora bien, lo dicho hasta aquí no está lejos de lo que el propio Althusser fue reconociendo con el paso del tiempo. Ese reconocimiento se produce, en primer lugar, por medio del abandono del primer principio que fundaba la unión entre la teoría marxista

---

En ellas habla la voluntad de lo absoluto que, en sí y para sí, ya quiere estar con nosotros.” Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte (Madrid: Akal, 1950/2010), 105.

<sup>47</sup> Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos. curso en el Collège de France (1979-1980)*, trad. H. Pons (Buenos Aires: FCE, 2014), 24-25. El recurso al término hegemonía hecho por Foucault remite explícitamente a su uso clásico: “el ejercicio del poder se llama en griego ‘hegemonía’, no en el sentido que le damos hoy a este término: [...] es el hecho de encontrarse a la cabeza de los otros, conducirlos y conducir en cierta forma su conducta” (p. 24). En ese sentido, es anterior a la resemantización de la noción impulsada por Gramsci, sobre la que puede decirse que parte de su originalidad se debe a que justamente reconoce que no existen relaciones de poder sin un ritual específico de manifestación de la verdad.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 124.

y el movimiento obrero. Ese abandono se expresa de manera paradigmática en *Marx dans ses limites* donde muestra una posición inversa, sosteniendo que no existe la posibilidad de definir tal importación puesto que “el pensamiento de Marx se ha formulado y desarrollado no en el exterior [...], sino en el interior del movimiento obrero existente.”<sup>49</sup>

El reconocimiento se produce, en segundo lugar, por medio de un desplazamiento en el énfasis desde el segundo principio —la necesidad de la unión basada en el conocimiento científico— al tercero —el proceso político e ideológico que permitió alcanzar la unión y por el que la unión debe ser conservada y extendida—. Desde esta perspectiva, de manera inversa a lo que Althusser dijera anteriormente: *todo lo que acontece en este hecho histórico denota la intervención del azar, todo revela su contingencia*. Así, sólo desde el principio que privilegia el proceso político por sobre la necesidad apodíctica de la ciencia, es comprensible tanto la unión entre teoría marxista y movimiento obrero (que Althusser se apresuraba a calificar como “definitiva”) como su eventual desarticulación. Ambas son, por igual, producto de un proceso abierto a su impensado. De este modo, y nuevamente en un sentido inverso a lo manifestado por Althusser: *fue porque el movimiento obrero se reconoció en la teoría marxista que se conoció*. El vector aquí no va, entonces, del conocimiento verdadero a una correcta intervención en la lucha ideológica, sino de la lucha política e ideológica al conocimiento. Esto explica la distancia finalmente tomada por Althusser frente a aquella frase de Lenin:

fue Lenin quien, en el fragor y el juego implacable de la polémica, escribió imprudentemente: «las ideas de Marx son todopoderosas porque son verdaderas». Ciertamente, son verdaderas, pero no son «todopoderosas», porque ninguna idea es «todopoderosa» simplemente por ser una idea verdadera. [...] La influencia de las ideas no se ejerce más que bajo condiciones ideológicas y políticas que expresan una determinada relación de fuerzas entre las clases: son esta relación y sus efectos políticos e ideológicos los que son determinantes «en última instancia» para la eficacia de las «ideas».<sup>50</sup>

Desde esta perspectiva es posible reconocer, entonces, que —como dijera Foucault respecto al “juego de la verdad” en general— el juego de la verdad propio de la teoría marxista no es una conquista universal sino “un acontecimiento histórico singular, un acontecimiento, en última instancia, improbable en relación con aquello de lo que habla.” Y para comprender su necesidad, de lo que se trata es de indagar “el enraizamiento de ese juego de verdad en lo real.”<sup>51</sup> Si para Althusser el gran “acontecimiento histórico de los

---

<sup>49</sup> Althusser, *Marx dentro de sus límites*, 47

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>51</sup> Michel Foucault, *Subjetividad y verdad. curso en el Collège de France (1980-1981)*, trad. H. Pons (Buenos Aires: FCE, 2020), 235-236.

tiempos modernos” lo constituía la unión entre la teoría marxista y el movimiento obrero<sup>52</sup>, y si toda su reflexión sobre la teoría marxista reposaba en esa condición como horizonte de inteligibilidad, es necesario reconocer que el proceso de desarticulación de esa unión hace que cualquier relectura de Althusser sólo tenga posibilidad de prosperar aceptando que las condiciones que la posibilitaron ya no están vigentes. Quizás este reconocimiento esté en la base de la afirmación del propio Althusser respecto a que “algo se ha roto en la historia del movimiento obrero entre su pasado y su presente.”<sup>53</sup> Algo se ha roto también para nosotros lectores de Althusser entre su tiempo y el nuestro.

El síntoma teórico quizás más evidente de esta ruptura es la certeza de que, como afirmó Balibar, “nuestro horizonte filosófico es irreversiblemente posmarxista” aunque permanece abierto el significado de esa afirmación.<sup>54</sup> Fue en un contexto en el que abundaban los post-ismos que ha sido propuesta la etiqueta de posmarxismo con el fin de describir el terreno en el que se desarrollan las reflexiones de las teorías críticas que provenían del campo marxista pero que pretendían formular una revisión de su pasado. El posmarxismo se presenta, en palabras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, no como un rechazo, sino como una profundización del “momento relacional” de Marx, es decir, como una radicalización de las ideas embrionarias en Marx respecto a la historicidad del ser y un rechazo a toda pretensión determinista por detener los efectos deconstructivos de esta perspectiva. Para esto, por un lado, es necesario recuperar los aportes teóricos del psicoanálisis, la lingüística y la filosofía: no abandonar a Marx sino “reformular el programa materialista de un modo mucho más radical de lo que era posible para Marx.”<sup>55</sup> Por otro lado, es necesario reconocer que este movimiento es a su modo también un movimiento interno al marxismo: la historia de “un esfuerzo persistente por adaptarse a la realidad del mundo contemporáneo y por distanciarse de los esencialismos.”<sup>56</sup>

A partir de esos aportes internos y externos al marxismo, los autores señalan que existen tres puntos en los que es posible “ir más allá” del horizonte teórico del marxismo.

---

<sup>52</sup> Althusser lo dice exactamente en esos términos en un texto publicado en Hungría y que proyectó publicar en francés cf. 20ALT/9/8. *La tâche historique de la philosophie marxiste*. El contenido del texto hace pensar que este es la fuente desde la cual escribe el artículo publicado en Casa de las Américas en Cuba: “Práctica teórica y lucha ideológica”. La fecha (1966-1967) y el lugar de la publicación (Hungría, Cuba) son un índice del contenido político, comprometido con la lucha ideológica al interior del movimiento comunista internacional, de estos textos.

<sup>53</sup> Louis Althusser, “¡Por fin la crisis del marxismo!” en *La soledad de Maquiavelo*, 288.

<sup>54</sup> Balibar, *La crainte des masses*, 301.

<sup>55</sup> Cf. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, en E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión: 1993), 127.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 134. Tal como se revela en la historia de la noción de hegemonía trazada por Laclau y Mouffe.

Un primer punto, *filosófico*: al profundizar una reflexión sobre el materialismo que se desmarque permanentemente de todo esencialismo. Un segundo punto, *social*: al abrirse la posibilidad de transformación y expansión de la conceptualidad sobre el mundo contemporáneo encerrada hasta entonces en categorías marxistas bien constituidas pero que no llegaban a dar respuestas a las transformaciones del capitalismo. Un tercer punto, *político*: al expandirse el campo del conflicto social y político permitiendo inscribir la tradición socialista en un proceso propiamente moderno que la engloba y la trasciende, el campo de la revolución democrática.

Con este trasfondo teórico, quisiera mostrar que en cada una de las lecturas que Althusser realiza de diversas figuras de la filosofía moderna, es posible entrever los elementos de una historia que *conduce* a Marx pero que, en ciertos puntos que habrá que especificar, no se reduce a él. De ese modo en Althusser encontraríamos los trazos de un posmarxismo *avant la lettre* como resultado una lectura atenta de la filosofía anterior a Marx. De ahí que en esta investigación recurra insistentemente a aquella invitación a pensar la filosofía *antes y después de Marx* puesto que nuestro terreno posmarxista no sólo se configura *después* (como el prefijo lo sugeriría) sino también *antes* de Marx.

### 1.2.2. *El pensamiento político posfundacional*

Es posible reconocer que la crisis del marxismo así tematizada no atañe exclusivamente al marxismo sino que ella “se vuelve síntoma e índice de una dislocación objetiva más general, que abraza, por lo tanto, de conjunto al pensamiento político finisecular.”<sup>57</sup> Por eso es necesario inscribir este fenómeno en un horizonte más amplio, el de la crisis de la política hacia fines del último siglo. Desde esa inscripción es posible identificar aquellos puntos frente a los cuales no sólo el marxismo sino más en general el pensamiento político contemporáneo se ve hoy confrontado.

Es en este contexto que la tematización de la constelación teórica definida por Oliver Marchart como *pensamiento político posfundacional* resulta pertinente, al menos a modo indicativo, puesto que logra expresar la particular contemporaneidad entre crisis del marxismo y crisis más general de los saberes propios de la modernidad en torno a lo político. Analizando diversas obras contemporáneas Marchart se propone señalar una

---

<sup>57</sup> Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, 22.

constelación en el firmamento del pensamiento político que hunde sus raíces en el contexto filosófico de la segunda posguerra pero que se desarrolla con particular intensidad desde fines de la década de 1970. Esta constelación, bajo el influjo de la particular recepción de Heidegger en la filosofía francesa —descrita como “la izquierda heideggeriana”— se propuso “trascender el cientificismo y sus remanentes en lo que fue el paradigma teórico más avanzado de la época, el estructuralismo”, y “reelaborar y orientar [el pensamiento de Heidegger] en una versión más progresista.”<sup>58</sup>

La referencia a Heidegger amplía el enfoque presentado sobre el estructuralismo y su movimiento de inversión inmanente detallado en la primera parte de este capítulo. Ya el propio Deleuze en *Différence et répétition* afirmaba que, en torno al anti-hegelianismo generalizado de la década de 1960, se consolidaba el tratamiento del problema de la *diferencia* constitutivo de “la atmósfera de nuestro tiempo” señalando como sus signos más visibles, por un lado, “la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la Diferencia ontológica”; y, por otro lado, “el ejercicio del estructuralismo, basado en una distribución de caracteres diferenciales en un espacio de coexistencia.”<sup>59</sup> Así, es posible afirmar que el momento filosófico de los años 1960 en Francia y en particular el proceso de inversión inmanente al que va unido (del estructuralismo al posestructuralismo) es el resultado de un singular encuentro entre cierta lectura heideggeriana (y nietzscheana) y el programa estructuralista.

Bajo el influjo del tratamiento heideggeriano del problema de la diferencia ontológica, el pensamiento político posfundacional parte del cuestionamiento a todo tipo

---

<sup>58</sup> Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, 14. No es casual que uno de los textos señalados como antecedente de esta constelación sea “*La paradoxe politique*” de Paul Ricœur, escrito luego de los acontecimientos de 1956 en Hungría y que expresa como un síntoma la crisis teórica del marxismo comenzada a ser vislumbrada como producto de la crisis política en ciernes hacia el interior del campo comunista —crisis aplastada militarmente y pospuesta ideológicamente por medio del deshielo que significó el XX Congreso del PCUS en lo relativo a la denuncia del “culto a la personalidad” y el inicio de la desestalinización—. Por su parte, toda esta historia no es ajena a los comienzos del proyecto teórico y político de Althusser, parcialmente reconstruida de manera retrospectiva en su prefacio a *Pour Marx*. Sobre el artículo de Ricœur y la aproximación de Althusser al problema de lo político, cf. *infra* cap. 4.1.)

<sup>59</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 15. Cf. Emmanuel Biset, “Ontología de la diferencia”, E. Biset y R. Farrán (eds.) *Ontologías políticas* (Buenos Aires: Imago Mundi, 2011), 9. Biset hace del “estatuto ontológico de la diferencia”, entendida no como “la diferencia entre elementos de una realidad ya constituida, sino [...] como constituyente de esa misma realidad” el punto de encuentro de la lectura heideggeriana y del programa estructuralista expresado de manera diferencial en dos figuras del pensamiento singulares, Deleuze y Derrida,. Sobre la importancia de Nietzsche en este mismo contexto cf. Alan D. Schrift, “Le niétschéisme comme épistémologie: la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960”, en P. Maniglier, *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Cf. también Balibar, “El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?”, donde se afirma el “profundo nietzscheanismo” propio del vuelco interior del estructuralismo en el postestructuralismo.

de fundacionalismo, esto es, a cualquiera de las teorías que suponen que la sociedad y la política están basadas en principios que son incuestionables, trascendentes e inmunes a revisión. En el “fundacionalismo político y social, lo que se busca es un principio que funde la política desde fuera” de modo tal que de ese fundamento trascendente sea posible derivar el funcionamiento de la política. En ese rígido camino se ha mantenido el pensamiento hegemónico sobre lo social y lo político bajo el efecto de diversos esencialismos ya sean sociologizantes, economicistas o institucionalistas. Enfrentado a esa tentativa emerge aquel prefijo *pos-* que viene a sugerir no una negación frontal, sino más bien una “subversión del terreno mismo donde opera el funcionalismo.”<sup>60</sup> Lejos de librarnos de los efectos que configuran los modos de nombrar la política, antes que su negación frontal, sólo podemos ensayar una subversión de sus premisas. De ahí que el posfundacionalismo sea “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” que produce un debilitamiento de su estatuto ontológico.<sup>61</sup>

El posfundacionalismo sería entonces un horizonte teórico definido por una falta, es decir, por la creciente conciencia de la ausencia de un fundamento último de lo social y lo político, y al mismo tiempo por el reconocimiento de lo político como el momento de fundar parcial pero necesario de lo social. Existe un punto que expresa el tono particular de este horizonte teórico: la emergencia de la *diferencia política* como síntoma del fundamento ausente de la sociedad y como recurso para expandir el potencial de sentido de la política concibiendo a lo político en su estatuto ontológico:

es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión ‘ontológica’ de la sociedad, la dimensión de la institución de la sociedad, en tanto que ‘política’ se mantuvo como el término para designar las prácticas ‘ónticas’ de la política convencional (los intentos plurales, particulares y, en última instancia, fallidos de fundar la sociedad).<sup>62</sup>

Es posible reconocer que de aquí se desprende una consecuencia ampliamente productiva para revertir la afasia del pensamiento sobre la política. Como ha afirmado Roberto Espósito, el pensamiento hegemónico nos tienta a reducir nuestros análisis a una mirada frontal y directa de la política y de sus categorías, resultando “incapaz de cruzarlas oblicuamente o, mucho menos, de remontarse al patio trasero de su imprevisto”, como si este pensamiento hubiera quedado a salvo del “torbellino deconstructivo que [...] había puesto radicalmente en discusión la posibilidad de enunciación ‘positiva’ de su propio

---

<sup>60</sup> Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, 26-28.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 19.

objeto.”<sup>63</sup> Por su parte, el posfundacionalismo tendría una potencialidad política puesto que, desde la perspectiva de Marchart, habilita procesos de politización que de otro modo no podrían ser concebidos abriendo un camino para la radicalización de las posibilidades emancipatorias. Así, sólo una deconstrucción de la política podría trazar líneas de fractura lo suficientemente profundas como para subvertir su lógica reproductora y trazar senderos que posibiliten nuevas consecuencias tanto teóricas como políticas.

Hablo de senderos en plural porque creo que Althusser puede pensarse en diálogo con este horizonte teórico. Más específicamente, él se revelaría como un *pasador* o como testigo privilegiado de un juego diferencial entre el desarrollo del momento filosófico de los años 1960, la crisis del marxismo de la década de 1970, y el pensamiento político posfundacional de fines del siglo XX. Es innegable, incluso a pesar suyo, que él perteneció al momento estructuralista. Del mismo modo resulta evidente que fue protagonista de la crisis del marxismo, teniendo la tarea de conjurarla: por un lado, dando respuestas a ella para de ese modo ahuyentar sus efectos potencialmente destructivos; por otro lado, invocándola al reconocer que sólo desde sus efectos era posible pensar una salida. Sin embargo, es algo más difícil afirmar que se aproximó a los debates del posfundacionalismo. ¿Esta constelación teórica no se forjó con el rechazo a todo intento por establecer bases definitivas desde las cuales pensar las dinámicas sociales y políticas? ¿No fue el marxismo en general, y cierto althusserianismo en particular, parte de ese pensamiento hegemónico sobre lo social y lo político que intentó limitar los efectos del momento estratégico de lo político?

Quizás sea oportuno reconocer que los límites para inscribir a Althusser en el horizonte posfundacional no provienen tanto, como cabría esperar, del filósofo marxista (en tanto tal, insuficientemente actual frente a las buenas nuevas de las teorías críticas contemporáneas) sino del modo en el que ese mismo horizonte posfundacional ha sido tematizado. La reflexión de Althusser, quisiera sugerir, se presenta si no como una refutación, sí al menos como una complejización por anticipado de tres problemas teóricos propios del posfundacionalismo: 1. la diferencia política; 2. la autonomía de lo político; 3. la relación de fundación existente entre lo político y lo social.

El primer problema refiere al aspecto más representativo del posfundacionalismo: el tratamiento de la diferencia política en analogía con la diferencia ontológica

---

<sup>63</sup> Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella (Buenos Aires: Katz, 2006), 7.

heideggeriana. Tal como señala Emmanuel Biset, la diferencia política tematizada por Marchart se presenta como una oposición rígida que podría terminar “estabilizando en un lugar fijo a lo político.”<sup>64</sup> En el caso de Althusser, en diversas ocasiones se evidencia la falta de tematización de la diferencia política y el uso de los términos de manera alternativa (si bien el vocablo más utilizado es *la politique*, también es posible encontrar en pasajes significativos la expresión *le politique*) sin una aclaración pertinente. Pero quisiera destacar que en esa falta o en esa eventual equivocidad, se evidencia una proximidad hacia los presupuestos generales del posfundacionalismo que, al mismo tiempo, evita los riesgos latentes en la oposición entre ambos términos que identifica a uno de los polos como subsistema óptico de un polo fundamental u ontológico. Leyendo a Althusser podemos, como propuso por su parte Eduardo Rinesi, “preservar la ambivalencia, la polisemia, de la palabra ‘política’”, sospechando que la riqueza de la palabra reside justamente en su ambigüedad, “no porque esté necesitando una definición más precisa, sino porque aquello que nombra involucra una tensión inerradicable.”<sup>65</sup>

En segundo lugar, un derivado del tratamiento de la diferencia política es la consecuente afirmación de la llamada autonomía de lo político. Si bien se trata de una afirmación que, en principio, tiene una productividad innegable como gesto de salida de toda actitud despolitizadora que hace depender a la política de otras instancias, es necesario reconocer que semejante afirmación es conceptualmente problemática puesto que supone la existencia de un espacio de lo real que podría ser calificado como “político” y al que se le atribuiría una legalidad propia:

por lo que no es en la defensa de la autonomía de lo político que se comprende un pensamiento de la diferencia, pues la diferencia [...] cuestiona la misma posibilidad de la autonomía ontológica o epistemológica (en otros términos, cuestionan el «auto» que compone la palabra puesto que supone una entidad definida en un sentido propio no diferencial). No se trata de postular la diferencia específica de la política respecto a otras áreas, sino que la misma diferencia es un movimiento político.<sup>66</sup>

En el caso de Althusser —por motivos distintos a los señalados por Biset, pero no alejados de los presupuestos filosóficos en juego— se evidencia un rechazo a la posibilidad de afirmar la autonomía de lo político. Más específicamente, en los textos que analizaré se evidencia un trazo que afirma en sus efectos la autonomía de lo político, pero que se resiste a ser reconocida conceptualmente bajo esos términos. De ahí la vacilación que se encontrará en algunos pasajes de su obra al nombrar una pretendida autonomía.

---

<sup>64</sup> Emmanuel Biset, “Contra la diferencia política”, en *Pensamento Plural*, 2010, 176.

<sup>65</sup> Eduardo Rinesi, *Política y tragedia* (Buenos Aires: Colihue, 2003), 21-22.

<sup>66</sup> Biset, “Ontología de la diferencia”, 33

Esa vacilación, se verá, puede representar un tratamiento más consecuente con el reconocimiento del estatuto ontológico de la diferencia y de sus implicancias políticas.

El tercer argumento que revela su insuficiencia está inspirado fuertemente en la obra de Ernesto Laclau. Me refiero a la relación vertical establecida entre “lo político” y “lo social”, señalando a lo político como la instancia que funda lo social:

Todo progreso en la comprensión de las luchas sociales contemporáneas depende de invertir las relaciones de prioridad que el pensamiento social del último siglo y medio había establecido entre lo social y lo político. Esta tendencia se había caracterizado, en términos generales, por lo que podríamos denominar la sistemática absorción de lo político por lo social. Lo político pasaba a ser o bien una superestructura o bien un sector regional de lo social, dominado y explicado por las leyes objetivas de este último. Hoy hemos comenzado a movernos en la dirección opuesta: hacia una comprensión creciente del carácter eminentemente político de toda identidad social.<sup>67</sup>

Nuevamente, el problema de una perspectiva como esta ha sido perspicazmente señalado por Biset. Al establecer de manera rígida la oposición entre lo social y lo político, y al afirmar la primacía del segundo sobre el primero, esta concepción “termina por consolidar una visión apolítica de lo social”:

Atendiendo a la versión histórica sostenida desde el posfundacionalismo, la diferencia entre lo social y lo político propia de la modernidad, y el consiguiente supuesto de la sociedad auto-instituida, termina por hacer de la política una subesfera innecesaria de la sociedad. Al invertir este argumento y sostener que existen siempre instituciones políticas de lo social, antes que deconstruir la oposición entre lo social y lo político, se la termina consagrando. Esto debido a que lo político se ubica en un lugar de externalidad respecto de lo social que viene a fundar parcialmente. Si en esta lectura la modernidad condenó a la política a un lugar secundario respecto de lo social como instancia central, la política como una esfera entre otras, la inversión de este dualismo conduce a sostener su estructura teórica. [...] Sostener que existe una institución política de lo social indica: por una parte, que es posible diferenciar entre lo político y lo social, y así que lo social es por definición diferente de lo político; por otra parte, que lo político es la fundación precaria o contingente de una forma de sociedad, es así externa a la misma sociedad. La sociedad, o lo social, sigue siendo en esta perspectiva algo apolítico. A pesar de lo paradójica que pueda resultar, la diferencia política analizada no termina sino consolidando una visión apolítica de lo social.<sup>68</sup>

Por mi parte, quisiera sugerir que el posfundacionalismo así tematizado se expone a recaer en el terreno clásico de la filosofía política anterior a Marx, viéndose expuesto a ser más frecuentemente *pre-marxista* que *pos-marxista*. Lo que desconoce por medio de ese movimiento inverso y especular tan notorio en el pasaje de Laclau recientemente citado es que al menos desde el siglo XIX la teoría social y política ha debido enfrentarse a un régimen de heteronomía en el corazón de la pretendida autonomía de lo político que recorrió la historia del pensamiento político desde la antigüedad hasta entrado el siglo XVIII. Es necesario no olvidar que la tonalidad específica de un joven llamado Karl antes

---

<sup>67</sup> Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 172.

<sup>68</sup> Biset, “Contra la diferencia política”, 199-200.

de llegar a ser un apellido impreso en millones de lomos de libros que aún nos esperan en los anaqueles de las bibliotecas del mundo entero, estaba dada por “la necesidad de ir a buscar más allá de lo político la razón de los conflictos insolubles.”<sup>69</sup> Ese *más allá* de lo político antes que entenderse como una pretensión de trascender lo político, debe entenderse más bien como una impulsión o necesidad de una búsqueda que atraviesa a Marx y a todo el pensamiento filosófico posterior. Antes de una salida de lo político, se trata dibujar un camino por el que se busca; trazar una línea oblicua en el inmenso bosque del mundo. Se trata de un intento, seguramente no fue el único, ni el último, que por ese camino se propuso trazar una ontología de nosotros mismos.

De modo tal que lo político no podría ser considerado ni una instancia última ni el encargado de fundar de lo social, porque, lo social no necesita ser fundado o, mejor dicho, no deja de ser fundado en permanencia. Y, por su parte, eso que llamamos comúnmente “sociedad” es en realidad un efecto de una estructuración de lo social que produce justamente, y dicho con Althusser, un “efecto de sociedad”: existe, en toda historia, un “efecto de sociedad”, es decir, un “mecanismo que hace existir *como sociedad* el resultado de la producción de una historia.”<sup>70</sup> Con un concepto como éste Althusser pretendía señalar la radical diferencia existente entre Marx y las teorías anteriores que pensaban a la sociedad ya sea como un sujeto colectivo ya sea como una agregación de individuos aislados. Si bien se lo sabe lejos de la agregación individual típica de las robinsonadas del siglo XVIII, Marx también estaría lejos, sugiere Althusser, de las teorías que hacen de la sociedad un sujeto colectivo, señalando así el pasaje de la sociedad entendida como causa a la sociedad concebida como *efecto*. Althusser ha sido particularmente sensible a estas cuestiones produciendo por su parte un desplazamiento del problema: la sociedad es un efecto de lo que hasta aquí siguiendo la terminología de Marchart y Laclau llamé “lo social” pero que sería más pertinente llamarlo *historia*, o más específicamente las estructuras de la historicidad. De ahí que, la relación establecida en el pensamiento político posfundacional entre lo político y lo social se vea desplazada en Althusser: la

---

<sup>69</sup> Louis Althusser, “Los «Manuscritos de 1844» de Karl Marx. (Economía, política y filosofía)”, en *La revolución teórica de Marx*, 128. De ahí que una de las contribuciones más originales en el amplio horizonte de los supuestos del posfundacionalismo contemporáneo sea la de Balibar en “Trois concepts de la politique”. Allí Balibar produce una complicación de la diferencia política al afirmar la existencia de tres figuras lógicas y tres conceptos de la política consecutivos, siendo uno de ellos dependiente de la figura de la heteronomía de la política. Cf. Étienne Balibar, “Trois concepts de la politique. Émancipation, transformation, civilité”, en *La crainte des masses*.

<sup>70</sup> Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, en *Para leer el capital*, 73.

relación diferencial que debe ser pensada no es la de lo político y lo social sino más bien la existente entre *la política y la historia*.

Habiendo realizado este recorrido, es posible reconocer que los aportes de Althusser podrían ser fundamentales precisamente porque sus respuestas a las aporías propias del marxismo se inscriben en un debate más general del pensamiento político contemporáneo. De este modo, cualquier referencia al marxismo o a su crisis implica, en este punto, una forma particular de referirnos a la política y la historia en general. Al término de esta tesis quisiera haber mostrado que en los textos de Althusser es posible percibir una doble dirección de la mirada: hacia su pasado y hacia nuestra contemporaneidad. Gracias a esa doble dirección, podríamos reconocer un giro simultáneo en su pensamiento y en su época que se proyecta hacia nuestro presente. Ahora bien, si es posible pensar algunos de los problemas de nuestro presente teórico con Althusser es quizás porque no se trata sólo de él, sino de lo que sus textos motivaron durante más de cincuenta años. Sobre esas capas textuales y las condiciones de posibilidad de su relectura en la actualidad versa la tercera aproximación que en este capítulo quisiera proponer.

### **1.3. Autonomía y heteronomía del althusserianismo**

Los estudios sobre (y a partir de) el pensamiento de Louis Althusser se despliegan en dos momentos definidos y en un tercero que comienza a vislumbrarse en los márgenes del segundo. Estos momentos permiten aproximarse a la historia singular de los estudios althusserianos dando cuenta de la cadencia de su desplazamiento en el tiempo, de la posibilidad de trazar constelaciones al interior de cada momento y de líneas de fuga que atraviesan un momento y nos colocan en otro. Al primer momento, coincidente con los años de intervención pública del autor (1960-1980), lo llamaré *autonomía del althusserianismo*. Se define como la asunción de un proyecto filosófico que merece existir por derecho propio, manifestándose de manera intensiva y motivando un desarrollo extensivo, esto es, expansivo hacia diversas áreas como la política, la economía, la filosofía y la antropología. Al segundo momento, que se inicia temporalmente con la muerte del autor y se despliega con la publicación de sus textos inéditos, lo llamo *heteronomía del althusserianismo*. Hablo de heteronomía pues, sus textos quedaron expuestos a condiciones externas como la muerte, por empezar, y las publicaciones

póstumas que reabrieron una discusión en torno a su obra en la que el autor evidentemente ya no podría participar. Finalmente, llamaré al tercer momento *heteronomía de la heteronomía del althusserianismo*, como aquel que se despliega en nuestro presente. Con un nombre como este pretendo señalar el hecho de que progresivamente comienza a reconocerse que las condiciones a las cuales se remite la obra de Althusser no son nunca una instancia última (cierta obra finalmente encontrada) sino que lo que las vuelve determinantes es la manera en la que esa obra se constituye en un entramado que la sostiene y la excede.<sup>71</sup>

El primer momento, se desarrolla temporalmente entre las décadas de 1960 y 1980 siendo identificable en ese desarrollo cuatro fases teóricas y políticas: la emergencia, el desarrollo, la caída y el olvido. En ese momento, y a lo largo de las tres primeras fases, se configura una constelación teórica alrededor de los textos publicados en vida por Althusser. Esta constelación está compuesta por un círculo de investigadores con fronteras algo variables pero inmediatamente reconocible. Se trató de jóvenes filósofos que fueron empujados a tomar posición y desarrollar sus propias investigaciones bajo el influjo del acontecimiento que significó la simultánea publicación de *Pour Marx y Lire le capital* en 1965. Forman parte de este momento, diversos textos que se presentan como comentarios (en general laudatorios, pero también críticos) de su obra y otros que se presentan como desarrollos regionales de la apuesta filosófica general. Además de las contribuciones a *Lire le Capital*, debe destacarse la existencia de estudios generales sobre su filosofía contemporáneos al éxito de su empresa,<sup>72</sup> así como también la proliferación de estudios regionales en diversas áreas como la teoría política, la historia de la filosofía, epistemología, la literatura, la economía, la antropología, la lingüística, entre otras.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Retomo con fines propios el esquema formal elaborado por Balibar respecto a la autonomía, heteronomía y heteronomía de la heteronomía de la política, cf. Balibar, "Trois concepts de la politique".

<sup>72</sup> Cf. L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey y J. Rancière, *Lire le capital* (Paris: PUF, 2015); Macherey, *Histoires de dinosaure*; S. Karz, J. Pouillon, A. Badiou, E. de Ípola, J. Rancière, *Lectura de Althusser* (Buenos Aires: Galerna, 1970); Marta Harnecker, *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico* (México: Siglo XXI, 1969/1984 1969); Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, trad. I. Agoff (Buenos Aires: Galerna, 1974/1975).

<sup>73</sup> Sólo por mencionar algunos trabajos que ilustran la diversidad y potencia de este momento, puede destacarse en el ámbito de la teoría política marxista cf. Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, trad. F. M. Torner (México: Siglo XXI, 1968/2007); Étienne Balibar, *Cinco ensayos de materialismo histórico*, trad. G. Albiac (México: Fontamara, 1974/1984); Étienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, trad. M. J. Cordero y G. Albiac (Madrid: Siglo XXI, 1977/2015); É. Balibar, A. Tosel y C. Luporini, *Marx et sa critique de la politique* (Paris: Maspero, 1979); Christine Buciu-Glucksmann, *Gramsci y el Estado*, trad. J. C. Garavaglia (México: Siglo XXI, 1975/1978). Sobre la historia de la filosofía cf. Pierre Raymond, *Le passage au matérialisme* (Paris: Maspero, 1973). En el ámbito de la epistemología cf. Dominique Lecourt, *Lyssenko, histoire réelle d'une "science prolétarienne"* (Paris: Maspero, 1976); Michel Pêcheux y Michel Fichant, *Sobre la historia de las ciencias*, trad. D. Karz

Sin embargo, la historia de los estudios althusserianos no es acumulativa y mucho menos lineal. Como cualquier historia, esta tampoco estuvo exenta de cesuras. Entre finales de la década de 1970 y comienzos de la década de 1990 el mundo intelectual asistió a cierto olvido de su figura. Exponer sus razones teóricas, políticas y biográficas implicaría desviarnos del argumento, sin embargo, es posible reconocer que es conjurando ese olvido que emerge el segundo momento, *la heteronomía del althusserianismo*, que se inicia con la proliferación de nuevas lecturas luego de la muerte del filósofo. Se trató de una tarea de recuperación que estuvo caracterizada por la relectura de textos poco tenidos en cuenta hasta entonces y por la publicación de otros tantos inéditos en los que se encontraba una renovación teórica insospechada.

En este segundo momento se solapan capas textuales en las que abrevan diversas generaciones intelectuales. Sabemos que se inicia en 1992 con la publicación póstuma de *L'avenir dure longtemps*, y se extiende hasta la actualidad, motivado por la publicación de novedades editoriales que llevan la firma del autor producto del trabajo en sus archivos conservados en el IMEC. En este retorno ocupan un lugar destacado, en primer lugar, algunas de las figuras que acabo de mencionar, antiguos colaboradores devenidos figuras mayores de la filosofía francesa. Más allá de las respectivas posiciones de cada uno de ellos frente a su maestro (fidelidad, torsión o ruptura declarada), se puede decir que la herencia es transversal a sus producciones pero que se expresa con una intensidad impactante en los diversos textos en los que cada uno de ellos se propone revisar la obra del maestro.<sup>74</sup> En segundo lugar, se encuentran quienes desarrollaron investigaciones en torno a la biografía intelectual, o que se proponen hacer un balance y una reconstrucción general de la empresa althusseriana que tenga en cuenta los textos publicados en vida y el conjunto de inéditos que comenzaron a proliferar desde la década de 1990.<sup>75</sup>

Es a partir de este segundo momento que quienes hoy vuelven a Althusser pueden preguntarse legítimamente si existe algo así como un *corte* entre sus obras clásicas y los textos que comenzaron a ser editados luego de su muerte. Esta vez, la búsqueda del corte

---

Esquibel (México: Siglo XXI, 1971). En Economía cf. Gérard Duménil, *Le concept de la loi économique dans le Capital* (Paris : Maspero, 1977). En antropología, *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »* (Maspero: Paris, 1969). En análisis literario y en análisis del discurso cf. Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire* (Paris : Maspero, 1966) ; Michel Pêcheux, *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, trad. M. Glozman et al. (Buenos Aires: CCC Floreal Gorini, 1975/2016).

<sup>74</sup> Cf. Balibar, *Escritos por Althusser*, y, en general, las contribuciones de Rancière, Balibar y Badiou en Sylvain Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* (Paris: PUF, 1993).

<sup>75</sup> Cf. Yann Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie* (Paris: Éditions Grasset, 1992); Gregory Elliot, *Althusser. The detour of Theory* (Leiden/Boston: Brill, 2006); Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007).

no sería para reconocer un “joven” Althusser, frente al “maduro”, sino más radicalmente una pesquisa por una ruptura en el proyecto maduro; el cual, al enfrentarse a sus propios límites ante la crisis teórica del marxismo, estaba condenado a la caducidad. Independientemente de las respuestas formuladas a esta pregunta, lo que constituye a este segundo momento como tal es la posibilidad de formular el interrogante sobre el sentido de la empresa.<sup>76</sup> Con el fin de dar cuenta de la heterogeneidad encontrada al interior de su obra, distintos autores han ensayado respuestas alternativas. Recuperaré algunas respuestas típicas que dibujan de manera panorámica el espacio del debate.

Según Antonio Negri existiría un giro [*Kehre*] en la producción del autor desde mediados de la década de 1970 en el que se combinan elementos de continuidad y elementos de novedad, “pero los segundos conquistan la hegemonía.”<sup>77</sup> Sin embargo, en su producción los elementos de continuidad y de ruptura se entreveran de un modo mucho más complejo. De lo que se trataría, entonces, no es tanto de pensar rupturas y continuidades en su pensamiento sino más bien cómo los diversos elementos de su producción se estructuran y se combinan. En este sentido, Emilio de Ípola, cuestionando la inadecuación de toda demarcación cronológica, propone identificar más bien la existencia de una “duplicidad en la economía de su pensamiento” en la que residiría “la clave del itinerario althusseriano, así como la eventual actualidad de su pensamiento”. Recurriendo a la distinción straussiana, de Ípola diferencia un “pensamiento exotérico”, ligado al proyecto declarado de desarrollo del marxismo en el marco de los debates del movimiento comunista internacional; y un “pensamiento esotérico”, ligado a un conjunto de reflexiones por medio de las cuales, al pretender “tornar pensable y posible la política”, Althusser se habría colocado en un terreno posmarxista *avant la lettre*.<sup>78</sup>

Étienne Balibar propone una manera alternativa de enfocar este problema (por lo demás mucho más próxima a la de Ípola que de la de Negri), y de esta manera dibuja los contornos de las lecturas contemporáneas de la obra de Althusser. Según Balibar, lo que Althusser tenía para decir sólo podía ser dicho bajo la forma de la denegación, “de un discurso surgido de su anulación”. Althusser, quien forjó su producción teórica mediante agitados intercambios con otros, antes que como “autor” estrictamente definido, habría

---

<sup>76</sup> Cf. Y. Ichida y F. Matheron, “Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser? ”, *Multitudes*, 2005; Vittorio Morfino, “Are there One or Two Aleatory Materialisms?”, *Materialism and Politics*, N.º 20, 2021.

<sup>77</sup> Antonio Negri, “Maquiavelo y Althusser”, en L. Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, trad. R. Sánchez Cedillo (Madrid: Akal, 2004), 18.

<sup>78</sup> de Ípola, *Althusser. El infinito adiós* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 27 y 43.

sometido a un agitado intercambio su propia producción: vemos en sus textos “la unidad contradictoria en el tiempo, de las palabras y de su «tachadura», pero tachadura bajo la cual las palabras siguen siendo perceptibles.”<sup>79</sup>

Pero cabe pensar que, lejos de ser una actitud progresiva y lineal que destine sus esfuerzos en fechar el momento de autocrítica, la escritura de Althusser es ya desde siempre autocrítica porque contiene una negación que la expone, que lo pone al propio autor en peligro, haciendo oscilar su sentido en el preciso momento en el que esperábamos toparnos con la tierra firme del rigor y la inteligibilidad:

contienen, pues, *por adelantado*, un elemento que se opone a que su empleo, su desarrollo, desemboque en una univocidad de una teoría «finalmente encontrada». Así, desde el origen, son una manera discursiva de colocarse a sí mismos en estado de desequilibrio, de asegurarse contra la seguridad de una «tesis» en el momento en que se la sostiene.<sup>80</sup>

Dije más arriba que era posible fechar el segundo momento puesto que lleva la marca de la muerte del autor que implicó simultáneamente la definitiva desaparición del objeto de estudio individualizado, tal como existió hasta entonces y la emergencia de un nuevo objeto “Althusser” complejizado por un influjo desconocido que aguardaba su publicación. Ahora bien, resulta difícil reconocer cuándo termina, aunque sentimos que ya ha pasado mucho tiempo desde la sorpresa inicial por la emergencia de un rostro por ese entonces insospechado. Esa distancia nos permite asumir una perspectiva que quizás hace unos años no era posible asumir. Al mismo tiempo, las coyunturas teórico-políticas también han variado: si el primer momento crujía con la crisis del marxismo y de los llamados socialismos reales desde la década de 1970 y se cerraba de manera contemporánea a la desintegración del bloque soviético, el segundo momento se abría de manera simultánea con la consolidación de la hegemonía neoliberal, el desdibujamiento del horizonte de transformación social y el agotamiento del marxismo como discurso hegemónico al interior de las teorías críticas.

Lo que propongo llamar *heteronomía de la heteronomía* del althusserianismo, sería entonces un nuevo momento en los estudios de la obra del autor que comenzó a dibujarse al interior del segundo pero que hoy adquiere características más definidas. Nos toca reconocer en la actualidad que estamos ingresando en un tercer momento en el que ni

---

<sup>79</sup> Balibar, *Escritos por Althusser*, 57. La noción de tachadura es de clara inspiración derrideana, cf. Derrida, *De la gramatología*, 32: “La tachadura es la última escritura de una época. Bajo sus trazos se borra, quedando legible, la presencia de un significado trascendental. Se borra permaneciendo legible, se destruye ofreciéndose como la idea misma de signo.”

<sup>80</sup> Balibar, *Escritos por Althusser*, 58-59.

podemos indagar simplemente de qué se trató el althusserianismo declarado tal como se emprendió en un primer momento, ni podemos abrazar sin más cierto althusserianismo insospechado tal como se propuso en un segundo momento. Ahora bien, este tercer tiempo no emergería tanto en oposición al segundo, sino más bien como una maduración, como una exteriorización de líneas de investigación ubicadas en sus bordes internos. En fin, un reconocimiento de una distancia tomada, temporal y teórica, pero que no hace de esa distancia ni una simple ruptura, ni una simple continuidad, sino más bien un juego que se propone volver a revisar sus temas para encontrar allí las claves que los exceden. Así, toda lectura que se interrogue por la actualidad de Althusser se verá asediada por dos tentaciones entre las que deberá moverse. En un extremo, pretender afirmar que lo esencial del autor ya estaba en los orígenes de su producción teórica, en *Pour Marx* o *Lire le capital*. En el otro, pretender aferrarse a una teoría finalmente encontrada en una producción tardía condensada en textos póstumos. Este tercer momento de investigación sería antes que nada una lectura que, asediada por aquellas dos tentaciones, esboce lo que podría excederlas. Como ha afirmado Eduardo Viveiros de Castro respecto al estructuralismo, el problema que se plantea al althusserianismo en la actualidad no es el de “ampliar[lo] en extensión, sino el de interpretarlo en intensidad.”<sup>81</sup>

Alguna vez Alain Badiou afirmó que las lecturas de la obra de Althusser posteriores a su muerte se ven acechadas por dos interrogantes que a su modo resuenan con lo planteado en los dos primeros apartados de este capítulo: “¿a partir de qué lugar de pensamiento, se puede capturar la singularidad de Althusser? ¿Cómo hacerlo sin *a priori*, y muy especialmente sin el *a priori* del marxismo?”<sup>82</sup> Esa interrogación trastoca la posibilidad de afirmarse en una clave de indagación fundada en la linealidad cronológica de un recorrido intelectual, pues lo que estaría en cuestión sería no sólo la producción posterior a *Lire le Capital*, sino el conjunto de su obra. Quizás por ese motivo, más allá de cronologías pasibles de ser reconstruidas, entre los elementos que el renacimiento de los estudios althusserianos nos presenta, hay uno inquietante: la singular atención que se presta a la lectura de diversas figuras de la filosofía moderna, y de Maquiavelo en

---

<sup>81</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, trad. S. Mastrangelo (Buenos Aires: Katz, 2010), 68. A su modo, las investigaciones producidas en la actualidad en el contexto latinoamericano se inscriben en este tercer momento, cf. Natalia Romé, *For Theory. Althusser and the politics of time* (Londres, Rowman & Littlefield: 2021), P. Karczmarczyk, M. Rodríguez Arriagada, N. Romé y M. Starcenbaum (Coord.), *Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: estrategia y materialismo (2017: Santiago de Chile)* (La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2020).

<sup>82</sup> Alain Badiou, *Compendio de metapolítica*, trad. J. M. Spinelli (Buenos Aires: Prometeo, 2009), 51.

particular.<sup>83</sup> Si bien es en esta inquietud general de Althusser frente a la filosofía moderna que la presente investigación se inscribe, quisiera indicar el enfoque de esta tesis desde una óptica más general, proponiendo una respuesta a las dos preguntas formuladas.

¿A partir de qué lugar de pensamiento se puede captar la singularidad de Althusser? Propongo hacerlo por medio de una renuncia: una renuncia a revivir, a hacer coincidir el pensamiento de Althusser consigo mismo. Haré de esta respuesta si no un método, sí al menos una clave de lectura. George Canguilhem ha definido la filosofía como “una reflexión para la cual toda materia extranjera es buena, y para la cual toda buena materia tiene que ser extranjera.”<sup>84</sup> Una pertinente vía de acceso al pensamiento de Althusser podría ser, entonces, una deliberada puesta en escena en la que opere el efecto distanciamiento: *mise en scène* en la que exponemos sus textos a cuerpos extraños, cuerpos que incluso él mismo rechazó, o al menos se hubiera resistido a aceptar. De modo que, para comprender su actualidad resulta necesario inscribir su pensamiento en un contexto filosófico que lo excede. Esta revisión junto a sus contemporáneos, esto es, a través de sus determinaciones contextuales, se revelaría como la manera más productiva de pensar en nuestro presente teórico. Ya no más, ya no sólo, Althusser y nosotros, sino también, *Althusser y los otros*.

De ahí la pertinencia de hablar de una *heteronomía de la heteronomía*, puesto que se trata de un rodeo por el exterior de su obra que nos colocará rápidamente ante el reconocimiento de que ese supuesto exterior es en realidad un borde interno de sus textos. Estaríamos así frente a una exterioridad que permite ser reencontrada, luego de un trabajo de lectura paciente, en su interior. Ese texto entonces no estaría enmarcado por un contexto que le es ajeno o simplemente exterior. Al decir de Derrida, el texto “no está rodeado, sino atravesado por su límite, marcado en su interior por la estela múltiple de su margen.”<sup>85</sup> Estaríamos en condiciones así de indagar la *extimidad* del pensamiento de Althusser al reconocer que lo más íntimo de su pensamiento se encuentra en su exterior. Al reconocer la heteronomía en el corazón de su pensamiento estamos en condiciones de formular en los textos de Althusser la pregunta ausente: “¿cuál es, pues, ese otro con el

---

<sup>83</sup> Cf. Vittorio Morfino, *El materialismo de Althusser* (Santiago de Chile: Palinodia, 2014); Vittorio Morfino, “Le cinque tesi de la filosofia di Machiavelli”, en Caporali, Morfino y Visentin, *Machiavelli: tempo e conflitto* (Milano: Mimesis, 2013), 157-183; Étienne Balibar, “Une rencontre en Romagne”, en L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009; Mikko Lahtinen, *Politics and philosophy: Niccolo Machiavelli and Louis Althusser's aleatory materialism*, trad. G. Griffiths (Leiden: Brill, 2009).

<sup>84</sup> Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, trad. R. Potschart (México: Siglo XXI, 2009), 11.

<sup>85</sup> Jacques Derrida, “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marin (Madrid: Cátedra, 1972/2003), 59.

cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita?”<sup>86</sup> Y, luego, ensayar respuestas.

Segunda pregunta: ¿cómo hacerlo sin *a priori*, y específicamente sin el *a priori* del marxismo? Intentaré evitar el *a priori* del marxismo —digo *intentaré*, puesto que no es posible una reducción del acontecimiento y de la historia que desencadenó la obra de Marx—, proponiendo una investigación de Althusser junto a sus lecturas de la filosofía moderna anteriores a Marx. Este tipo de lectura de la filosofía *antes de Marx* se revelará altamente productiva ya que como afirma junto a Balibar en la introducción, sería posible releer autores pre-marxistas clásicos con el fin de alcanzar aclaraciones de las aporías propias del marxismo y los posibles caminos para salir de ellas. Es oportuno aclarar, sin embargo, que esa vuelta atrás de Marx no pretende significar un abandono de su figura, sino más bien su complejización. Esa complejización, la de una intelección más pertinente de la política y la historia antes y después de Marx es lo que la obra de Althusser, leída desde nuestro presente, posibilitaría.

---

<sup>86</sup> Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos I*, trad. T. Segovia (Buenos Aires: Siglo XXI, 1966/2003), 504.

## Capítulo 2. Sobre el joven Althusser (1947-1958)

En este capítulo propongo un recorrido por el camino sobre el que unos años después tomará forma el pensamiento de Althusser en el ámbito de la filosofía marxista. Estamos efectivamente ante la prehistoria de su propio pensamiento, ante la historia de otra edad. Se trata entonces de realizar una *arqueología* en busca del terreno en el que su pensamiento “hunde su positividad” y permite esbozar una historia “que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad.”<sup>1</sup>

Aquí propondré recorrer diversos textos a lo largo de la formación teórica de Althusser desde la finalización de sus estudios en 1947 hasta fines de la década de 1950, primero como estudiante en la ENS y luego como joven profesor. En ese trayecto delimitaré tres momentos para los cuales resulta pertinente apoyarse en la cronología (los años funcionan a modo indicativo: 1947, 1955, 1958), condensados a su vez en trabajos sobre distintas figuras de la historia de la filosofía anteriores a Marx (Hegel, las filosofías del siglo XVII y XVIII y Feuerbach). Quisiera llamar a este terreno, siguiendo a Foucault, el *a priori histórico* del pensamiento de Althusser:

un *a priori* que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados. No se trata de descubrir lo que podría legitimar una aserción, sino de liberar las condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen. Un *a priori* [...] de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas. [...] Este *a priori* debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas por su no coherencia, en su encaballamiento y su reemplazamiento recíproco, en su simultaneidad que no es unificable y en su sucesión que no es deductible; en suma, ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Foucault, *Las palabras y las cosas*, 7.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Garzón (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 167.

Lo que aquí digo podría sonar a una recuperación con fines propios, pero el lector deberá juzgar si esta problemática no se aproxima a la de Althusser respecto a la *contingencia* del comienzo de Marx: “*los filósofos mismos tienen una juventud. Es necesario nacer un día, en alguna parte, y comenzar a pensar y a escribir.*”<sup>3</sup> Es esa *contingencia del comienzo*, ese *a priori* histórico, del que quisiera dar cuenta a continuación. Se trata de reflexionar acerca de qué clase de filósofo era Althusser en sus años de juventud en los que entabla una particular relación con diversas figuras de la historia de la filosofía. De este modo será posible señalar el camino que lo conduce desde la filosofía moderna a la filosofía marxista. En este camino resulta pertinente preocuparse por la relevancia teórica de las figuras en las que Althusser explícitamente se detiene para formular los trazos fundamentales de su pensamiento y por el lugar prácticamente irrelevante ocupado en ese camino por Spinoza quien será unos años después un pilar insoslayable de su filosofía al señalarlo como el antepasado directo de Marx.

Sería exagerado hacer de un solo tema el centro de gravedad unificador de los diversos contenidos trabajados en los tres momentos que serán recorridos en este capítulo. ¿Con qué derecho tratar de manera conjunta materiales de índole tan diversa como son una tesis estudiantil, una serie de cursos que no esperaban ser publicados, algunas traducciones, y unos pocos artículos? Quizás simplemente con el derecho, es decir, la posibilidad que nos otorga la delimitación de un segmento en una línea temporal (de 1947 a 1958). Pero no podemos abusar de este derecho pretendiendo dar con el orden de razones de Althusser. De lo que se trata es de mostrar, en cambio, el modo en el que determinados temas van emergiendo, desplazándose y condensándose en el tratamiento de las diversas figuras de la historia de la filosofía. Así, del desorden de sus razones entre 1947 y 1958 podrían delimitarse un conjunto de disposiciones sobre las cuales se apoyará, en su singularidad su pensamiento. Se trata de diversos temas constitutivos de su futuro pensamiento que aparecerán, a su modo algo excepcional, en las respectivas lecturas que realizó de Hegel, de las filosofías de los siglos XVII y XVIII y de Feuerbach. Más allá de las diferencias con las posiciones futuras de Althusser, más allá de su posterior rechazo a Hegel, en sus lectura pueden reconocerse dos disposiciones sobre las cuales se apoyará, en su singularidad la madurez de su pensamiento.

---

<sup>3</sup> Althusser, “Sobre el joven Marx”, 50. Y un poco más adelante: “es sin duda necesario nacer un día, y en alguna parte, y comenzar a pensar y escribir en un mundo dado. Este mundo [...] [es] el mundo de los pensamientos vivos de su tiempo. [...] En este mundo nació Marx y empezó a pensar.” (p. 60).

La primera es una disposición respecto al modo de practicar la filosofía bajo una triple relación: con su historia, con la coyuntura teórica y con la política. En primer lugar, una particular relación entre la filosofía y la política, una cierta manera de plantear las tesis filosóficas a partir de la política, puesto que, como se verá, la primera vive en la segunda. En segundo lugar, la relación que Althusser entabla con la historia de la filosofía. Se trata, más específicamente, de una manera de leer a través de los filósofos marcada por dos gestos. Por un lado, avanza comparando sistemas filosóficos que permitan ejercicios de filiación o comparación en el marco de una *historia de la filosofía consumada*. Por otro lado, complicando el primer movimiento, busca entre los distintos filósofos puntos de intersección singulares que señalan el inacabamiento de toda obra en el marco de una *historia por consumir*. De ahí ese tono de la permanencia y la inminencia que encontramos en sus lecturas de la filosofía moderna: de la permanencia de una figura completamente inscrita en una historia de la filosofía que conduce a Marx, de la inminencia de una figura que presenta siempre el rasgo que imposibilitan la subsunción a esa misma historia. En tercer lugar, esta práctica de la filosofía es puesta en juego en el presente, en la coyuntura teórica del autor, realizando una proyección de la filosofía francesa de posguerra en diversas figuras de la filosofía moderna y viceversa. De un modo que será característico del althusserianismo, diversas filosofías son el escenario elegido por el autor para las batallas en su presente teórico-político.

La segunda disposición refiere más directamente al núcleo del proyecto teórico de Althusser: la pretensión de definir los términos en los que se juega el materialismo para el marxismo no sólo como una doctrina política o un método sino fundamentalmente como el campo teórico de una investigación fundamental. Así, tanto las reflexiones en torno a los problemas que luego serán definidos bajo el concepto de ideología, como la crítica a los presupuestos antropológicos que luego confluirá en el antihumanismo teórico, como los intentos de definición de la especificidad de la dialéctica materialista que impactará en su concepción de la política y la historia, emergen en sus lecturas de la filosofía trazando algunas de las líneas de la búsqueda por hacer del marxismo el campo de esa investigación *fundamental*.

A continuación, recorreré los tres momentos que configuran los años de su formación teórica. Primero, analizaré el hegelianismo de Althusser condensado en la redacción de su *Diplôme d'études supérieures*. Luego, recorreré el estudio de la filosofía de los siglos XVII, XVIII y XIX realizado hacia mediados de la década de 1950.

Finalmente, me detendré en el estudio de Feuerbach de finales de esa misma década. Atravesando las singularidades que emergen en cada uno de estos momentos se tornará visible el espacio en el que el proyecto teórico de Althusser comienza a ser formulado.

## 2.1. Filosofía y política (Hegel, 1947)

La filosofía francesa de la segunda posguerra estuvo profundamente marcada por el pensamiento de Hegel. Siguiendo el influjo de los trabajos precursores durante el período de entreguerras de Alexandre Kojève y de Jean Wahl, en los años inmediatamente previos y posteriores a la segunda guerra mundial Hegel deviene accesible al público en francés gracias a la concreción de las primeras traducciones de sus obras más importantes. Es bajo este influjo hegeliano, que se desarrollarán las condiciones de posibilidad del momento filosófico de los años 1960 en Francia.<sup>4</sup>

Hubo, así, un tiempo en la filosofía francesa en el que todos eran hegelianos, incluso Althusser. O, al menos, si hubo un tiempo fuerte del hegelianismo en la filosofía francesa, Althusser no fue ajeno a este. Se trata de una afirmación sorprendente si nos guiamos por lo que su proyecto representó en el contexto del antihegelianismo de los años 1960, condensado en “*Contradiction et surdétermination*”. Estaba fuera de discusión si Althusser conocía bien sus textos, pero de ahí a reconocer que sus pensamientos de juventud viven en el horizonte trazado por Hegel, había una gran distancia que finalmente pudo ser suprimida con la publicación póstuma de un conjunto de escritos preparados

---

<sup>4</sup> En 1950 Althusser resumía este contexto: “He aquí que este dios muerto [Hegel], cien veces cubierto de injurias y de tierra, sale de su tumba. El asunto ha comenzado en Francia alrededor de los años 30, tímidamente, por la tesis de Jean Wahl sobre *Le Malheur de la Conscience*, el desarrollo de Alain sobre Hegel en *Idées* (1931), el número especial de la *Revue de Métaphysique* (1931, artículos de Hartmann, Croce). Prosiguió con el curso de Kojève en *Hautes Études* (de 1933 a 1939), curso que frecuentó un equipo semi-silencioso por entonces, bien ruidoso después (Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron [...]) Kojève hablaba de la filosofía religiosa de Hegel, de la Fenomenología del Espíritu, de amo y esclavo, de la lucha de prestigio, de en-sí, de para-sí, de nada, de proyecto, de la esencia humana que se revela en la lucha a muerte y en la transformación del error en verdad. ¡Tesis extrañas en un mundo asediado por el fascismo! Vinieron los tiempos de la guerra en los que Hyppolite hizo aparecer sus traducciones (1939 y 1941: *Phénoménologie de l'Esprit*; 1940: *Introduction à la Philosophie du Droit*), la posguerra en la que saldrán *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, tesis de Hyppolite (1946), *Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève (1947) [...]. Y he aquí ahora la consagración: Hyppolite en la Sorbona, Hegel reconocido a través de su comentador como el maestro del pensamiento burgués, los comentarios en todas las vitrinas, el ‘trabajo de lo negativo’ en todas las disertaciones, el amo y el esclavo en todas las presentaciones, [...] y todo este ruido del regodeo universitario y religioso alrededor de un cadáver que vuelve a la vida.” Louis Althusser, “Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire”, en *Écrits philosophiques et politiques, t. I* (Paris: STOCK/IMEC, 1994), 244-245.

hacia fines de la década de 1940. Se trató de un período, por lo demás, muy breve: si se abre en 1947 con un texto inscripto por completo en el hegelianismo, se cierra tres años después con una denuncia a todo retorno a Hegel como una pretensión revisionista del propio Marx, señalando así el inicio de su anti-hegelianismo.

*Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel* fue la *Mémoire* de Althusser para la obtención del *Diplome d'études supérieures* en la ENS. Escrita con preciosismo, al decir del propio autor, bajo la influencia de la cultura filosófica y literaria en la que se formó en Lyon en la década de 1930, el trabajo fue presentado ante Gastón Bachelard en 1947. La *Mémoire* refleja un conocimiento profundo de la problemática hegeliana en el contexto de la filosofía francesa de posguerra. Además de la recurrencia a los comentarios de Hyppolite y de Kojève, es posible constatar esta influencia en una carta a Héléne Rytman contemporánea a la preparación la tesis:

Leí el *Kojève* [...]; hay allí algunas tonterías pero también algunas cosas bien interesantes que no son más que Hegel *comprendido* (de quien veo que había presentado mucho pero comprendido poco), y en todo caso muy útil para mi diploma (y la agreg[ación]). No puedo esperar a releer ciertos textos de H[egel] para confirmar algunos pensamientos.<sup>5</sup>

Si la mediación de las lecturas de Kojève o Hyppolite constituían el primer elemento que inscribía a Althusser en el campo de la recepción de Hegel, el segundo elemento está configurado por la emergencia de una nueva generación intelectual que comienza a intervenir bajo el influjo de aquellas mediaciones. Se trata de una generación filosófica formada los años inmediatamente posteriores al fin de la Segunda Guerra, y de la que es testimonio la vida misma de Althusser, pero también de su amigo Jacques Martin a quién dedicará casi veinte años después *Pour Marx* —“Dedico estas páginas a la memoria de Jacques Martin, nuestro amigo, que en las peores dificultades, solo, descubrió la vía de acceso a la filosofía de Marx —y me guió”—. De manera contemporánea a Althusser, Jacques Martin emprende la redacción de su propia *Mémoire*, titulada *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel*. La misma fue

---

<sup>5</sup> Louis Althusser, *Lettres à Héléne 1947-1980* (Paris: Grasset/IMEC, 2011), s.f., 82-83. Su relación con Kojève era de simultáneo reconocimiento y de distanciamiento, lo cual fue explicado en su autobiografía, cf. Althusser, *El porvenir es largo*, 236: “Leí todo cuanto había escrito [Kojève] y muy rápidamente me convencí de que él -a quien todos, incluido Lacan, habían escuchado apasionadamente antes de la guerra- no había comprendido nada, estrictamente, ni de Hegel ni de Marx. [...] No comprendí cómo, si no es por la total ignorancia francesa de Hegel, Kojève había podido fascinar hasta aquel punto a sus oyentes [...]. Por el contrario, concebí una estima infinita por el trabajo erudito y valeroso de Hyppolite quien, en vez de interpretar a Hegel, se contentaba con darle la palabra en su admirable traducción de *La fenomenología del Espíritu*. He aquí pues en qué coyuntura filosófica me encontraba para deber “pensar”. [...] Me di cuenta fácilmente de que los «hegelianos» franceses discípulos de Kojève no habían comprendido nada de Hegel. Para convencerse bastaba con leer al propio Hegel. [...] Sobre Hegel, cuando menos en Francia, todo estaba por comprender y explicar.”

conservada en copia carbónica por Althusser en su biblioteca junto a su *Mémoire* y luego ambas fueron depositadas en el *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine*, permaneciendo inéditas ambas hasta 1994 la de Althusser y 2020, la de Martin.<sup>6</sup> Hoy se sabe que una lectura conjunta de ambas tesis permite la comprensión, es decir, la complejización de la presencia de Hegel en la filosofía de la segunda posguerra francesa y del vuelco anti-hegeliano producido unos años después. Como explica Balibar, estas tesis ilustran una *situación* de la filosofía francesa entre Hegel y Marx que no permite una elección sencilla o unívoca puesto que ambas se proponían releer a Hegel después de Marx buscando en él la filosofía que le falta y combatiendo, por otro lado, su idealismo por medio de un reconocimiento de la originalidad de Marx.<sup>7</sup>

Justamente en *Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel* Althusser emprende esta tarea de comprensión y explicación de Hegel a partir de Marx y viceversa. Su propósito queda explicitado desde las primeras líneas. Se trata de dar cuenta del problema del contenido en la filosofía de Hegel como un problema de historia:

Si la verdad no es nada sin su devenir, el devenir de la verdad se revela como la verdad de la verdad, su desarrollo como la manifestación de lo que ella es en sí. En cierto sentido, la historia aporta al hegelianismo el momento que le falta, la prueba de su para sí.<sup>8</sup>

Estudiar el pensamiento de Hegel en términos históricos implica dos reconocimientos. Por un lado, que para realizarlo sólo se puede partir de un *después* de Hegel: del devenir de su filosofía en el mundo, de su singular descomposición entre los siglos XIX y XX, caracterizada por “el abandono sucesivo de la mayor parte de las verdades del cuerpo del hegelianismo” y por el retenimiento de “cierto espíritu”, de su “tendencia general.” Tal es así que la vida no es más que una sobrevida pasando de cuerpo en cuerpo: “Hegel sobrevive en el marxismo, el existencialismo y los fascismos, pero el cuerpo de la verdad hegeliana no es más que un cadáver en la historia.” De modo que no

---

<sup>6</sup> Sobre la relación con Martin en el contexto de la redacción de sus *mémoires* cf. Louis Althusser, “Los hechos”, en *El porvenir es largo*, 428-429: “Jacques Martin [...] era la mente más aguda que he tenido ocasión de conocer [...] me enseñó a pensar, y sobre todo que uno puede pensar de una forma distinta de la que pretendían nuestros profesores. Sin él, nunca habría enlazado dos ideas.” Valoraciones similares se encuentran en las cartas a Franca Madonia del 5/1/1963 y del 7/10/1963, cf. Althusser, *Lettres à Franca (1961-1973)*, pp. 324 y 466.

<sup>7</sup> Cf. Jacques Martin, *L'individu chez Hegel* (Lyon: ENS Éditions, 2020). En el prefacio de Étienne Balibar y la introducción de Jean-Baptiste Vuillerod al libro de Martin, se afirma que diversos problemas teóricos (como los de problemática, trascendental histórico, discontinuidad, ruptura y sobredeterminación) se gestaron al interior de una “constelación filosófica” entre Martin, Althusser y Foucault. Poco después del suicidio de Martin, Althusser afirmó: “veinte años antes que nosotros, él vio lo que empezamos a apenas a entrever, en veinte años, estaremos aún en su escuela.” Gracias a la publicación de su *Mémoire*, ahora comenzamos a reconocerlo. Cf. 20ALT/50/1-3, *Sur la mort de Jacques Martin*.

<sup>8</sup> Louis Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, en *Écrits philosophiques et politiques t. I* (Paris: STOCK/IMEC, 1994), 61.

hay comprensión del contenido del pensamiento de Hegel en el presente, sin una perspectiva que reconozca su indefectible caducidad.<sup>9</sup>

Pero, por otro lado, esta prueba de la historia nos devuelve a Hegel. Si bien su descomposición es su verdad, “sería vano buscar la verdad de esta descomposición fuera de Hegel mismo. Es en Hegel que se plantea el problema del contenido del pensamiento de Hegel, en este en-sí no desarrollado que reposan las contradicciones adormecidas.”<sup>10</sup> Si con el primer movimiento Althusser sugería que todo estudio desde el presente impone tratar a Hegel como un *objeto*, con este segundo movimiento reconoce la obligación de tratarlo como un *sujeto*. Se trata de partir, entonces, de un *después de* Hegel que sólo puede ser realizado *a partir y a través* de él mismo. El orden de razones y el de exposición terminan coincidiendo: de lo que se trata es de dar cuenta de “la aparición, el desarrollo [*croissance*] y la caducidad [*déchéance*]” del pensamiento de Hegel.<sup>11</sup>

Como puede verse, desde el comienzo somos colocados en el terreno propio de Hegel. Sin abusar de las palabras del viejo Engels, se podría decir que el suyo es un hegelianismo del método frente al sistema, como el de los jóvenes hegelianos luego de la muerte de Hegel.<sup>12</sup> Es en su *Mémoire* más que en ningún otro texto que Althusser se inscribe en el gesto teórico de los jóvenes hegelianos (y de uno en particular) para dar cuenta de la caducidad de un pensamiento: será con el pensamiento del joven Marx que Althusser desarrollará la puesta a prueba del hegelianismo. En la última parte de la *Mémoire*, se propone dar cuenta del momento de la decadencia explicando que el terreno en el que debe ser estudiada es el del Estado hegeliano al haber sido presentada la

---

<sup>9</sup> Ibid., 62.

<sup>10</sup> Ibid., 63.

<sup>11</sup> Ibid., 65.

<sup>12</sup> Cf. Friedrich Engels, “Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre y otros textos* (Buenos Aires: Godot, 1886/2014), 18: “La doctrina de Hegel, tomada en conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido [...]. Quien hiciese hincapié en el sistema de Hegel, podía ser bastante conservador en ambos terrenos [la religión y la política]; quien considerase como lo primordial el método dialéctico, podía figurar tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición”. La lectura de este escrito nos llevaría a reconocer su influencia en los diversos momentos de la producción de Althusser. Sería posible mostrar, en primer lugar, que en su *Mémoire* se recupera casi al pie de la letra la posición de Engels respecto a Hegel. En segundo lugar, que el estudio dedicado a las filosofías del siglo XVIII y a Feuerbach, se realizan bajo el influjo del mismo texto, buscando leer por su propia cuenta la historia de “todo materialismo anterior” al decir de la tesis 1 sobre Feuerbach. Asimismo, Althusser extraerá de ese texto una lección que lo acompañará en su modo de comprender la historia de la filosofía al reconocer que ella se define por el combate entre el idealismo y el materialismo. Tesis que recuperará en su generalidad pero complejizará, cf. Louis Althusser, *Ser marxista en filosofía*, trad. A. Bixio (Madrid : Akal, 2015), 94: “toda filosofía idealista contiene, a pesar de su idealismo y, tal vez, precisamente a causa de su idealismo, elementos de materialismo, y toda filosofía materialista contiene, pese a su materialismo y, tal vez, precisamente a causa de su materialismo, elementos de idealismo.”

burocracia prusiana como la realización de la Idea. La conclusión de Hegel es, en palabras de Althusser, la bendición del hecho consumado que ningún espíritu honesto podría aceptar sin malestar. Fue justamente un muy joven Marx quien expresó ese malestar en nombre de Hegel mismo:

Las palabras hegelianas [...] devolvían ante la historia un sonido bien apagado: no se puede describir más que lo que es, el filósofo es el hijo de su tiempo y no salta por encima, el viejo búho que se eleva al anochecer como la sabiduría —todas estas palabras disimulaban mal una resignación constreñida. Marx tuvo el mérito de manifestar claramente este malestar, de impugnar el contenido, y de penetrar en el corazón de la contradicción hegeliana en nombre de Hegel mismo.<sup>13</sup>

A partir de allí, Althusser realizará su toma de posición frente a Hegel con el Marx que mejor se correspondía con esta tarea; el del manuscrito de Kreuznach, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* de 1843. El Estado, recuerda Althusser, es para Hegel

la cumbre y el cuerpo glorioso de la historia, cuyo destino es la realización de la libertad. El Estado [...] es la liberación de lo concreto y la realización del universal. [...] En el Estado el hombre está finalmente *en su casa* [*chez soi*], ni amo ni esclavo [*ni maître ni esclave*] sino ciudadano [...]. El Estado realiza finalmente la esencia del Espíritu: «Un yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo».<sup>14</sup>

Pero basta con abrir *Principios de la filosofía del derecho* y emprender su estudio para reconocer que el Estado prusiano realmente existente no está a la altura de su ser racional. Al menos es este desajuste, entre un concreto que no es universal y un universal que no es concreto, el que moviliza toda la lectura de Marx en su primera crítica a Hegel. Es allí donde Marx denuncia que Hegel “en lugar de proponer la totalidad circular fuera de la cual no hay libertad, ni naciente ni realizada, nos da la pirámide prusiana.” En lugar de la igualdad, Hegel nos da la jerarquía de órdenes y de poderes, los tabiques de las corporaciones, oficinas y policías. De modo que “toda la paradoja de la filosofía del Estado de Berlín cabe en este problema: cómo convertir una pirámide en círculo.”<sup>15</sup>

Althusser sigue aquí al pie de la letra el largo comentario de Marx del §279 de *Principios de la filosofía del derecho* en el que luego de contraponer la monarquía a la democracia o, mejor dicho, luego de señalar a la democracia como verdad de la monarquía, Marx presenta a la democracia como “el *enigma* resuelto de todas las constituciones”, como “la *esencia de toda constitución de Estado*.”<sup>16</sup> De ese modo, afirma Althusser, Marx revela la superchería propia de la filosofía política hegeliana retomando

---

<sup>13</sup> Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, 165.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Karl Marx, “Crítica del derecho del Estado de Hegel”, en *Escritos de juventud*, trad. W. Roces (México: FCE, 1982), 343.

“la verdadera concepción hegeliana del tercer término” que presenta a la “verdadera democracia” [*wahren Demokratie*] como la unidad de lo general y lo particular, como la potencia constituyente del pueblo:

La mediación verdadera es la totalidad. [...] Este tercer término auténtico es para Marx la representación popular constituyente y legislativa, la asamblea popular soberana, la circularidad del poder y de la multitud, el universal concreto que anima un cuerpo digno de él, es decir, la verdadera democracia [*démocratie véritable*].<sup>17</sup>

Pero el reconocimiento de la caducidad no lo hace a Althusser menos hegeliano, sino que es en el horizonte de este hegelianismo que se inscribe su crítica. Si ella es posible es porque “Hegel ha renunciado a la fuerza de su pensamiento.”<sup>18</sup> Una conclusión sin premisas de la que partían los jóvenes hegelianos pero que se expresó en Marx de forma irreversible.

Estamos aquí ante la única refutación digna de ese nombre para un hegeliano, una refutación que no viene del exterior, sino que al presuponer las premisas de la doctrina que critica parte, en cambio, de la fuerza del oponente.<sup>19</sup> Es entonces desde cierto hegelianismo que Althusser afirma, celebrándolo, que “la necesidad hegeliana está demasiado presente en el corazón del pensamiento marxista para que Marx se haya servido sólo ocasionalmente de las armas de Hegel para combatirlo.”<sup>20</sup> Por entonces para Althusser, como para el joven Marx, el suyo es un hegelianismo sin reserva, siendo el autor de *Ciencia de la Lógica* quien debe aportar al marxismo la filosofía que le falta, simplemente porque “Hegel es el rigor silencioso de Marx.”<sup>21</sup>

Es en el horizonte de ese rigor silencioso donde se inscriben las menciones a Spinoza presentes en la *Mémoire*. Si se considera que la lectura de Spinoza estará en el centro del intento althusseriano por trabajar la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, resulta esperable dar con él en la *Mémoire*. Spinoza es de hecho

---

<sup>17</sup> Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, 174. El argumento desarrollado por Marx es el resultado de una temprana lectura de Spinoza realizada en sus años de formación inmediatamente anteriores al manuscrito de Kreuznach. En ese escrito se revela la originalidad de un spinozismo estrictamente político que funciona como llave que le permite a Marx abrir el hegelianismo. Sin embargo, en estos pasajes de la *Mémoire* de Althusser no se encuentra ninguna a Spinoza. Su foco está puesto en un punto fijo: la caducidad del Sistema tal como es expuesta a la letra por un joven Marx.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>19</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, trad. A. Algranati y R. Mondolfo (Buenos Aires: Las cuarenta, 1812/2013), 730: “La refutación no debe proceder desde fuera [...]. La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario, y colocarse en el ámbito de su vigor; el atacarlo fuera de él mismo, y sostener sus propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto.”

<sup>20</sup> Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, 96.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 187. En la apuesta de presentar a Hegel como aquel que debe aportar al marxismo la filosofía que le falta confluyen las *Mémoires* de Althusser y Martin. Cf., Jean-Bapiste Vuillerod. “Jacques Martin et la philosophie”, en Martin, *L'individu chez Hegel*.

mencionado en diversas ocasiones, sin embargo, es en el horizonte del hegelianismo althusseriano donde emerge su figura. Estas menciones dan cuenta de un conocimiento vago, un conocimiento siempre mediado por Hegel que puede resumirse en tres puntos.<sup>22</sup>

En primer lugar, la denuncia del método geométrico como modo de exposición pertinente para la filosofía, y una consecuente crítica al proceder filosófico de Spinoza como un pensamiento sin historia: confundir el procedimiento en matemáticas con el procedimiento en filosofía, “en esto reside el gran defecto de Spinoza.”<sup>23</sup> Del mismo modo, Althusser siguiendo las *Lecciones* de Hegel, afirma: “el método matemático, no obstante, apreciado por grandes filósofos, no puede aspirar al uso filosófico para Hegel [...]: la geometría conoce sus demostraciones por el afuera, «*auswendig*», y no «*inwendig*», desde dentro, según su propia génesis.”<sup>24</sup>

En segundo lugar, la inscripción de Spinoza en la historia de la filosofía, como la sede de un doble comienzo. Primero, como comienzo absoluto (el punto de partida esencial de toda filosofía, del que hablaba Hegel) ligándolo a los eleatas: “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. [...] Cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una.”<sup>25</sup> Esta afirmación de la sustancia absoluta, esta negación de toda particularidad, debe ser tomada por Hegel como la verdad, pero no como la verdad entera: el desarrollo de la historia de la filosofía sería la culminación de esa verdad a medias. Es este el mismo lugar que le asigna Althusser a Spinoza en su *Mémoire*: “[la filosofía anterior a Hegel] ignora decididamente el problema, como lo hacen Parménides y Spinoza en una totalidad sin fisuras.”<sup>26</sup>

En tercer lugar, la crítica a la concepción spinozista de la determinación al recuperar la afirmación *determinatio negatio est* que Hegel extrae de la carta 50 a Jarig Jelles haciendo de ella la clave de su lectura, en la que Althusser por lo demás se inscribe:

Hegel invierte el axioma spinozista según el cual toda determinación es una negación: toda negación es para él una determinación. Dicho de otro modo, la negación tiene ella misma un contenido, ella es *negación de*, y contiene entonces en ella el término que niega. [...] Esta positividad de lo negativo explica que el contenido se conserve en su destrucción. Y por aquí pasamos del contenido como dado al contenido como reflexión. [...] La verdad de lo

---

<sup>22</sup> En mi tesis de maestría detallé más extensamente los puntos en los que se juega esta lectura hegeliana de Spinoza que aquí me limito a resumir. Cf. Domínguez, “De una pasión fuerte y comprometedora”, 81-91.

<sup>23</sup> Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. W. Roses (México: FCE, 1833/2013), 289.

<sup>24</sup> Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, 94.

<sup>25</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, 285.

<sup>26</sup> Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, 146.

dado, en sentido hegeliano, donde la verdad es la revelación de lo que está oculto, es entonces exterioridad. Es en el afuera donde hay que buscar la verdad del adentro.<sup>27</sup>

Ya se trate de la crítica al método spinozista, ya del señalamiento de Spinoza como un momento de la historia de la filosofía, ya de la recuperación del *determinatio negatio est*, resulta notorio que Althusser conoce a Spinoza por medio de Hegel. O, mejor dicho, el joven filósofo en formación se *reconoce* en la posición de Hegel. Lejos estamos aquí de los cuestionamientos radicales hacia Hegel formulados con el concurso de Spinoza que harán época en *Pour Marx* y *Lire le capital*. Lejos estamos también del cuestionamiento más matizado propio de la década de 1970 en el que Althusser señalaba “en la repetición anticipada de Hegel por Spinoza” las condiciones en las que “una filosofía podía [...] producir efectos propios que pudieran servir al materialismo.”<sup>28</sup> Para un joven Althusser inscripto en el campo francés de la recepción de Hegel, interesado así por el devenir de un pensamiento, resulta inconcebible una lectura de Spinoza por fuera del esquema que el propio Hegel proponía. Así, es posible reconocer que Althusser es víctima de lo que Martial Gueroult denunció como la “fabulación [*affabulation*] de Hegel” que produce un “desconocimiento”: según la cual quienes piensan bajo su influjo “creen de buena fe develar la auténtica doctrina de Spinoza, mientras que, [...] no hacen más que proyectar en ella todo un mundo de conceptos nacidos en otro lugar.”<sup>29</sup>

Es justamente este desconocimiento el que se expresa en las menciones a Spinoza en la *Mémoire*; cada una de ellas brota del interior de la filosofía hegeliana. Si por esos años Althusser fue spinozista lo fue al modo propuesto por Hegel, es decir, el de un pensamiento inscribible en un momento de la historia, un momento superado. Si conocía a Spinoza, lo conocía falsamente: como dijera Hegel, por lo demás en un sentido no muy alejado del pensamiento del holandés, “se puede saber algo de una manera falsa.”<sup>30</sup> El marxismo de Althusser *à l'œuvre* no es, ciertamente, un spinozismo y, sin embargo, algunos de los trazos más significativos de su filosofía comenzaban a ser esbozados.

Para concluir con este apartado, quisiera destacar, en cambio, un gesto de Althusser que, a través de las torsiones en su pensamiento y, en particular, a pesar de su futuro anti-hegelianismo, sugiere una tonalidad que recorrerá sus lecturas futuras. Hacia el final de su *Mémoire*, Althusser realiza un elogio del marxismo que si bien es resultado de su

---

<sup>27</sup> Ibid., 108. Cf. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, 293. Cf. Baruch Spinoza, *Correspondencia*, trad. A. Domínguez (Madrid: Alianza, 1667/1988), 309.

<sup>28</sup> Louis Althusser, “Elementos de autocrítica”, en *La soledad de Maquiavelo*, 195.

<sup>29</sup> Martial Guéroult, *Spinoza Dieu (Ethique, I)* (Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1968), 468.

<sup>30</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 27.

inscripción general en cierto hegelianismo, al mismo tiempo dibuja los trazos de su filosofía del futuro. Desde 1947, Althusser está convencido de que son la política y la historia las que ponen a prueba a la filosofía en general y a la filosofía hegeliana en particular. Esta puesta a prueba de la filosofía por la historia es uno de los problemas comunes a la constelación filosófica de Martin y Althusser: de lo que se trataba para ambos era de seguir el rastro de una historización del trascendental.<sup>31</sup> De ahí que, desde el inicio de su tesis, pero cobrando toda su significación hacia el final, se evoque la sobrevida del hegelianismo en el pensamiento contemporáneo; en el existencialismo, el marxismo y la fenomenología. Cada uno de ellos, explica Althusser, recupera y desarrolla uno de los momentos de la totalidad hegeliana: el existencialismo se apropió de la forma subjetiva, el marxismo de la forma objetiva, la fenomenología por su parte retomarí­a la inspiración de una totalidad dialéctica: “el pensamiento contemporáneo se ha constituido en la caducidad de Hegel, y se alimenta de él. Ideológicamente hablando, estamos entonces bajo la dominación de Hegel [...]. Las ideologías modernas son recogidas por la ideología hegeliana.”<sup>32</sup>

Althusser recurre a la noción de ideología en los términos marxianos clásicos (aunque no por eso menos pertinentes) trazados en la *Ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, estableciendo un paralelismo entre dos juegos de oposiciones: ideología/política, verdad/efectividad. Mediante esta oposición afirma que la descomposición de Hegel no produjo sólo ideologías, sino que “también engendró un *mundo real* en los movimientos obreros y la acción revolucionaria. [...] Todo el problema presente es que este mundo no es solamente un mundo ideológico, sino también un mundo político real.”<sup>33</sup> Esta sobrevida ideológica y política, ideal y efectiva, no se presenta armonizable con el contenido de la filosofía hegeliana, de ahí su decadencia: “la parte de Hegel devenido realidad no coincide con la circularidad hegeliana reprimida en la verdad-ideología”. La política, el “mundo político real”, ha descentrado la correspondencia entre la verdad y la realidad. Ese descentramiento, afirma Althusser anticipando una sospecha

---

<sup>31</sup> Cf. Vuillerod, “Jacques Martin et la philosophie”.

<sup>32</sup> Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, 210.

<sup>33</sup> Ibid. En este señalamiento resuena la distinción feuerbachiana entre teoría y práctica: “¿qué es la teoría y qué es la práctica? ¿Dónde está la diferencia? Teórico es lo que sólo se halla en mi cabeza, práctico lo que bulle en muchas cabezas. Lo que une a muchas cabezas hace masa, se expande y ocupa, así, un lugar en el mundo.” Ludwig Feuerbach, “Feuerbach a Ruge (Bruckberg, Junio de 1843)”, en Marx, *Escritos de juventud*, 456. Este pasaje puede tomarse como una delgada pasarela sobre la cual transitan los jóvenes hegelianos: de un lado un *idealismo materialista* (esta es la posición de Feuerbach y los jóvenes hegelianos, incluido el joven Marx); del otro, un *materialismo de las ideas* (posición que Marx, antes que haber conquistado de manera definitiva, no dejará de esforzarse por alcanzar).

sobre la que se apoyó la originalidad de *Pour Marx y Lire le capital*, es el que señala el la consecuente necesidad de desarrollar la filosofía marxista: “el comportamiento marxista que es real y profundo no ha alcanzado todavía su propia estructura.” Por eso en el marxismo el estatuto de la necesidad hegeliana permanece tan oscuro:

es por eso por lo que el marxismo la retoma y la rechaza a la vez, como lo vemos en aquella imagen de la “inversión” [*renversement*] de la dialéctica, donde la realidad del marxismo no acepta más que una verdad hegeliana “puesta sobre sus pies” [*remis sur ses pieds*] (¿qué puede ser una circularidad restablecida [*remis sur pied*]?).<sup>34</sup>

Como es sabido, Althusser no hizo más que pensar este problema: este desarrollo anticipa la pregunta por el tipo de dialéctica en juego en el marxismo, por la especificidad de la dialéctica materialista. Pero no sólo lo anticipa al modo de un destello de claridad en el medio de una noche oscura, sino que hace de esa iluminación un programa de investigación del que resultarán, no sin ajuste de cuentas, sus tesis en *Pour Marx y Lire le capital* sobre el pensamiento de Marx como el campo teórico de una investigación sobre la historia y su sujeto.

Sobre el *sujeto*, puesto que entre Hegel y Marx aparecería dibujado en filigrana el problema de cierta ontología de la relación, que hoy llamaríamos —siguiendo la recuperación del término de Simondon hecha por Balibar— transindividual:

la naturaleza de la razón está sometida a la naturaleza de la inter-dependencia humana, o mejor la razón, en un sentido amplio, es la estructura concreta de la inter-dependencia humana. [...] Es por eso por lo que todo pensamiento que diera el Yo como forma trascendental y no concibiera la totalidad concreta condicionando todo discurso racional, es un pensamiento abstracto.<sup>35</sup>

Sobre la *historia*, en fin, puesto que permite desarrollar la historización del trascendental: Althusser reconoce que el trascendental es una “totalidad histórica concreta” que es “a la vez *a priori*, porque es la condición de todo acontecimiento, pero es también *a posteriori*, porque no es deducida, sino encontrada.”<sup>36</sup> Contra Kant, el reconocimiento de “la *aprioridad* de la *aposterioridad* [l’*apriorité* de l’*a posteriori*]” es, afirma Althusser, el gran legado de Hegel a Marx. Esto lleva a abandonar el carácter absoluto de la estructura del trascendental, “es decir su eternidad”, y así “pensar el tiempo no solamente como una forma *a priori*, sino como el elemento de toda forma.” Esta es,

---

<sup>34</sup> Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, 211.

<sup>35</sup> Ibid., 214. Vuillerod, por su parte, destaca que en la *Mémoire* de Martin, encontramos la misma problemática por medio de una crítica de la individuo aislado restituyéndolo a la red de relaciones sociales que lo constituyen. Sobre el problema de la transindividualidad, cf. Étienne Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel* (Paris: PUF, 2018).

<sup>36</sup> Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, 212.

concluye Althusser, la mayor adquisición que le debemos a Hegel, pero es necesario hacerla trabajar contra Hegel, tal como lo hace Marx:

Si renunciamos al fin de la historia y a la eternidad de los significados, es decir a la circularidad absoluta de lo real, la historia deviene el *elemento* general donde tenemos el movimiento y la vida, el trascendental concreto, el único lugar donde nacen los seres y los sentidos, que nos condiciona y nos determina. La realidad de la historia reside en este nivel en el carácter dialéctico de la estructura que condiciona los acontecimientos, pero a su vez [*en retour*] es transformada por ellos. La totalidad histórica es un trascendental concreto y dialéctico, una condición modificada por su condicionado.<sup>37</sup>

Con la libertad que sólo se da un estudiante, Althusser juega con las palabras del más serio de los filósofos al concluir que Marx: “nos da la tabla de las categorías humanas, que gobiernan nuestro tiempo [...]. *El capital* es nuestra analítica trascendental. Tal sería el sentido de la obra de Marx: el descubrimiento y la toma de posesión de las categorías humanas en la estructura económico-social de nuestro tiempo.”<sup>38</sup>

Finalmente, es necesario destacar que la *Mémoire* despliega un gesto que estará presente en las sucesivas reflexiones de Althusser: la insistencia en la apertura que produce la política en la filosofía. Con Marx aprendimos que “no estamos en la circularidad límpida de la verdad hegeliana, sino en un mundo concreto donde las significaciones están envueltas por realidades concretas.” Así la *Mémoire* concluye señalando la apertura de un campo de investigación:

si podemos intentar determinar la estructura espiritual de este mundo post-hegeliano, no puede ser para reestablecer un esquema definitivo. El porvenir está, para nosotros, en los movimientos secretos del contenido presente, estamos comprendidos en una totalidad todavía oscura que debemos conducir a la luz.<sup>39</sup>

Al acceder a la apertura de la filosofía de Hegel por medio una lectura política de Marx, Althusser anticipa un gesto que será recurrente: la denuncia a una tradición filosófica que ignora a los filósofos políticos por un prejuicio según el cual el pensamiento político no es un verdadero pensamiento filosófico. Contra esta tradición, Althusser señalará explícitamente desde 1960 que el pensamiento político puede ser revelador de un pensamiento filosófico: “[N]ada impide pensar que un filósofo se exprese (o se

---

<sup>37</sup> Ibid., 213.

<sup>38</sup> Ibid., 215. Aquí Althusser no está lejos de Georg Lukács —a quien menciona al pasar en su *Mémoire* y al que asistirá a escuchar en la Sorbona en 1949— cuando reclamaba combatir las formas suprahistóricas de la “filosofía clásica” por medio del reconocimiento de “la historicidad de todas las formas categoriales y de sus movimientos.” Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, trad. M. Sacristán (México, Grijalbo, 1969), 164. La cuestión es si este gesto que parece conducir al desarrollo teórico del Althusser maduro no confluye más bien en las interpretaciones historicistas del marxismo de las que el propio Althusser no cesó de distanciarse. Antes que resolverlo, este problema plantea una cuestión abierta aún hoy sobre el carácter problemático de su anti-historicismo.

<sup>39</sup> Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, 217.

descubra) a veces de manera más convincente en el tratamiento de los objetos concretos de su reflexión (por ejemplo, en la política) que en sus teorías puramente «filosóficas».<sup>40</sup> Esta apertura no es más que el reflejo filosófico de otra apertura efectiva producida en lo que Althusser llama en la *Mémoire el mundo real* del movimiento obrero y la acción revolucionaria. Tenemos entonces dos aperturas: la de la filosofía por parte del pensamiento sobre lo político, y la filosofía en general a causa del acontecimiento, de la política como su afuera. Esto último alcanzará su punto de condensación en *Lenin et la philosophie* en donde Althusser explicará por qué una figura como la de Lenin resultaba insoportable para la tradición de la filosofía francesa, según la cual ella no tiene nada para aprender de un político. La filosofía tenía razones para esta negación: “todo lo que afecta a la política puede ser mortal para la filosofía, porque ésta vive en aquella.”<sup>41</sup>

Es esta doble determinación de la filosofía, del pensamiento político en particular y de la política en general, una de las lecciones que un joven Althusser ya había hecho propia y determinarán su manera de recorrer la historia de la filosofía: “el mundo político [...] es ahí donde se juega el destino de nuestro tiempo.”<sup>42</sup> Es esta sobredeterminación la que estará presente en todos los descubrimientos que seguirán a las lecciones hegelianas en sus diversas lecturas de la filosofía: su estudio de las filosofías del siglo XVIII, su ajuste de cuentas con Feuerbach, su elogio de Montesquieu, hasta llegar a su encuentro, tan tardío en su vida como temprano en su obra por venir, con Maquiavelo y Spinoza.

## 2.2. Filosofía e historia (los filósofos del XVII y del XVIII, 1955)

Al finalizar sus estudios Althusser fue nombrado *Caïman* en la ENS, puesto que ocupó hasta noviembre de 1980. Durante esos años desempeñó, primero en soledad y luego junto a Jacques Derrida y Bernard Pautrat, el cargo de *agrégé-répétiteur*. Sus tareas consistían en la preparación de los estudiantes para el concurso de la *agrégation*, mediante la organización de cursos con docentes del ámbito universitario, correcciones de

---

<sup>40</sup> Louis Althusser, “Recensión del libro de Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*”, en *La soledad de Maquiavelo*, 41.

<sup>41</sup> Althusser, “Lenin y la filosofía”, en *La soledad de Maquiavelo*, 118.

<sup>42</sup> Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, 216.

exámenes, clases de repaso, tutorías, tareas administrativas, y el dictado de cursos sobre diversas figuras de la filosofía condensadas, en general, en unas pocas sesiones.<sup>43</sup>

En ese marco, en la década de 1950, Althusser impartió cursos sobre diversas figuras de la historia de la filosofía. Como producto, a su vez, de las conferencias realizadas durante los años previos, a mediados de la década impartió un curso publicado póstumamente como *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*. A su modo, el curso emprende el recorrido que Engels proponía entre el materialismo sensualista del siglo XVIII, la sistematización de la filosofía de la ilustración realizada por Hegel y la revolución producida por Marx. Este curso puede ser pensado como una reflexión sobre la larga marcha emprendida desde las filosofías de la historia hasta la revolución teórica de Marx, recuperando una historia de largo aliento que expresa en sus efectos cierto camino del pensamiento entre los siglos XVII y XIX, dando cuatro pasos sucesivos: la filosofía en el siglo XVII, la filosofía francesa del siglo XVIII, Hegel y Marx.

El curso comienza con una enumeración de las formas mediante las cuales se nos presenta la historia. 1. “Una forma no reflexionada: la acción efectiva de los hombres”, pasible de ser descripta recopilando recetas como en el caso de *El príncipe* de Maquiavelo; 2. La reflexión teórica que puede aparecer (a) bajo la forma “inconsciente” de los mitos o (b) bajo la forma de “la filosofía de la historia: en la que la Historia se toma de manera consciente como objeto de reflexión filosófica”; finalmente 3. “la forma científica: en ella, los conceptos ya han encontrado cierta concordancia con la práctica ciega.”<sup>44</sup> Althusser anunciaba el objeto de la investigación: el estudio de las filosofías de la historia y el surgimiento, en ruptura con ellas, de la forma científica de la historia.

En el análisis de la filosofía del siglo XVII Althusser delimita cuatro corrientes que contribuirán a la configuración de la filosofía francesa del XVIII. La primera

---

<sup>43</sup> Sobre el trabajo desarrollado en la ENS los años previos a la década de 1960, cf. Althusser, *El porvenir es largo*, 216-224; Yann Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, 460-471; Étienne Balibar, “Althusser y la rue d’Ulm”, *New Left Review* n° 58 (2009), 86-101.

<sup>44</sup> Louis Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia (1955-1956)”, en *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, trad. S. Garzonio (Buenos Aires: Katz, 2007), 25. Todo indica que esta tripartición tenía su origen en Bachelard (a su vez heredero la teoría de los tres estados de Comte) según el cual el espíritu científico atraviesa un estado concreto, un estado concreto-abstracto y un estado abstracto. Así, como Bachelard se propuso mostrar esa progresión en la física, Althusser se proponía hacerlo en la historia. Mientras que en un primer momento se afirma “la unidad del mundo y la diversidad de las cosas”, y en un segundo momento se producen abstracciones controladas por una “filosofía de la simplicidad”, en el tercer estado, el espíritu se substraer y hasta “polemiza abiertamente con la realidad básica, siempre impura, siempre informe”. Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, trad. de J. Babini (México: Siglo XXI, 1938/1991), 11.

corriente es la del *racionalismo cartesiano*, descrito por medio de referencias a Descartes, Malebranche y Leibniz, como una reflexión sobre la relación entre verdad e historia. Según Descartes, dice Althusser, la verdad no tiene pasado, es lo innato. La idea del progreso de la verdad que alberga esta concepción es la del desarrollo de los principios: el tiempo que está en juego es el tiempo psicológico de una deducción. La historia de nuestros errores no es objeto de historia sino de psicología remitiendo así nuestros errores a los prejuicios de nuestra infancia.

A esta primera corriente se opone una segunda, “el pesimismo práctico”, que surge de las ruinas del providencialismo de la Naturaleza aristotélico. Aquí Maquiavelo y Pascal son reunidos en torno a temas como la maldad humana, las pasiones como fuentes de la acción, la ilusión del bien y la crítica de los falsos valores. Sobre esta corriente, de manera contemporánea al curso, Althusser dijo en una carta a Claire Invernizzi:

Tengo una debilidad por este hombre [Hobbes] que pertenece a una corriente cínico-pesimista del pensamiento de los siglos XVII y XVIII (Pascal, La Rochefoucauld, Helvetius, Montesquieu en parte y, más tarde, Stendhal en el siglo XIX): una corriente que estimo absolutamente capital [...] en la historia de las ideas. Fueron hombres que intentaron el mayor esfuerzo de lucidez que pueda haber, que no toleraron contarse a sí mismos las historias que hacían vivir a los otros, que criticaron los mitos de su tiempo y verdaderamente trataron de llegar “a la raíz”, no sólo de la realidad de las conductas humanas, sino también de las ilusiones de los hombres sobre su propia condición.<sup>45</sup>

La figura clave en este desarrollo es Pascal, a quien Althusser conocía bien desde sus años de encierro en el *Stalag* durante la guerra.<sup>46</sup> Es con él que Althusser alcanzará algunos tópicos que unos años después serán leídos en spinozista. En primer lugar, la posibilidad de formular “una descripción crítica y pesimista de la historia humana” fundada en el estudio profano de este mundo una vez recusada la pretensión esencialista del problema de la naturaleza humana.<sup>47</sup> De la que se deriva, en segundo lugar, “una teoría del origen del poder político y una teoría de la ideología y de su papel conservador” según la cual el fundamento del poder político debe ser escondido.<sup>48</sup> Althusser señala aquí una paradoja que se repetirá unos párrafos más adelante y que alcanzará su formulación más acabada en su libro sobre Montesquieu: esta crítica histórica sirve a Pascal para defender

---

<sup>45</sup> Cit. en François Matheron, “Presentación”, en Althusser, *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*.

<sup>46</sup> Cf. Louis Althusser, *Journal de captivité. Stalag XA 1940-1945* (Paris: STOCK/IMEC, 1992).

<sup>47</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 32. Cf. Blaise Pascal, *Pensamientos*, trad. C. R. De Dampierre (Madrid: Gredos, 1670/2014), 397 - 426, p.144: “al estar perdida la verdadera naturaleza, todo se convierte en su naturaleza.”

<sup>48</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 32. Cf. Pascal, *Pensamientos*, 60 – 294, p. 39: “el más sabio de los legisladores decía que, para el bien de los hombres, hay que engañarles con frecuencia [...]. No conviene que note la verdad de la usurpación; ha sido introducida antaño sin razón, se ha vuelto razonable. Hay que hacer que se la mire como auténtica, eterna, y ocultar su origen si no se quiere que termine pronto”.

el orden establecido. La crítica histórica no está dirigida por un objetivo revolucionario sino conservador, regido por una tarea: “hay que tener un pensamiento oculto, hay que respetar las ilusiones del pueblo como necesarias. Comprender el mecanismo de la ideología y de la costumbre, no para arruinarlo sino para garantizar su conservación.”<sup>49</sup>

Pero esta posición crítica de Pascal alcanza una formulación positiva en su concepción de la historia de las ciencias. Recuperando el prefacio a *Le traité du vide*, Althusser toma posición por una teoría de la necesidad del error, una teoría histórica del error que permite evitar la ilusión retrospectiva de la historia y el relativismo histórico. Se trata, concluye Althusser, de “una concepción dialéctica del error: éste sólo es tal si es tomado por la verdad. Pues el error no es sino retrospectiva, no es más que una verdad superada.” Como es sabido, poco tiempo después estas reflexiones serán retomadas en clave spinozista, pero a lo largo del curso Pascal es la referencia filosófica para la gestación de la concepción epistemológica de Althusser.<sup>50</sup>

La tercera corriente delimitada es la de las polémicas religiosas marcadas por la introducción de argumentos históricos en el ámbito religioso mismo expresada en obras como las de Jacques-Bénigne Bossuet y Richard Simon. Una vez más se señala la paradoja: la consideración efectiva de la historia no es asunto de utopistas sino de conservadores. Esta introducción de argumentos históricos en el ámbito religioso alcanzará su revolución copernicana con Pierre Bayle. Desde ese momento la historia de la iglesia no será el fenómeno de la verdad de la Biblia, sino su fundamento. En adelante, la verdad que juzga la historia de la iglesia dependerá ella misma de la historia, siendo Bayle uno de los iniciadores de esta tesis: “toda filosofía de la historia que no da cuenta del origen histórico de la verdad que ella impone a la historia como norma cae en un círculo.”<sup>51</sup>

Finalmente, la cuarta corriente es la de las polémicas políticas, jurídicas y económicas entre adversarios y partidarios del absolutismo. Tanto los partidarios como los adversarios del absolutismo recurren a la historia bajo dos formas: una historia

---

<sup>49</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 33.

<sup>50</sup> Ibid., 34. Al comenzar un texto tardío sobre Maquiavelo y Spinoza, Althusser recuerda el impacto que esa teoría de Pascal tuvo para encontrar su teoría de la experiencia científica en relación no a sus condiciones de posibilidad sino a sus condiciones materiales de existencia, para encontrar por lo tanto “la esencia de una verdadera teoría de la historia”. De este modo, dibujaba retrospectivamente un cruce de caminos inexistente en 1956. Por entonces, la filosofía no era para él más que caminos que llevan a ninguna parte. Cf. Louis Althusser, “L'unique tradition matérialiste”, *Lignes*, Editions Hazan, n° 18, 1993, 75-76.

<sup>51</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 33.

hipotética y una historia real. Dentro de la primera se ubican las teorías del contrato que producen una génesis ideal de la historia, según la cual el presente se da su propio pasado. Dentro de la segunda, se ubica el debate entre germanistas y romanistas que llega hasta los capítulos finales de *De l'esprit des lois*. En ese debate se deja ver que el recurso al pasado tiene como objetivo la justificación de un orden, de modo que la historia pretendidamente real se encuentra, finalmente, con la pretensión de la historia hipotética.

La siguiente sección del curso está dedicada a la filosofía del siglo XVIII francés en la que Althusser expone diversos aspectos del pensamiento de Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Helvetius y Rousseau con el fin de delimitar la concepción de la historia en el siglo XVIII. De lo que se trata es de identificar el modo en el que se formula una reflexión sobre la historia reconociendo su novedad, pero al mismo tiempo su límite estructural, sistematizada por Hegel unos años después y finalmente superada por Marx. Para los fines de este desarrollo bastará con detenerse en la lectura que realiza de Helvetius (puesto que allí se dibuja el espacio teórico que unos años después ocuparán Maquiavelo, Spinoza y Rousseau); luego, resumir la intención del curso entero en un comentario que Althusser realiza sobre Condorcet; y, finalmente, señalar el rol de Hegel y Marx en esta historia.

Si bien Helvetius retoma y reelabora, en el contexto ilustrado, algunos temas propios del spinozismo, tampoco encontramos ninguna referencia a Spinoza en este tramo del curso. Pero, así como hace un momento junto a Pascal, es en la lectura de Helvetius donde podemos reconocer algunos pilares del futuro spinozismo de Althusser en lo relativo al problema de la naturaleza humana y de la teoría de la historia. La teoría de la naturaleza humana de Helvetius está fundada en una teoría universal del interés, que parte de lo que Althusser llama el *realismo* de Helvetius. Esta teoría posibilita “una impresionante teoría histórica de la moral, de las costumbres, de las leyes, del arte, del gusto (¿superestructuras?). Helvetius da cuenta de la diversidad de las instituciones humanas.” De modo que la teoría de la naturaleza humana de Helvetius desemboca en una teoría de la historia, basada en una dialéctica entre el individuo y el medio, sintetizada en su teoría de la *educación ampliada* portadora de una concepción “de la «producción» del hombre por su medio” en la que se juega “el *destino del materialismo*.”<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 87 y 93. Cf. Claude-Adrien Helvetius, *Del espíritu*, Trad. de J. M. Bermudo (Madrid: Editora Nacional, 1758/1984): “[H]ay que tomar a los hombres como son: irritarse contra los efectos de su amor propio es quejarse de los chubascos de la primavera, de los calores del verano, de las lluvias de otoño y de las heladas del invierno” (I, IV, p. 113).

Por su parte, Althusser toma al pensamiento de Condorcet como aquel en el que se resume la concepción racionalista de la historia típica de la Ilustración. Se trata de una concepción que presenta una doble ventaja frente a la del siglo XVII. En primer lugar, en su *contenido*, pues “integra el conjunto de las manifestaciones de la actividad humana (economía, industria, artes, religión, filosofía)”. En segundo lugar, en su *método*, porque establece “explícitamente al problema de la *causalidad histórica*”, proponiéndose concebir al “desarrollo histórico como una *lucha*, una *contradicción* (entre la verdad y la superstición).”<sup>53</sup> Sin embargo, estas ventajas se ven comprometidas por los principios filosóficos idealistas que las sostienen: 1. la no-historicidad de la concepción de la Razón; 2. la reducción de la filosofía a la metafísica; 3. la concepción mecanicista y lineal del progreso; 4. la concepción idealista del juicio histórico, resultado de la anterioridad filosófica de la verdad; 5. la sustitución del proceso real de la historia por el desarrollo de la historia en la conciencia del filósofo.

La lectura de Hegel continuará tematizada bajo este mismo esquema, puesto que Althusser propone considerar a su filosofía de la historia como el cumplimiento de los conceptos elaborados por los filósofos del siglo XVIII. La imagen que se nos ofrece de Hegel dista de la esbozada unos diez años antes. Se trata del vacío de una distancia tomada, que se expresa también en términos textuales: ahora el curso estará centrado en la Introducción especial de *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Allí encontramos expuestos, plantea Althusser, diversos temas que tienen su origen en la ilustración: 1. “la singularidad de las totalidades históricas” (Montesquieu); 2. el “fin de la historia” como “conciencia de sí del espíritu” (Condorcet); 3. la “contradicción entre la ideología (espíritu de un tiempo) y sus condiciones sociales” (Helvetius); 4. el tema “de la dialéctica (cf. Rousseau) y de la alienación”; 5. el tema del “pesimismo de la acción” del interés y la pasión (Helvetius); 6. “el tema de la *Verstellung* y de la astucia de la Razón” (Bossuet).<sup>54</sup>

Finalmente, es evidente que las referencias a Hegel están allí para comprender, en su diferencia, a otro. En 1818, mientras aquel se disponía a aceptar la Cátedra de Filosofía en Berlín vacante tras la muerte de Fichte, alguien nacía. Por aquellos años, al parecer, la humanidad se enfrentaba a la idea del final: “en la época de Hegel, la historia ha terminado, por esta razón su comprensión es posible”. Pero, se pregunta Althusser,

---

<sup>53</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 70.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 123-124.

“¿puede existir una comprensión de la historia que reconozca su apertura?”. La respuesta nos llega como si continuara dibujada en la pizarra de la *Salle Cavailles* de la ENS “→ Marx.”<sup>55</sup> Es así como la última parte del curso está dedicada a la problemática de la historia en el pensamiento de Marx, en la que podemos notar los trazos distintivos de lo que años después conoceremos como el althusserianismo. Sin embargo, no se trata aquí de determinar el grado de correspondencia de su pensamiento entre dos momentos de su producción teórica, sino simplemente de destacar que durante el curso las líneas generales de su proyecto teórico ya estaban en obra.

Althusser delimita tres momentos en la elaboración del pensamiento de Marx, los dos primeros configuran su juventud, mientras que el tercero constituye la formación definitiva de su pensamiento. En el primer momento, como se ve en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, el problema se juega para Marx entre la esencia y la existencia del Estado, el problema es el desajuste entre el Estado y su destino. Un segundo momento, expresado en textos como *La cuestión judía* y la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, en el que Marx abraza en bloque la teoría feuerbachiana de la alienación religiosa y la aplica a la política y el Estado; a partir de aquí, lo irracional del Estado no es un producto accidental sino su naturaleza misma. Esta teoría marxiana-feuerbachiana de la alienación está fundada en una teoría de la esencia humana de la que depende la teoría de la historia: la emancipación humana como la realización de la esencia humana, el proletariado como sede de la contradicción extrema entre la esencia humana y su alienación, en consecuencia, como agente de la revolución; la filosofía como cabeza de esta revolución. Por esta época, entonces, “la filosofía de la historia está fundada en la idea filosófica de la esencia humana”; pero hacia 1844, el encuentro de Marx con los economistas ingleses y con los movimientos socialistas franceses, posibilitará la “elucidación histórica de la idea filosófica que Marx se hace del hombre.”<sup>56</sup>

Sobre este cuestionamiento a la teoría de la esencia humana se edificará la concepción definitiva de Marx, no ya en términos de una filosofía sino de una teoría de la historia. En este tercer momento, explica Althusser, estamos ante dos movimientos. 1. El rechazo de la filosofía de la historia tal como fue edificada paulatinamente en el siglo XVIII y sistematizada por Hegel (según la cual se tiene por objeto y contenido la materia histórica pero su comprensión sólo es posible saliendo de la historia, es decir, haciendo

---

<sup>55</sup> Ibid., 146.

<sup>56</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 153.

de su conciencia presente la norma trascendente del juicio histórico). 2. La justificación del carácter científico de la teoría marxista: no como un saber absoluto sino como una “ciencia abierta”, devolviendo a la historia misma la norma que la filosofía pretendía imponerle. Esta justificación será expuesta por Althusser de una manera singular combinando las ideas trabajadas a lo largo del curso con algunas ideas elementales del marxismo. No es el punto describir este desarrollo, tampoco criticarlo, sino simplemente dejar señalado que allí se esboza toda una problemática que se expresará en *Pour Marx* y en *Lire le capital*: la periodización de la obra de Marx, la crítica a la concepción feuerbachiana, la crítica a la teoría de la naturaleza humana y a las filosofías de la historia.

Sería exagerado formular consideraciones conclusivas a partir de lo que no son más que fragmentos de un curso, sin embargo, es posible reconocer que en estas páginas algo suena a hueco. Pero no se trata de un vacío por el carácter fragmentario de las notas, sino de ese sonido hueco que sólo un oído instruido puede oír al hacerlo sonar. Unos años después Althusser dirá que Spinoza fue “el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato.”<sup>57</sup> Pero en el curso no es siquiera mencionado. Si fue el primero, ¿por qué no forma parte de esta historia del concepto de historia que aquí nos narra? Es evidente que dependiendo del lugar que le asignemos en la historia de la filosofía, Spinoza podría haber sido introducido en cualquiera de las cuatro corrientes del siglo XVII. ¿Con qué derecho excluirlo de una historia del racionalismo que va de Descartes a Leibniz? ¿Y con qué derecho hacerlo de esa sugerente corriente “pesimista” en la que son reunidos Maquiavelo y Pascal, responsables del simultáneo descubrimiento de la efectividad de las pasiones y del carácter ilusorio de los preceptos morales? ¿Por qué no mencionar el *Tractatus theologico-politicus* como un hito de la torsión producida por la introducción de la historia frente a la verdad religiosa? ¿Por qué no convocarlo a participar de los debates consustanciales al advenimiento del absolutismo? Del mismo modo, ¿por qué no mencionar a Spinoza en los tratamientos de Helvetius que más se aproximaban al pensamiento de Spinoza?, y más específicamente, ¿por qué excluir las referencias a Spinoza al momento de hablar de Marx? En fin, ¿con que derecho? Quizás, con el derecho del que ignora.

---

<sup>57</sup> Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 21.

Si bien esta exclusión sólo puede estar fundada en un desconocimiento o una incomprensión, se nos impone algo más que su sencilla constatación. Este desconocimiento es distinto del que se dejaba ver en su lectura de Hegel unos años antes: se trata precisamente de una ausencia. Como si la presencia de Spinoza en el desarrollo del curso complicara la formulación de la hipótesis de Althusser. Se impone reconocer entonces que aun si hubiera conocido a Spinoza, el filósofo holandés no habría podido ser integrado sin complicaciones en esta historia que Althusser nos narra de la progresiva configuración de una teoría de la historia entre los siglos XVII y XIX. Porque la pasión spinozista que emergerá unos años después resultaba imposible de inscribir en esta historia del concepto de historia sin cuestionar el propio esquema.

Por otro lado, y finalmente, el hecho de que el estado de desarrollo de las tesis que unos años después se identificarán como propiamente althusserianas se nos presente avanzado, no hace más que señalar el carácter problemático del spinozismo de Althusser, que vino efectivamente a agregarse, unos años después. Es gracias a ese *suplemento* que Althusser descubrirá que el pensamiento de Marx resulta incomprendible en el marco de esta progresión histórica que dibuja aún de una manera secretamente solidaria con la concepción evolutiva de la historia de la filosofía heredada de Hegel. Pero para eso era necesario un rodeo más que completará el camino programático en filosofía que Althusser heredó de Engels: el estudio de Feuerbach.

### **2.3. Filosofía o ideología (Feuerbach, 1958)**

De manera contemporánea a su trabajo sobre los problemas de la filosofía de la historia, Althusser estudió a Ludwig Feuerbach traduciendo diversos textos e iniciando la preparación de un libro. Mientras que de las diversas traducciones resultó la publicación de una selección de textos, *Manifestes philosophiques*, el proyecto de libro fue abandonado dejando detrás suyo sólo algunos materiales preparatorios. Si bien cabe pensar que Althusser leyó a Feuerbach a lo largo de la década de 1950, siguiendo los materiales conservados en el archivo, es posible afirmar que los proyectos de traducción y escritura se desarrollaron juntos en la segunda mitad de la década, alrededor de 1958.

El interés por Feuerbach es explicable en el marco del programa de investigación desplegado desde el fin de sus estudios en la ENS: el tratamiento de un conjunto de figuras de la historia de la filosofía con las cuales, siguiendo la agenda trazada por Engels, había que aprender a trabajar para reconocer la singularidad de Marx. Se trataba de recorrer por su propia cuenta el camino filosófico que Marx mismo transitó en sus años de juventud: la filosofía del XVIII, Hegel y Feuerbach. Comprobar a Marx por sus fuentes, entonces. Pero había algo más, pues en esa comprobación residía la posibilidad de elaboración de una filosofía para el marxismo. Cuando Althusser se pone a leer a los filósofos del XVIII, cuando estudia a Hegel y a Feuerbach no es sólo para volver a un terreno presuntamente superado y confirmar a Marx por sus fuentes, sino también para ofrecer una lectura que respondiera de manera alternativa a las formulaciones del marxismo atenazado entre el estalinismo y las posturas que pronto rechazará como humanistas.

En la “*Note du traducteur*” Althusser explicaba por qué era oportuno el proyecto de publicación de los textos filosóficos más importantes de Feuerbach: “El pensamiento moderno «vuelve» al autor de *La esencia del cristianismo*, como si, más allá del olvido de un siglo, encontrara en él mismo su memoria viviente.” Este interés, continúa, se expresa en el debate de los teólogos; en los filósofos de inspiración heideggeriana, la fenomenología y el existencialismo; y en aquellos que buscan en el movimiento neohegeliano el nacimiento del pensamiento de Marx: “es sabido que las «obras de juventud» de Marx y Engels se convirtieron desde hace 25 años en uno de los campos de batalla de la interpretación del marxismo.”<sup>58</sup> De modo que la lectura de Feuerbach permitiría una mejor comprensión de las obras de juventud de Marx.

Para comprender el lugar que Althusser asigna a Feuerbach en la historia de la filosofía es necesario dirigir la mirada hacia su proyecto de libro sobre Feuerbach. Sin pretender abusar de los materiales disponibles, quisiera señalar los trazos del mapa teórico que comienza a dibujarse. Su proyecto de libro comenzaba resumiendo la originalidad de Feuerbach. En el capítulo 1, titulado *Pourquoi les éléphants n'ont pas de religion*, afirma:

Es conocida la tesis maestra de F[euerbach]: es su propia esencia lo que el hombre adora en la religión. Pero no lo sabe. Por el contrario, él cree adorar un ser trascendente, extranjero, sin medida común con lo que está en esta vida y en este mundo. Esta apariencia constituye toda la alienación del hombre. Basta con descifrar este enigma y con dar al hombre la conciencia de su sentido, para disipar este espejismo, y hacer al hombre [...] amo y poseedor de su esencia, como otrora Descartes quería hacerlo amo y poseedor de la naturaleza. Porque

---

<sup>58</sup> Louis Althusser, “Note du traducteur”, en Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. L. Althusser (Paris: PUF, 1960), 1.

la religión no es otra cosa, paradójicamente, que ese gran libro, que no es más la naturaleza de Galileo, ese gran Libro abierto donde el hombre puede leer el secreto de su ser.<sup>59</sup>

Althusser explica que esta posición de Feuerbach, que pretende hacer de una ideología la sede de la verdad del hombre, choca con una larga tradición de luchas y combates, “una tradición crítica” que nació y creció a costas de la religión, cuestionando sus derechos. Spinoza es presentado junto a los filósofos del siglo XVIII dentro de esta tradición que no busca la verdad del hombre en la religión o en la ideología y considera que todo intento de elucidación de la naturaleza humana forma parte de un programa de investigaciones. Al tratarse de un texto inédito, resulta oportuno reproducirlo:

Esta tradición que tiene [...] de una manera general a todas las “opiniones”, todas las teorías, en fin, todas las ideologías como obstáculos para el desarrollo del conocimiento del hombre. Esta tradición no comienza por aceptar como una revelación sobre el hombre aquello que lo oculta justamente a sus propios ojos. Ni Hobbes, ni Spinoza, ni Helvetius, ni Condorcet, ni incluso Rousseau buscan la verdad del hombre en la religión. Ellos encuentran allí su error radical; ellos no comienzan por la religión, comienzan por el hombre, y sosteniendo su verdad se arriesgan luego a proclamar la religión o bien como un efecto necesario, o bien como un producto contingente de su naturaleza y de las circunstancias. En pocas palabras, ellos explican, en el mejor de los casos, la religión por el hombre. Pero nunca intentan comprender el hombre en su religión. [...] [D]iría que no consideran esta ideología que es la religión [...] como la sede de la verdad del hombre. Esta verdad la buscan en otro lugar, en la naturaleza, en lo que les aparece como los principios elementales, en la razón, en el cogito, en el cuerpo, en las ideas, en las impresiones [...] pero no en la religión. En su lucha contra la religión aparece ese principio crítico que distingue ya la verdad de lo que se presenta como la verdad, este principio crítico que somete un sistema ideológico al criterio de la reducción empírica, es decir, a una verdad exterior a él. [...]

Una tradición crítica, racionalista y positiva, que considera que la cuestión del hombre es un problema abierto, del mismo modo que los problemas epistemológicos de los que tratan las otras ciencias. Esta tradición considera que la elucidación de la “naturaleza humana” es un programa de investigaciones, ya sea fisiológicas, psicológicas, sociológicas, económicas e históricas. Esta elucidación es naturalmente una conquista [...]. Pero su característica esencial es la de ser, como toda elucidación de tipo científico, crítica del lugar de las ideas que el hombre se plantea de él mismo [...]. Crítica con respecto a las ideologías sobre la naturaleza humana. Para esta tradición el hombre es un programa de investigaciones. Y las ideologías, la religión en particular, son fenómenos humanos de los que hay que elucidar el sentido, comenzando por criticar el sentido que ellas se confieren y en el que se reconocen. En ningún caso la idea del hombre sobre él mismo puede constituir la verdad inmediata del hombre sobre él mismo.<sup>60</sup>

A esta tradición se le opone otra que, si bien no tiene su origen en Feuerbach, encuentra en él a uno de sus mayores representantes. Una tradición que parte justamente de aquello que la tradición crítica ponía en cuestión. Althusser reconoce que todas las filosofías participan de algún modo de ella, pero que en el último siglo recibió impulso:

[tendiendo] a buscar la verdad del hombre en lo que él considera la verdad, es decir, la mayor parte del tiempo en sus producciones ideológicas. Piénsese aquí por ejemplo en Dilthey, Weber, y hasta Heidegger, y se representará, bajo las tentativas de la psicología, de la sociología y de la historia comprensiva, incluso de la crítica de Husserl hecha por Heidegger, lo que pueden sugerir estas tentativas. Sugieren la idea de que es preciso invertir el

<sup>59</sup> 20ALT/35/3, *Projet de livre sur Feuerbach*, 1.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 2-4.

movimiento de la reflexión crítica clásica, y buscar ya no explicar las producciones ideológicas del hombre, sino comprenderlas. Y no solamente comprenderlas en un primer momento de separación del sentido de verdad interior a las producciones ideológicas consideradas, para someterlas luego a la instancia de una verdad que las juzga [...], sino a comprenderlas radicalmente para encontrar en ellas su origen mismo en su propio nivel, para leer en el gran libro abierto de las ideologías o de las “obras humanas”, incluso de la actividad y de la práctica humana, no la realidad, sino la *verdad* del hombre.<sup>61</sup>

Feuerbach condensa los presupuestos de esta tradición al sostener que la religión es el gran libro abierto donde el hombre debe descifrar su esencia acabada, en “el subjetivismo trascendental de la especie humana.” Más adelante, hacia el final del borrador del capítulo 1, Althusser extremará los términos del antagonismo: “Feuerbach encuentra la inmediatez del sujeto y de su esencia en el seno mismo del elemento donde [...] para los «filósofos» del XVIII la perdía.”<sup>62</sup>

Para inscribirse en esa tradición crítica frente a la pretensión feuerbachiana, Althusser recurrirá una vez más a la imagen del *libro abierto*. Una imagen que será central para la formulación programática de las condiciones de posibilidad del encuentro de Spinoza y Marx en torno al problema de la teoría de la lectura y la teoría de la historia al inicio de *Lire le capital* (cf. infra 5.1. y 5.2.). Althusser dice, contra Feuerbach, que la religión no es el gran Libro en el que la humanidad lee de manera inmediata su propia esencia sino el resultante de la relación entre las fuerzas de la naturaleza y la debilidad del ser humano. En definitiva, como dirá unos años después, la religión, como la historia, “no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras.”<sup>63</sup> De este modo, concluye Althusser:

en un mundo que sería en primer lugar exterior al hombre, como se lo figura Epicuro, o los filósofos materialistas del siglo XVIII, sería posible relacionar con el hombre el origen de las religiones, pero sería imposible encontrar en las religiones, como en una imagen y su espejo exactos, la naturaleza misma del hombre. La religión sería más bien el gran libro de las fuerzas de la naturaleza y de la debilidad del hombre, antes que el Libro donde la naturaleza humana escribe su propia historia, y se define ella misma en el saber.<sup>64</sup>

Con esta sucinta reconstrucción basta para reconocer que el proyecto de libro no era tanto sobre Feuerbach sino más bien *contra* o, mejor dicho, *sobre* sus efectos en una doble coyuntura, entre la filosofía de posguerra en general y la filosofía marxista en particular. Así, al reconocer en Feuerbach un medio de acceso a Marx y a la comprensión de su relación con Hegel, terminaba de quedar definido el proyecto de revisión de la filosofía marxista tal como lo reconocerá retrospectivamente en “*Les «Manifestes*

---

<sup>61</sup> Ibid., 5-6.

<sup>62</sup> Ibid. 36.

<sup>63</sup> Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, en *Para leer el capital*, 22.

<sup>64</sup> 20ALT/35/3, *Projet de livre sur Feuerbach*, 19.

*philosophiques*» de Feuerbach” y desarrollará sus consecuencias en “*Sur le jeune Marx*”. A continuación quisiera ensayar una síntesis de lo que esta incursión en el pensamiento de Feuerbach nos deja para la intelección del proceso de formación teórica de Althusser.

En primer lugar, en la inscripción de Spinoza junto a la filosofía del XVIII, emerge un gesto de Althusser ante la historia de la filosofía que varía del esquema progresivo de la historia del pensamiento que se vislumbraba tanto en su *Mémoire* como en el curso de 1955-1956. Feuerbach, esa figura que en un momento pudo haber representado una liberación, aquel que funcionó como un “eslabón intermedio” entre Hegel y la concepción marxiana, aquel que fue para Marx el purgatorio de su tiempo, ese *arroyo de fuego* que había que atravesar para llegar a la verdad; puede ser simultáneamente un paso atrás en la historia de la filosofía al abandonar el proyecto crítico del estudio de la naturaleza humana como un programa de investigaciones abierto.<sup>65</sup>

En segundo lugar, nos deja trazada una inscripción y una polémica respecto a la coyuntura filosófica en la que Althusser interviene. Esta inscripción se expresa en una batalla desdoblada: al interior del marxismo y al interior de la filosofía francesa. En un artículo publicado en 1954 en la revista *Esprit* Althusser afirmaba que el período de entreguerras había visto nacer y desarrollarse nuevas corrientes de pensamiento que modificaron el equilibrio interno del universo filosófico. Se trata de “las revoluciones filosóficas de nuestro tiempo”, donde llega a su fin el prestigio de tomistas, positivistas, neokantianos y espiritualistas propio de la filosofía francesa de principios del siglo XX. Frente a ellos emergen “corrientes de vanguardia” que penetraron la consciencia filosófica contemporánea: de un lado, una corriente ligada al idealismo fenomenológico de Husserl o al existencialismo; de otro lado, “una corriente marxista, racionalista y materialista”. La lucha que opone a ambas corrientes es la confirmación de que la filosofía es “el lugar de un combate constante”, esta lucha es una prueba de la actualidad y la vitalidad de la filosofía francesa: “la lucha de la filosofía contra sus amenazas internas es entonces inseparable de la lucha de tendencias al interior de la filosofía [...]. No es esta lucha la que condena a la filosofía: ella en realidad la engrandece.”<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> “Estos textos, que con toda certeza no han liberado a la Humanidad, liberaron a los jóvenes hegelianos del callejón teórico sin salida en el que se encontraban.” Louis Althusser, “Los «Manifiestos filosóficos» de Feuerbach”, en *La revolución teórica de Marx*, 34. Cf. Engels, *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, 6; Karl Marx, “Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach”, en *Escritos de juventud*, 148.

<sup>66</sup> Louis Althusser, “L’enseignement de la philosophie”, *Esprit*, n° 215 6 (juin 1954): 859-860. Si bien en este artículo traza una línea divisoria en la filosofía de la década de 1950, Althusser piensa a ambas corrientes que combaten entre sí, a su vez, combatiendo contra su pasado común (la tradición filosófica

En tercer lugar, este rodeo por Feuerbach deja a Althusser en condiciones de formular programáticamente las bases del materialismo en la que vivía esta corriente *marxista y racionalista* en la que pretendía inscribirse. En unas páginas preparatorias al libro sobre Feuerbach, Althusser afirma que era necesario mostrar “que la tesis fundamental del materialismo marxista es la tesis del carácter segundo de la conciencia (y no del carácter primero de la materia).”<sup>67</sup> ¿Qué significa esto?

Que la conciencia sea segunda significa que en el momento mismo en el que ella ha reconocido esta secundariedad ella se ve conmovida, condicionada, comandada por los elementos que ella no ha transformado en conciencia, y que ella no puede jamás esperar transformar radicalmente, exhaustivamente en conciencia. Que la conciencia sea segunda, tiene una significación práctica y epistemológica radical: no tomar a ella misma por la verdad de sí, por su propia norma de juicio y de verdad, sino someterla a la crítica. Que la conciencia sea segunda: significa que ella debe buscar su verdad fuera de ella misma, que ella debe entonces salir del círculo de la conciencia de sí, del círculo idealista del ser y de la conciencia, de la identidad de la conciencia y del ser, o de la idea en general de que existe en algún lugar la *verdad de...* esto o de aquello, reconociendo que no posee su verdad en ella misma, ella parte a su conquista fuera de ella misma, o más bien reconoce que esta conquista se opera fuera de este círculo absoluto donde ella cree estar y aferrarse. Reconociendo que la conciencia no posee su propia verdad, ella decide *conocer* este exterior que la comanda, este *otro* de la conciencia de sí, y lo conoce en su forma misma de alteridad [...] en una forma tal que [...] su reconocimiento y su conocimiento no sean ya afectados de las exigencias y de las ilusiones de la conciencia de sí.<sup>68</sup>

Althusser reconoce que el hecho de enunciar el carácter segundo de la conciencia no libera a esta conciencia de su secundariedad. Para explicarse, formula un ejemplo que dibujará el espacio de un encuentro futuro entre el psicoanálisis y el marxismo:

la toma de conciencia del inconsciente, el ello [*le ça*] devenido consciente no tiene como efecto reducir la parte “inconsciente” de la actividad o del comportamiento del individuo en conciencia transparente y angelical. Del mismo modo, el conocimiento y la toma de conciencia de la estructura de la sociedad humana, o de su “alienación”, del famoso “fetichismo de la moneda” no tiene como resultado transformar la realidad social en una pura realidad de conciencia, las ideologías en pura nada, etc.<sup>69</sup>

De manera relativamente contemporánea a este manuscrito, Althusser discutía frente a Paul Ricœur un malentendido extendido entre los historiadores que proviene de “una actitud contemplativa, que «espera» de la ciencia una especie de reproducción, de re-animación, de re-presentación, o más bien de re-presentificación de lo real mismo en

---

francesa de principios de siglo) y contra un presente amenazador representado por una tendencia “pragmatista-positivista” que pretende negar la virtud teórica y la validez de la filosofía “en beneficio del dominio de la técnica y del practicismo.”

<sup>67</sup> 20ALT/35/7, *Dossier Matérialisme*, 1. En esta afirmación resuena como en eco lo afirmado por Heidegger respecto a Marx en unas páginas tan elogiosas como sucesivamente críticas: “La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo.” Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 53-54.

<sup>68</sup> 20ALT/35/7, *Dossier Matérialisme*, 1.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 2-3.

su inmediatez.”<sup>70</sup> Estos historiadores se ven movidos por un afecto nostálgico según el cual pretenden restituir el pasado en su singularidad. De este modo, se nos engaña sobre los objetivos y la función efectiva de la ciencia en general y en el terreno de la historia en particular: *desconocimiento* profundo del nivel específico en el que toda ciencia se establece; *nostalgia* de un saber absoluto que posibilite la resurrección, la reaparición presente de los cuerpos. Este engaño termina gracias a una renuncia y una afirmación:

La antinomia de la historia-ciencia y la historia-vivida termina cuando se renuncia a «esperar» de la ciencia algo distinto de lo que da. Termina cuando se concibe el nivel en el que se establecen las verdades científicas; termina cuando se concibe el destino práctico de la ciencia, que no parte de la inmediatez y no se eleva a la generalidad, a las leyes, sino para volver a lo concreto, no como el doble de la inmediatez, sino como su inteligencia activa. Me parece que en esto consiste lo que quería decir Marx cuando reprochaba a Feuerbach que había concebido «la realidad bajo la forma de la intuición» (forma siempre acosada por la nostalgia del «*intuitus originarius*»), en vez de concebirla como una “práctica” cuya ciencia no es más que un momento, el de la *verdad*.<sup>71</sup>

### 2.3.1. Feuerbach o Spinoza

Es evidente que estos problemas esbozados a la par de su trabajo sobre Feuerbach pueden ser leídos en spinozista; sin embargo, su nombre no emerge. En este punto resulta oportuno revisar los documentos que testimonian la segunda incursión en Feuerbach realizada por Althusser en 1967. De ella resultará la primera parte del curso sobre la *Ideología alemana* dedicada a Feuerbach, en el que se abordan los mismos problemas que en 1958. Ahora bien, ¿qué es lo que cambia? Entre 1958 y 1967, la pasión spinozista conquistó su posición. Desde ese momento, Spinoza no será una simple referencia ausente o presente sino la pasión que marca la cadencia de su pensamiento.<sup>72</sup>

Esto se ve con claridad en la *Présentation* escrita por Osier a su traducción de *L'essence du christianisme*. En el primer apartado, titulado “*Ou Spinoza ou Feuerbach*”, Osier resume una posición que podemos considerar propia del círculo de investigaciones en curso en 1967 en torno a Althusser. Allí es posible encontrar que los diversos problemas identificados en Feuerbach a fines de la década de 1950 (la ruptura con una concepción progresiva de la historia de la filosofía, el trazado de una línea de demarcación en la coyuntura filosófica en Francia, la definición del proyecto de desarrollo del

---

<sup>70</sup> Louis Althusser, “Sobre la objetividad de la historia”, en *La soledad de Maquiavelo*, 31.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 33. Althusser hace alusión aquí a las tesis I de las *Tesis sobre Feuerbach*.

<sup>72</sup> Cf. Louis Althusser, “Sur Feuerbach”, en *Écrits philosophiques et politiques, t. II* (Paris : STOCK/IMEC, 1994). En lo esencial, el curso de 1967 desarrolla de manera más extensa las intuiciones esbozadas en el proyecto de libro de 1958. Por otro lado, los materiales del proyecto de libro de 1958 estaban agrupados por el propio Althusser junto con los textos de 1967, y con diversas traducciones de Osier.

materialismo marxista y sus consecuentes implicancias epistemológicas) son reunidos, incluso anudados en el nombre de Spinoza. Feuerbach es presentado como el horizonte del pensamiento en la década de 1960, como la raíz de un árbol de la que casi todos provienen: “estas filiaciones diversas hacen de Feuerbach un lugar central de nuestra conciencia filosófica, [...] si no de nuestra inconsciencia.”<sup>73</sup> Según Osier, Feuerbach plantea el problema religioso en términos de interpretación, de cierta legibilidad, haciendo de *La esencia del cristianismo* el lugar de referencia de la filosofía moderna en la medida en que ella pretende ser búsqueda del sentido:

Si conocer, es encontrar o reencontrar el sentido, todo conocimiento debe ser reconocimiento de la esfera religiosa; si conocer es leer el gran libro de la naturaleza o de la historia, esta lectura tiene como propedéutica y como abecedario el desciframiento, la interpretación del primer libro del conocimiento: el libro por excelencia, la Biblia. La esencia del cristianismo constituye así un centro, visible u oculto de la filosofía moderna, en la medida en que es la promoción de la lectura de lo religioso como prolegómeno de toda lectura de lo profano.<sup>74</sup>

Pero existen otras estrategias de lectura de lo religioso. Osier parte de la distinción que había propuesto Althusser entre el pensamiento ilustrado y Feuerbach, pero la complejiza: no habría dos sino tres partes. Por un lado, la posición ilustrada en la que se inscriben los primeros textos de Feuerbach según la cual se trata de demostrar por el absurdo la imposibilidad de los fenómenos religiosos (por ejemplo, el milagro es imposible porque es contrario a la naturaleza y no existe más que la naturaleza; por lo demás, tema anticipado por Spinoza en los primeros capítulos del *Tractatus theologico-politicus*). Por otro lado, *La esencia del cristianismo*, en la que Feuerbach se niega a aceptar en el fenómeno religioso una manifestación absurda: “lo religioso es la lectura literal, palabra por palabra, la filosofía es la repetición de esta lectura, en tanto que exégesis o hermenéutica encargada de la recolección del sentido.”<sup>75</sup>

Existe, además, una tercera lectura de lo religioso: la teoría de la lectura de Spinoza, en la que se encuentra la “conceptualización del proceso de producción del efecto religioso” según la cual la religión no es nunca legible a libro abierto, sino que para leer es necesario desplazarse:

Desplazar un problema no es hacerlo retroceder, ya sea en el sentido de la altura o de la profundidad. El desplazamiento ejemplar operado por Spinoza es un “cambio de terreno”:

---

<sup>73</sup> Jean-Pierre Osier, “Présentation”, en L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. J. P. Osier (Paris: Gallimard, 2017), 9. Debo a una conversación privada con Balibar haber reconocido la pertinencia de considerar a este texto como el punto de condensación al interior de cierta *atmósfera* althusseriana.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 14. Esta postura tiene su condición de posibilidad en la presuposición de la inmanencia del sentido, de cierto sentido originario, puesto que, como insiste Feuerbach: “toda verdad no existe más que una vez.” Feuerbach, *L'essence du christianisme*, 462.

Spinoza no va detrás del decorado o al interior del cajón del apuntador, va a otro lugar, sobre otro teatro. Este otro lugar, inhallable en el nivel religioso, literal o simbólico, es el conocimiento del segundo género que [...] procede por explicación causal. El producto de este desplazamiento es la consideración de la religión, o de su manifestación en un texto, como un efecto. La religión ya no es la esfera autónoma del sentido, latente o manifiesto, popular o gnóstico, la religión es esencialmente heterónoma.<sup>76</sup>

La alternativa quedaba planteada para Osier (y con él para todo el círculo althusseriano): somos herederos o de Spinoza o de Feuerbach. Los herederos de Feuerbach son los que en diversos ámbitos viven de las oposiciones entre lo primitivo y lo segundo, lo originario y lo deducido, lo concreto y lo abstracto. Son aquellos que parten de “*la pérdida de un sentido que hay que redescubrir y no producir*”. Los herederos de Spinoza son, en cambio, aquellos que, como Freud y Marx, hacen de la teoría de la lectura la condición de posibilidad de toda lectura; de modo que tanto el texto como el sentido de este texto comienzan a ser considerados como *efectos*. De ahora en más, “conocer lo que se lee es entonces producir el concepto teórico de los mecanismos que dan como resultado tal o cual texto, tal o cual sentido, contrasentido, sinsentido [*non-sens*].”<sup>77</sup> Como puede verse, diez años después, en este punto, no hubo ruptura sino más bien confirmación de una sospecha que se prefiguraba en la década de 1950.

Al comenzar este capítulo mencioné dos disposiciones que se configuraban en la dispersión de las lecturas de Althusser entre 1947 y 1958. En primer lugar, sobre la práctica de la filosofía determinada por su propia historia, por la coyuntura teórica en la que interviene y por la política como su afuera. En segundo lugar, sobre la especificidad del materialismo marxista. Veamos ahora, para concluir, cómo es que en cada una de ellas podemos reconocer el trabajo de una sospecha que más adelante será confirmada.

Con su lectura de Feuerbach vemos alcanzar una ruptura con una concepción progresiva de la historia de la filosofía, de la que en parte Althusser dependía en sus lecturas de Hegel y de las filosofías de la historia. Estudiar a Feuerbach es para él, como dirá en su curso de 1967, estudiar “esta situación paradójal y anacrónica en su propio tiempo (filosóficamente hablando), que da al pensamiento de Feuerbach su carácter equívoco, a la vez de retirada y de aplanamiento, y de anticipación y profundidad.” Pero

---

<sup>76</sup> Osier, “Présentation”, 11. Volveré sobre el problema de la lectura al momento de tratar la emergencia del concepto de *lectura sintomal* entre *Lire le capital* y su curso sobre Rousseau de 1965-1966 (cf. *infra* 6.2.2.).

<sup>77</sup> *Ibid.*, 17. Continúa Osier: “Spinoza subordinó toda «comprehensión» o recolección del sentido a una teoría previa del conocimiento de los «efectos-comprensión» o «recolección», o si se prefiere, Spinoza redujo la hermenéutica al rango de «efecto hermenéutico», quitándole todo privilegio de conocimiento.” Por su parte Deleuze reconoció tempranamente el valor de este trabajo de Osier señalándolo como la expresión típica de una de las tesis capitales del estructuralismo: el reconocimiento de que “el sentido es siempre un *efecto*.” Cf. Deleuze, *Lógica del sentido*, 89.

este equívoco, no debe ser considerado un juego de palabras sin consecuencias, “este equívoco abre un espacio, o más bien espacios, produce efectos de sentido inéditos, y como tal, efectos de anticipación teórica, efectos ellos mismos equívocos que permiten lecturas modernas de Feuerbach.”<sup>78</sup> Este mismo reconocimiento, mediado por una concepción de la historia de la filosofía progresiva, ya estaba presente complicando esa historia de la filosofía al señalar la relación con los antiguos en su lectura de Pascal, y también al señalar la paradoja de un pensamiento filosóficamente de avanzada dependiente de posiciones políticas conservadoras.

Además, en la lectura de Feuerbach se visualiza con nitidez el trazado de una línea de demarcación al interior de la filosofía dominante en su coyuntura. Esta operación en y desde el propio presente de Althusser, se había dejado entrever desde su primera lectura de Hegel en 1947 al hacer del centro de su *Mémoire* no el sistema hegeliano, sino el desarrollo de las consecuencias de la caducidad del hegelianismo en el existencialismo, el marxismo y la fenomenología. El estudio de la filosofía anterior a Marx, es realizado entonces por Althusser en vistas a proyectar el presente teórico en un pasado al que no se reduciría por completo pero del que, en parte, vive.

En la lectura de Feuerbach fueron también definidos los términos en los que se juega el materialismo marxista. En la temprana lectura de Hegel, como pudo verse, esto emergió de manera provisoria al plantear el problema de la especificidad de la dialéctica materialista. De un modo algo más indirecto el problema de una teoría de la naturaleza humana tal como apareció escuetamente revisado en la lectura de Pascal y más extensa y programáticamente en la lectura de Helvetius, también redundaba en la posibilidad de formular algunas de las líneas fundamentales de una comprensión de lo político que expresarán todo su potencial en la lectura conjunta de Maquiavelo y Spinoza. Aquí se cifra, como decía Althusser, el *destino del materialismo*.

Finalmente, al menos siguiendo los documentos disponibles, no es posible afirmar que en su lectura de Feuerbach se visualice tan nítidamente el problema de la relación entre la filosofía y la política, tal como emergió en el tratamiento de Hegel a partir de las lecturas del joven Marx y en el tratamiento de los filósofos del XVIII yendo a buscar su filosofía en su política. Sucede que “Feuerbach (...) piensa siempre en la política pero no

---

<sup>78</sup> Althusser, “Sur Feuerbach”, 192-193.

habla nunca de ella.”<sup>79</sup> Althusser buscará entonces, en paralelo, un pensamiento que hable en voz alta de ella. El joven Marx, feuerbachiano, resultaba la opción más accesible: ese joven Marx primero obsesionado por la política a secas, y luego obsesionado por denunciar a la política como el cielo de la vida concreta de los hombres enajenados. Pero esa opción dejaba a Althusser del lado de Feuerbach, lo dejaba con la filosofía de Marx allí dónde éste hablaba en feuerbachiano; de lo que se trataba por aquellos años era de buscar su filosofía en ruptura con su pasado. Para eso, será necesario buscar la política en otro lado, de ahí que contemporáneamente a Feuerbach, Althusser vuelve a Montesquieu y, unos años después, descubre a Maquiavelo (y con él, como veremos, a Spinoza).

Dije hace un momento que lo que se producirá es la confirmación de las sospechas. Especifiquemos, para concluir. Esa confirmación no se trata “de una *confesión*, y nada más”<sup>80</sup>, como quería un joven Marx inscripto en la problemática feuerbachiana, sino más bien de una *producción*. Rechazando toda idea pura y simple del desarrollo, esta confirmación es una *conquista*. No será automática. Requerirá de un trabajo en la historia de la filosofía que Althusser emprende como pasaje de la sospecha a la confirmación, haciendo de la sospecha un programa de investigación desde fines de la década de 1940 hasta mediados de la de 1960: Hegel, las filosofías del siglo XVIII, Feuerbach, Montesquieu, el trabajo sobre Marx publicado año a año desde 1960, hasta llegar a 1965 cuando se reunirán estas investigaciones, en *Pour Marx*, y se relanzarán, en *Lire le capital*. En el medio, una profundización de sus estudios en filosofía moderna, no por medio de una extensión sino más bien de una intensificación: una interpretación en intensidad de la filosofía anterior a Marx poniendo el foco en algunas figuras insuficientemente trabajadas, como Montesquieu o Rousseau, o simplemente ausentes hasta ese momento, como Maquiavelo y Spinoza.

---

<sup>79</sup> Althusser, “Los «Manifiestos filosóficos» de Feuerbach”, 35.

<sup>80</sup> Karl Marx, “Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843)”, en *Escritos de juventud*, 460.

### Capítulo 3.

## El primero antes de Marx (Montesquieu, 1959)

La publicación de *Montesquieu. La politique et l'histoire* en 1959 (en adelante MPH) resultó ser la condensación de una serie de problemas abordados durante la década de 1950 y el punto de recomienzo de la producción teórica de Althusser en el ámbito de la filosofía marxista. Como afirmó en *Soutenance d'Amiens*, su trabajo sobre Montesquieu era un testimonio de su proyecto de realizar una propedéutica para la comprensión del pensamiento de Marx. A partir de esos estudios, afirmaba Althusser, intentaba comprender lo que el marxismo quiere decir [*ce que marxisme veut dire*]. Luego de la publicación de MPH se produce un recomienzo por medio de un abandono, si no de los problemas esbozados en su primer libro, sí del nombre propio de Charles de Secondat como antecedente directo de Marx. De modo que a la par de la reducción paulatina de las referencias a la filosofía del siglo de las luces y de Montesquieu en particular, comienzan a emerger las primeras referencias a Spinoza y Maquiavelo. Desde ese momento, Montesquieu aparecerá en la conciencia filosófica de Althusser como una adaraja en la pared a la espera de la unión con otra.

Como pudo observarse al final del capítulo anterior, en la década de 1950 Spinoza pareciera estar un paso atrás de la problemática condensada por la filosofía del XVIII o, en el mejor de los casos, en su misma posición. Falta algo para que Spinoza comience a presentarse como un paso adelante, como una repetición anticipada de esas filosofías, de Hegel y de Feuerbach, que trabaja su diferencia respecto a ellas. Ese paso atrás tendrá una última expresión, antes de convertirse en dos pasos adelante, en la lectura del autor *De l'esprit des lois*. Utilizando las palabras de Althusser para describir la relación entre el joven Marx y Feuerbach, puede decirse que Montesquieu aparecerá como “ese último

espejo” en el que Althusser se contempló, “antes de rechazar esa imagen prestada, para sumir su verdadero rostro.”<sup>1</sup>

En este capítulo propongo recorrer la lectura que Althusser realiza de Montesquieu señalando la importancia —no siempre del todo reconocida— que tuvo en el desarrollo su pensamiento. En un primer momento, reflexionaré sobre la soledad de Montesquieu frente a sus predecesores. Me detendré de manera prioritaria en la relación establecida entre Spinoza y Montesquieu en el primer capítulo de MPH, según la cual existe una proximidad entre ambos que posibilita la comprensión de la novedad del señor de la Brède. Con ese acercamiento mostraré que las primeras menciones textuales a Spinoza se producen bajo la modalidad de una alusión crítica, que abandonará más adelante al reconocerse spinozista. En un segundo momento, analizaré los problemas de la ley-relación y de la dialéctica de la historia abordados respectivamente en los capítulos 2 y 3 de MPH y mostraré el modo en el que se configuran las condiciones de posibilidad para el inminente ingreso de Althusser en el terreno de la filosofía marxista, pero también, de cierto spinozismo. En un tercer momento mostraré que en el análisis de los tipos de gobierno de Montesquieu se vislumbran los trazos generales de la futura concepción de Althusser del Estado y la ideología y, más en general, una reflexión sobre la política desde el punto de vista de la reproducción. Finalmente, concluiré con una reflexión sobre el lugar que podría ocupar Montesquieu en el desarrollo teórico de Althusser y de las relaciones pasibles de ser establecidas con otras figuras de la filosofía.

### 3.1. El diseño de la obra

A lo largo de su vida Althusser publicó unos diez libros. La sucesión de sus títulos, con sus fechas de publicación, dibuja el espacio en el que su proyecto teórico se desplegó. Todas sus publicaciones, con una excepción, están signados por el señalamiento general presente al comienzo de *Pour Marx*, al punto de que éste puede ser considerado como el exergo de su obra por venir. En primer lugar, esos escritos son, antes que libros, textos que, bajo la forma de un artículo o de una comunicación, emergen en determinados contextos, “nacieron de una coyuntura” y, en general, bajo el tono de una polémica:

---

<sup>1</sup> Althusser, “Los «Manifiestos filosóficos» de Feuerbach”, 38.

“reflexión sobre una obra, respuesta a una crítica [...] llevan en sí la fecha y la marca de su nacimiento.”<sup>2</sup> Además, casi todos sus textos están dedicados a pensar diversos problemas del marxismo o, en palabras de Althusser, al pensar *en [dans]* Marx están dedicados a hacer de él el campo teórico de una investigación fundamental.

Entre sus publicaciones, entonces, MPH se nos presenta como una excepción *avant la lettre*, la de una regla que aún no se había hecho visible. Excepción porque no trata sobre Marx. Excepción también porque la estructura del texto dista de la función recopilatoria de una dispersión previa que tendrán el resto de sus libros. En el límite, MPH no sólo fue el primer libro, sino que también fue su único libro. El libro de un autor que firma sin fecha, que propone capítulos en los que se dibuja de manera orgánica un orden de exposición previsto: una introducción, seis capítulos, una conclusión, la bibliografía utilizada. Un libro entonces, el único, insólito. Quien lo lea se verá tentado preguntarse ¿qué hubiera pasado si Althusser hubiera escrito otros libros como ese? ¿por qué no hacerlo? ¿por qué hacerlo con Montesquieu, esa figura tan ilustre tallada en mármol, pero tan ajena al marxismo, y no sobre esos rostros más salvajes que nos atraen, los de Marx, Spinoza o Maquiavelo? No se trata de responder, sino de constatar que estamos ante un libro singular. El primer libro de Althusser antes de ser Althusser, es decir, el último.

La introducción de MPH presenta el designio del autor. Sin “la pretensión de decir nada nuevo sobre Montesquieu” Althusser quiere darnos una “imagen un poco viva de ese personaje inmortalizado en el mármol.”<sup>3</sup> Para la filosofía, sucede con Montesquieu algo análogo a lo que sucedía con Locke:

tan célebre como desconocido [...] ha sido «celebrado» por todo un siglo [...] y por toda una tradición política (la tradición «liberal»). Pero su celebridad misma ha hecho de él, por así decirlo, un *mito ideológico*, que ha terminado sustituyendo al hombre y al pensador real. [...] le ha correspondido el destino extraordinario de dejar de ser el autor de un sistema singular para convertirse en cierto modo en el *elemento* en el que todo un siglo piensa sus problemas. El autor ha compartido el destino de su mito, su gloria, su derrota y su supervivencia como si la reputación que un siglo le concediera pudiera, aún hoy, dispensar de su lectura.<sup>4</sup>

La tarea por delante es clara. Se trata de asumir la carga de una lectura de la que ningún mito ideológico de mármol lustrado puede eximirnos. ¿En qué consiste esa imagen viva del señor de la Brède? Consiste en una vida desdoblada. Su vida es, en primer lugar, la de una inteligencia: “él sólo quería comprender [...] quería asir el ‘hilo’ de ese ovillo enmarañado por los siglos, tirar y que todo viniese a él”. La vida de un hombre que

---

<sup>2</sup> Althusser, “Prefacio: hoy”, 13.

<sup>3</sup> Louis Althusser, *Montesquieu. La política y la historia* (Barcelona: Ariel, 1974), 7.

<sup>4</sup> Althusser, “Recensión del libro de Raymond Polin”, 37.

cuando se creyó perdido “en un mar sin orillas” de leyes y costumbres examinadas por la experiencia quiso “que el mar tuviese sus riberas, dárselas y arribar a ellas”. Es de esa vida que Althusser afirma: nadie le precedió en esta aventura, como los temerarios del mar, partió solo, sin maestros, casi huérfano. Se trata de un pensador que reconoce los límites de la lengua para formular verdades nuevas y que ilumina las palabras heredadas por medio de sentidos nuevos. Su pensamiento abre un nuevo mundo y si quizás hoy no percibimos este nuevo horizonte es porque “nos hemos habituado a este descubrimiento.” Así, “cuando celebramos su grandeza, no podemos abstraernos del hecho de que Montesquieu está ya fijado en la necesidad de nuestra cultura.”<sup>5</sup>

Desdoblada, decía, porque hay más. Se trata de otra vida, en segundo lugar, quizás oculta en esos mismos descubrimientos: el *parti pris* de Montesquieu en las luchas de su tiempo. Se trata aquí de reconocer las preferencias y las aversiones, el designio del autor, contra una tradición conformista que pretende hacer de la mirada de un descubridor la de un hombre desinteresado, indiferente. Sólo desde esta segunda vida es posible demostrar que filosóficamente hablando Montesquieu no es ese “pensador mediocre y tímido que una tradición mal informada o tendenciosa nos ha legado.”<sup>6</sup> De ahí que sea necesario buscar el designio del autor, no en sus palabras sino en sus obras. El objetivo es claro: mostrar que la imagen del autor desinteresado no es más que un mito que recubre una toma de partido de tipo feudal en las encrucijadas de su tiempo.

Tenemos los dos extremos de esta vida desdoblada: Montesquieu revolucionario por los conocimientos que posibilita; Montesquieu conservador por su *partis pris* de tipo feudal, nostálgico, frente a una historia que avanzaba hacia nuevos horizontes revolucionarios. Nos encontramos aquí con aquella curiosa característica que Althusser señaló desde Pascal: el *conservadurismo paradójal* de un pensamiento filosóficamente de avanzada dependiente de posiciones políticas conservadoras. Montesquieu avanza pero dispara en una dirección opuesta. Pareciera interesar justamente por esta paradoja, por esta contradicción interna: “revolucionario *porque* reaccionario.”<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Althusser, *Montesquieu*, 9.

<sup>6</sup> Althusser, “Recensión del libro de Raymond Polin”, 44.

<sup>7</sup> Céline Spector, “« Couper le maître en deux »? Révolution et réaction dans la lecture althusserienne de Montesquieu”, *La Pensée*, « Althusser, 25 ans après », n° 382, (avril-juin 2015): 85-97. Aunque en un sentido distinto al investido por el autor, retomo la expresión *conservadurismo paradójal* de François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* (Paris: PUF, 2002).

La composición misma de MPH está marcada por esta paradoja: tres capítulos para la novedad teórica que lo ubica como un antecesor de Marx, tres capítulos para señalar su *parti pris*. Se impone, sin embargo, una precisión para concebir singularidad del libro:

no quisiera que [...] se creyese que el apasionado partido que Montesquieu asumió en las luchas de su tiempo haya reducido jamás su obra a un simple comentario de sus deseos. Otros, antes que él, han partido para el Oriente, y nos han descubierto las Indias Occidentales.<sup>8</sup>

Siguiendo esa precisión, la referencia a la doble vida de su conservadurismo paradójico sólo funciona a modo indicativo. Althusser nos presenta los dos extremos de esta cadena para pensar justamente aquello que sucede entre ambos; es *entre* ellos que hay que buscar. El pensamiento deba situarse en el terreno de la paradoja y no hacer de las intenciones de un autor el sentido de su obra. La expresión de Althusser “rindámosle el homenaje [...] de creer, no en sus palabras, sino en su obra”, reformulaba así lo planteado por Montesquieu mismo al comenzar *De l'esprit des lois*: “el que busque el designio [*desssein*] del autor, sólo podrá descubrirlo en el designio de la obra.”<sup>9</sup>

Esta lectura parece acercarse al esquema straussiano de una escritura desdoblada según la cual una obra como la de Montesquieu presentaría una enseñanza exotérica por medio de la cual su filosofía se hace visible, y una enseñanza esotérica por medio de una técnica de escritura que comunica entrelíneas sus verdades fundamentales. Aunque el contenido asignado por cada uno es distinto. En Strauss, y en quienes siguen su interpretación, se pone el énfasis en señalar que *De l'esprit des lois* es una obra oscura y con concesiones, digamos, conservadoras para disfrazar sus concepciones propiamente liberales frente al peligro de sufrir represalias por parte del Estado y el poder religioso. En cambio, en Althusser el procedimiento es inverso: lo que debe ser leído entrelíneas es su posición política conservadora recubierta por una enseñanza célebre.<sup>10</sup>

Sin embargo, esta aproximación nos expone a una comprensión insuficiente de aquello que la lectura althusseriana posibilita. En su caso no se trataría tanto de una estructura oposicional término a término sino más bien de una estructura teórica descentrada que produce efectos específicos no *a pesar de*, sino *por* esa misma condición de descentramiento.<sup>11</sup> En el extremo, de lo que se trataría es de dar con el designio del

---

<sup>8</sup> Althusser, *Montesquieu*, 10.

<sup>9</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Paris: Garnier-Flammarion, 1748/1979), pref., p. 115.

<sup>10</sup> Sobre la escritura exotérica y esotérica, cf. Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir*, trad. A. Aguado (Buenos Aires: Amorrortu, 2009). Para una lectura bajo el influjo straussiano, cf. David Lowenthal, “Montesquieu”, en L. Strauss y J. Cropsey (comp.), *Historia de la filosofía política* (México: FCE, 2016).

<sup>11</sup> Cf. Louis Althusser, “El «Piccolo», Bertolazzi y Brecht. (Notas acerca de un teatro materialista)”, en *La revolución teórica de Marx*, 117.

autor por fuera de todo esquema explicativo de la *intencionalidad*, sea ésta explicada por una psicología, sea por una sociología. Como puede percibirse, no estamos lejos aquí de las interrogaciones que serán formuladas respecto a la lectura sintomal (cf. *infra* 6.2.2.).

En la reflexión sintomática que instaura Althusser comienza a vislumbrarse que el pensamiento de Montesquieu está marcado más por una *tentación* que por una *tentativa*. Es en su obra, tensionada por los extremos de su doble vida, que debemos dar con su *designio*. Esta palabra se ve acechada por un sinónimo, *intención*, pero sería un error identificarlas. Mientras la segunda connota cierta idea de un sujeto como sede de una voluntad, de un propósito que se pretende más o menos libre, la primera nos ubica en otro universo, el de la necesidad de un sujeto como la sede de las determinaciones, de las marcas, de los signos que se siguen. Además, mientras la *intención* connota cierta idea de proyecto que orienta al sujeto a la acción, la palabra *designio* nos remite a la idea de un *mandato* que se sigue, que aquí podemos aceptar provisoriamente a condición de entender que detrás de quien formula ese mandato no se esconde un sujeto que reproduce las cualidades que vengo de recusar; esto es, a condición de concebir un *mandato sin mandatario*. En el extremo, lo que se busca en el texto es *un designio sin sujeto*, un *designio sin fines*, puesto que los verdaderos descubrimientos son los insospechados, los que suceden a pesar de las intenciones de un presunto sujeto. De ahí, quizás, la insistencia de Althusser por emprender una lectura doble de los filósofos según el orden y según el desorden de sus razones. Como si el porvenir teórico sólo pudiera emerger bajo la forma de un malentendido, porque la historia de un pensamiento como toda historia, quizás, avanza siempre por su “lado malo”.<sup>12</sup>

### 3.1.1. La soledad de Montesquieu

Ya es hora de introducirnos en los tres capítulos en los que se condensa el análisis de la primera vida de Montesquieu, la de la soledad del que descubre. Todo el capítulo 1, “Una revolución en el método”, está construido como una puesta en escena en la que los personajes son dispuestos de modo tal que uno de ellos sea identificado por su novedad. No se trata de un contraste entre pensadores opuestos sino de mostrar en su proximidad la singularidad de uno frente a los otros. Se trata de señalar la novedad de Montesquieu

---

<sup>12</sup> Cf. Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, trad. M. Soler (México: Siglo XXI, 1847/1987), 78.

frente a su pasado teórico por medio de dos tesis. La primera sobre el carácter de la ciencia y su objeto, la segunda sobre el fundamento de lo social y el sentido de la historia.

El capítulo comienza desde una verdad admitida bajo el influjo Durkheim: considerar a Montesquieu como el fundador de la ciencia política. Recordemos a qué se refería Durkheim cuando al repetir y desarrollar el gesto de Comte, señaló que fue Montesquieu quien “estableció los principios de la nueva ciencia”, quien “dio conciencia de su objeto, de su naturaleza y de su método”. Nadie antes “había avanzado tan lejos por el camino que condujo a sus sucesores a la verdadera ciencia social; nadie había discernido tan claramente las condiciones necesarias para el establecimiento de esta ciencia.”<sup>13</sup> Si bien inscribiéndose en este legado del racionalismo francés, para Althusser no se trata de repetir aquella afirmación sino de demostrarla: indicar diferencialmente la originalidad de Montesquieu frente a empresas, en principio, semejantes.

La obra comienza con un ensayo de delimitación de Montesquieu frente al pensamiento moderno que creyó hacer una ciencia de lo político. Entre Bodin, Hobbes y Grocio emerge por primera vez el nombre de Spinoza para ilustrar la primera tesis, sobre la originalidad de Montesquieu relativa al carácter de la ciencia y su objeto. En el marco del nacimiento y desarrollo de la física matemática en el siglo XVI se ve nacer, dice Althusser, una “*física moral o política*” que pretendió hacer una ciencia de lo político: “los moralistas, los filósofos del derecho, los políticos, y el mismo Spinoza, no dudan un instante de que se pueden tratar las relaciones humanas como relaciones físicas.” Althusser nos invita a leer la introducción al *Tractatus politicus* donde Spinoza denuncia a los “filósofos puros que superponen a la política lo imaginario de sus conceptos o de su ideal” y propone, en cambio, “la ciencia real de la historia, en lugar de estos sueños.”<sup>14</sup>

Pero si esto es así, ¿cómo explicar la novedad de Montesquieu? Aunque aparente continuar un mismo camino, “no va al mismo *objeto*. [...] Él se proponía como objeto *la historia entera de todos los hombres que han vivido*.” Lo cual sólo es comprensible a partir de la doble revolución de los siglos XV y XVI: “una revolución en su espacio”, es el tiempo de las grandes exploraciones que abren Europa al exotismo de oriente y a

---

<sup>13</sup> Émile Durkheim, *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología*, trad. R. Sierra (Madrid: Miño Dávila, 2001), 19-20. Al hablar de ciencia política Althusser hace referencia al título de la tesis latina con el que Durkheim intentaba alcanzar la formulación en latín de la naciente sociología.

<sup>14</sup> Althusser, *Montesquieu*, 12-13. Es sabido que allí Spinoza comienza oponiendo dos visiones: la de los filósofos que conciben los hombres (y su política) no como son, sino como quisieran que fueran, y la de los políticos que tomaron la experiencia como maestra (cf. *infra* 4.2.1.).

occidente, de norte a sur; “una revolución en su estructura”, que sacude los cimientos de las convicciones europeas (guerras civiles, la Reforma, las transformaciones del Estado, el auge plebeyo) y que hace de la curiosidad ante el nuevo mundo algo más que rarezas e historias por compilar: el nuevo mundo “se convierte en el espejo de las inquietudes presentes y en el eco fantástico de este mundo en crisis.” De ese reflejo Montesquieu hace su objeto: reflexionar sobre “*todos los usos y todas las leyes del mundo.*”<sup>15</sup>

Esto mismo señala la insuficiencia del resto de los filósofos frente a la “revolución de método” impulsada por Montesquieu. Sorprende, sin embargo, encontrar aquí una crítica directa a Spinoza, la cual para cualquier spinozismo bien entendido sería evidentemente infundada. Según Althusser, Hobbes y Spinoza si bien proyectaban una ciencia, no la practicaron puesto que, contra la posibilidad de hacer una teoría de la historia real, terminaron por formular una teoría de la esencia de la sociedad:

los teóricos del estilo de Hobbes, Spinoza y Grotius, *proponen* la idea de una ciencia, pero no la *hacen*. Reflexionan, no sobre la totalidad de los hechos concretos, sino sobre algunos (como Spinoza sobre el estado judío y su ideología en el *Tratado teológico político*), o bien sobre *la sociedad en general*, como Hobbes en el *De cive* y en el *Leviatán*, o como el propio Spinoza en el *Tratado Político*. No hacen una teoría de la historia real, hacen una teoría de la esencia de la sociedad. No explican una sociedad particular, ni un período histórico concreto, ni, con mayor razón, el conjunto de las sociedades y de la historia. Se limitan a analizar la esencia de la sociedad y a dar un modelo ideal y abstracto.<sup>16</sup>

La distancia que separa a Spinoza de Montesquieu, afirma Althusser, es “la misma distancia que separa la física especulativa de un Descartes de la física experimental de Newton.” Mientras una alcanza de manera directa, “en esencias o naturalezas simples, la verdad a priori de todos los hechos físicos posibles”, la otra, “parte de los hechos, observando sus variaciones para extraer las leyes.” Esta revolución en el objeto va unida así a una revolución en el método. Es cierto, Montesquieu no fue el primero en pretender alcanzar una física social, pero sí fue el primero en darle el impulso de la física nueva:

se ve, pues, a la vez, lo que une a Montesquieu con los teóricos que lo precedieron, y lo que lo distingue de ellos. Tienen en común un *mismo proyecto*: edificar la ciencia política. Pero aquél *no tiene el mismo objeto*, pues se propone hacer la ciencia, no de la sociedad en general, sino de todas las sociedades concretas de la historia. Y, por ello, *no tiene el mismo método*, pues no quiere captar esencias, sino descubrir leyes. Esta unidad en el proyecto y esta diferencia en el objeto y en el método hacen de Montesquieu el hombre que ha dado a las

---

<sup>15</sup> Ibid., 14-15. Esta pretensión se expresa desde el comienzo *De l'esprit des lois*, pref., 115: “he examinado a los hombres; y me ha parecido que, en esta infinita diversidad de leyes y de costumbres [*mœurs*], no eran conducidos únicamente por sus fantasías. He formulado los principios; y he visto plegarse a ellos por sí mismos, que la historia de todas las naciones era consecuencia de esos principios y que cada ley particular estaba relacionada con otra ley o dependía de otra más general. [...] No he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas.”

<sup>16</sup> Althusser, *Montesquieu*, 15.

*exigencias científicas* de sus predecesores la forma más rigurosa, y, a la vez, el adversario más decidido de la abstracción de aquéllos.<sup>17</sup>

La posibilidad de afirmar que la política y la historia pudieran ser objeto de una ciencia, es decir, que “contienen una *necesidad* que la ciencia querrá descubrir” implica un doble combate. Contra el escepticismo, primero, que pretende tomar a la historia como *el cuento de un idiota lleno de ruido y de furia*, mostrando que en el mar de causas los seres humanos son movidos por algo más que por sus fantasías, por algo que “si no es siempre razonable, es por lo menos siempre racional”. Contra toda tentación teológica de tonalidad pascaliana, segundo, que hace del desconcierto escéptico una coartada de una razón divina oculta, mostrando que “la necesidad que gobierna la historia debe dejar de tomar prestada su razón de cualquier orden trascendente a la historia.”<sup>18</sup>

Es en este pasaje donde vuelve a ser mencionado Spinoza, esta vez del lado de Montesquieu, al recordar la reacción de Bossuet contra Richard Simon y contra el filósofo holandés por haber esbozado una historia del pueblo judío y de la Biblia. Así, Spinoza es reestablecido en los debates teológicos del siglo XVII de los que había sido excluido en el curso de 1655-1656. Inmediatamente después de la publicación *De l'esprit des lois*, Montesquieu recibió una serie de ataques provenientes de los censores jansenistas en las *Nouvelles ecclésiastiques*; además, su obra fue introducida en el *Index* tres años después de su publicación: *De l'esprit des lois* tuvo su propia querrela del spinozismo. La acusación tenía diversas implicancias (defender una concepción necesarista, ignorar el pecado original, avalar la poligamia, entre otras), pero todas se reducen a una cuestión central en las que los jansenistas reúnen, sin demasiada precisión, deísmo y spinozismo: Montesquieu es señalado como un partidario, a la vez, de la religión natural, es decir, de una religión despojada de los elementos imaginativos, y de spinozismo, es decir, en aquel contexto, de ateísmo.<sup>19</sup> La acusación fue tan fuerte que hizo que Montesquieu dedicara algunos pasajes significativos de su *Défense de l'esprit des lois* a combatirla: “la equidad

---

<sup>17</sup> Ibid., 16.

<sup>18</sup> Ibid., 17.

<sup>19</sup> Confusión que el propio Montesquieu se encargará de señalar en su *Défense* al sostener que son incompatibles entre sí las acusaciones simultáneas de spinozismo y de deísmo: “Dice que el sistema de la religión natural entra en el de Spinoza: y yo le digo que confundir la religión natural con el ateísmo es confundir la prueba con la cosa que se quiere probar, y la objeción contra el error con el error mismo; que es privarse de las potentes armas que se tienen contra este error.” Montesquieu, “Défense de l'Esprit des lois”, en *De l'esprit des lois*, 434.

natural demanda que el grado de la prueba sea proporcional al tamaño de la acusación”, con el fin de demostrar que “no hay [...] spinozismo en el *Espíritu de las leyes*.”<sup>20</sup>

Pero la respuesta a estas acusaciones no disipa el dilema en el que fue colocado por sus críticos. Por un lado, en su respuesta refuerza la posición que había causado recelo en los jansenistas: reducir la explicación de lo humano a causas propiamente humanas. Montesquieu está convencido de que “introducir la teología en la historia significa confundir los órdenes, y mezclar las ciencias”, y que si bien, los objetos de ciencia pueden tener un sentido religioso, éstos “dependen también y, primeramente, de un orden autónomo que tiene sus propios principios. Que le dejen, pues, en paz. Él no prohíbe que se juzgue como teólogo. Que le cedan, a cambio, el derecho de juzgar *como político*.” Del mismo modo en que la religión no puede servir como ciencia de la historia, la moral también se revela insuficiente. En este punto no está nada lejos de Hobbes o Spinoza:

[Montesquieu] responde a los moralistas que sólo quiere hablar *humanamente* del orden humano de las cosas, y políticamente del orden político. Él defiende su convicción más profunda: que una ciencia de la política no puede fundarse más que sobre su propio objeto, *sobre la autonomía radical de lo político como tal* [i.a].<sup>21</sup>

Por otro lado, en dirección contraria a las implicancias de esta concepción, Montesquieu intenta conciliar las posiciones: reconocer que se trata de órdenes distintos es la condición para salvaguardar esos órdenes. Un spinozista jamás lo reconocería, parece decir Montesquieu, un spinozista no cultiva el arte de la distinción tan sutil como el que irá unido al nombre del señor de la Brède. Con ironía, Montesquieu se desmarca del spinozismo, remitiéndose a todas las confesiones de fe con las que revistió *De l'esprit des lois*, I, I: no podría ser spinozista él (Montesquieu) que distinguió el mundo material de las inteligencias espirituales; no podría ser spinozista él que rechazó la posibilidad que de una fatalidad ciega pudieran alguna vez haber surgido seres inteligentes; no podría ser spinozista quien sostuvo que Dios se relaciona con el Universo en cuanto creador y conservador; no podría ser spinozista quien sostuvo que está impreso en nuestras mentes como una ley natural “la idea de un creador que nos lleva hacia él”; no podría ser spinozista, en fin, quien “ha demostrado contra Hobbes y Spinoza, que las relaciones de justicia y de equidad eran anteriores a todas las leyes positivas.” Montesquieu concluía

---

<sup>20</sup> Montesquieu, “Défense de l'Esprit des lois”, 420 y 423. Sobre la preocupación de Montesquieu por las polémicas religiosas que su obra pudiera haber ocasionado en general y por desmarcarse del spinozismo en particular cf. Céline Spector, *Montesquieu. Libertad, derecho e historia*, trad. V. Goldstein (Buenos Aires: Jusbaire, 2016), 28-30, 52-53 y 223-224; cf. Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution. Deuxième partie, le XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris: PUF, 1954), 447-465.

<sup>21</sup> Althusser, *Montesquieu*, 19-20.

lamentándose de que sus críticos vieran en él un enemigo cuando hubieran debido reconocerlo del mismo lado frente a un enemigo común:

el autor [Montesquieu] atacó siempre los errores de Hobbes, y las consecuencias de los errores de Spinoza; y le ocurrió que se lo escuchó tan poco [*et qu'il lui est arrivé qu'on l'a si peu entendu*], que se ha tomado por opiniones de Spinoza las objeciones que hizo contra el spinozismo. Antes de entrar en disputa, sería necesario comenzar por informarse acerca del estado de la cuestión; y saber al menos si al que se ataca es amigo o enemigo.<sup>22</sup>

Pero, puesto que existe una ambigüedad en la posición, el problema no se resuelve con confesiones de fe. Althusser reconoce que la cuestión aún no está cerrada, “pues no basta con distinguir entre las ciencias y sus órdenes: en la vida, los órdenes se encabalgan unos sobre otros.” Así, si seguimos el razonamiento de Montesquieu debemos concluir que la religión y la moral están expuestas al orden de lo político. Montesquieu malvive este descubrimiento porque si bien expone los argumentos “de una verdadera *teoría sociológica de las creencias religiosas y morales*” no termina de aceptar la lección que de estos argumentos se desprende: hay subsunción entre los diversos órdenes. “Así es como Montesquieu retrocede, no atreviéndose a saltar”; lo cual explica “lo endeble de su defensa” (frente a la acusación de ateísmo).<sup>23</sup> Althusser comprende que Montesquieu está más cerca de figuras como Hobbes y Spinoza que lo que él hubiera podido admitir. Los “dos principios previos a toda ciencia política” (no juzgar la historia con criterios religiosos o morales; situar a la religión entre los hechos históricos y someterla a la ciencia) “no distinguen radicalmente a Montesquieu de sus predecesores”: “Hobbes y Spinoza usaban [...] el mismo lenguaje y, como él, fueron tachados de ateos.”<sup>24</sup>

De este rodeo es posible arribar a una conclusión general. Si Spinoza no ocupa un lugar preeminente de manera explícita en *De l'esprit des lois*, sí ocupó un lugar fundamental como espectro amenazante que había que ahuyentar, tal como se expresa en la *Défense*. El asunto era tan importante que Althusser en su comentario no puede

---

<sup>22</sup> Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, 420 y 421. Todas las confesiones de fe a las que alude Montesquieu se encuentran en EL, I, I. Hubo un punto más de la polémica: con su concepción de la ley Montesquieu habría caído una vez más en el spinozismo. Como se verá en el próximo apartado, esta acusación estaba verdaderamente fundada.

<sup>23</sup> Althusser, *Montesquieu*, 20-21.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 22-23. En *Lire le capital*, Althusser reconocerá retrospectivamente el efecto que la filosofía de Spinoza tuvo en Montesquieu, señalamiento ausente hacia 1959: “La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía [...], la mayor revolución filosófica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado de Marx. Sin embargo, esta revolución radical fue objeto de un prodigioso rechazo histórico [...]. La insistencia con la que los siglos XVII y XVIII oficiales se ensañaron contra la memoria de Spinoza, la distancia que todo autor debía tomar ineludiblemente, con respecto a Spinoza, para tener derecho a escribir (cf. Montesquieu), testimonian no solamente la repulsión sino también la extraordinaria atracción de su pensamiento.” Althusser, “El objeto de El capital”, 113, t.m.

ignorarlos, pero es posible afirmar que pasa de página demasiado rápido. ¿Por qué, una vez reconocida la proximidad entre Montesquieu y Spinoza, Althusser sigue su camino? ¿Por qué a pesar de los límites de Montesquieu que lo muestran como una figura menos radical que Spinoza, Althusser se empeña en mostrar el carácter revolucionario del pensamiento del señor de la Brède frente a sus predecesores? A partir de ese momento, luego de señalar la proximidad entre Montesquieu y Spinoza, luego de señalar las concesiones religiosas de Montesquieu frente a la intransigencia del spinozismo, Althusser se empeña por descubrir la singularidad de Montesquieu. Estamos en la página 23 del libro y aquí comienza la criticidad del discurso, no de los jansenistas, no de Montesquieu, sino del propio Althusser contra Spinoza y los filósofos del derecho natural.

Mediante la búsqueda de la diferencia específica de Montesquieu respecto a Hobbes y Spinoza llegamos a la segunda tesis que ilustra su novedad, relativa al fundamento de lo social y al sentido de la historia. Luego de reconocer que Hobbes, Spinoza y Montesquieu habrían coincidido en no juzgar la historia con criterios religiosos o morales y con situar tanto a la religión como a la moral entre los hechos históricos, sometiéndolas al conocimiento racional, Althusser afirma que el caso de Montesquieu es singular:

La singularidad de Montesquieu reside justamente en que defiende una opinión contraria a la de estos teóricos cuyo heredero es, y en que se opone en un punto decisivo a las teorías del derecho natural de las que aquéllos fueron los principales doctrinarios.<sup>25</sup>

Althusser afirma que todos los teóricos políticos de los siglos XVII y XVIII, excepto Vico y Montesquieu, son teóricos contractualistas. Las filosofías modernas del derecho natural, cree Althusser, se reúnen en torno a una misma pregunta por el origen de la sociedad, y una respuesta por medio del dispositivo teórico del estado natural y el contrato. Para dar con “el origen radical de la sociedad” las filosofías del derecho natural creen que es preciso tomar a los hombres “en un estado que sea la *nada social*”, el estado de naturaleza. Aquí vuelve a aparecer Spinoza inscripto en esa constelación teórica: como Hobbes, ve reinar en el estado de naturaleza la guerra, al lado de Locke quien ve reinar la paz y a su lado Rousseau, “en una absoluta soledad”:

este estado ignorante de toda sociedad contiene y figura de antemano el ideal de una sociedad que hay que crear. El fin de la historia está inscrito en el origen. [...] El estado de naturaleza no es sino el origen de una sociedad cuya génesis pretenden describir.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Althusser, *Montesquieu*, 23.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 24.

Por su parte, la idea del contrato es la que asegura el paso de la nada social a la sociedad existente. Detrás de su problemática se esconde la afirmación de que la sociedad no es el efecto ni de una institución divina ni de una producción natural; se rechaza así la antigua idea de los cimientos del orden social y se impone la tarea de pensar una nueva. En estas teorías se perfila el rostro de sus adversarios: “las *convicciones propias del orden feudal*, la creencia en la desigualdad ‘natural’ de los hombres, en la necesidad de los órdenes y los estados”, puesto que en general “la doctrina de la sociabilidad natural o del instinto de sociabilidad designa una teoría de inspiración feudal.”<sup>27</sup>

En cambio, las doctrinas del contrato social dejan ver una “teoría de inspiración burguesa.” Estas teorías son, entonces, “una protesta contra el viejo orden y un programa para un orden nuevo”. Allí “se adivina un orden social y político que se derrumba, y unos hombres que fundan sobre ingeniosos principios el orden nuevo que quieren defender o edificar”. Este carácter “polémico y reivindicativo” de las teorías modernas del derecho natural explica, por otro lado, “su abstracción y su idealismo”. El asunto no se explica sólo haciendo referencia al esquema epistemológico del pasaje de la física cartesiana a la newtoniana. Si los teóricos del derecho natural no se propusieron el objeto de Montesquieu (comprender la infinita diversidad de las instituciones humanas) es por un motivo que hay que buscar, más acá de toda pretensión científica, en la política:

[el] propósito [de los contractualistas] no era explicar las instituciones de todos los pueblos del mundo, sino luchar contra un orden establecido o justificar un orden naciente o a punto de nacer. No querían *comprender todos los hechos, sino fundar, es decir, proponer y justificar, un orden nuevo.*<sup>28</sup>

Por este motivo, no tendría sentido buscar “una verdadera historia” en Hobbes o Spinoza ya que ellos “se interesaban sólo por el *derecho*, es decir, por lo que *debe ser.*” Estos teóricos permanecieron así en una postura *polémica e ideológica*, presentando “el partido que habían tomado como la razón misma de la historia” de modo que sus principios no eran otra cosa que “valores comprometidos en las luchas de su época.”<sup>29</sup>

Unos años después, en sintonía con esto, Althusser afirmará que “en los teóricos políticos del derecho natural, la estructura del estado de naturaleza expresa sus pensamientos fundamentales, o incluso sus segundas intenciones.” En ellos, el orden civil aparece como dibujado en líneas de puntos en el estado de naturaleza, el descubrimiento

---

<sup>27</sup> Ibid., 26.

<sup>28</sup> Ibid., 27.

<sup>29</sup> Ibid., 28. Esa lectura de Hobbes será revisada unos años después realizando una lectura más atenta a su singularidad. Cf. Louis Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, en *Política e historia*, 257-272.

del orden político no es más que “el descubrimiento de una ley pre-existente, que expresa la esencia de la naturaleza humana”, el conocimiento del orden político “no es más que un *reconocimiento*.”<sup>30</sup> Al plantear el problema del origen, los filósofos del derecho natural son políticamente revolucionarios, puesto que tal como Althusser había reconocido con Pascal unos años antes, plantear la pregunta por el origen de una institución significa sacudirla. Pero por otro lado son filosóficamente idealistas, puesto que hacen de ese origen una reserva ideal: “los filósofos depositan el fin de su demostración, el ideal político, en el origen postulado.”<sup>31</sup>

Se percibe la distancia que separa a Montesquieu de esa perspectiva: toda la oposición de Montesquieu a los filósofos del derecho natural está basada en un cuestionamiento a su reducción al origen. Frente a ellos rechaza el esquema del origen de una sociedad y del fin de la historia describiéndolo como absurdo en su planteamiento:

Siempre que he oído hablar de derecho público, he visto que comenzaban investigando atentamente cuál era el origen de las sociedades, cosa que me parece ridícula. Si no se asociaran los hombres, si se desviarán y huyeran unos de otros, entonces sí que sería necesario averiguar la causa, indagando por qué vivían apartados, pero todos nacen conexos unos con otros: un hijo nace al lado de su padre y se queda con él: ahí está [*voilà*] la sociedad y la causa [*la cause*] de la sociedad.<sup>32</sup>

Por medio de esta concepción Montesquieu afirma que la sociedad se precede a sí misma. Es cierto que en EL, I, II son formuladas cuatro leyes naturales, pero el contrato está ausente y en su lugar emerge la cuarta ley natural: cierto instinto de sociabilidad, “el deseo de vivir en sociedad.”<sup>33</sup> En esta posición teórica encontramos la primera indicación sobre la razón profunda del rechazo a las teorías del derecho natural: “una previa *toma de partido feudal*.” Pero, este motivo político es recubierto con un motivo teórico; allí se descubre “la novedad radical de Montesquieu” frente a sus predecesores:

Rechazando la teoría del derecho natural y del contrato, Montesquieu rechaza al mismo tiempo *las implicaciones filosóficas de su problemática*: ante todo, el *idealismo*. Él se opone por lo menos en su conciencia deliberada, a juzgar el hecho por el derecho, y a proponer so capa de una génesis ideal, un *fin* a las sociedades humanas. No reconoce más que los *hechos*. Si no admite que se juzgue lo que es por lo que debe ser, es porque él no extrae sus principios de sus *prejuicios*, sino de la *naturaleza de las cosas* (EL, Prefacio). Prejuicio: [...] la idea de que la abstracción de un ideal político, incluso revestido con los principios de la ciencia,

---

<sup>30</sup> Althusser, “Recensión del libro de Raymond Polin”, 44.

<sup>31</sup> Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, 253-254. Cf. Pascal, *Pensamientos*, 60 – 294, p. 39.

<sup>32</sup> Montesquieu, *Cartas persas*, trad. J. Marchena (Madrid: Alianza, 1721/2000), XCIV, p. 181, t.m.

<sup>33</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, II, p. 126. Montesquieu mismo reconoció, y Althusser no lo pasará por alto, que su recurso a relaciones de equidad anteriores a las leyes positivas sirve de argumento contra Hobbes y Spinoza: “El autor quiso atacar el sistema de Hobbes; sistema terrible, que, haciendo depender todas las virtudes y todos los vicios del establecimiento de las leyes que los hombres se han hecho [...] derriba, como Spinoza, toda moral y toda religión.”

puede ocupar el lugar de la historia. En este aspecto, Montesquieu rompía sin miramientos con los teóricos del derecho natural. [...]

Este Montesquieu que rehúsa a juzgar lo que es por lo que debería ser, que quiere solamente dar a la necesidad real de la historia la forma de su ley, extrayendo esta ley de la diversidad de los hechos y de sus variaciones, este hombre está enteramente *solo* frente a su tarea.<sup>34</sup>

Así concluía el capítulo 1 del libro, reconociendo en la *soledad* de su tarea una novedad filosófica fundamental movilizadora por un pensamiento conservador como el de Montesquieu, contra un agotamiento filosófico movilizadora por pensamiento políticamente revolucionario como el de los filósofos del derecho natural.

Llegados hasta aquí se impone pasar en limpio algunas consideraciones respecto a Montesquieu y Spinoza. Si bien es evidente una continuidad con lo planteado en el curso de 1955-1956, un estudio a la letra deja a la vista que son incorporadas referencias dan cuenta de un primer ejercicio de lectura de Spinoza. Pero es evidente que emerge como una imagen deformada que tiene como propósito mostrar mejor, por contraste, el rostro de Montesquieu. Spinoza, junto a los filósofos del derecho natural, no es más que un espejo deformado que nos devuelve la imagen de Montesquieu como aquel *que está solo frente a su tarea*. Estas primeras referencias a Spinoza distan de las tesis que algunos años después defenderá Althusser, más aún, la tesis respecto al lugar que cada figura ocupa en la historia de la filosofía es opuesta: no será sino unos seis años después que Althusser reivindicará a Spinoza como el primero en proponer una teoría de la historia.

Cualquier lector de Spinoza difícilmente acepte reducir su filosofía a un pensamiento que pretende asir finalmente la “esencia de la sociedad”, a un pensamiento meramente “ideológico”, a un pensamiento sin historia que no necesita de ella para confirmar que el hecho es el resultado de un derecho genético. Pero para revelar que se trata de una lectura que posteriormente abandonaríamos, o corregiríamos, basta con juzgarla a partir de lo que Althusser dijo tiempo después respecto a Spinoza y las teorías del derecho natural. En un curso de 1965-1966 Althusser hizo dos señalamientos que lo alejan de su interpretación de 1959. En primer lugar, comentando los conceptos fundamentales de la problemática del siglo XVII y del siglo XVIII (estado de naturaleza, contrato y estado civil), Althusser señala que, en figuras como Vico y Montesquieu y mediante la noción de sociabilidad natural que se remonta al *zoon politikon* aristotélico, es posible encontrar otro tipo de argumentación que excluye la problemática del contrato. Althusser introduce una aclaración respecto a cierto carácter anfibológico de Spinoza: “(Spinoza piensa en el

---

<sup>34</sup> Althusser, *Montesquieu*, 30-31.

primer sistema [el del contrato], pero efectivamente está contaminado por esta problemática [la de la sociabilidad natural], y ocupa una posición aparte).” En segundo lugar, niega que Spinoza recurra al dispositivo del contrato, con un argumento radical respecto a la imposibilidad filosófica del *contrato*: “el concepto de contrato postula contratantes iguales, es decir, sujetos jurídicos iguales, *cogitos* jurídicos (Spinoza rechaza la posibilidad del contrato, porque rechaza la posibilidad teórica del *cogito*).”<sup>35</sup>

¿A qué se debe, entonces, esa la imagen deformada de Spinoza en MPH? Siguiendo el recorrido del capítulo anterior, se debe al desconocimiento de su filosofía. Pero es necesario estudiar las causas que producen ese efecto de desconocimiento. Es en este registro que quisiera señalar que la imagen deformada de Spinoza se debe en parte a una concepción lineal de la historia de la filosofía que todavía impera en esos años en Althusser: de lo que se trata es de trazar un camino a Marx que, no deja de presentarse homogéneo, continuo y acumulativo. En ese camino la historia de la filosofía pareciera funcionar secretamente bajo un supuesto que presupone que la proximidad o lejanía cronológica entre dos filosofías es razón suficiente para dar con una filiación teórica. Tal como se verá a continuación, en el esbozo de una teoría de la historia que comienza por Montesquieu, pasa por Hegel hasta llegar a Marx, la referencia filosófica, por fuera de Marx, sigue siendo a su modo la de Hegel.

### 3.2. Montesquieu *sive* Spinoza: hacia una teoría de la historia

Si en el capítulo 1 de MPH Althusser se dedicó a señalar la singularidad de Montesquieu frente a sus predecesores, en los capítulos 2 y 3 se dedica analizar los dos grandes descubrimientos que se vislumbran en el pensamiento de Montesquieu y que se proyectarán hasta el pensamiento de Marx. Tanto en el abordaje del problema de la ley-relación, como en el de la dialéctica de la historia puede verse el modo en el que se

---

<sup>35</sup> Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, 253-254. Althusser amplía este punto de vista en diversas anotaciones personales que sin embargo no trabajó en ninguna obra publicada. Cf. 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “Sociabilité naturelle” en la que señala como uno de los puntos sensibles de la oposición entre Hobbes y Spinoza el problema de la sociabilidad natural y que “la paradoja de Spinoza radica en que afirma a la vez la sociabilidad natural y el contrato... lo que da lugar a este resultado de casi-disolver el contrato... teoría semi-evanescente del contrato”. Cf. también “Fiche dessein politique de Sp[inoza]”: “el pensamiento más profundo de Sp[inoza]: que el estado civil no es más que el estado de naturaleza... la misma esencia, sin conversión, ni otra esencia producida.” (cf. *infra* 4.2.3.).

configuran las condiciones de posibilidad para el inminente ingreso de Althusser en el terreno de la filosofía marxista, pero también, de cierto spinozismo.

### 3.2.1. Una nueva teoría de la ley

El rechazo a juzgar lo humano bajo preceptos religiosos, morales o teóricos como los del derecho natural “abre el camino real de la ciencia” y “nos introduce en las grandes revoluciones teóricas de Montesquieu.” Althusser dedica el capítulo 2 a reflexionar sobre la más célebre de ellas, condensada en EL, I, I en torno al concepto de *ley*. La concepción de la ley propuesta por Montesquieu ilustra paradigmáticamente el abandono de una antigua concepción ligada al discurso teológico-político, y su inscripción en la práctica de las ciencias experimentales modernas. Antes de adquirir este sentido,

la ley pertenecía al mundo de la religión, de la moral, de la política. Su sentido estaba impregnado de exigencias brotadas de las relaciones humanas. La ley suponía, pues, seres humanos, o seres a la imagen del hombre, aunque sobrepasaran a éste. La ley era *mandamiento*. Necesitaba, pues, una voluntad que ordenaba y voluntades que obedecían. Un legislador, y súbditos. La ley poseía, por ello, la estructura de la acción humana consciente: tenía un *fin*, designaba un objeto, y al mismo tiempo exigía alcanzarlo.<sup>36</sup>

La posibilidad de que las cosas naturales tuvieran leyes concebidas por fuera del esquema de esta herencia se reveló a lo largo de un camino que va de Descartes a Newton. En el medio, Spinoza. El filósofo holandés es nombrado, por última vez en MPH, para señalar que con él “nace la conciencia de una primera diferencia” entre el uso teológico-político de la palabra ley y de su utilización para las cosas naturales. Althusser cita el capítulo IV (*De la ley divina*) del *Tractatus theologico-politicus* (en adelante, TTP): “la palabra ley parece haber sido aplicada, metafóricamente [*per traslationem*], a las cosas naturales, ya que habitualmente no se entiende por ley, sino un mandato que los hombres pueden cumplir e igualmente desdeñar.”<sup>37</sup> Será con Newton que la ley se desprenderá definitivamente de aquel uso y tomará la forma anunciada por Montesquieu: “las leyes, en la más amplia significación, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas.” Se trata así de “una relación constantemente establecida” de suerte que “cada *diversidad* es uniformidad, cada cambio es *constancia*.”<sup>38</sup>

Althusser se declara fiel a esta noción de ley que pareciera tener implicancias ontológicas, epistemológicas y políticas; y la considera constitutiva de una concepción

---

<sup>36</sup> Althusser, *Montesquieu*, 33-34.

<sup>37</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez (Madrid: Alianza, 1670/2014), IV, 167.

<sup>38</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, I, pp. 123-124.

científica que llegará hasta Marx y su formulación de una teoría de la historia. En esa concepción de la ley fue mencionado Spinoza como un pasador en el camino que permitió alcanzarla. Pero si recorremos las implicancias de esta nueva noción de ley, será posible ver que las concepciones de Spinoza y Montesquieu en este tema forman parte de una misma revolución teórica en curso, insuficientemente reconocida por Althusser. Este careo entre Spinoza y Montesquieu tiene asidero si consideramos que el problema de la ley-relación, el de la dialéctica de la historia y el de la reproducción serán reformulados unos años después, producto de una conjunción entre Spinoza y Marx, como el problema de la causalidad estructural, el de la sobredeterminación y el de la tópica (cf. *infra* 5.2.).

Obsérvese la definición de la ley del comienzo de EL, I, 1 y compáresela con la de Spinoza en TTP, IV:

Las leyes, en la significación más extendida, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas; y, en este sentido, todos los seres tienen sus leyes, la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, las bestias tienen sus leyes, los hombres tienen sus leyes.<sup>39</sup>

La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos actúan de una misma forma, fija y determinada [*certa ac determinata*].<sup>40</sup>

Ambas definiciones comienzan con la pretensión de dar cuenta de las leyes en su acepción más amplia posible (“*dans la signification plus étendue*”, “*nomen absolute sumptum*”). Ambas, a su modo, plantean la relación entre las cosas (“*les êtres*”, “*unumquodque individuum*”) y Dios (“*la divinité*”, “*necessitate naturae*”). Ambas, plantean el problema de la relación entre la divinidad y el resto de las cosas. Ambas decretan el fin de las zonas prohibidas para el conocimiento. En este punto, se podría decir que la versión althusseriana de Montesquieu (como Spinoza en *Ethica*) comienza por Dios para pensar en primer lugar la relación entre las leyes de Dios y el resto de las leyes: “hay una razón primitiva; y las leyes son las relaciones que se encuentran entre ella y los diferentes seres, y las relaciones de estos diversos seres entre sí.”<sup>41</sup> Althusser lee en spinozista —sin saberse, sin embargo, spinozista— esta problemática montesquieviana:

Si se añade que el mismo Dios, que instituye esas leyes al crear los seres, ve que su propio decreto originario queda sometido a una necesidad de idéntica naturaleza, ¡el propio Dios resulta afectado, desde el interior, por el contagio universal de la ley! [...] Una vez arregladas las cuentas con Dios, todo lo demás se derrumba. El mejor medio de reducir a un adversario es atraerlo a nuestro partido. Él velaba sobre los antiguos dominios. Y he aquí que se abre

---

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Spinoza, *Tratado teológico-político*, IV, p.165.

<sup>41</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, 1, p. 123.

ante Montesquieu, y, en primer lugar, el mundo entero de la existencia de los hombres en sus ciudades y en su historia. Por fin va a poder imponerle *su ley*.<sup>42</sup>

Esto lleva a considerar las implicancias epistemológicas de esta teoría de la ley-relación expresadas en EL, I, 3: la distinción entre las leyes positivas de los hombres (de gentes, civiles y políticas) y el *espíritu* de esas leyes (las leyes de esas leyes). De esta distinción Althusser concluye que Montesquieu no confunde “las leyes de su objeto (el espíritu de las leyes) con su objeto mismo (las leyes [positivas]).”<sup>43</sup> Se prefigura aquí toda una problemática epistemológica althusseriana que será formulada *en spinozista* unos años después, en el artículo “*Sur la dialectique matérialiste*” en la teoría de las tres generalidades y en *Lire le capital* en la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento. Más específicamente, Althusser cree que Montesquieu no confunde los resultados de su investigación (el descubrimiento de las leyes de las leyes) del objeto de investigación científica. Es esta diferencia la que permite pensar que el descubrimiento de las leyes (espíritu) que gobiernan las leyes (positivas) no se produce siguiendo un presunto orden natural de esas leyes sino recorriendo el espacio de su diversificación.

Fue el propio Montesquieu quien señaló el paso de una física política abstracta a una experimental al reconocer que como el espíritu de las leyes “consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con las diversas cosas; he tenido que seguir menos el orden natural de las leyes, que el de estas relaciones y de esas cosas.”<sup>44</sup> De modo que,

---

<sup>42</sup> Althusser, *Montesquieu*, 37. Es notable la proximidad de este pasaje con lo que afirmará en la década de 1980: “Lo que me fascinaba también en Spinoza era su estrategia filosófica. [...] toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario. ¡Pero Spinoza empezaba por Dios! [...] Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario, o aún mejor, se instalaba en ella como si él mismo fuera su propio adversario [...], y redistribuía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante.” Louis Althusser, “L’unique tradition matérialiste”, 138.

<sup>43</sup> Althusser, *Montesquieu*, 39. Sobre la ambivalencia del significado de la palabra ley cf. el prólogo de Eduardo Rinesi en *Tiempo y política. El problema de la historia en Montesquieu* (Buenos Aires: Gorla, 2007), 15: “las ‘leyes’ a las que se refiere el título del libro [*Del espíritu de las leyes*] no son las mismas que las ‘leyes’ a las que se refiere la primera frase del mismo; las primeras son las leyes que organizan la vida de los hombres; las segundas, las leyes que las ciencias buscan en su objeto, las leyes (las relaciones) a las que las ciencias buscan determinar que está sujeto ése su objeto.”

<sup>44</sup> Montesquieu, *EL*, I, 3, p. 129. Por este mismo motivo, Spinoza propuso considerar como *posibles* (puesto que desconocemos sus causas) a las leyes (“que se llama con más propiedad derecho”) que dependen del arbitrio de los hombres, “aquellas que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones.” Cf. Spinoza, *Tratado teológico-político*, IV, p. 165. Poco tiempo después, Althusser pareciera reconocer la importancia de este argumento para la comprensión de la política. En una ficha titulada “Politique et nature non connue. Possible et politique” Althusser anota ese pasaje de TTP, IV y destaca: “acerca de las leyes positivas de las sociedades: todo está determinado, pero se puede considerar explicándolas por su causa próxima que las leyes humanas dependen de los decretos de los hombres”. 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “Politique et nature non connue. Possible et politique”.

para el estudio de las leyes humanas, positivas, puede decirse lo mismo que Georges Canguilhem dijo del estudio de las leyes biológicas:

[el] medio ambiente que la ciencia define está constituido por leyes, pero tales leyes son abstracciones teóricas. El ser vivo no vive entre leyes sino entre seres y acontecimientos que diversifican esas leyes. [...] El ser vivo calificado vive entre una multitud de objetos calificados y, por eso mismo, vive entre una multitud de posibles accidentes. Nada existe por azar, pero todo sucede en forma de acontecimientos. He aquí el aspecto por el cual el medio ambiente es infiel. Su infidelidad es en rigor su devenir, su historia.<sup>45</sup>

Esta distinción es importante porque señala el camino para la comprensión de las implicancias políticas presentes en esta concepción de ley que quisiera describir como un esbozo de una teoría inmanente y productiva de las normas. Althusser cree que la distinción entre el objeto de conocimiento y el objeto real, antes que suprimirlas, es lo que permite asir las diferencias de modalidades expresadas en los objetos reales. Más aún cuando tratamos con objetos que parecieran mostrar cierta propensión natural a la errancia. Es lo que hace el propio Montesquieu cuando se traslada de las leyes que rigen la materia inanimada a las que rigen a los animales hasta llegar a los hombres:

limitados por su naturaleza y por consiguiente sujetos a error [...]. No siguen entonces constantemente sus leyes primitivas, y aquellas que ellos mismos se dan, no las siguen tampoco siempre. [...] El hombre, como ser físico, es gobernado, así como los otros cuerpos, por leyes invariables. Como ser inteligente, viola sin cesar las leyes que Dios estableció, y cambia las que él mismo estableció.<sup>46</sup>

En esa traslación, afirma Althusser, “a medida que el ser gana en categorías, las leyes pierden su fijeza, y en todo caso su observación pierde exactitud.”<sup>47</sup> Es justamente este ser errante lo que constituye el objeto de investigación de Montesquieu. ¿Qué decir de la relación entre los hombres y sus leyes? Los hombres retuercen y violan incesantemente esas leyes, pero nada de eso afecta la ley “que ellos siguen sin saberlo”:

Para descorazonarse en la tarea de descubrir las leyes de la conducta de los hombres, habría que cometer la simpleza de tomar las leyes que ellos se dan por la necesidad que los gobierna. En verdad, su error, la aberración de su humor, la violación y el cambio de sus leyes, forman parte, simplemente de su *conducta*. No hay más que extraer las leyes de la violación de las leyes, o de su cambio. Y esto es lo que hace Montesquieu en casi todos los capítulos de *Espíritu de las leyes*. [...] el error y la variación humanos constituyen todo su objeto.<sup>48</sup>

Tal como Althusser lo entrevió en sus estudios sobre Feuerbach, de aquí se deriva un reconocimiento constitutivo del materialismo: no confundir los motivos de la acción humana por sus móviles, no juzgar al hombre y sus fines por la consciencia de sí a riesgo de desconocer las causas que lo lleva a obrar. No hacer de las leyes que los hombres se

---

<sup>45</sup> Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, 150.

<sup>46</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, 1, p. 124.

<sup>47</sup> Althusser, *Montesquieu*, 39.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 41.

dan la razón de ellas mismas. De ahí se deriva otra lección de materialismo que sugerí en la sección anterior: “todo prueba que Montesquieu no ha pretendido enunciar «el espíritu» de las leyes, es decir, la ley de las leyes, sin enunciar también el mal espíritu humano de las leyes: la ley de su violación, en un mismo principio.”<sup>49</sup> En otros términos: no hay mal espíritu en absoluto, así como no hay lado malo de la historia o *no hay sino lado malo de la historia*: cada *diversidad* es uniformidad, cada cambio es *constancia*. Nuevamente, puede decirse de lo humano y su historia lo que Canguilhem decía de la vida y sus leyes:

la vida no es para el ser vivo una deducción monótona, un movimiento rectilíneo, sino que ignora la rigidez geométrica, es debate o ajuste de cuentas [...] con un medio ambiente en el que hay huidas, agujeros, escamoteos y resistencias inesperadas. [...] No hacemos profesión de indeterminismo [...]. Sostenemos que la vida de un ser vivo, aunque se tratase de una ameba, sólo reconoce las categorías de salud y enfermedad en el plano de la experiencia, que es ante todo una prueba en el sentido efectivo del término, y no en el plano de la ciencia. La ciencia explica la experiencia pero no por ello la anula.<sup>50</sup>

Se explica así por qué Althusser parece encontrar en Montesquieu las claves de una teoría de las normas que rompe con el modelo teológico-político y se acerca a lo que Macherey señaló como la posibilidad de concebir una *historia natural de las normas*. Las dos características principales de esta concepción parecieran estar presentes en la lectura que realiza Althusser de Montesquieu: la productividad y la inmanencia de las normas.

En primer lugar, Montesquieu concebiría a las leyes de manera *productiva*. Desde el momento en que la noción de límite fue cuestionada en su estatuto ontológico, el funcionamiento de las leyes ya no puede pensarse exclusivamente como la imposición de una regla que viene a atravesar y controlar un campo pre-existente. Inspirado por Canguilhem, Macherey habla de una concepción *biológica* de la norma:

un movimiento extensivo y creativo que, al ampliar progresivamente los límites de su ámbito de acción, constituye en concreto y por sí mismo el campo de experiencia al que las normas tienen que aplicarse. Así, la norma “produce” los elementos sobre los cuales actúa, al mismo tiempo que elabora los procedimientos y los medios reales de esta acción.<sup>51</sup>

En segundo lugar, el carácter *inmanente* de las normas implica que “ya no se puede pensar la norma misma antes de las consecuencias de su acción, y en cierto modo por detrás y con prescindencia de ellas; por el contrario, hay que pensarla tal y como actúa en

---

<sup>49</sup> Ibid., 42.

<sup>50</sup> Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, 151. Esta reflexión no es exterior a la recepción de Montesquieu en la sociología francesa: Durkheim destaca los desafíos de una ciencia que debe “describir la forma normal de la vida social”, sin caer en la tradición de la filosofía que excluye lo anormal, reconociendo en cambio que “la enfermedad forma parte de la naturaleza de los seres vivos no menos que la salud [y que] esos dos estados no son contrarios entre sí.” Durkheim, *Montesquieu y Rousseau*, 25 y 65. Cf. Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, trad. E. Rinesi (Buenos Aires: Gorla, 1895/2012), cap. 3.

<sup>51</sup> Pierre Macherey, “Para una historia natural de las normas”, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, trad. H. Pons (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 95.

sus efectos.”<sup>52</sup> Montesquieu afirma que “no habla de las causas y no compara las causas; sino que habla de sus efectos, y compara sus efectos.”<sup>53</sup> Así, las leyes sólo pueden ser pensadas históricamente en relación con los procesos que las ponen en práctica. De ahí que Macherey concluyera su texto señalando el problema de la historicidad al interior de la naturalidad de las normas, dibujando el camino que nos lleva al materialismo histórico como “un nuevo esfuerzo por pensar juntos lo histórico y lo sustancial.”<sup>54</sup> Desde este punto de vista, no resulta extraño, entonces, que luego de destacar esta concepción de la ley, Althusser pase a comentar la dialéctica de la historia que esta concepción posibilita.

Así termina de vislumbrarse la implicancia política presente en esta concepción que permite comprender la distancia existente entre “las leyes que ordenan realmente las acciones de los hombres (las leyes que busca el sabio) y las leyes ordenadas por los hombres.” Toda la perspicacia del legislador depende de reconocer esa distancia, toda su política depende de su capacidad para “colmar la distancia que separa las leyes que gobiernan a los hombres sin que estos lo sepan, de las leyes que ellos hacen y conocen”:

Montesquieu es el precursor consciente de toda la ciencia política moderna, que no quiere ciencia, sino crítica, que no separa las leyes reales de la conducta de los hombres de las leyes aparentes que éstos se dan, sino para criticar estas leyes aparentes y modificarlas, devolviendo así a la historia los resultados adquiridos en el conocimiento de la historia.<sup>55</sup>

En este desarrollo se vislumbra la potencia de un pensamiento sobre los fines de lo político que rehúsa de la trascendencia y de la teleología. Siendo imposible prescribir normas universales ni fines del hombre, resta reconocer el carácter inmanente de esas normas. Todo el problema de la moderación como cualidad del legislador vive de este reconocimiento. Es este mismo desarrollo el que explica por qué Montesquieu al negarse a juzgar la ignorancia por una verdad trascendente e ideal, se aparta de un “racionalismo político intransigente y de sus presupuestos teóricos” según el cual sería posible una “reforma del entendimiento en política.”<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> Ibid., 103.

<sup>53</sup> Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, I, p. 420

<sup>54</sup> Macherey, “Para una historia natural de las normas”, 116. Esto será evidente en el encuentro Spinoza-Marx, cf. *infra* 5.2.

<sup>55</sup> Althusser, *Montesquieu*, 43-44. Según Spector, reconocer en Montesquieu una teoría inmanente de las normas permite comprender la importancia de la moderación como el “único verdadero bien político” para Montesquieu. Cf. Spector, *Montesquieu. Libertad, derecho e historia*, 166.

<sup>56</sup> Cf. 20ALT/60/6, *Notes sur Montesquieu*, “Réforme de l'entendement”. Althusser reúne allí citas de EL que fundamentan esa posición crítica frente al racionalismo político de tipo ilustrado. En particular, la definición de prejuicios como aquello que hace ignorar la verdad sino aquello que hace “ignorarse a uno mismo” (EL, pref.); la afirmación de que “el exceso mismo de la razón no es siempre deseable” (EL, XI, 6) y que la “razón no produce nunca grandes efectos sobre el espíritu de los hombres” (EL, XIX, 27). Y finalmente, en el mismo capítulo, “en una nación libre, es a menudo indiferente que los particulares razonen

Llegados hasta aquí es posible reconocer que la concepción de la ley en ruptura con el esquema teológico-político que Althusser identifica en Montesquieu no está lejos de la posición que unos años después alcanzará en el ámbito de la filosofía marxista con ayuda de Spinoza. Esto ilustra el modo en el que el encuentro con Spinoza se produce por medio de una sobrecarga de disposiciones a través de las cuales transitaba en la búsqueda de una filosofía a la altura de los descubrimientos posibilitados por Marx. Su spinozismo, más que bajo la forma de una iluminación en un cielo sereno, habría conquistado su posición por condensación, bajo la forma atmosférica de una precipitación.

Más específicamente, el esfuerzo de Althusser por afirmar la posibilidad de teorizar la realidad social sin reducir la pluralidad de determinaciones que alberga en su seno, el rechazo a toda concepción teleológica de la historia y toda filosofía de los orígenes, son elementos que Althusser pareciera encontrar, no sin equívocos, en la posición teórica adoptada por Montesquieu. Estos elementos estarán en la base de su trabajo en el ámbito de la filosofía marxista (cf. *infra* 5.2.). Pero si los temas siguen siendo los mismos, las posiciones teóricas se presentarán elaboradas y generalizadas como descubrimientos de Marx; y emergerá, implícitamente hasta tornarse explícita, otra referencia filosófica que sirva de fundamento. Spinoza será desde entonces la figura teórica que permita desarrollar desde una posición tendencialmente materialista los elementos que Althusser había encontrado en Montesquieu. Si ese encuentro tarda en producirse es porque la lectura de la novedad de Montesquieu continúa teniendo una referencia filosófica con la que pensamos que ya había roto, pero a la que retornará en el capítulo 3 de MPH: Hegel.

### 3.2.2. *La dialéctica de la historia*

Althusser nos dice que la perspectiva de Montesquieu descrita en los capítulos 1 y 2 produce algo nuevo. Para dar cuenta de esta producción, nos propone reconsiderar la estructura *De l'esprit des lois*. Luego del libro I, *De las leyes en general*, del libro II al XIII se enuncia una teoría de los gobiernos, “una *tipología* que parece muy abstracta”; desde el libro XIV pareciéramos entrar en otro mundo, el de una multiplicidad de variaciones positivas (el clima, la naturaleza del suelo, las costumbres, el comercio, la moneda, el número de habitantes y la religión); finalmente, cerrando la obra, cuatro libros

---

bien o mal, basta con que razonen: de ahí sale la libertad que garantiza los efectos de estos mismos razonamientos.” La imposibilidad de una reforma del entendimiento será radicalizada en la lectura de Maquiavelo mediada por Spinoza, cf. *infra* 4.2.

de historia sobre la evolución de las leyes romanas y los orígenes de las leyes feudales. ¿Dónde buscar, entonces, los principios que reúnan estas tres partes de la obra? ¿hay que buscarlos en el formalismo de una tipología, en el determinismo de una descripción positiva o en una narración del desarrollo histórico de las leyes en Europa?

Si se quiere abarcar todo en una imposible unidad, la idealidad de los tipos, el determinismo del medio material y moral, y la historia, nos encontramos inmersos en contradicciones sin salida. Se diría que Montesquieu se encuentra desgarrado entre un materialismo mecanicista y un idealismo moral, entre estructuras intemporales y una génesis histórica.<sup>57</sup>

Althusser se propone combatir la impresión de una obra desordenada para dar cuenta de la cadena que liga las diferentes verdades de su obra. El eslabón más fuerte de esa cadena se encuentra en la distinción (y posterior articulación) entre la *naturaleza* y el *principio* de un gobierno. Respecto a la *naturaleza* (EL, II), Montesquieu nos da una definición elemental: la naturaleza del gobierno se define por la detentación y el modo de ejercicio del poder. Con los *principios* (EL, III), en cambio, “nos adentramos en la vida”, porque un gobierno desde el punto de vista del principio “es la forma de la existencia concreta de una sociedad de hombres”. No basta así con el establecimiento de una forma política (república, monarquía, despotismo) sino que “es preciso una disposición de los hombres hacia esa forma, cierta manera de obrar y reaccionar que sostenga esta forma”, es preciso, una *pasión* específica (virtud, honor, miedo [*crainte*]) que funcione no tanto como un efecto de la naturaleza del gobierno sino más bien como su *condición*. De ahí que Montesquieu reconociera en el principio el resorte; aquello que hace obrar a un gobierno, “la condición de la existencia y la vida del gobierno.”<sup>58</sup> Siguiendo este razonamiento, ya no es posible hablar de formalismo en Montesquieu puesto que

sólo es concebible, en tanto que real, la totalidad naturaleza-principio. Y esta totalidad ya no es formal, pues no designa una forma jurídica pura, sino una forma política que lleva su propia vida, con sus propias condiciones de existencia y duración. [...] Como pasión en general, la pasión puede parecer abstracta, pero *como principio expresa políticamente toda la vida real de los ciudadanos*. [...] El *principio* está, pues, en el punto de encuentro de la naturaleza del gobierno (forma jurídica) y de la vida real de los hombres.<sup>59</sup>

Althusser continúa señalando que en este punto Montesquieu vuelve a apartarse de los teóricos políticos anteriores acercándose a Hegel y Marx en tres puntos. En primer

---

<sup>57</sup> Althusser, *Montesquieu*, 53.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 54-55. Si bien la tesis de los principios-pasión que inspira diversas formas de gobierno puede remontarse a hasta la concepción de las pasiones presente en Platón, mientras que las causas y los efectos de las pasiones en Platón son pensados “*ex parte principis*”, las de Montesquieu son pensadas “*ex parte populi*”. Cf. Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. J. F. Fernández (México: FCE, 2014), 130. Yendo más allá de lo planteado por Bobbio, esta constatación señala un descubrimiento que aproxima a Montesquieu a las concepciones materialistas como las de Maquiavelo y Spinoza: el reconocimiento del carácter multitudinal de lo político.

<sup>59</sup> Althusser, *Montesquieu*, 56.

lugar, frente a quienes pretendieron fundar la diversidad de las formas estatales a partir de una lógica de su naturaleza o mediante una descripción de elementos sin unidad interna, Montesquieu descubre al Estado como un principio espiritual unificador:

[descubre] *que el Estado es una totalidad real, y que todos los detalles de su legislación, de sus instituciones, y de sus costumbres no son más que el efecto y la expresión necesarios de su unidad interna.* Esas leyes, que parecen fortuitas y sin razón, las somete a una profunda lógica, y las refiere a un centro único.<sup>60</sup>

Con Montesquieu la totalidad deja de ser una idea y pasa a ser una hipótesis científica destinada a explicar los hechos. La historia deja de ser un espacio inasible, ahora este espacio “tiene una estructura” con sus respectivos “centros”: los Estados. Y al interior de ese centro que es el Estado, se encuentra otro centro; “en el corazón de esas totalidades que son como individuos vivos, hay una razón interna, una unidad interior, un centro originario fundamental: la unidad de la naturaleza y del principio.” Fue Hegel quien rindió homenaje a Montesquieu por este descubrimiento: la relación entre la forma jurídica de un gobierno y la pasión que la mueve permiten explicar el devenir de un Estado en su esplendor, su sobrevida, su caducidad.<sup>61</sup> A partir de este primer acercamiento con Hegel, Althusser nos presenta un segundo acercamiento, ahora con Marx:

*Montesquieu es sin duda el primero que, antes de Marx, emprendió una reflexión sobre la historia sin prestarle un fin, es decir, sin proyectar en el tiempo de la historia la conciencia de los hombres y sus esperanzas. [...] Fue el primero en proponer un principio de explicación universal de la historia, un principio no solamente estático; la totalidad explicando la diversidad de las leyes e instituciones de un gobierno dado; sino dinámico; la ley de la unidad de la naturaleza y del principio, que permitía pensar sobre el devenir de las instituciones y su transformación en la historia real. He aquí el descubrimiento de una relación constante -que une la naturaleza con el principio del gobierno- en la profundidad de esas innumerables leyes pasajeras y mudables; y, en el corazón de esa relación constante, queda enunciada la variación interna de la relación.*<sup>62</sup>

Es esto lo que permite afirmar que fue Montesquieu quien dio una respuesta al clásico problema del “motor de la historia.” Pero es importante evitar un equívoco al que nos vemos expuestos consistente en tomar esta reflexión de Montesquieu sobre la relación

---

<sup>60</sup> Ibid., 57. En una ficha de lectura, Althusser resume en tres los puntos que aproximan a Hegel y Montesquieu: “1. Crítica de la filosofía del derecho natural [...] 2. La idea profunda, la intuición profunda de las totalidades. La individualidad histórica. El Estado. 3. La dialéctica del espíritu y de la naturaleza comparada a la dialéctica de la alienación.” Althusser añade que Hegel no salió de los presupuestos de Montesquieu, sino que los inscribió en su filosofía de la historia. Con lo cual, cabe inferir, el paso atrás de Montesquieu frente a Hegel representa un paso adelante respecto al materialismo, de ahí que Althusser afirme que la concepción de Montesquieu, como la de Marx, no cae en una filosofía de la historia. Cf. 20ALT/60/6, *Notes sur Montesquieu*, “Hegel et M”.

<sup>61</sup> Ibid., 58. Hegel rinde homenaje a Montesquieu en diversas ocasiones considerando su pensamiento como “exacto y profundo” y como aquel que “ha sostenido la verdadera perspectiva histórica”, cf. Georg W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermaal (Buenos Aires: Sudamericana, 1821/2004), §3, 26. Cf. también Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía III*, 398; Hegel, *Filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos (Buenos Aires: Losada, 1837/2010), 120.

<sup>62</sup> Ibid., 62, t.m.

entre la naturaleza y el principio bajo el esquema de un tipo de “*totalidad circular expresiva*” en la que cada parte funciona como el todo, como *pars totalis*, y cuyo movimiento dibuja el círculo de una repetición infinita:

el movimiento de esta esfera, que pensamos movida por una causa, no sería más que su desplazamiento sobre sí misma. Una bola que rueda de abajo arriba, para volver abajo, y así hasta el infinito. Pero todos estos puntos pasan igualmente. No hay arriba ni abajo en una esfera, concentrada enteramente en cada uno de sus puntos.<sup>63</sup>

El argumento se despliega anticipando toda la crítica a la causalidad expresiva que Althusser desarrollará unos años después en *Lire le capital*, sin embargo, con una diferencia importante: será Hegel, como es sabido, el señalado como máximo representante de ese tipo de causalidad. Este giro crítico se encuentra ausente en MPH. Por el momento, Montesquieu se diferencia de ese tipo de causalidad porque en él encontramos un término determinante: “el principio es la verdadera forma de esa forma aparente que es la naturaleza de un gobierno.” Althusser reconoce aquí a dónde quiere llegar, trazando una analogía cargada de efectos:

Por arriesgada que sea esta comparación que enuncio con todas las precauciones, el tipo de *determinación en última instancia por el principio*, determinación que prevé [*ménage*], sin embargo, toda una zona de eficacia subordinada a la naturaleza del gobierno, puede parangonarse con el tipo de determinación que Marx atribuye *en última instancia a la economía*, determinación que prevé [*ménage*], sin embargo, una zona de eficacia subordinada a la *política*. En ambos casos, se trata de una unidad que puede ser acorde o contradictoria; en los dos casos existe un elemento determinante en última instancia; y en los dos casos esta determinación deja al elemento determinado toda una región de eficacia, aunque subordinada.<sup>64</sup>

Esta relación de determinación en última instancia del *principio* sobre la *naturaleza* del gobierno es la que permite reintegrar los libros de *De l'esprit des lois* dedicados a la multiplicidad de determinaciones (el clima, el suelo, el comercio, la religión). El principio que determina en última instancia la naturaleza del gobierno resulta ser la condensación de la diversidad de factores. El principio es “*la expresión política del comportamiento concreto de los hombres*”. A su vez, lo que el principio expresa políticamente es en realidad un complejo de determinaciones indirectas que se reúnen en torno a las nociones de *costumbres* [*mœurs*] y *espíritu de un pueblo*:

el principio expresa [...] la condición de existencia de un gobierno, y remite a la vida real de los hombres como fondo concreto de aquel. Las causalidades paralelas de la segunda parte del *Espíritu de las Leyes* nos revelan perfectamente los componentes de esta vida real —es decir, las condiciones reales, materiales y morales, de la existencia de ese gobierno— y los resume en las costumbres que afloran en el *principio*.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Ibid., 64.

<sup>64</sup> Ibid., 66-67, t.m.

<sup>65</sup> Ibid., 74.

En este punto Althusser encuentra el límite de Montesquieu: la insuficiencia de una concepción que permitiera explicar el pasaje de las costumbres a su expresión política, es decir, a los principios. La consideración de esta insuficiencia es típicamente marxista (será reiterada, por lo demás, respecto a Rousseau): el equívoco de Montesquieu radica en su imposibilidad por asir “una unidad más profunda” que los conceptos de *principios* y de *costumbres* [*mœurs*] (el *principio* como expresión política de las costumbres, las costumbres como la zona de la multiplicidad de determinaciones propias de la vida real, de las relaciones de los hombres “con la naturaleza y su pasado”) no alcanzan a captar. Esa unidad es la que debería haber sido señalada por “la *economía política*.”<sup>66</sup>

En este tratamiento de Montesquieu, Althusser preanuncia su abordaje del problema de la causalidad tal como se expresará hacia 1962 mediante el simultáneo reconocimiento de la determinación en última instancia por la economía y de la zona de eficacia propia de la política. Pareciera esbozarse también la noción de sobredeterminación, ausente todavía, aunque presente en sus efectos. Lo sorprendente es, sin embargo, que la referencia teórica que posibilita esta formulación es un linaje Montesquieu-Hegel-Marx, lo cual confirma una vez más el desconocimiento de Althusser respecto a las posibilidades que brindaba una filosofía como la de Spinoza frente al pensamiento hegeliano. Es así como, poco tiempo después, Althusser afirmará que la formulación de un concepto como el de sobredeterminación para describir la recursividad de una situación “determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento” depende de la posibilidad de deshacernos de la dialéctica hegeliana.<sup>67</sup>

En esas páginas de *Pour Marx* el linaje establecido en MPH es cuestionado. Allí, la originalidad de Marx sólo será reconocible ya no con, sino contra Hegel y Montesquieu como condensación de un tipo de totalidad expresiva en la que sus partes no hacen más que expresar la totalidad social que integran puesto que cada una contiene de manera inmediata la esencia de la totalidad. Analizando la noción de la contradicción, al momento de mencionar por única vez a Montesquieu en *Pour Marx*, Althusser sintetizó:

Basta entonces interrogarse sobre la razón por la que los fenómenos de la mutación histórica son pensados por Hegel en este concepto simple de la *contradicción*, para plantear justamente la cuestión esencial. La simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto,

---

<sup>66</sup> Ibid., 75-76. En la ficha “Hegel et M.”, del lado de Hegel, señala que en Montesquieu no se encuentra “la profundización sistemática de las costumbres” que permite concebir “el sistema de la infraestructura” y concluye que entre Montesquieu y Hegel “Smith pasó por aquí” Cf. 20ALT/60/6, *Notes sur Montesquieu*. Para una crítica de este giro argumentativo cf. Céline Spector, “L’*équivoque* du concept de *mœurs*. La lecture althussérienne de Montesquieu”, en *Entre nature et histoire* (Paris: Garnier, 2017).

<sup>67</sup> Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx*, 82.

sino a partir de la simplicidad del principio interno que constituye la esencia de todo período histórico. Es debido a que es posible de derecho reducir la totalidad y la infinita diversidad de una sociedad histórica dada (Grecia, Roma, el Sacro Imperio, Inglaterra, etc....) a un principio interno simple, que esta misma simplicidad, adquirida así de derecho a la contradicción, puede reflejarse en ella. [...] Esta reducción misma (cuya idea sacó Hegel de Montesquieu), la reducción de *todos* los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico (instituciones económicas, sociales, políticas, jurídicas, costumbres, moral, arte, religión, filosofía, y hasta los acontecimientos históricos: guerras, batallas, derrotas, etc.) a un principio de unidad interna, esta reducción misma no es en sí posible sino bajo la condición absoluta de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación (*Entäußerung-Entfremdung*) de un *principio espiritual interno que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su propia ideología*.<sup>68</sup>

El acercamiento entre Hegel y Montesquieu (y su diferencia frente a Marx) permite comprender por qué de manera contemporánea a este escrito, en el seminario sobre los orígenes del estructuralismo, Althusser se remontó a Montesquieu para trazar —según el título de su intervención de enero de 1963— una *Prehistoria del estructuralismo de Montesquieu a Dilthey*.<sup>69</sup> Siguiendo estos documentos es posible reconocer que la figura de Montesquieu se presenta limitada frente a la presentada en MPH: los intentos por diferenciar su perspectiva de toda pretensión formalista ya no se hacen visibles, y está de ahora en adelante listo para que sus categorías y problemas (la noción de ley-relación, la unidad naturaleza-principio como dialéctica de la historia) sean inscriptas en una problemática estructuralista. Una problemática de la que Althusser vive pero de la que simultáneamente intenta trazar la pendiente que señale una diversificación en su despliegue respecto a “su *tendencia general*: racionalista, mecanicista, pero por encima de todo *formalista*” según la cual “tiende hacia el ideal de la *producción de lo real bajo el efecto de una combinatoria de elementos indistintos*.”<sup>70</sup> Frente a esa tendencia se tratará de pensar la especificidad de una combinación que no se reduzca a la combinatoria de elementos que hace de ellos *pars totalis*, expresión en su inmediatez de la totalidad social.

### 3.3. Bosquejo de una teoría de la reproducción

Al comenzar este capítulo hablé del intento por dar cuenta de los dos extremos de una vida desdoblada: Montesquieu revolucionario por las tierras que descubre;

---

<sup>68</sup> Ibid., 83-84.

<sup>69</sup> Finalmente su intervención llevó otro título: *Lévi-Strauss à la recherche de ses ancêtres putatifs* cf. 813ALT/40/6. « Séminaire 1962-1963 ». Cf. Montag, *Althusser and his contemporaries*, cap. 2.

<sup>70</sup> Althusser, “Elementos de autocritica”, 191.

conservador por su *partis pris* de tipo feudal, nostálgico, frente a una historia que avanzaba hacia nuevos horizontes revolucionarios. Dije también que la composición misma de MPH está marcada por esta tensión: tres capítulos para la novedad teórica de quien es presentado como el antecesor de Marx, tres capítulos para señalar su *parti pris*. En esos tres capítulos se propone mostrar que los grandes temas políticos abordados en *De l'esprit des lois* señalan el camino para comprender el *partis pris*. Así, en el capítulo IV analiza la teoría de las formas de gobierno con el fin de destacar la preferencia de Montesquieu por la monarquía. Así también, en el capítulo V explica que la célebre teoría de la separación de poderes concentrada en el capítulo sobre la Constitución Inglesa (EL, XI, 6) constituye más bien un mito que encubre la formulación teórica de Montesquieu: antes que de separación de poderes, se trata de combinación, fusión y enlace de *potencias* [*puissances*] de órdenes sociales. Finalmente, en el capítulo VI explica en qué consistió el *parti pris* de Montesquieu. Allí confluyen los indicios teóricos de los capítulos I, II y III (sobre a la sociabilidad natural y la defensa de principios de justicia anteriores a las leyes positivas), y las consideraciones políticas de los capítulos IV y V. Es allí donde explica “la elección política de Montesquieu” dando cuenta de “la historia que Montesquieu vivía; en la que él creía vivir y que, sin embargo, se desarrollaba a sus espaldas.” ¿Cuál es esa historia? La de la consolidación del Estado Absolutista como forma política típica de transición entre el feudalismo y el capitalismo.<sup>71</sup>

Sin embargo, los tres capítulos finales de MPH tienen una importancia no del todo reconocida hasta ahora y que por momentos ha quedado oscurecida por el destello de su tesis más famosa (y a la vez más discutible) respecto al *partis pris* de tipo feudal adoptado por Montesquieu.<sup>72</sup> Aquí quisiera detenerme en un problema que ilustra un pensamiento sobre la especificidad de *lo político en su zona de eficacia propia* (retomando estas exactas palabras de MPH, III) y que nos conducirán a los problemas que poco tiempo después Althusser enfrentará en el encuentro con Maquiavelo y Spinoza. Quisiera mostrar que en la lectura althusseriana de la teoría de las formas de gobierno de Montesquieu es

---

<sup>71</sup> Althusser, *Montesquieu*, 128-129. Cf. Perry Anderson, *El Estado absolutista*, trad. S. Juliá (México: Siglo XXI, 1998). El trabajo de Anderson presenta amplias coincidencias historiográficas (reconocidas por el autor) con las intuiciones de Althusser en MPH. Para un estudio de los materiales sobre los que se apoya Althusser es necesario dirigir la mirada hacia el historiador soviético Boris Porchnev cf. “Le vrai « grand siècle ». Les soulèvements populaires en France avant la fronde I”, *La Pensée*, n° 41, 1952, 29-40 ; “Le vrai « grand siècle ». Les soulèvements populaires en France avant la fronde II”, *La Pensée*, n° 42, 1952, 71-79.

<sup>72</sup> La importancia de estos tres capítulos se comprueba si consideramos un artículo de 1958 en el que Althusser realiza una presentación del libro privilegiando la exposición del contenido de los últimos tres capítulos. Cf. Althusser, “Despote et monarche chez Montesquieu”, *Esprit*, N.º 267 (1958): 595-614.

posible rastrear en filigrana una reflexión más general que posibilitará la formulación de una teoría del Estado o, más específicamente, una teoría de la *reproducción*.

Althusser dedica el capítulo IV de MPH a comentar la teoría de las formas de gobierno. La posición de Montesquieu en este punto es tan célebre como anómala respecto a las tipologías heredadas de sus predecesores puesto que combina dos criterios distintos: el del sujeto que detenta el poder soberano y el del modo de gobernar. Hay, según Montesquieu, tres tipos [*espèces*] de gobiernos: el republicano, el monárquico y el despótico (EL, II, 1). Mientras el primer criterio, el del sujeto del poder soberano, permite distinguir entre la república y la monarquía, el segundo criterio permite distinguir entre la monarquía y el despotismo.<sup>73</sup> Cada tipo de gobierno se define por la particular relación existente entre su naturaleza y su principio. Mientras la *naturaleza* es “lo que hace que un gobierno sea tal”, el *principio* es “lo que le hace actuar” (EL, III, 1). Así, la naturaleza del gobierno republicano se define por la posesión por parte del pueblo entero [*en corps*] (lo cual constituiría una democracia) o de una parte del pueblo (lo cual constituiría una aristocracia) de la potencia soberana [*la souveraine puissance*]. La naturaleza de la monarquía se define por el hecho de que uno solo gobierna, pero por medio de “leyes fijas y establecidas”. Finalmente, en el despotismo, uno solo “sin ley y sin regla” arrastra todo por su voluntad y su capricho. Por su parte, los principios que hacen obrar a cada uno de estos gobiernos son “las pasiones humanas que lo hacen moverse”: la virtud en la república, el honor en la monarquía, el miedo en el despotismo.<sup>74</sup>

Montesquieu no cree en el gobierno republicano puesto que lo considera de otra época. Si se quiere considerar una república hay que dirigir la mirada o hacia Estados pequeños al margen del espacio ocupado por los grandes Estados e imperios o hacia ejemplos de la antigüedad. Pero en su propia imagen, se expresa la especificidad de lo político. Con una perceptible resonancia al *pueblo de dioses* rousseauiano, Althusser señala a la democracia como “un régimen de excepción, algo así como la síntesis de todas las exigencias de la política.”<sup>75</sup> Se trata de un régimen que “alcanza la verdadera esfera de lo político: la de la estabilidad y la universalidad. En la democracia los hombres, que

---

<sup>73</sup> Cf. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, 127. En realidad esto es un más complejo: en el tratamiento de la república realizado se visualiza al peligro de que el sujeto del poder soberano sea asociado con el “bajo pueblo” lo cual haría, dice Montesquieu, que la república se convierta en el peor despotismo.

<sup>74</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, III, 1, p. 44.

<sup>75</sup> Althusser, *Montesquieu*, 78. Se concentra aquí en la democracia como forma pura del tipo de gobierno republicano señalando que la aristocracia es una mezcla de democracia y monarquía.

son «todo», no se entregan a sus fantasías.” Esto se expresa paradigmáticamente en el sujeto político de la república, simultáneamente súbdito y soberano, sujeto-ciudadano:

Los ciudadanos de una democracia poseen ese privilegio único de producir por sí mismos, consciente y voluntariamente, en la legislación ese propio orden que los gobierna. Hijos de las leyes, son también sus padres. No están sometidos sino como soberanos. Son dueños sujetos a su propio poder. Se concibe que esta síntesis del súbdito y del soberano en el ciudadano, que obsesionó a Rousseau, obligue al hombre a ser más que un hombre, y, sin ser por entero un ángel, ser un ciudadano, que es el verdadero ángel de la vida pública.<sup>76</sup>

Esto explica, a su vez, la importancia de la educación en la organización política de toda república: “toda la vida no es más que una educación sin fin” que tiene como objetivo producir una “conversión del hombre privado en hombre público.” Así, la democracia dibuja un círculo: “la educación permanente de la democracia” es el “círculo singular de un régimen que se confiere como tarea infinita la de su existencia.” La democracia revelaría, entonces, dos rasgos o dos exigencias típica de la política como tal: 1. La identidad súbdito-ciudadano [*sujet-citoyen*] o pueblo-soberano; 2. La producción permanente de esa identidad como tarea sin fin de existir por medio de una virtud que sólo puede durar a condición de ser producida de manera permanente: “el medio más seguro para mantener una disposición tan *natural* es producirla.”<sup>77</sup>

Pero Montesquieu no es Rousseau. En primer lugar porque el señor de la Brède ha tenido el cuidado de señalar una escisión al interior del pueblo, de distinguir “*dos pueblos en el pueblo*” (el pueblo, sujeto político de la república, y el *bajo pueblo*). En segundo lugar porque, mientras para Rousseau una democracia que se da representantes toca su fin, para Montesquieu una democracia sin representantes no es otra cosa que un despotismo popular. De ahí que la república para Montesquieu tenga la función de una conjura: “la democracia no significa [...] más que la máxima experiencia legada por ella: en el gobierno [...] el poder no debe caer jamás en las manos del bajo pueblo.”<sup>78</sup>

Otra de las formas de gobierno analizadas por Montesquieu, el despotismo, también cumple con la función de una conjura: “es el gobierno-límite”, “es una idea política, la idea del mal absoluto, la idea del límite mismo de lo [*du*] político como tal.” Respecto a su naturaleza, el despotismo es un régimen político que “no tiene [...] *ninguna estructura*. Ni político-jurídica, ni social.” Se trata de un régimen sin leyes fundamentales: no hay “nada que se parezca a un orden de condiciones políticas y jurídicas trascendentes.”

---

<sup>76</sup> Althusser, *Montesquieu*, 79. Sobre el sujeto-ciudadano en un tratamiento que quizás se inspira en esto cf. Étienne Balibar, *Ciudadano sujeto*. Vol. 1, trad. C. Marchesino (Buenos Aires: Prometeo, 2013), 9-91.

<sup>77</sup> Althusser, *Montesquieu*, 80 y 83.

<sup>78</sup> *Ibid.*

También carece de una estructura social: “en el despotismo nada distingue a los hombres: es el reinado de la *extrema igualdad*, que rebaja a todos los súbditos a idéntica *uniformidad*.” La estructura social del despotismo es un “desierto igualitario” producido por “una indistinción fundamental.”<sup>79</sup>

Clásicamente se han leído las consideraciones de Montesquieu sobre el despotismo a partir de los ejemplos que él mismo dio de los Estados orientales. Pero Althusser avanza con una hipótesis alternativa: “Montesquieu ha querido representar en esta figura del despotismo algo muy distinto del Estado de los regímenes orientales: *la abdicación de lo político como tal*.” Resulta necesario entonces dejar en paz a los chinos y los turcos para reconocer la función de ilusión/alusión presente en la imagen del despotismo: “el despotismo no es una ilusión geográfica más que porque es una alusión histórica.”<sup>80</sup> Con ella, Montesquieu se refiere a la monarquía absoluta y a los peligros que conlleva. ¿Cuál es su amenaza? El despotismo es “el régimen de las *revoluciones populares*”:

Ningún otro gobierno deja al pueblo entregado a sus pasiones. [...] En el despotismo, donde reina la pasión, ¿cómo encadenar los instintos del pueblo, sin ningún orden, legal o social, que se lo imponga? Cuando dominan las pasiones, el pueblo, que es pasión, acaba siempre por ganar. Aunque sólo sea durante un día. Pero ese día basta para destruirlo todo. [...] El despotismo es el camino seguro que conduce a las revoluciones populares.<sup>81</sup>

La república democrática y el despotismo aparecen como los dos extremos, como anverso y reverso que permite comprender la naturaleza de lo político. En el primer caso, por medio de su afirmación esencial, en el segundo por medio de su negación. En el primero, por medio de una absoluta autonomía, en el segundo por medio de una absoluta heteronomía. De ahí que Montesquieu destacara la secreta continuidad latente entre república y despotismo en torno al problema de la *igualdad*: “todos los hombres son iguales en el Gobierno republicano, así como en el despótico: en el primero porque lo son todo, en el segundo porque no son nada.”<sup>82</sup> Más específicamente, al momento de dar cuenta de la corrupción del principio de la democracia, Montesquieu pasa revista rápidamente de la situación en la que simplemente se pierde el espíritu de igualdad para concentrarse en el caso de su hipóbole cuando se adopta “el espíritu de igualdad extremo”: mientras la pérdida del espíritu de igualdad lleva a una des-democratización aún definible en el marco del tipo de gobierno republicano como aristocrático; la exacerbación del espíritu de igualdad conduce más allá de la frontera de lo político, al

---

<sup>79</sup> Ibid., 99-104.

<sup>80</sup> Ibid., 109.

<sup>81</sup> Ibid., 113-114.

<sup>82</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, 2, p. 86.

despotismo (EL, VIII, 2-3). De ahí también, finalmente, que las dos experiencias extremas concluyan en el mismo peligro que Montesquieu quiere conjurar: en ellos todo conduce a las revoluciones populares (EL, V, 9).

La república es, en el mejor de los casos remitida al pasado, y en el peor permanece como una imagen amenazante por sus efectos destructivos. El despotismo, en el mejor de los casos es expulsado fuera de occidente, y en el peor, permanece como el peligro latente de todo gobierno sin ley y sin regla. Si al comenzar existía una enumeración de tres tipos de gobierno, llegados hasta aquí sólo queda uno al que es necesario preservar de sus peligros. ¿Qué es la monarquía? Según su naturaleza, es el gobierno de uno solo por medio de leyes fijas. Según su principio, es el gobierno de una pasión singular: el honor. En el tratamiento de la monarquía se vislumbra el esbozo de una teoría de la reproducción social. Podría decirse que la lectura de la teoría de las formas de gobierno realizada por Althusser no se concentra en una diferenciación tipológica, sino en una definición de la forma y la función del Estado en la transición del feudalismo al capitalismo y por extensión en el propio Modo de Producción Capitalista. Esto se expresa en un tema que estará en la base de su concepción respecto a la necesidad de adoptar el punto de vista de la reproducción para comprender la naturaleza de las superestructuras jurídicas, políticas e ideológicas: el reconocimiento del carácter necesario de la mediación.

Este tema puede verse en el tratamiento de Montesquieu de “los poderes intermediarios [*intermédiaires*], subordinados y dependientes” que constituyen la naturaleza o estructura del gobierno monárquico, es decir, de aquel de uno sólo regido por leyes fundamentales. Esos poderes son la nobleza y el clero. La nobleza en particular es el “poder intermediario subordinado más natural” y constituye la propia esencia de la monarquía, cuya máxima fundamental es “sin monarca no hay nobleza; sin nobleza, no hay monarca, sino déspota.”<sup>83</sup> En el tratamiento de Montesquieu hay una insistencia en los canales medios por los que fluye el poder, ralentizándose, deteniéndose ante los más pequeños obstáculos al modo como el mar que amenazando con cubrir la tierra se detiene ante las hierbas de las costas. Se trata de un obstáculo tanto jurídico como social: la nobleza y el credo expresan órdenes sociales constituidos jurídicamente en el depósito de las leyes fundamentales del reino. Althusser recupera aquí una imagen posible de la política frente a aquello que, en el extremo, aparecía como la negación de lo político:

---

<sup>83</sup> Ibid., II, 4, p. 139.

Es muy curioso que la metáfora del despotismo se haya tomado de un cuerpo que choca, mientras que la de la monarquía es la fuente que se expande. Un agua que fluye de una fuente elevada, pasa a unos canales que moderan y dirigen su curso, y llega hasta el fondo de las tierras que le deben su verdor. La imagen del choque de las bolas implica inmediatez en el tiempo y en el espacio, y la ‘fuerza’ se transmite enteramente por medio del choque. Es así como se ejerce o se transmite el poder en el despotismo. Por el contrario, la imagen de la fuente irrigante implica *espacio* y *duración*. Puesto que su trayectoria es igual a su propio curso, hace falta tiempo para que el agua discurra. Y nunca discurre totalmente: una fuente no se vacía, como un estanque, y contiene siempre más de lo que da. Y, al contrario que la bola [...], el agua que fluye no se separa jamás de sí misma. Desde la fuente a la tierra más lejana, es siempre la misma agua ininterrumpida.<sup>84</sup>

Frente al desierto del espacio social despótico, el espacio de la monarquía no es plano sino que por definición está configurado por obstáculos: los accidentes de las desigualdades constituidas entre los seres humanos. Estos obstáculos son los cuerpos intermediarios que “dan al espacio su profundidad política” e imponen a la monarquía una “lentitud necesaria.” Un espacio desigual que configura a su vez un tiempo igualmente desigual: “el tiempo del poder real no es más que este espacio *probado*.” El rey aprenderá así “la *lentitud* del mundo que gobierna.”<sup>85</sup>

Frente a los dos extremos de lo político (el de la autonomía de la república democrática, el de la heteronomía del despotismo), el tipo de gobierno monárquico permitiría comprender el carácter constitutivo de la mediación en política. Allí se conoce, en fin, el carácter políticamente necesario de la mediación: en el exacto momento en que Althusser analiza el elogio de Montesquieu al gobierno monárquico, reconoce en ese elogio los indicios de una teoría sobre la función y la estructura del Estado en toda formación social. Ya en MPH, III se había señalado el carácter fundador de la concepción de Montesquieu en un linaje que pasando por Hegel llegaba hasta Marx, al reconocer que los Estados son totalidades que permiten asir el devenir de la historia, y en cuyo interior domina un centro: la unidad entre la *naturaleza* y el *principio*. Ahora es posible afirmar que la descripción de la forma de gobierno monárquica redundaba en los esbozos de una teoría de la estructura o, para decirlo con Montesquieu, de la *naturaleza* (*lo que lo hace ser tal*) del Estado.

---

<sup>84</sup> Althusser, *Montesquieu*, 88. Si la imagen del despotismo es la de los cuerpos que chocan en el vacío, y la de la monarquía es la de los canales por los que se expande diversificándose una fuente, la imagen de la república democrática podría ser la de la transparencia cristalina de una fuente sin diversificación.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 89. Estas consideraciones no son ajenas a una lectura ya realizada desde el marxismo. Pienso, en particular, en el eco montesquieviano reconocible en un pasaje de Antonio Gramsci, y que puede ser releído a la luz de esta tematización althusseriana: “en Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblor del Estado se discernía de inmediato una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y casamatas.” Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. 3, trad. A. M. Palos (México: Era, 1984), cuad. VII, 157.

Pero hay algo más. En el estudio de los principios que hacen actuar a un gobierno es posible encontrar los esbozos de una teoría de la ideología. Esto ya se había vislumbrado en un argumento al que hice referencia en el apartado anterior según el cual los principios en última instancia no son otra cosa que la expresión política del comportamiento concreto de los seres humanos atravesado por un complejo de determinaciones indirectas reunidos en torno a la noción de costumbres [*mœurs*]. Pero a partir del tratamiento más explícitamente político del problema, realizado en el capítulo IV de MPH, es posible reconocer tres especificaciones que conducen la reflexión de Althusser hacia la problematización de un concepto presente en sus efectos.

En primer lugar, con el tratamiento de la virtud como el principio del gobierno republicano al momento de insistir en el carácter fundamental de la educación permanente y en la tarea incesante de *producir* mediante ella una disposición que se presenta como natural (al decir de Althusser, la república dura a condición de *producir* una disposición *natural*). En segundo lugar, con el tratamiento que realiza del *honor* como pasión específica del gobierno monárquico. Si “filosóficamente hablando es un honor falso”<sup>86</sup>, esto se debe a que trampea con la verdad: el honor en Montesquieu no es el de un teórico del derecho natural como Hobbes, sino el de una superioridad recibida desde el nacimiento, es la pasión de una clase social. Pero esta mentira produce una verdad:

sirve a la razón de este Estado por su misma sinrazón. Este *prejuicio*, por ajeno que parezca a la verdad, juega ventajosamente a favor de la realidad política. [...] Estas virtudes falsas en sus causas son verdaderas en sus efectos: obediencia, franqueza, urbanidad, generosidad. [...] El efecto es el mismo, y sin necesidad del esfuerzo sobrehumano que se requiere a la virtud para la misma causa. El honor es la economía de la virtud. Por mucho menor precio dispensa y dona los mismos efectos.<sup>87</sup>

La comprensión de este principio filosóficamente falso permite entonces reconocer, en tercer lugar, cierta duplicidad en la vida de las personas según la cual por un lado hay una razón “que juega a espaldas de los hombres y que se burla de ellos”, y “una razón que vive en su consciencia y de la que ellos viven” de modo tal de reconocer que “no es la consciencia de los hombres lo que hace la historia.”<sup>88</sup>

En este tratamiento se dibujan en filigrana tres tesis que serán constitutivas de la teoría de la ideología formuladas en *Sur la reproduction*, escrito del que derivó *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. Primero, bajo el tratamiento de la producción de las

---

<sup>86</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, III, 7, p. 149.

<sup>87</sup> Althusser, *Montesquieu*, 97.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 98.

disposiciones naturales se esboza la tesis de que la ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos (podría decirse que la virtud en el gobierno republicano interpela al individuo en cuando *sujeto-ciudadano*). Segundo, bajo el tratamiento de la efectividad de las ideas falsas se esboza la tesis de la materialidad de la ideología. Finalmente, bajo el tratamiento de la duplicidad de razones que mueven a los hombres se expresa la tesis de la ideología como *ilusión/alusión*, según la cual “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.”<sup>89</sup>

En general, esta aproximación se ve confirmada con una analogía que aparecerá en 1959 y será repetida en 1969: en la consideración general del *principio* de un gobierno como su *resorte*, como aquello que lo hace *obrar*, como “la condición de la existencia y de la vida del gobierno”, Althusser afirma que los tipos de gobierno en Montesquieu funcionan con su principio específico “igual que ciertos motores con la gasolina.”<sup>90</sup> Por su parte, en *Sur la reproduction*, afirmará: “toda formación social funciona con la ideología como [...] un motor [...] funciona con gasolina.”<sup>91</sup> En síntesis, la recurrencia a esa analogía confirma que en MPH es posible encontrar en filigrana una reflexión de largo aliento de Althusser que confluirá en sus tesis respecto al carácter necesario de la ideología en la “reproducción de la sujeción.”<sup>92</sup>

Si el tratamiento de las teorías de las formas de gobierno resulta instructivo tanto respecto a la formación de la concepción del Estado y de la ideología, es posible reconocer que en el límite lo que se esbozaba es una teoría de la eficacia específica de la superestructura sólo comprensible “*desde el punto de vista de la reproducción.*”<sup>93</sup> Mucho tiempo después de la publicación de MPH, Althusser retomará una metáfora espacial como la que estaba presente en la reflexión sobre el tipo de gobierno monárquico y según la cual es justamente la extensión heterogénea con sus obstáculos, trincheras y casamatas antes que la extensión homogénea la que posibilita la continuidad de una dominación. Althusser hablará de una *tópica* definiéndola como un dispositivo espacial que asigna a determinadas realidades lugares en el espacio: con una base, la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sobre la que se eleva una superestructura jurídica, política e ideológica (cf. *infra* 5.2.3.).

---

<sup>89</sup> Louis Althusser, *Sobre la reproducción*, trad. A. Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2011), 220.

<sup>90</sup> Althusser, *Montesquieu*, 83.

<sup>91</sup> Althusser, *Sobre la reproducción*, 238.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 92. Para una reconstrucción del problema de la reproducción cf. Natalia Romé, *For Theory*, cap. 3.

El Montesquieu de Althusser, entonces, se presenta como un precursor de estos desarrollos teóricos, como un paso adelante a la espera del siguiente paso. No quisiera que esto fuera interpretado solamente en un sentido temporal, por lo demás evidente, según el cual el tiempo recorrido entre su primer libro y su inscripción en el marxismo es para Althusser el tiempo ganado de su teoría. Sino también como un paso necesario pero incompleto de una verdad que sólo podrá ser formulada a dos piernas. Alguna vez, Friedrich Nietzsche hizo un elogio de la posibilidad de *decir dos veces*: “es bueno expresar una cosa enseguida dos veces y darle un pie derecho y uno izquierdo. La verdad puede ciertamente tenerse sobre una sola pierna; pero con dos irá e irá por ahí.”<sup>94</sup> ¿Cuál es esa verdad? Que el punto de vista de la reproducción, tal como veremos al final del capítulo 5, implica simultáneamente el punto de vista de la transformación, o mejor, que el punto de vista de la reproducción *es* el de la transformación (cf. *infra* 5.3.).

La lectura de MPH, quisiera concluir, nos muestra uno de los rostros posibles de Althusser, uno de sus pasos. De ahí quizás que al llegar al capítulo sobre el *parti pris* de Montesquieu, podemos inclinarnos a reconocer el título del libro (“La política y la historia”) una de las declinaciones posibles: *la política en la historia*. La política aparece allí como la toma de posición al interior de un campo pre-constuido. No se trata de pura pérdida, lo que se gana es el punto de partida: una concepción que parte de la generalidad, de la universalidad de los principios, como aquella que se buscaba al comenzar *De l'esprit des lois*. Parte, en fin, de la generalidad de la *naturaleza de las cosas*:

Establecí los principios y vi los casos particulares plegarse a ellos por sí mismos, las historias de todas las naciones no eran más que sus consecuencias, y cada ley particular estaba ligada con otra ley, o dependía de otra más general.<sup>95</sup>

Pero es aquí donde Althusser no ve un punto crucial que hace a la originalidad de Montesquieu. Luego de recorrer *De l'esprit des lois*, Althusser no se detiene en los libros XXVI, XXIX considerados por algunas lecturas contemporáneas como el discurso del método de la obra. Si en EL, XIX se presentaba al “espíritu general” como la totalidad de las cosas que gobiernan a los hombres (el clima, la religión, las leyes, las tradiciones, las costumbres y los hábitos), en EL, XXVI y XXIX se despuntaban los principios de un arte político para la elaboración de leyes que tuviera una relación de adecuada con el orden de cosas expresado por el espíritu general de una nación. Es en esos libros donde encuentra

---

<sup>94</sup> Friedrich Nietzsche, *El caminante y su sombra*, en *Nietzsche t. I.*, trad. A. Brotons (Madrid: Gredos, 2014), §13, p. 169.

<sup>95</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, pref., p. 115.

su lugar, frente a una racionalidad política abstracta, un elogio de la política ligada a una atención a la complejidad de cada situación, en fin, un conocimiento de la singularidad del caso del que depende toda práctica política que se pretende justa (no en un sentido de justicia, sino de justeza). Una política adecuada al espíritu general que alcance, como dice Spector, un “conocimiento de lo singular, una atención a lo complejo, una vigilancia frente a las diferencias para no contrariar, por una reforma imprudente y brutal, la naturaleza de las cosas.” Es ahí donde se encuentra “el corazón de la filosofía de Montesquieu: el principio de la conveniencia se traduce en principio de la moderación.”<sup>96</sup>

Althusser tendrá que encontrar nuevas referencias teóricas que le permitan completar su verdad. Que le permitan ver lo que, en el final, no logro percibir en Montesquieu. Que le permitan profundizar en lo que Montesquieu mismo afirmó de manera sugerente: “la mecánica tiene sus fricciones que a menudo cambian o detienen los efectos de la teoría: la política tiene también las suyas.”<sup>97</sup> Es una reflexión sobre la política no sólo como aquella que funciona al modo de un suplemento destinado a la reproducción sino como aquella instancia que cambia o detiene los efectos esperados, la que podrá formularse más consecuentemente con otras figuras de la filosofía anterior a Marx. Althusser no tiene que salir de Montesquieu, puesto que nunca se sale de una posición teórica conquistada, sino que tiene más específicamente que repetir su verdad, pero con otra pierna. Es decir, tiene que dar un paso más. Ese paso, quisiera mostrar, lo dará con Maquiavelo y Spinoza.

#### 3.4. Althusser en busca de sus ancestros putativos

Todo indica que Montesquieu fue esa figura filosófica que le permitió a Althusser vivir la paradoja de un pensamiento que empieza a nacer. Análogamente a Marx frente a Feuerbach pareciera que Althusser con Montesquieu “se ve sometido a la condición paradójica de tener que aprender el arte que le permitirá decir lo que va a descubrir en

---

<sup>96</sup> Spector, *Montesquieu. Libertad, derecho e historia*, 291. En este punto sigo la conclusión alcanzada por Spector quien a su vez sigue a Francine Markovits, *Montesquieu: le droit et l'histoire* (Paris : Vrin, 2008). Quizás el descuido de estos libros por parte de Althusser no se deba sólo a una cesura teórica sino fundamentalmente política: la consecuencia lógica de este énfasis montesquieviano por el conocimiento de lo singular que no contraría la naturaleza de las cosas es la de una política de la moderación que redundaría, a su vez, en una confirmación de la propia hipótesis de Althusser sobre el *parti pris* de Montesquieu de tipo conservador frente a una historia que avanzaba hacia nuevos horizontes revolucionarios.

<sup>97</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XVII, 8, p. 432.

*aquello mismo que debe olvidar.*<sup>98</sup> Es esto mismo lo que le da al texto el carácter de una *permanencia* y de una *inminencia*, como la que es posible encontrar en los escritos del joven Marx. Lo cual permite reconocer la necesidad de este pasaje por Montesquieu, la necesidad de sus descubrimientos. De este modo, lo afirmado respecto a la originalidad del Montesquieu no se pierde sino que se expresa en sus efectos en trazos significativos de la obra de Althusser. Así, el encuentro con Montesquieu no debe ser pensado sólo como una preparación teórica antes del impulso de su obra principal en el ámbito de la filosofía marxista, sino como un “primer intento por lidiar con algunas preguntas que continuarán preocupándolo hasta el final de su vida.”<sup>99</sup>

Poco después de la muerte de Althusser, de manera contemporánea al comienzo del período de publicaciones póstumas, Balibar sugirió una imagen que atravesará todos los comentarios sucesivos en torno a su obra: sería posible identificar un althusserianismo de la estructura, por medio de la crítica del determinismo latente en la noción de totalidad y en nombre de la complejidad de la estructura, su desarrollo desigual y sus variaciones; y un althusserianismo de la coyuntura, mediante una crítica del determinismo, del finalismo o del sentido de la historia en nombre de la singularidad de las coyunturas y el análisis concreto de la situación concreta.<sup>100</sup> Es cierto que, como ha reconocido Balibar mismo, esta distinción se arriesga a convertirse en una simplificación puesto que no se trata ni de dos momentos de una producción teórica ni de un conjunto de textos identificables de un lado o del otro. No obstante, ese señalamiento tiene aún hoy validez para comprender la originalidad y las tensiones del pensamiento de Althusser.

Fue también Balibar quien propuso, tiempo después, repensar las figuras de Montesquieu y Maquiavelo como la expresión propiamente althusseriana de “una reflexión sobre la articulación de la historia y de la política basada en la lectura y la transformación de la obra de Marx”, y considerar así al señor de la Brède y al secretario florentino como los dos extremos de esta cadena: de un althusserianismo de la estructura centrado en la eficacia de las relaciones sociales, económicas, ideológica y política, y un althusserianismo de la coyuntura, centrado en la imprevisibilidad de los encuentros

---

<sup>98</sup> Althusser, “Sobre el joven Marx”, 70.

<sup>99</sup> Panagiotis Sotiris, *A Philosophy for Communism* (Leiden, Brill: 2020), 48.

<sup>100</sup> Cf. Étienne Balibar, “L’objet d’Althusser”, en Sylvain Lazarus (Dir.), *Politique et philosophie dans l’œuvre d’Althusser* (Paris: PUF, 1993), 94.

históricos entre circunstancias y fuerzas políticas. En este punto el Maquiavelo de Althusser hace pareja con su Montesquieu:

cada uno existe por él mismo, pero cada uno también puede ser considerado como el otro nombre, metonímico, de cierto Marx, o de cierto costado de Marx tal como él [Althusser] intentó comprenderlo. Habría así un Marx-Montesquieu, aquel de las «relaciones», y un Marx-Maquiavelo, el de los encuentros. Lo que no quiere decir que sea posible contentarse con Montesquieu y Maquiavelo, o prescindir de Marx, sino que no se puede leer a Marx reduciéndolo a él mismo, o encontrar en él solo (y en los «marxistas») los medios de comprender.<sup>101</sup>

Recientemente en una entrevista junto a Ives Duroux, Balibar ha desarrollado un poco más esta intuición afirmando provocativamente y con las licencias que una comunicación oral habilita, que Althusser habría fabricado un “Marx a la Montesquieu” y uno “a la Maquiavelo”. Esto es, por un lado, señalando la importancia del descubrimiento del “continente historia” ligado a la transformación del sentido de la idea de relación (pensemos fundamentalmente en los tres primeros capítulos de MPH); y, por otro lado, dibujando excesivamente un Marx-Maquiavelo (o un Marx-Lenin, añade Balibar). De esta distinción se deriva una conclusión:

Tiendo a pensar —pero esto es en parte imaginario— que Althusser se encontró él también, a su modo y en su época, en la misma situación que todos los marxistas de la historia sin ninguna excepción empezando por Marx mismo. Son personas que piensan la historia en efecto sobre estos dos registros a la vez, intentando reabsorber la distancia, entre la necesidad o el proceso, de un lado, y la intervención y por lo tanto el acontecimiento político, la acción política, del otro. El marxismo no es el único, pero el marxismo es en un alto grado un pensamiento teórico que tiene como problema sujetar los dos registros a la vez.<sup>102</sup>

Las palabras de Balibar son capitales puesto que permiten repensar en profundidad el proceso de consolidación del proyecto teórico de Althusser a la par de sus lecturas de la filosofía moderna. Es sabido que si en 1959 dedicó su primer libro a Montesquieu, en el invierno de 1962, en el contexto de su intervención en el ámbito de la filosofía marxista, dedicó un curso a Maquiavelo. En el medio, entre ambos, se encuentra Spinoza figura casi ausente por aquellos años. Es posible preguntarse legítimamente, entonces, ¿qué lugar juega el filósofo holandés en este esquema propuesto hasta aquí?

A la luz del proceso, es decir, siguiendo la línea de una necesidad teórica trazada por la historia del spinozismo althusseriano que concluye en el reconocimiento de su culpabilidad en *Éléments d'autocritique* (cf. *infra* 5.1.), uno se ve tentado (más aún,

---

<sup>101</sup> Etienne Balibar, “Une rencontre en Romagne”, 18-19. Balibar añade que para comprender en su complejidad la escisión entre estos dos extremos es importante reconocer el terreno en el que se unifican, el de la desigualdad de las relaciones de fuerza y de su no contemporaneidad que permite pensar de otra manera el problema del “dualismo ontológico” (naturaleza/libertad, real/virtual, ser/acontecimiento, constituido/constituyente).

<sup>102</sup> Balibar et al., “Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie (Partie I)”, 8-9.

autorizado) a responder que por aquellos años Althusser comenzará a encontrar otra filosofía en la que hacer pie, una filosofía que le permitirá plantear mejor los problemas ya esbozados en sus lecturas de Hegel (1947), las filosofías del XVII y XVIII (1955), Feuerbach (1958) y Montesquieu (1959) relativos a la posibilidad de definir los términos en los que se juega el materialismo para el marxismo. Estos temas serán reunidos y relanzados en 1965 al señalar a Spinoza como antecesor directo de Marx por ser el primero en proponer una teoría de la historia, abriendo así la vía para un descubrimiento que lo ubica como el suplemento o el relevo de su *Marx a la Montesquieu*:

descubriendo que la historia de los hombres, que cabe en Libros [*qui tient dans les Livres*], no es, sin embargo, un texto escrito sobre las páginas de un Libro; descubriendo que la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras.<sup>103</sup>

Ese rol de Spinoza, como una figura más propicia en busca de la filosofía de Marx, es lo que explicaría por qué en *Éléments d'autocritique* Althusser tuvo que aclarar que si su proyecto pareció estructuralista se debió a que fue víctima de otra pasión, fuerte y comprometedora, el spinozismo. Es sintomático que Spinoza pudiera aparecer al mismo tiempo tan cerca de las lecciones que Althusser extrae de Montesquieu respecto al problema de la causalidad y que lo acercarán a todo un horizonte estructuralista en el que, más allá de su resistencia al nombre, Althusser se inscribe. Así, bastaría con reemplazar el nombre de Montesquieu por el de Spinoza en esa cadena interpretativa de un Althusser *a la Montesquieu* (ahora *a la Spinoza*) y un Althusser *a la Maquiavelo*. Tanto respecto a su concepción de la ley y como a la dialéctica de la historia, Spinoza aparecerá como aquel que le permitirá desarrollar un cierto Montesquieu más consecuente o, mejor, *un estructuralismo más consecuente* que permita dar cuenta de la causalidad estructural, es decir, del problema de *la eficacia de la causa ausente* (cf. *infra* 5.2.).

Pero esta no es la última palabra. Estudiando el encuentro de Althusser con Maquiavelo podrá verse que Spinoza juega un rol que no se limita a ser el relevo de Montesquieu, el de una mejor versión del estructuralismo. Siguiendo esta lectura podríamos ver a Spinoza no tanto como un extremo de la cadena (el Althusser de la estructura) sino como el mediador evanescente que permite mantener unidos, no sin esfuerzo, los dos extremos de esa cadena, entre la estructura y la coyuntura.

---

<sup>103</sup> Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 21-22, t.m.

## **Capítulo 4.**

### **La política, ese pequeño suplemento**

#### **(Maquiavelo, 1962)**

En los últimos dos capítulos pudimos adentrarnos en el *a priori* histórico del pensamiento de Althusser, como un conjunto de disposiciones constitutivas de su pensamiento producto de un entrelazamiento entre grandes nombres de la filosofía de Hegel a Feuerbach, de Pascal a Montesquieu, y grandes problemas teóricos del marxismo. En ese camino, sin embargo, se tornó evidente la ausencia significativa de dos figuras que, es sabido, han tenido una importancia decisiva para el pensamiento de Althusser: Maquiavelo y Spinoza. Hasta aquí vimos entonces que los bosquejos de lo que sería su proyecto filosófico fueron elaborados sin recurrir de manera directa ni a Spinoza, ni a Maquiavelo. En este capítulo me propongo abordar la lectura que Althusser realiza de Maquiavelo en su curso de 1962 como una reflexión de excepción sobre la política, o más específicamente sobre la equivocidad constitutiva del problema de lo político. Tal como se verá, si 1962 es la fecha de un primer encuentro entre Althusser y Maquiavelo, semejante encuentro se ve sobredeterminado por otro, el que se produce con Spinoza.

Si bien el *punctum* de este capítulo es el curso sobre Maquiavelo, es necesario prevenir que, antes que de una fecha y un material, aquí se trata de considerar un trayecto significativo (1961-1962) pasible de ser reconstruido mediante materiales diversos. Además del curso, las cartas a Franca Madonia constituyen un verdadero diario filosófico para comprender ese trayecto. Un segundo conjunto de materiales es el que nos brinda el archivo. Por un lado, un Dossier titulado *Théorie politique* constituido por Althusser en vistas a una comunicación en un congreso en Toulouse a fines de 1961. Por otro lado, las notas para el curso sobre Maquiavelo de 1962 que permanecieron inéditas, y principalmente, las *Notes sur Machiavel* (184 páginas) y las *Notes sur Spinoza* (475 páginas), fichas de lectura en las que Althusser resume los temas principales del

pensamiento de ambos filósofos. Estas notas fueron escritas bajo el signo del registro, lo cual no excluye que en ocasiones sean introducidos comentarios del propio Althusser. Si bien las notas no pueden ser fechadas de manera definitiva —resulta evidente que fueron constituidas a lo largo de una vida: diferentes tipos de hoja, trazos y colores diversos, notas a mano en el dactilografiado— siguiendo las referencias cruzadas entre las fichas y el curso de 1962, es posible considerar que una buena parte de ellas fueron elaboradas contemporáneamente al curso en el trayecto del verano de 1961 al invierno de 1962.

En primer lugar, describiré y analizaré el trayecto significativo que permite situar el curso sobre Maquiavelo. En ese trayecto, mostraré que el interés por Maquiavelo emerge bajo en el entrelazamiento de pasiones, es decir, en un complejo afectivo. También mostraré que no se trata sólo de una forma pasional, sino de un contenido sobre el que se realiza la recepción de Maquiavelo y Spinoza: una reflexión de excepción sobre la insituabilidad, la inapresabilidad, en fin, la equivocidad del problema de lo político. En segundo lugar, mostraré el modo en el que Spinoza emerge para ilustrar o desarrollar, según el caso, las tesis más significativas respecto a Maquiavelo. A diferencia de la ignorancia relativa de los primeros escritos y de la recuperación crítica efectuada poco tiempo después, aquí son dispuestos de manera contigua el pensamiento de italiano y del holandés, reconociendo que la novedad teórica de uno se juega en la proximidad con el otro; al punto de que las principales tesis del curso logran ser expuestas producto de esa contigüidad. Seguir esas tesis tal como son esbozadas, podría ser una vía de acceso privilegiada a la comprensión del modo en el que la lectura conjunta de Maquiavelo y Spinoza encontró su lugar, conquistó una posición y modificó el mapa de su pensamiento.

## **4.1. Una política de las pasiones**

### *4.1.1. Un'estate italiana*

Estamos en abril de 1961, Althusser viene de publicar “*Sur le jeune Marx*”. Allí afirmaba —casi al pasar, pero dejando una huella— que “si se quiere encontrar un antepasado filosófico a Marx, [...] más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza.”<sup>1</sup> Comenzaba la primavera y con ella se anunciaba el verano. Conocemos por sus efectos

---

<sup>1</sup> Althusser, “Sobre el joven Marx”, 64.

algo de lo que sucedió en esas vacaciones. Luego de un encuentro con el pintor Leonardo Cremonini, su esposa Giovanna Madonia, invita a Althusser a la residencia familiar de los Madonia en la región de Romagna en Italia. Es en esas vacaciones en la residencia familiar que Althusser conoce a Franca Chirco, esposa de Mino Madonia y entabla una relación de la que es testimonio la correspondencia entre ambos.

La correspondencia con Franca Madonia —descrita por Matheron y Moulrier-Boutang como la crónica de una pasión— es un documento clave en el que se expresan esos efectos. Estas cartas constituyen un verdadero diario filosófico para comprender el trayecto de Althusser y su inscripción en el momento filosófico y político de los años 1960. Filosófico, pues en las cartas son recurrentes las menciones a algunos grandes nombres contemporáneos como Lacan, Lévi-Strauss, Barthes, Foucault, entre otros, a su inscripción en los debates en el contexto intelectual francés y a su recepción en el contexto italiano. Político, pues allí son recurrentes los debates relativos a la lucha política e ideológica en los Partidos Comunistas italiano y francés. Si bien, como Althusser mismo dijo alguna vez, una carta personal no es siempre una carta abierta, leyendo la correspondencia uno tiene la sensación de estar frente a un testimonio privado consciente de una eventual publicidad futura: “te erijo frente a la eternidad de este acto de consciencia, para que puedas dar testimonio en los siglos por venir, cuando se editen mis obras póstumas y mi correspondencia *con-Franca*.”<sup>2</sup>

Aquel verano en la residencia de los Madonia tuvo un impacto profundo en Althusser. Se trata en primer lugar, de un encuentro con cierto “espíritu” italiano, con las “invenciones absolutamente imprevisibles del «espíritu» de este pueblo (para hablar como Montesquieu).”<sup>3</sup> Se trata, también, de un encuentro con cierto lugar, Bertinoro, o más en general la región de la Romagna, en el que será inscripto todo el automatismo rememorativo de Althusser. Se trata, finalmente, de ciertas pasiones que hunden sus raíces en aquel verano. Así, *ethos*, *topos*, *pathos*, confluyen en la lectura de Maquiavelo:

Descubrí a Maquiavelo por primera vez en agosto [de 19]64 [sic. 1961], en Bertinoro, en una vieja y gran casa extraordinaria sobre una colina que dominaba toda la planicie de la Emilia[-Romagna]. Franca vivía ahí y la conocía desde hacía apenas una semana. Una mujer de una belleza siciliana deslumbrante, de cabello negro (en Sicilia la llamaban la «mora») que me había presentado su cuñada Giovanna, la compañera de Cremonini, el gran pintor, uno de mis viejos amigos. [...] Me hizo conocer su país, nuestros amores intensos fueron dramáticos [...]. En fin, yo estaba deslumbrado por ella, por su amor, por el país, por la maravilla de sus

---

<sup>2</sup> Althusser, *Lettres à Franca*, 18/11/1963, p. 486. Sobre las relaciones de amistad, familiares e intelectuales que constituyen el encuentro con Franca cf. la presentación de los editores Matheron y Moulrier-Boutang.

<sup>3</sup> Althusser, *Lettres à Hélène*, 7/1961, p. 372.

colinas y ciudades. [...] a menudo bajábamos a Cesena, una gran villa en la llanura al pie de las colinas. Un día me contó que Cesena era la pequeña ciudad de la que Cesar Borgia había partido para su gran aventura. Me puse a leer un poco de Gramsci (sobre los intelectuales) pero pronto interrumpí mi lectura para comprometerme con la de Maquiavelo.<sup>4</sup>

Como he sugerido anteriormente, hasta ese momento, al igual que Spinoza, el autor de *El príncipe* era una figura prácticamente ausente en el marco de sus referencias teóricas explícitas: Maquiavelo no ocupaba un lugar significativo ni en su trabajo sobre Hegel, ni en el curso sobre los problemas de la filosofía de la historia, ni en su proyecto sobre Feuerbach, ni en su libro sobre Montesquieu. Asimismo cabe destacar que, en los recuerdos de este descubrimiento, aparece siempre Gramsci como iniciador, como pasador de uno a otro. En otra carta en la que mantiene al corriente a Hélène de su sorpresa frente a estas vacaciones que eran vividas como una experiencia teatral, Althusser afirma:

Esta casa tiene muchos amigos: no se sabe bien qué vienen a ver ni por qué vienen (hay allí ciertamente pequeños misterios...) pero vienen. [...] Lo más curioso entonces de estas vacaciones inéditas es su aspecto «cultural», y lo más curioso [...] es que me parece muy bien, y que quiero más!!! (con Scalia hablo de toda clase de cosas, pero sobre todo del humanismo, de sus intérpretes italianos etc., de Maquiavelo, de Gramsci [...]).<sup>5</sup>

Si me extendiendo en el detalle no es por amor a cierta fidelidad cronológica, tampoco por cierta pasión por hacer revivir, como si de la madalena de Proust se tratara, una rememoración de la que somos incapaces. El recorrido por el detalle tiene más bien la pretensión de mostrar hasta qué punto toda la lectura que Althusser realiza de Maquiavelo estará marcada por el impacto de aquel primer encuentro. *Un'avventura in più*, que no fue, sin dudas, una aventura más. Una aventura, en fin, sólo comprensible si la consideramos desde su origen como el resultado de una pasión intelectual.

En un trabajo anterior propuse considerar la relación entre Spinoza y Althusser como una pasión intelectual y extraer de esa consideración una generalización respecto a la pertinencia de tratar las relaciones teóricas bajo el signo de la afectividad tal como ésta es comprendida en *Ethica*, III y IV. Son conocidas las palabras con las que Althusser inicia el apartado sobre Spinoza en *Éléments d'autocritique*: “Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*.”<sup>6</sup> Fue Althusser mismo quien, tiempo después en otra formulación retrospectiva, sugirió que su relación con Maquiavelo debía ser considerada desde el punto de vista de los afectos:

Es seguramente por el encuentro de Maquiavelo que debía yo experimentar la fascinación de las fascinaciones. [...] [N]o me interesa en absoluto la continuidad cronológica de las

---

<sup>4</sup> Althusser, “L'unique tradition matérialiste”, 90-91.

<sup>5</sup> Althusser, *Lettres à Hélène*, 25/7/1961, 379-380.

<sup>6</sup> Althusser, “Elementos de autocritica”, 169. Cf. Dominguez, “De una pasión fuerte y comprometedora”.

anécdotas de una vida que a nadie, ni siquiera a mí mismo, importan, me interesa en cambio *la insistencia repetida de ciertos afectos, sean psíquicos, teóricos o políticos, que sólo se captan verdaderamente a posteriori*, y poco importa su orden de aparición porque *la mayor parte del tiempo es un afecto ulterior el que no sólo da sentido a un afecto anterior sino que incluso lo revela a la consciencia y al recuerdo*. No habría dejado nunca de meditar esta expresión de Freud: «*un afecto está siempre en pasado [un affect est toujours au passé]*».<sup>7</sup>

Retomando lo desarrollado más extensamente en mi tesis de Maestría, quisiera afirmar que la comprensión de la relación de Althusser con ciertas figuras de la filosofía bajo la óptica de las pasiones intelectuales posibilita una mejor intelección de dos problemas teóricos relativos a la comprensión del pensamiento de un filósofo. En primer lugar, el reconocimiento de la pasividad inherente a la experiencia afectiva posibilita la recusación del supuesto de *auto-inteligibilidad del pensamiento* según el cual consideraríamos que el desarrollo del pensamiento de Althusser se explicaría a partir de un corpus cerrado y autosuficiente, por el libre desarrollo de una intelección autónoma. Así como también permite, correlativamente, rechazar un supuesto inverso, el de la *auto-inteligibilidad de la presunta causa*, según el cual la fuente de una pasión es buscada exclusivamente en causas externas a quien padece, esto es, en las obras de Maquiavelo o de Spinoza como algo que vendría a suscitar una pasión desde un *afuera*, por lo demás, inexistente. Al reconocer la relación que Althusser establece con figuras como Maquiavelo o Spinoza como una pasión intelectual estamos en condiciones de mantenernos a distancia, entonces, tanto de una posición de preeminencia del agente, atribuyendo una homogeneidad de pensamiento que permite su inteligibilidad como un desarrollo de sí sobre sí mismo; como de una posición de subsidiariedad del agente, esta vez entendido como paciente, atribuyendo esa homogeneidad a un supuesto exterior que produce de manera transitiva una pasión.

En segundo lugar, la afirmación del carácter contextual (o, más exactamente, transindividual) de los afectos. A partir del problema de la imitación es posible reconocer que las pasiones, antes que ser propiedad de un sujeto, son un conjunto de relaciones que se constituye, prenden y duran en una cierta *atmósfera*. Según esta perspectiva, para comprender la afectividad inherente a sus relaciones intelectuales, no se trataría de trabajar según un orden de razones de deducción de los afectos de los más simple a los más complejo sino según el desorden de sus razones: relatar su emergencia y sus condiciones de configuración con el propósito de comprender su pensamiento en la maraña de relaciones que lo atraviesan. Esta condición ambiental, la vacilación entre

---

<sup>7</sup> Louis Althusser, “L’unique tradition matérialiste”, 90, i.a.

sujeto de la acción y ambiente, se vislumbra en una carta escrita luego de las vacaciones: “has sacudido muchas cosas en mí, o, si quieres, muchas cosas han sido sacudidas en mí este verano, y por ti, que has sido el corazón de este verano.”<sup>8</sup> No se trata allí de una causalidad lineal, sino compleja puesto que las pasiones del sujeto son el resultado del concurso de muchas causas condensadas por el calor de un verano. De ahí quizás la utilización de la voz pasiva (...*beaucoup de choses ont été bouleversées en moi*...).

Como puede verse, la perspectiva de la afectividad para comprender el desarrollo teórico de un autor es sumamente pertinente. Recordados los dos pasajes que sugieren el tratamiento de un pensamiento desde la óptica de la afectividad (el primero sobre la pasión spinozista, el segundo sobre la fascinación que provocó Maquiavelo) quisiera recuperar un tercer pasaje en el que Althusser añade un elemento a su concepción afectiva de las relaciones intelectuales: la magia. Al momento de anunciarle a Franca la preparación de su curso, Althusser afirmaba: “pienso en Maquiavelo con un sentimiento cercano a la magia: como si en él pudiera encontrar una ayuda propicia, excepcional para leer y hablar.”<sup>9</sup> Si gran parte de la magia, como ha dicho Marcel Mauss, sólo consiste en deseos, quizás sea oportuno recordar algunas ideas de *Esquisse d'une théorie générale de la magie* que sirvan como consciencia teórica de esa expresión de Althusser.

En primer lugar, según Mauss, existe un esquema triangular de composición de la experiencia mágica: entre el mago como el individuo “que lleva a cabo el acto de magia”, la representación mágica como “las ideas y creencias que corresponden a los actos mágicos” (en este caso, el *hablar*), y los ritos mágicos, es decir, “los actos en relación con los cuales definimos los demás elementos de la magia” (en este caso, el *leer*).<sup>10</sup> Este esquema triangular no se expresa de manera simple, sino que acontece en determinadas circunstancias: “en la raíz de la magia hay estados afectivos, creadores de ilusiones, y [...] estos estados no son individuales, sino que son el resultado de los sentimientos típicos del individuo mezclados con los de toda la sociedad.”<sup>11</sup> Si la magia no se define por los ritos, ni por el mago, ni por las representaciones, se define en cambio por las condiciones en que se producen esos ritos, en las que la experiencia mágica puede ser

---

<sup>8</sup> Althusser, *Lettres à Franca*, 23/9/1961, p. 19.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 11/3/1962, p. 151.

<sup>10</sup> Marcel Mauss, “Esquisse d'une théorie générale de la magie”, en *Sociologie et anthropologie*, 10.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 123.

efectiva. Entonces, sugiere Mauss, en toda experiencia mágica existe una confusión esencial entre el agente, el rito y las representaciones.

En segundo lugar, como consecuencia de la primera constatación y considerando que las representaciones mágicas son inseparables de los ritos (el hablar, el leer), el producto de las relaciones, explica Mauss, no son representaciones ideales separadas de la experiencia, son propiamente “ideas prácticas” las que circulan en las experiencias mágicas. Lo que permite reconocer, por lo demás, que la magia antes que cualquier otra experiencia es un “acto dotado de una eficacia especial”. Los actos rituales “son eminentemente eficaces, son creadores, hacen”, al punto que una experiencia mágica sólo es pasible de ser denominada como tal por su misma eficacia.<sup>12</sup>

En tercer lugar, debe considerarse el problema de la “potencialidad mágica” como “una fuerza que comprende [...] la fuerza del mago, la del rito y la del espíritu.” Esa fuerza es la que se reúne en el *mana*, el cual “no es sólo una fuerza, un ser, es también una cualidad, un estado. Es decir, es a la vez un sustantivo, un adjetivo y un verbo.”<sup>13</sup> En su célebre comentario a la obra de Mauss, Lévi-Strauss llegó a afirmar que el recurso insistente a la noción de *mana* cumplía una “función semántica” ineludible “cuyo rol consiste en permitir al pensamiento simbólico ejercerse a pesar de la contradicción que le es propia.”<sup>14</sup> Del mismo modo, las recurrencias de Althusser a Spinoza y Maquiavelo a lo largo de su obra pueden ser pensadas bajo el signo del *mana*. Recurrencias que por encima de toda pretensión de erudición y de sistematicidad buscaban articular la totalidad de un pensamiento mediante la evocación de su nombre. Spinoza y Maquiavelo representan en la obra de Althusser la función de un “significado flotante”, un *exceso [surplus] de significación* condensado en esos nombres propios. Ambos serán así ese “valor simbólico cero”: “un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene el significado.”<sup>15</sup> De ahí la maleabilidad del recurso a Spinoza y a Maquiavelo, como si cada uno de ellos significara cosas distintas en contextos variables.

---

<sup>12</sup> Ibid., 84.

<sup>13</sup> Ibid., 100-101.

<sup>14</sup> Claude Lévi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: PUF, 1995), L.

<sup>15</sup> Ibid., L.

#### 4.1.2. *Problemas que habrá que llamar con otro nombre, quizás política*

Hasta aquí me detuve en la forma de esta pasión intelectual, pero quisiera decir algo más respecto al contenido del complejo pasional que nos llevará como de la mano a los problemas teóricos del curso de 1962. De lo que se trata es de descubrir el tercer problema teórico que puede ser comprendido a partir del tratamiento de las relaciones intelectuales como relaciones afectivas: las *disposiciones* como el espacio en el que se vislumbra la posibilidad de un pensamiento. Quisiera mostrar que en el trayecto desde 1961 a 1962, se desarrolla un pensamiento de excepción, en el que Althusser reflexiona sobre la política, quizás como nunca lo había hecho hasta entonces.

Para percibir su excepcionalidad es necesario hacer un pequeño salto hacia delante. Es sabido que, según el propio Althusser, el descubrimiento de la política (o, mejor dicho, el reconocimiento de un desconocimiento respecto a la política) fue lo que motivó su primera autocrítica luego de la publicación de *Pour Marx y Lire le capital*. Según esta autocrítica, si bien Althusser había comprendido correctamente la relación entre filosofía y ciencia, no había hecho lo propio con la relación entre filosofía y política. A fines de 1967, con amargura lo reconocía ante Franca:

El verano ha sido teóricamente muy duro, quiero decir, desde el punto de vista de la «teoría». [...] A partir de ahí algo ha comenzado a «virar», y me di cuenta de toda una serie de fenómenos que me resultaban misteriosos [...].  
Muy básicamente, me di cuenta de dos cosas: 1/ que la filosofía tenía una relación orgánica con la política y 2/ que no sabía lo que es la política [*je ne savais pas ce qu'est la politique*].<sup>16</sup>

Ahora bien, sería un error tomar esta afirmación como la última palabra respecto al desarrollo de su pensamiento, puesto que mi tarea no es explicar las afirmaciones del sujeto, sino trabajar sobre cierto olvido en él acaecido. Efectivamente, el problema de la política había sido mirado de frente mucho antes. El testimonio se encuentra en un documento que nos sirve como pasador entre el verano de 1961 y el curso de enero de 1962. Para el otoño de 1961 Althusser debía intervenir en un coloquio sobre teoría política en la universidad de Toulouse, invitado a participar con una comunicación sobre la concepción marxista de la política. Si bien el coloquio finalmente no se realizó —y Althusser nunca llegó a terminar su intervención— el resultado fue un Dossier titulado *Théorie politique*. Su pretensión era hablar de teoría política con la ayuda “de Spinoza o

---

<sup>16</sup> Althusser, *Lettres à Franca*, 6/12/1967, 754. Sobre su primera autocrítica cf. Althusser, “Al lector”, en *Para leer el capital*, 3-4.

de Rousseau”, pero que los organizadores esperaban que inscribiera su intervención en el marxismo y que Spinoza y Rousseau estaban “fuera del marxismo.”<sup>17</sup>

Para estudiar el Dossier *Théorie politique* debe tenerse en cuenta que se trata de un escrito probablemente jamás retomado por Althusser (la ausencia de marcas o correcciones en el original es índice de ello) de modo que debe ser tomado como lo que es: algo más que un escrito accidental (puesto que buena parte de los problemas esbozados serán formulados poco tiempo después en clave positiva por medio de conceptos como los de sobredeterminación, efecto de sociedad, causalidad estructural y tópica marxista) y menos que un programa de investigación (no tanto por su contenido) sino por su formulación por momentos aporética, bajo el tono de quien piensa escribiendo, analizando diversos caminos a tomar y exponiéndose a perderse en ellos.

El Dossier contiene notas de investigación diversas difícilmente articulables de manera definitiva, pero existe un problema que las agrupa. Ese problema es el de la teoría marxista de la política, expresada en un conjunto de reflexiones generales de Marx y, en particular, un resumen de los conceptos de Gramsci, posiblemente producto un primera por parte de Althusser. Ese problema es pensado mediante una doble relación. Por un lado, con el pasado teórico de Marx —Maquiavelo, Hobbes, Locke, Spinoza, Montesquieu y Rousseau son señalados como la “prehistoria inmediata del marxismo”— para reconocer su especificidad frente a la política. Por otro lado, con diversos casos de *excepción* de la teoría marxista de la política (el problema de países subdesarrollados, el problema de las supervivencias, el problema de la política luego de la extinción del Estado) que iluminarían en su excepcionalidad, la especificidad o la *esencia* de la política.

En unas páginas conservadas en el Dossier, Althusser comienza enumerando de manera clásica “la tesis de los marxistas sobre la política”:

1/ la política pertenece a la superestructura [...];

---

<sup>17</sup> El enojo de Althusser por la incompreensión de los organizadores es compartido en una carta escrita en partes iguales en francés y en italiano: “[...] ho trovato dei esempi concreti per preparare un discorso che devo fare a Tolosa il 9 prossimo (e anche il 10!) in una assablée générale des philosophes de la région de Toulouse [...]. Questi filosofi non hanno voluto che io parlassi (exact?) di Spinoza o di Rousseau, mi hanno detto che, invitandomi, avevano pensato « al marxisto », e che questo Spinoza e questo Rousseau erano fuori dal marxismo!!!” Althusser continúa explicando que ante este planteo de los organizadores decidió finalmente hablar del XXII Congreso del Partido Comunista y, quizás, de Gramsci: “Allora mi sono arabiato (dans mon dedans) e mi sono detto va bene, dunque (dunque Franca) vi parlerò del XXII Congresso (o se volete del XXIII Congresso!) ecco la ragione perche sono tanto felice degli tui giornali [...]. Ceci dit je ne sais pas encore ce que je vais leur raconter, mais il sera sûrement question de certaines de ces choses, et aussi de Gramsci (mes lectures de Bertinoro cet été, sai che da questo tempo je n'ai pas eu le temps de lire une seule ligne de Gramsci !! quelle vie !!!)”. Althusser, *Lettres à Franca*, 28/10/1961, 121-122.

- 2/ la superestructura está ligada a la existencia de clases [...]
- 3/ la política está indisolublemente ligada [...] a la lucha política, es decir, a la lucha de clases y al Estado, que es a la vez el instrumento de dominación de las clases y el objetivo de su lucha [...]
- 4/ [...] el horizonte, si se quiere, o la esencia interior de la política, es la violencia por el poder, es la lucha por el poder, la esencia de la política es la violencia, es la lucha [...] por la posesión de los instrumentos de la violencia estatutaria (Estado)
- 5/ la esencia de esta esencia es su condición: la existencia de las clases.<sup>18</sup>

Lo interesante no es tanto la recopilación de estas tesis, sino las consecuencias que Althusser extrae de ellas. Estas consecuencias señalan aquello que separa a Marx de sus antecesores respecto a la comprensión de la política, pero también invitan a considerar si detrás de esa distancia en el pensamiento de Marx no se esconde una tentación idealista. Respecto a lo que lo separa, Althusser señala que en las tesis de la violencia propias del marxismo está presente una crítica a las concepciones anteriores de la política que pretendían fundarla en una concepción de la naturaleza humana. Se trata de “una crítica radical de toda concepción anterior que quería fundar la política (incluso cuando ella la había reconocido como violencia) en un *homo politicus*, en un *homo æconomicus* (cuando ella pasó de la política a la economía).” Frente a esto emerge una concepción que reconoce que antes de haber un “sujeto de la violencia”, “hay un elemento de violencia”. Althusser añade que figuras como Hobbes y Rousseau se acercaron a esta perspectiva propiamente marxiana: “para Marx hay entonces violencia, que es organizada, que tiene una estructura objetiva, pero que no tiene sujeto de asignación.” Lo que significa que

hay clases violentas, pero su violencia viene de algo más profundo que ellas mismas, viene del proceso (inconsciente) de producción que hace surgir las clases y su conflicto. Nunca la violencia es re-aprehensible [*resaisissable*] en su origen exhaustivo, ni teóricamente ni prácticamente. Todo lo que el hombre puede hacer, teórico o práctico, es insertar su violencia en el proceso del «hay violencia».<sup>19</sup>

He aquí un punto importante que diferencia a Marx de las teorías burguesas de la política. En particular aquellas del derecho natural que recurriendo a su fundamento teórico contienen el deseo y la ilusión de “extinguir la violencia” por medio del descubrimiento de su origen:

En la medida en que pretenden haber mostrado y asignado el origen exhaustivo, *en los sujetos humanos*, ¡como si fueran amos y poseedores de su violencia, así como cierto autor los consideran amos y poseedores de la naturaleza! El marxismo no tiene esta pretensión idealista. No dice he aquí el sujeto de la violencia: ¡podemos convertirlo a la no-violencia! [...] Dice al contrario: hay violencia, es un proceso en curso, sobre el cual, en el cual es posible a los hombres conscientes de inscribirse, sobre el cual pueden actuar, pero que no pueden pretender reducir a su fuente: un río que no se puede reducir remontándose a su

---

<sup>18</sup> 20ALT/2/1, *Dossier « Théorie politique »*.

<sup>19</sup> *Ibid.*

fuelle, sino conduciéndolo al mar. (Así como no se puede devolver a un río a su fuente, no se puede mantener al hombre en su consciencia.)<sup>20</sup>

Una vez reconocida la importancia de la teoría marxista de la política, es necesario preguntarse si en el interior del pensamiento de Marx no se vislumbra una dificultad análoga a la que él mismo habría cuestionado, según la cual se hace “de la *sociedad civil*, de lo que pasa en ella, la fuente exhaustiva de la violencia”. En Marx hay elementos suficientes que obligan a preguntarse, entonces, si la “sociedad civil” no ha sido concebida como el sujeto, y la política y el Estado como su alienación interna proyectada al exterior. ¿No se encuentra el mismo riesgo del sujeto exhaustivo en la sociedad civil que en el *homo politicus* o *oeconomicus*?, se pregunta Althusser deambulando en posibles respuestas. Si bien, por un lado, Marx rompe decididamente con el idealismo filosófico que lo antecede, por otro lado, se ve expuesto a recaer en el terreno de sus adversarios. Lo que ilumina esta huida y esta (posible) recaída no es tanto una deficiencia de Marx, sino más bien, una vacilación ontológica de la estructuración social que es descubierta por intermedio del problema de la política. Recupero el argumento completo:

¿como si la sociedad civil fuera el equivalente de la consciencia, o el equivalente de este sujeto puro, político o económico que es el hombre en la concepción idealista burguesa! [...] Cuando Marx dice por ejemplo que la esencia del hombre es el trabajo (manuscritos oec-pol [sic.]) es evidente que es una concepción idealista que abre el camino a todos los temas de la ideología económica burguesa [...]. Pero es menos evidente que Marx corre el mismo riesgo cuando [...] declara que el hombre no es la esencia del hombre, es el conjunto de relaciones sociales existentes, el hombre es el hombre social... sin embargo eso quiere decir 1/ sin duda que el hombre no puede definirse por él mismo, abstractamente, ni por su idea, sino que su realidad reenvía a la sociedad en la que vive. El hombre es una investigación social. Bien. 2/ ¿Pero todo depende de la manera que se conciba a esta sociedad (civil) que posee la esencia del hombre! Si ella es concebida, por su parte, como *un sujeto* puro, equivalente del sujeto que era ingenuamente el hombre del idealismo filosófico o económico de los adversarios de Marx, ¿entonces no se ha hecho más que una transferencia de sujeto! ¿Y se enfrenta siempre a una referencia, a una asignación concebida en el estilo de la vieja ideología burguesa! Justamente es esta ideología con la que Marx decididamente rompe. Con la que rompe en particular cuando muestra [...] que esta sociedad civil no es propiamente un todo originario, que tiene *condiciones* irreabsorbibles en ella misma, que han devenido efectivamente su materia orgánica si se quiere, pero permaneciendo inorgánica en su origen. La sociedad civil tiene ella misma un más allá que la funda, y que no puede reabsorber más que subjetivamente, y no objetivamente, tiene ella misma algo que podemos llamar *su inconsciente*, y desde ese momento ya no es posible considerarla como un puro sujeto, de pensarla bajo la categoría de sujeto, es decir, de la consciencia de sí.<sup>21</sup>

En estas anotaciones estamos ante una intuición profunda de lo que, recurriendo a Balibar, quisiera llamar “«otra escena»” de la política y de la historia, que sugiere la existencia de una “región extraña” de la teoría. Una escena que más que expandir el

---

<sup>20</sup> Ibid. La imagen del río que no puede ser reducido a su fuente sino que debe ser reconducido había sido utilizada poco tiempo antes para describir el funcionamiento de la monarquía en Montesquieu, como una de las imágenes de la política frente al despotismo como negación de lo político (cf. *supra* 3.3.).

<sup>21</sup> Ibid.

marxismo, “en cierto modo lo *da vuelta*, exhibiendo su *reverso*, otra estructura, cuya lógica fantasmática, la del imaginario, y cuya materialidad igualmente constrictiva «perturba» la propia de la economía, a la vez que es perturbada por aquella.”<sup>22</sup> Esta intuición profunda es la que empuja a Althusser a realizar un rodeo por la prehistoria inmediata del marxismo, más específicamente respecto al “problema de la «sociedad civil» o de la «esfera de las necesidades» (Hegel) en su relación con el Estado antes de Marx.”<sup>23</sup> El resultado será la constatación de una *vacilación* de los conceptos fundamentales para pensar la política y la historia en el corazón de la teoría marxista.

En otro conjunto de notas Althusser aborda el problema por lo imposible: pensar las condiciones de posibilidad de la política luego de la extinción de la política y del Estado producto de la desaparición de las clases sociales. Es necesario estudiar en qué medida la idea de una sociedad civil autoregulada —debe recordarse que ese fue uno de los nombres dados al comunismo por Gramsci— es “una trampa de la ideología burguesa” en la que “el marxismo de las sociedades futuras se dejaría perder.” O, en otros términos, “ver si no hay restos de idealismo (ideología del tipo *Aufklärung*) en las tesis de Marx sobre la extinción del Estado.” Una concepción idealista en la que se asimila el contenido de la historia a un modelo de la conciencia de sí de la sociedad; la toma de conciencia de la sociedad civil como una suerte de *coincidencia de sí consigo misma*:

Este tema está ligado y supone la afirmación de la supremacía de la sociedad civil, es decir, de la infraestructura y de sus virtudes auténticas... viejo tema muy cercano al idealismo burgués naciente cf. Locke: ya está todo [*tout est déjà*] en el estado de naturaleza... *la política es un pequeño suplemento* [i.a], tan solo... cf. de igual modo los fisiócratas, ya está todo ahí, sin política... cf. incluso los mitos de Rousseau, existe un cierto estado de relaciones humanas tales que no tienen necesidad del Estado y de la política, *un estado social auto-regulador*. Este mismo tema se encuentra en la tesis de Marx según la cual es en la sociedad civil que yace la verdad y la esencia de la sociedad política [...], y en la tesis de que el Estado es una *excrecencia* artificial (necesario históricamente) de la sociedad civil [...]. Esta tesis en ella misma no contiene necesariamente los elementos idealistas de la extinción del Estado... pero los permite. En efecto, con la extinción del Estado, aparece el surgimiento, finalmente liberado de sus excrecencias parasitarias y artificiales, de *la sociedad civil en su positividad plena* sin contradicción de clases...<sup>24</sup>

En el extremo, en una concepción como esta se supone que puede existir una sociedad “sin estructura, sin Estado, sin política, y evidentemente sin religión, sin ideología.” Se trata, remata el autor, de una “visión idealista de la *sociedad*.” Althusser es consciente de lo que se juega en estos pasajes. No se trata de un debate improbable

---

<sup>22</sup> Étienne Balibar, *Violencias, identidades y civilidad*, trad. L. Padilla (Barcelona: Gedisa, 2005), 11. Sobre el problema de la vacilación de los conceptos del marxismo cf. Étienne Balibar, “La vacillation de l’idéologie dans le marxisme”, en *La crainte des masses*, 167-320.

<sup>23</sup> 20ALT/2/1, *Dossier « Théorie politique »*.

<sup>24</sup> *Ibid.*

respecto al modo de organizar la sociedad futura, tampoco de una confianza escatológica propia del discurso marxista, sino que se trata de ver el modo en el que esa proyección al futuro ilumina los problemas de la teoría política marxista en el presente. Althusser describe sus análisis como una “anticipación” y esto es así no sólo por su carácter provisorio sino también por el objeto estudiado. Esta anticipación es capital porque en ella se juega “el destino y la suerte de varios conceptos teóricos.”<sup>25</sup>

Esas anticipación se expresa en otro pasaje del manuscrito donde se refiere a la experiencia de los países “sub-desarrollados” y se pregunta si en ellos no se produce una distancia necesaria entre la política y la economía. En esas experiencias, dice Althusser, la política aparece por delante de la economía. La política aparece como “una anticipación de la economía al mismo tiempo que como el instrumento de su instauración”. Y señala que “este desajuste [*décalage*] es la condición fundamental de la autonomía relativa de lo político, del hecho que lo político [...] concibe a las masas como la materia a modelar”. La distancia que emerge entre las masas y la política es “una distancia indispensable porque no es otra cosa que la medida de la distancia a franquear.”<sup>26</sup>

Finalmente, en otra de esas anticipaciones Althusser se pregunta por la ideología frente a una eventual desaparición de la lucha de clases:

Hablando de la ideología [...] Lenin dice que ella no es enteramente reductible a las luchas de clases, sino que hay en ella un origen gnoseológico... y justamente entonces una ilusión interna, y no externa (la lucha de clases): la consciencia es ella misma, desde el interior, desde el seno de sus propias operaciones, afectada por una *desviación* interna, una contradicción interna: es sobre el terreno del conocimiento mismo, por tanto de la norma, que se produce la desviación, por tanto, lo anormal... lo que hace que con la lucha de clases el idealismo no desaparecerá de él mismo, porque hay otras raíces además de la lucha de clases, raíces llamadas aquí internas, y que *son como su propio inconsciente, irreductible y siempre renaciente* [i.a].<sup>27</sup>

Este inconsciente, dice Althusser, no ha sido verdaderamente estudiado hasta ahora. Sino que simplemente ha sido “indicado como el lugar en el que las cosas también se juegan.” Es su descubrimiento el que permite producir una generalización que afecta a la esencia de lo político, a su especificidad y a su irreductibilidad. Althusser lo formula bajo el signo de una interrogación, que aquí me limito a reproducir para ilustrar su vacilación frente a un objeto nuevo, impensado quizás, o insuficientemente pensado, hasta ahora:

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid. Este fragmento presenta *in nuce* parte argumento de José Aricó cf. *Marx y América Latina* (Buenos Aires: FCE, 2010). Por otro lado, el problema del *décalage*, la distancia, entre las masas y la política reaparecerá de una manera singular a comienzos de 1970 en *Machiavel et nous* (cf. *infra* 7.3.2.).

<sup>27</sup> 20ALT/2/1, *Dossier « Théorie politique »*.

¿No puede ser dicho lo mismo de las superestructuras en general? ¿No puede decirse que la sociedad civil ella misma, incluso desembarazada de sus clases y de la lucha de clases, posee de alguna manera una capacidad de ser a ella misma, sobre su propio terreno su propio inconsciente? ¿[Capaz] de producir espontáneamente, y por fuera de las luchas de clases, mov[imient]os ideológicos, reacciones ideológicas, susceptibles de cristalizarse en prob[lemas] que no serían ya simplemente prob[lemas] de la autorregulación técnica de la sociedad, sino, excediendo la pura técnica serían prob[lemas] que habrá que llamar con otro nombre y quizás política [*qu'il faudra bien appeler d'une autre nom et peut-être politique*]?<sup>28</sup>

Ya se trate del problema de la violencia, de la desaparición del Estado, de la posibilidad de una sociedad civil autoregulada, de la ideología, del desajuste entre política y economía, en todos los pasajes del dossier se entrevé un mismo movimiento: aquello que emerge como el estudio de una situación particular al interior de la teoría marxista, es decir, una situación específica de la política en el marco de su teorización ilumina problemas esenciales de lo político como tal. Esta constatación se corresponde —como afirmará en una ficha sobre Maquiavelo y Spinoza conservada en el archivo— con el “recorrido constante de Maquiavelo, que consiste en examinar siempre las situaciones límites, es decir, las situaciones extremas como las más típicas de la esencia misma de lo político, lo patológico como la revelación de la esencia normal.”<sup>29</sup> Bajo esta óptica, recuperando lo afirmado en un célebre texto, “la excepción se descubre como regla, la regla de la regla, y entonces, a partir de la *nueva regla*, deben ser pensadas las antiguas «excepciones» como ejemplos metodológicos simples de la regla.”<sup>30</sup>

De hecho, las circunstancias de escritura del artículo publicado en *La Pensée* en diciembre de 1962 están marcadas por el verano de 1961. Gracias a una carta a Hélène en la que Althusser hace referencia a unos agregados que introdujo a su artículo “sobre los núcleos”, es posible inferir que el artículo se encontraba escrito en un estado avanzado hacia el verano de 1961.<sup>31</sup> Sin embargo, es preciso destacar que en “*Contradiction et surdétermination*” Althusser adoptaba un tono afirmativo, menos vacilante, respecto al Dossier *Théorie politique*. Incluso se podría decir que es allí donde formula respuestas para conjurar la vacilación que recorría todo el dossier. Retomando parte de los problemas allí trabajados, Althusser señala que el concepto de sociedad civil utilizado por Marx

---

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> 20ALT/32/12, «Sur Machiavel et Spinoza».

<sup>30</sup> Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 86.

<sup>31</sup> “Acabo de retrabajar sobre uno o dos puntos importantes mi artículo sobre los núcleos. Agregué un largo párrafo sobre la Fenomenología del Espíritu de Hegel (para que no se me acuse de esquematizarlo de más...) y un largo desarrollo (4 páginas) sobre los conceptos propios de Marx en su concepción de la historia (en qué se diferencia de los conceptos hegelianos de la sociedad civil -ahí digo cosas buenas, que son piedras de apuntalamiento para más tarde [*pierres d'attente pour plus tard*]...- y del Estado).” Althusser, *Lettres à Hélène*, 25/8/1961, pp. 392-393.

desaparece paulatinamente a la par del descubrimiento que “la realidad económica abstracta” (reunida en la noción de sociedad civil) es a su vez “el efecto de una realidad más concreta y más profunda: el modo de producción en una formación social determinada.” Desde ese momento, los conceptos fundamentales pasan a ser los de grados de desarrollo de las fuerzas de producción y estado de las relaciones de producción, siendo entonces la llamada sociedad antes que un sujeto, un *efecto* (dirá en *Lire le capital*) un “efecto de sociedad.”<sup>32</sup>

A diferencia del tono arquitectónico que por momentos se expresa en “*Contradiction et surdétermination*” y en *Lire le capital*, el Dossier *Théorie politique* es la expresión del posicionamiento de Althusser frente a (recuperando la expresión de François Matheron) la “insuitabilidad de lo político.”<sup>33</sup> Se percibe en las notas del Dossier el temblor de los conceptos de la que hablaba Bachelard inspirado en las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche: “como si la Tierra, el Mundo, las cosas tomaran otra estructura puesto que la explicación arranca de nuevas bases. Toda la organización racional «tiembla» cuando los conceptos fundamentales son dialectizados.”<sup>34</sup> Entre las anotaciones del Dossier se encuentra el borrador de una carta a un destinatario desconocido en el que se dejan ver los efectos de este temblor. Allí se produce la repetición anticipada del reconocimiento de un desconocimiento fundamental respecto a la política como el que será formulado cinco años después al momento de su autocrítica frente a Franca cuando indicaba haber descubierto que no sabía lo que era la política:

Me puse a investigar el tema “la concepción marxista de la política” (la, no lo). *Je le tenais nom de Dieu ce putain de sujet*, pero cuando me puse a buscar en su interior, me di cuenta 1/ que no sabía nada 2/ que los otros tampoco. [...]

Ayer por la tarde había escrito muchas notas para mis obras póstumas, y creí que lo había logrado, pero esta tarde estoy menos entusiasmado. La política se me escurre entre los dedos y es tenue lo que creía haber alcanzado [*La politique me file entre les doigts et c'est tenu ce que je croyais tenu*].<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 90; “De El capital a la filosofía de Marx”, 73.

<sup>33</sup> Cf. François Matheron, “« Des problèmes qu’il faudra bien appeler d’une autre nom et peut-être politique ». Althusser et l’insuitabilité de la politique”, *Multitudes*, N° 22 (2005/3): 21-35.

<sup>34</sup> Gaston Bachelard, *El compromiso racionalista*, trad. H Beccacece (México: Siglo XXI, 1973), 130.

<sup>35</sup> 20ALT/2/4, Dossier « *Théorie politique* », “Notes sur marxisme et politique”. El comentario al pasar respecto a la diferencia entre la política y lo político posiblemente sea una referencia larvada al artículo de Paul Ricœur posterior a los sucesos de Budapest en 1956, el cual aparece mencionado entre las anotaciones del dossier. Althusser pareciera desconfiar de la propuesta de Ricœur por diferenciar a “lo político” como aquello que “realiza una relación humana que no es reductible a los conflictos de clase” de “la política” como “el conjunto de las actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder” y que desarrolla en consecuencia “males específicos, [...] precisamente males políticos, males del poder político [que] [...] no pueden reducirse a la alienación económica.” Cf. Paul Ricœur, “La paradoja política”, en *Historia y verdad*, trad. V. Waksman (Buenos Aires: FCE, 2015), 301 y 310. El tema es por demás de escabroso, me limito a señalar que esa desconfianza frente a la “diferencia política”, no lleva a Althusser a abandonar la recurrencia

Como anticipé anteriormente, la misma sensación se expresará tiempo después, alrededor de 1978 en *Marx dans ses limites*, donde Althusser señalaba como un “límite absoluto” del marxismo su incapacidad para pensar a la política en su especificidad:

Paradoja, se dirá, si es cierto que la obra de Marx y Lenin está llena de «política». Sí, está llena de ella, llena de análisis políticos. Pero nuestros autores nunca nos han dado, salvo en formas enumerativas y descriptivas, el comienzo de un análisis que responda a la cuestión *¿qué puede ser la política?*, ¿dónde se encuentra, en qué formas, qué es lo que la distingue de las formas no políticas y, entonces, cómo designar a esas otras formas?<sup>36</sup>

Este largo rodeo nos deja ahora sí en condiciones de abordar el encuentro de Althusser con Maquiavelo y Spinoza, un encuentro que surge de las modulaciones del deseo en aquel verano de 1961. Un encuentro que surge del descubrimiento de la insituabilidad de lo político en el exacto lugar en el que Althusser pretendía finalmente hallarlo. Desde esta óptica, todos los textos posteriores a esta fecha cargan con la pretensión de limitar los efectos de una vacilación conceptual en el corazón del marxismo. De ahí que el recurso a nuevas fuentes filosóficas (sea Maquiavelo, sea Spinoza) emerja simultáneamente con el objetivo de detener la vacilación, alcanzando una tierra firme teórica, y como aquello que generará nuevos temblores dándole continuidad a esa vacilación de la teoría. De ahí el tono del curso sobre Maquiavelo en el que vemos a Althusser malvivir las lecciones que de él extrae. De ahí quizás, ese “olvido” y la sensación de *reincidencia* frente a Maquiavelo al momento de volver a él en 1972:

Me encontré con uno de mis antiguos alumnos de la *Ecole*, que asistió a un curso sobre Maquiavelo que yo había hecho en [el] 62 o [el] 63 [sic]. Había perdido el recuerdo de esa fecha, pero recordaba haber hablado de *El príncipe*, en un momento en el que estaba muy enfermo. Todos los documentos o notas que había debido reunir para esa ocasión desaparecieron: debo habérselos prestado a alguien que no me los devolvió... Pero este año, por tanto diez años después, retomé todo de cero, y di algunos cursos sobre Maquiavelo: ¡reincidencia!<sup>37</sup>

## 4.2. Maquiavelo-Spinoza

Después del verano llegó el otoño y con él, finalmente, el invierno. A fines de noviembre Althusser le dice a Franca que está atravesando “una especie de lasitud, y también un poco de tristeza ([la] edad, estar sumergido en labores idiotas, no poder

---

al uso de los nombres de *político* y *política*. Se trata, entonces, de una diferencia no tematizada en Althusser pero sí presentada y, por momentos, mal vivida (cf. *supra* 1.2.2.).

<sup>36</sup> Althusser, *Marx dentro de sus límites*, 173.

<sup>37</sup> 20ALT/31/28, *Correspondance échangée avec Henri Crétella sur Machiavel* [c. 1972].

trabajar ni estudiar ni... ¡pensar!)” Concluía diciendo que “la vida no es siempre fácil”, que es necesario “beber de las fuentes [*boire aux sources*] a menudo para recuperar el aliento.”<sup>38</sup> La situación no mejora con el año nuevo, a principios de enero le anuncia a Franca que piensa hacer un curso sobre Maquiavelo, pero que “en estos períodos de oscuridad toco (con las manos como decía Machiavelli) mis propios límites (mientras que en otros tiempos me resultaban menos tangibles, o más ocultos) esta desnudez física (los movimientos que no se pueden hacer) es insoportable.” Concluía diciendo que, de todos modos, estaba seguro que iba a salir de ahí, aunque no fuera más que mediante un trabajo forzado, asumiendo compromisos que lo obligaran a “conjurar el vértigo de la inmovilidad”, como el curso sobre Maquiavelo, o una emisión radial sobre Helvetius.<sup>39</sup> Franca, por su parte, le había dicho que tenía una “gran cabeza llena de dudas”, pero que todo eso estaba en él, “no en la mirada de los otros: tu error más grande es pensar que los otros perciben tus dificultades, que perciben la niebla en la que crees vivir.”<sup>40</sup>

Este camino nos ha traído entonces hasta el curso sobre Maquiavelo en enero y febrero de 1962. Si esa es la fecha de un primer encuentro entre Althusser y Maquiavelo, quisiera mostrar también que semejante encuentro se ve sobredeterminado por otro, el que se produce con Spinoza. De este modo, el Maquiavelo de Althusser estuvo desde su primera lectura junto a Spinoza. Este hecho es importante, en primer lugar, porque la emergencia de menciones insistentes a Spinoza en el marco del curso contrasta con la ausencia de menciones o con su evocación crítica en los trabajos anteriores a 1962. Y, en segundo lugar, porque las menciones continuaban apareciendo mediadas por otra figura. De modo que el tratamiento no deja de ser indirecto o, mejor dicho, obliga a aproximarse a un todo-complejo-estructurado: *Maquiavelo-Spinoza*.

Este doble encuentro impulsa a Althusser a alejarse de los confines geográficos de las clásicamente llamadas fuentes del pensamiento de Marx: la filosofía alemana, la política francesa y la economía inglesa. Como si el autor tratase de pensar a partir de una materia extranjera, atravesando la filosofía del siglo XVIII francés (Montesquieu en particular) y su sistematización por parte de la filosofía alemana de principios del siglo XIX (Hegel y luego Feuerbach), para encontrar a un filósofo y a un político en confines insospechados como los Países Bajos y la península itálica. Ha señalado Mauss que los

---

<sup>38</sup> Althusser, *Lettres à Franca*, 29/11/1961, 122.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 15/01/1962, p. 153.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 13/01/1962 [carta de Franca a Althusser], 149.

poderes mágicos suelen definirse topográficamente, en relación con extranjeros proveniente de tierras inesperadas, existiendo en la magia “una tendencia a acaparar dioses destronados o extranjeros que son, por definición, seres poderosos.”<sup>41</sup> En ese punto, encontrarse con Maquiavelo y Spinoza, disponerlos juntos, producir el encuentro entre dos leyendas negras, constituye en sí mismo un punto de llegada teórico decisivo.

A diferencia de la recuperación crítica efectuada en MPH, aquí Althusser dispone de manera contigua los pensamientos de Spinoza y Maquiavelo reconociendo que la novedad teórica de ambos se juega en esa proximidad. Tal es así que diversas tesis sobre el florentino son formuladas producto de aquella disposición contigua. La primera, la desproporción entre el destino y el estatuto de su pensamiento. La segunda, la teoría de la apariencia fundada en una filosofía de la opacidad de lo inmediato. La tercera, el cuestionamiento a las teorías de la naturaleza humana y de la historia como fundamento del pensamiento político. Seguir estas tesis es una vía de acceso privilegiada a la comprensión del modo en el que las lecturas conjuntas de Maquiavelo y Spinoza encontraron su lugar y conquistaron una posición en el pensamiento de Althusser.<sup>42</sup>

#### 4.2.1. Una singular desproporción (política y teoría)

Hay un documento que permite trazar una línea de continuidad, por más sinuosa que ésta sea, entre el trabajo de Althusser sobre Montesquieu, el Dossier *Théorie politique* y el curso sobre Maquiavelo en general, y más en particular respecto a la clave de lectura desarrollada en el curso según la cual existe una especificidad del pensamiento de Maquiavelo, una *singular desproporción*. En una hoja algo independiente respecto a las otras páginas del dossier, Althusser señala casi programáticamente a Maquiavelo y a Montesquieu como dos pensadores “de la autonomía de lo político”:

Por fuera de esta teorización sociedad-civil-Estado se encuentra [...] otra reflexión que teoriza la política a partir de preocupaciones más directamente políticas. Maquiavelo. Montesquieu. Los dos abordan un mismo prob[lema], el de la monarquía absoluta, pero desde dos puntos de vista diferentes. Uno piensa en una monarquía absoluta por constituir, el otro

---

<sup>41</sup> Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, 99.

<sup>42</sup> Las frecuentes referencias a Spinoza que pueden ser halladas en el curso contrastan con las escasas referencias en *Machiavel et nous* escrito una década más tarde, y con las inexistentes en *Solitude de Machiavel* escrito quince años después. El paso de una presencia temprana a una ausencia tardía de Spinoza en los textos sobre Maquiavelo, antes de explicarse bajo el gesto de un abandono debe permitir destacar el rol que tuvo Spinoza para la formulación de una serie de tesis sobre Maquiavelo. Una vez precipitadas esas tesis, a Spinoza no debería buscársele tanto en sus evocaciones sino más bien en un lugar conquistado en filosofía gracias a ese encuentro con el italiano y el holandés.

piensa en una monarquía absoluta a criticar y reformar. Uno, teoría prematura. El otro, teoría nostálgica. [...]

El prob[lema] de Maquiavelo: cómo constituir un Estado nacional unitario. Los medios políticos para poner en práctica para alcanzar este objetivo.

El prob[lema] de Montesquieu: como reformar la monarquía absoluta para hacerle devolver a la nobleza sus funciones políticas perdidas.

En un caso; un pensamiento prospectivo y revolucionario. En el otro caso, un pensamiento retrospectivo y reaccionario.

Estas son las dos situaciones que han dado lugar históricamente al estudio de lo político como autónomo, que han creado la ilusión de la autonomía de lo político como tal. Pero al mismo tiempo estas dos situaciones han mostrado que lo político podía aparecer, en ciertas circunstancias como una esfera autónoma, relativamente autónoma.<sup>43</sup>

En este pasaje, condensado en las figuras de Maquiavelo y Montesquieu, se puede ver la unidad irreductible existente entre el problema del anacronismo, ya se trate de una teoría prematura, ya se trate de una teoría nostálgica, y la revelación de lo político en su autonomía. Podemos preguntarnos parafraseando un bello pasaje de “*Contradiction et surdétermination*”: prematura o nostálgica, pero ¿con relación a qué? si no es “en relación con una cierta idea abstracta pero cómoda, tranquilizante de un esquema «dialéctico» purificado.” ¿No es lo excepcional de esas teorías surgidas ellas mismas de una situación excepcional lo que, “a espaldas de la regla”, constituye “la regla misma”? “Ya que, al fin de cuenta ¿no estamos siempre en la excepción?”<sup>44</sup> Es cierto que Althusser malvive esta constatación que se torna visible en su vacilación frente al reconocimiento de la autonomía de lo político: Maquiavelo y Montesquieu serían dos pensadores que han creado la ilusión de la autonomía de lo político así como su necesidad: *la necesidad de su ilusión*. Quizás más que de la autonomía de lo político como tal, aquello que Althusser descubre en figuras como Maquiavelo y Montesquieu es una reflexión de excepción bajo el signo del anacronismo, de la no-contemporaneidad del presente consigo mismo, en la que se torna visible la especificidad de lo político.

Es de ese pensamiento de excepción que se ocupa Althusser en el curso cuando señala —y esta es la primera tesis en la que la figura de Maquiavelo emerge ligada a Spinoza— la existencia de una singular desproporción entre el destino y el estatuto del pensamiento de Maquiavelo. Por un lado, su destino: no hay escritor político que haya generado tantas reacciones y aprobaciones. Se trata de un pensamiento que ha suscitado múltiples comentarios e interpretaciones contradictorias entre sí, pero que suponen “cierto *objeto* para interpretar, suponen la existencia de un pensamiento problemático en sí mismo.” Si no fuera así, si su pensamiento hubiese sido sólo el de un cronista como

---

<sup>43</sup> 20ALT/2/1, *Dossier « Théorie politique »*.

<sup>44</sup> Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 85.

Guicciardini, no hubiera suscitado la atención de figuras como Spinoza, Hobbes, Montesquieu y Rousseau: “las interpretaciones desgarradoras de Maquiavelo imponen de manera inevitable la idea de que su pensamiento contiene en sí mismo un verdadero fondo teórico, que está en juego [*est en cause*] en estos debates.”<sup>45</sup> Por otro lado, su estatuto. Considerando que se trata de un pensamiento ajeno a los conceptos clásicos que constituyeron a la política como objeto teórico, “nos vemos en aprietos para reconocerle el estatuto de un pensamiento teórico *en el sentido clásico del término*.” Maquiavelo sería reconocido “como un empirista de genio, pero limitado a su mismo empirismo”, atrapado en su materia, “sin poder acceder a la forma específica de la *teoría*.”<sup>46</sup>

Invitándonos a leer el capítulo 1 del *Tractatus politicus*, afirma que fue Spinoza uno de los primeros en señalar la desproporción que existe entre el reconocimiento de que toda verdad en política se funda en la experiencia de una práctica y el intento fallido de dar con la razón teórica de esa práctica. Recordemos que en el comienzo del TP, se percibe la presencia de Maquiavelo al criticar a quienes imaginaron repúblicas que jamás han existido (P, XV). Spinoza comienza cuestionando la postura de “los filósofos” que tratan la política bajo la óptica de la utopía o de la crítica moralizante cuyo resultado es el alejamiento de la teoría política de su práctica. Frente a esta perspectiva, en el párrafo siguiente también con tono maquiaveliano contraponen la visión de “los políticos” a quienes “se juzga más bien hábiles que sabios.”<sup>47</sup>

Es del lado de estos políticos, continuaba Spinoza, que algunos han reflexionado de modo tal que “los derechos comunes y los asuntos públicos han sido organizados y administrados por hombres de agudísimo ingenio, astutos o sagaces.”<sup>48</sup> Althusser destaca correctamente que al finalizar TP, I, 1, 2 y 3 es innegable la inscripción de Spinoza en la perspectiva maquiaveliana. Aún sin ser nombrado es fácil reconocer a Maquiavelo precisamente porque, cuando más adelante lo nombra utiliza el mismo adjetivo

---

<sup>45</sup> Althusser, “Maquiavelo”, en *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 190-191, t.m.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 192.

<sup>47</sup> Baruch Spinoza, *Tratado político*, trad. A. Dominguez (Madrid: Alianza, 2010), I, 2, pp. 82-83. Cf. Niccolò Machiavelli, *De Principatibus*, en *Tutte le opere*, XV. Morfino ha destacado la importancia de las dos primeras referencias a Maquiavelo al inicio del TP y de manera explícita en TP, V, 7, señalando que entre una y otra referencia Spinoza expone su metafísica de la política, construyendo conceptualmente el objeto específico de una ciencia de la política sin la cual “la modelización de las diferentes formas de poder sería imposible y la experiencia sería ciega.” Vittorio Morfino, *Le Temps et l'Occasion. La rencontre Spinoza-Machiavel*, trad. L. Langlois (Paris: Classiques Garnier, 2012), 58.

<sup>48</sup> Spinoza, *Tratado político*, I, 3, p. 84. En la edición en español se pierde algo del sentido de la edición de Appuhn que lee Althusser, según la cual los asuntos públicos “han sido objeto del estudio” [*ont été l'objet de l'étude*; en latín: *tractata sunt*] y no sólo “organizados o administrados”.

(*acutissimus*) (TP, V, 7). Ahora bien, la pretensión de Spinoza no se detiene en la inscripción, sino que se propone una tarea que el florentino no habría alcanzado:

para Spinoza, esta penetración no deja de ser la penetración de un experimentador, y no la de un teórico, la penetración de un práctico y no la de un filósofo. El propósito de Spinoza consiste, justamente: 1) en reconocer que toda la verdad que puede enunciarse sobre la política se encuentra, no del lado de la utopía ni de la crítica moralizante de los filósofos más o menos religiosos, sino del lado de la práctica, del lado de los empiristas; 2) pero al mismo tiempo, Spinoza quiere dar la forma de la razón teórica a la verdad ciega que habita en esta práctica: «aplicándome a la Política, no quise aprobar nada nuevo o desconocido, sino solamente establecer por razones ciertas e indubitables aquello que concuerda mejor con la práctica.»<sup>49</sup>

Esa es la suerte de Maquiavelo, ser reconocido como un empirista de genio, pero limitado a su mismo empirismo. De ahí que frente a la teoría política clásica que se juega en conceptos específicos (estado de naturaleza, contrato, estado civil, soberanía) y problemáticas específicas (la naturaleza del vínculo social, el origen de las sociedades, el fin del poder político), el pensamiento de Maquiavelo se presente ajeno al tratamiento de “*la política como objeto teórico.*” Así, todo lo que en Maquiavelo se presente como exterior a aquella problemática, “aunque se traten de observaciones profundas, pertenecen a un campo preteórico.”<sup>50</sup>

Pero este *empirismo* de Maquiavelo no es un defecto que sea necesario (o posible) remediar. Tampoco se presenta como un pensamiento que sea superable tomándolo como un estadio de un avance progresivo. Si bien no encontramos la formalización de lo político como objeto teórico, tal carencia nos coloca frente a una oportunidad insospechada: la posibilidad de acceder al reverso de la teoría política clásica. Su debilidad podría mostrar, entonces, el verdadero rostro de la tradición de la teoría política:

en su escándalo mismo, en su carácter anfibológico [...], en su carácter enigmático, todo sucedía como si en el pensamiento de Maquiavelo se encontrase reconocido un alcance teórico latente, inquietante, que los clásicos no podían expresar y reconocer, pero que terminaron por confesar, aunque fuera en su propio malestar con respecto a él.<sup>51</sup>

El empirismo de Maquiavelo funciona de manera crítica en dos direcciones. Recurriendo a la imagen que Althusser utilizará una década después, se podría decir que Maquiavelo marcha del lado contrario al que dispara. No sólo respecto a su posición política —Althusser pasa revista de las interpretaciones respecto a la posición política de Maquiavelo, dentro de las cuales le interesa la interpretación “democrática” como la de “Spinoza-Rousseau”, y las relativas al problema de la unificación nacional “Gramsci

---

<sup>49</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 192 (Althusser cita TP, I, 4).

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, 193.

(Hegel)”—, sino más profundamente respecto a la torsión epistemológica producida por Maquiavelo ante la bifurcación de las direcciones entre la marcha y el disparo. Con el fin de “escribir algo que sea útil para quien lo lea”, se ha dirigido “directamente a la verdad efectual de la cosa que a la representación imaginaria de ella.”<sup>52</sup> Pero en ese movimiento dispara contra el campo teórico que deja atrás, campo que lo precede y en buena medida lo sucede en nombre de las teorías del derecho natural. En este punto Althusser alcanza la tesis que recorrerá el curso: Maquiavelo es la materia extranjera a un problema clásico, materia que en su ajenidad constituye “la ocasión y el medio de establecer el problema de la naturaleza misma del objeto teórico de los clásicos.” De este modo, preguntarse por el empirismo ajeno a la forma de la teoría que se entreve en Maquiavelo es la vía de acceso privilegiada al “cuestionamiento del contenido mismo de la teoría política clásica”. Cuestionamiento que no la destruye ni la refuta, sino que permite “aclorar su sentido.”<sup>53</sup>

Además de la importancia de la tesis sobre la singular desproporción en Maquiavelo, estas primeras páginas del curso muestran hasta qué punto ha cambiado la relación de Althusser con Spinoza. En primer lugar, se trata de una transformación textual. Ante la ausencia de menciones, o ante las menciones esporádicas, con referencias textuales pero sin citas, emerge el nombre de Spinoza ligado a diversos pasajes del *Tractatus politicus*. En segundo lugar, se trata de una transformación teórica. Independientemente de la precisión o la justeza de la lectura de TP, I, es innegable que Spinoza juega un papel que no había jugado hasta ese entonces: basta con recorrer las primeras tres páginas del curso para reconocer que una figura hasta ese momento casi por completo ausente, emerge junto con Maquiavelo, exhibiendo una consciencia aguda de la relación teórica existente entre Spinoza y Maquiavelo. Esta consciencia se refleja en una ficha de lectura preparada, cabe inferir, de manera contemporánea al curso:

El cap. 1 del *Tratado Político* aparece como la reflexión teórica sobre los preceptos prácticos dados por M[achiavelo]. La tesis de Maquiavelo resume en suma toda la experiencia política de los políticos. Sus reflexiones provienen de la experiencia, y son susceptibles de ser aplicadas, puestas en práctica (ciclo de la experiencia: de la práctica a la práctica). [...] Sp[inoza] toma sus recomendaciones de la experiencia como algo dado, -y se propone fundarlo, deduciéndolo de la esencia del hombre. “Establecer por razones ciertas e indubitables lo que se corresponde mejor con la practica” (TP, [I,] 3). Para eso, tomar todo, tomar todo lo dado. Es decir, poner entre paréntesis los motivos subjetivos (éticos) (o racionales) de los hombres. Hacer una teoría de la política tal que pueda dar cuenta de la universalidad de los hechos: tanto de las conductas razonables como de las conductas pasionales. Considerarlas solamente como medios, en sí mismos indiferentes (poco importa que sea virtud o pasión, razón o locura), sino considerar solamente en su relación con el fin al que sirven: el Estado [...]. Maquiavelo pone él también entre paréntesis el sentido subjetivo

<sup>52</sup> Machiavelli, *De Principatibus*, XV, p. 102.

<sup>53</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 193.

de las conductas humanas: no las considera más que como medios. ¿Por qué esta generalización? [...] Porque ella es necesaria para dar cuenta de la práctica: que los hombres movidos por la razón son muy raros (TP, [I,] 4), que un gobierno de sabios es imposible, y que el estado debe estar organizado (de hecho) independientemente de los motivos subjetivos de sus miembros (TP, [I,] 4).<sup>54</sup>

#### 4.2.2. *La opacidad de lo inmediato (política e ideología)*

La segunda tesis del curso derivada de la lectura contigua de Maquiavelo y Spinoza es esbozada al presentar los tres puntos esenciales de la teoría maquiaveliana de los “métodos de gobierno”: una teoría de la violencia, una teoría de la apariencia y una teoría de las relaciones entre el príncipe y el pueblo. Respecto a la “teoría de la violencia” Althusser afirma que en Maquiavelo la política es la guerra proseguida por otros medios. Esto se plasma en su teoría de la violencia y de los medios según la cual existe una ley interna de la violencia (medios-fines), pero que al mismo tiempo existe una “naturaleza condicional de la violencia” a partir de la cual son pensables las condiciones de aplicación y de no-aplicación de la violencia.

En la “teoría de las relaciones entre el príncipe y el pueblo” el nombre de Spinoza es señalado en dos ocasiones. Estas relaciones deben basarse en “una justa medida entre el amor y el odio”, más específicamente, en el “buen uso de la imaginación y de las pasiones” por medio del miedo [*crainte*] remitiéndonos explícitamente a Spinoza: “cf. Spinoza. El mismo tema.”<sup>55</sup> En el manuscrito Althusser no lo desarrolla, se limita a indicar dos fichas de lectura a las que debía remitirse para la exposición oral de ese punto. En una de las fichas (titulada “*Crainte*”) resume algunos fragmentos de *Ethica*, III y IV y constata un *factum*: “Es sobre el miedo y la esperanza que los hombres son gobernados en la ciudad [*cité*].”<sup>56</sup> Althusser destaca en la misma ficha un fragmento de *Ethica*: “Suele también engendrarse la concordia, generalmente, a través del miedo, pero en este caso no es sincera.”<sup>57</sup> Hay una necesidad del miedo, entonces, así como también hay un peligro

---

<sup>54</sup> 20ALT/32/12, «*Sur Machiavel et Spinoza*». La afirmación respecto a la deducción de las consideraciones políticas a partir de “la esencia del hombre” será relativizada en el mismo curso. Respecto al conocimiento de la relación existente entre Maquiavelo y Spinoza, en otra ficha de lectura Althusser enumera las referencias a Maquiavelo: 1. “Invocado en el TP sin nombrarlo I, 2 cuando trata de los «políticos» en oposición a los filósofos más o menos utopistas”; 2. El cap. V, 7 en el que Spinoza se pregunta por el fin de la intelección de Maquiavelo y esboza una interpretación “democrática” (hacer comprender indirectamente a la multitud que debía guardarse de confiar su salvación a uno solo); 3. El cap. X, I sobre el retorno a los principios. Cf. 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, “Machiavel pour Spinoza”.

<sup>55</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 220. Traduzco siempre “*crainte*” por *miedo* para unificar algo arbitrariamente el registro entre miedo y temor.

<sup>56</sup> 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “*Crainte*”.

<sup>57</sup> Baruch Spinoza, *Ética*, trad. V. Peña (Madrid: Alianza), IV, ap., XVI.

en su uso. De ahí la otra ficha a la que remite el manuscrito del curso: “*Conjuration*”. En ella resume el problema de las conjuras en el capítulo XIX *De principatibus* (las conjuras “populares” nacen cuando el miedo se convierte en odio) y, más extensamente, de los *Discorsi* (III, 4) a partir de lo cual, concluye, “[las conjuras] lejos de resolver los problemas, refuerzan la tiranía.”<sup>58</sup> Althusser reúne estos dos temas en torno a las conjuras con un corchete rojo en el que anota “SP”, refiriéndose a la primera mención explícita de Maquiavelo en el *Tractatus politicus*, en la que se advierte sobre el peligro de deshacerse del tirano sin suprimir las causas de la tiranía (TP, V, 7).

Hay una tercera mención a Spinoza y Maquiavelo respecto a la “teoría del regreso a los orígenes”. Con ello se refiere a los *Discorsi* (D, III, I) y a su comentario en el TP (por lo demás, la segunda mención explícita a Maquiavelo), según el cual con el fin de que los Estados duren “es necesario que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse.”<sup>59</sup> Las fichas de lectura de Althusser son testimonio del interés generado por este problema, como si en él se concentrara “una teoría general de la alteración las cosas humanas.”<sup>60</sup> Siguiendo la ficha sobre el “Retorno a los principios”, y viendo cómo estos temas reaparecen en distintas fichas agrupadas por Althusser, es posible reconocer su interés por el problema. En primer lugar porque, en continuidad con su antigua lectura de Pascal y Montesquieu en torno al origen del poder político, Althusser encontraba el mismo problema en Maquiavelo y Spinoza en combate con las consecuencias políticas conservadoras implicada en las posiciones de Pascal y Montesquieu. En segundo lugar porque el tratamiento del problema del retorno a los principios posibilitaba una comprensión de lo político en su especificidad al descubrir que el ordenamiento político tiene mecanismos de fundación, conservación y refundación que le son propios. Y en tercer lugar, más en general, en sus implicancias ontológicas, como si el problema de lo político estuviera ligado desde siempre y secretamente al problema de su origen. Por eso, hacia el final de la ficha señalaba una tensión, un programa de investigación: “ver en qué medida este principio del «retorno al principio», en Maquiavelo y en Spinoza y también en Montesquieu, no es solidario, justamente de una visión no-histórica de la historia.”<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, “*Conjuration*”.

<sup>59</sup> Spinoza, *TP*, X, 1, p. 223.

<sup>60</sup> 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, “*Retour aux principes*”.

<sup>61</sup> *Ibid.* Volveré sobre esto, cf. *infra* 7.2.2.

Finalmente o, mejor dicho, entre la primera y la última teoría que configuran la teoría general de los métodos de gobierno en Maquiavelo, Spinoza emerge para dar cuenta de “una teoría de la apariencia”, verdadera articuladora de las teorías de los métodos de gobierno. Althusser afirma que a partir del florentino sabemos que toda práctica política, se juega “en una totalidad humana: la de la apariencia.” La acción del príncipe se ejerce sobre la base de la opinión de los hombres que gobierna, quienes viven “espontáneamente en la apariencia de las virtudes morales y religiosas”. La influencia de Spinoza es notable en este punto y Althusser baliza el texto con sucesivos pedidos de confrontación (“cf. Spinoza”). En particular, señala que en la afirmación maquiaveliana de que “los hombres juzgan por los ojos y no por las manos” se concentra una categoría de la imaginación “muy spinozista”.<sup>62</sup>

Gracias a este encuentro entre Maquiavelo y Spinoza se esbozan cuatro tesis encadenadas que no dejarán de tener efectos en la concepción de la ideología en Althusser. Primero, existe una opacidad de lo inmediato, una apariencia espontánea de los hombres ligada “a la inmediatez del presente (cf. también Spinoza).”<sup>63</sup> Segundo, la religión debe comprenderse como una “apariencia en segundo grado”, es decir, “como reflexión ideológica sobre el imaginario espontáneo”. Tercero, hay “una relación orgánica entre la ideología y la esencia de la política.” Con lo cual, cuarto, la estructura del mundo imaginario en la que se juega la política resulta insuprimible. Así, “el político es aquel que conoce la esencia de esta apariencia y que, sin embargo, la utiliza sin querer destruirla.” Pero no se trata simplemente de una elección del político, sino de la asunción de una condición en política que remite a su esencia misma. Althusser ve en los textos de Maquiavelo y de Spinoza, *en acto*, “una conciencia no teorizada [...] de la imposibilidad de reformar esta conciencia ideológica espontánea. *No hay reforma del entendimiento, exactamente como en Spinoza* [i.a.]”<sup>64</sup> Lo cual significa, como dirá contemporáneamente en la emisión radial sobre Helvetius, que en política

---

<sup>62</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 218: Cf. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, en *Tutte le opere*, I, 25, p. 108: “la generalidad [*lo universale*] de los hombres se alimenta tanto de lo que parece como de lo que es: de hecho, muchas veces, se mueven aún más por las cosas que parecen que por las que son.” Cf. Machiavelli, *De Principatibus*, XVIII, p. 284: “los hombres, en general [*in universalis*], juzgan más con los ojos que con las manos.”

<sup>63</sup> Ibid., 219. Althusser remite a una ficha (“Cf. ficha *apariencia*”) en la que comenta P, XVIII. 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, “Apparence”: “Ver la relación, muy *pre-spinozista*, entre esta categoría de la apariencia y la categoría del *presente* (inmediato).”

<sup>64</sup> Ibid. El argumento hace pareja con el tratamiento del problema en Montesquieu (cf. *supra* 3.2.1).

el combate entre la verdad y el error es un combate que toma una forma humana, que no es un combate de abstracciones, que es un combate que opone a los hombres entre sí, en un nivel mucho más modesto, mucho más material, mucho más concreto.<sup>65</sup>

Con la descripción de esta apariencia presente en Maquiavelo-Spinoza Althusser comienza a vislumbrar más decididamente aquello que expondrá de manera programática respecto al carácter de la ideología en “*Marxisme et humanisme*”, artículo publicado en junio de 1964 y reunido un año después en *Pour Marx*. Allí, en sintonía con lo esbozado en el curso, Althusser define a la ideología de un modo muy cercano a la imaginación y los mecanismos de la superstición descritos por Spinoza. Allí señalará que, suponiendo que la categoría de consciencia tuviera un significado unívoco, la ideología tiene muy poco que ver con ella puesto que es “profundamente *inconsciente*”, incluso cuando se presenta bajo una forma reflexiva (una *apariencia en segundo grado*, al decir de Althusser respecto de la religión en Maquiavelo). Así los seres humanos viven sumergidos en una apariencia espontánea ligada al *presente*, a su *mundo*: “los hombres «viven» su ideología [...] en absoluto como una forma de conciencia, sino como un objeto de su «mundo» — como su «mundo» mismo.” No es una exageración afirmar que los elementos descritos preliminarmente respecto a Maquiavelo-Spinoza aparecen aquí confluyendo en Marx:

*La ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas formaciones específicas, estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida históricas. Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología [...] desaparecerá sin dejar huellas, para ser reemplazada por la ciencia. [...]*

La ideología no es, por lo tanto, una aberración o una excrescencia contingente de la Historia: constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades. Por lo demás, solamente la existencia y el reconocimiento de su necesidad pueden permitir actuar sobre la ideología y transformarla en instrumento de acción reflexiva sobre la historia.<sup>66</sup>

Relevando estas menciones a Spinoza y las tesis que ellas posibilitan puede verse que se inscriben, pre-anunciando, aquello que Althusser reconocerá más de una década después en *Eléments d'autocritique* como uno de los temas que explican la culpabilidad de su spinozismo. Althusser destacará, en una vía abierta por Maquiavelo y que llegaría hasta Marx, la necesidad de la ilusión. Más específicamente afirmará que en Spinoza se encontraba “la primera teoría de la ideología” destacando en ella tres caracteres: su *realidad* imaginaria, su *inversión* interna, su *centro* (la ilusión del sujeto). Esta perspectiva abría la vía a una concepción del Primer Género de Conocimiento, o la imaginación, como el mundo material de los hombres tal como ellos lo viven, el de su

---

<sup>65</sup> Althusser, “Helvetius revolucionario”, en *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 185.

<sup>66</sup> Althusser, “Marxismo y humanismo”, en *La revolución teórica de Marx*, 193.

existencia concreta e histórica. Así, concluirá Althusser, la obra de Spinoza se presenta como la primera, después de Maquiavelo, en ofrecer una teoría de la historia.<sup>67</sup>

Quizás por eso mismo es posible afirmar que el relevamiento de las menciones a Spinoza en el curso sobre Maquiavelo de 1962, se transforma en un cuestionamiento anticipado del costado autocrítico de Althusser respecto a su recuperación de Spinoza en *Eléments d'autocritique*. Recordemos que allí señalaba que su spinozismo se hacía sentir en su afirmación del carácter universal de la ideología (*eterno*, dirá en *Idéologie et appareils idéologiques*) pero que impactaba en una concepción excesivamente homogénea de la relación de oposición entre ciencia e ideología.<sup>68</sup> Sin reconocer que la ideología está atravesada por tendencias de clases antagonistas que dividen, reagrupan y oponen el campo de lo ideológico (la inmediatez del mundo vivido) y hacen de este una estructura compleja con instancias diferenciadas en su interior; impactando a su vez en el modo de concebir la relación entre filosofía y política. Si en política el ser *es* apariencia, si la política renuncia a toda pretensión definitiva de una reforma del entendimiento, la filosofía tendrá a su cargo combatir en ese mismo terreno, el de la inmediatez del presente, en ese “mundo imaginario” en el que se juega la política. A juzgar por el doble descubrimiento de Maquiavelo y Spinoza desplegado en el curso, si no es posible decir que la autocrítica de Althusser es injusta, sí al menos quisiera decir que se basa en cierto abandono o, quizás, en cierto olvido —entendido no como mera pérdida, sino más bien como reemplazo o memoria reconducida hacia otros objetos— de aquel descubrimiento.

#### 4.2.3. Una antropología profana (política y naturaleza humana)

La tercera tesis exige algo más que una constatación. En la conclusión del curso, Althusser pone a prueba su hipótesis inicial según la cual la indagación sobre la singular desproporción existente entre el pensamiento de Maquiavelo y su destino podría ser el camino más pertinente para cuestionar el contenido de la teoría política clásica, preguntándose si sus análisis remiten a algún elemento que permita fundar sus consideraciones: “¿no hay como fundamento del pensamiento político de Maquiavelo a

---

<sup>67</sup> Cf. Althusser, “Elementos de autocrítica”, 196.

<sup>68</sup> Cf. Althusser, “Elementos de autocrítica”, 200: “Seguramente, un marxista no puede dar el rodeo por Spinoza sin pagarlo. [...] Yo veía la ideología como elemento universal de la existencia histórica: y no iba a ir, pues, más lejos. Dejaba así de lado la diferencia de las regiones de la ideología, y las tendencias de clase antagonistas que las atraviesan, las dividen, las reagrupan y las oponen. *La ausencia de la «contradicción»* dejaba sentir sus efectos: no se trataba de la lucha de clases en la ideología. Por la brecha de esta «teoría» de la ideología podía colarse entonces el teoricismo: ciencia/ideología.”

la vez una teoría de la naturaleza humana y una teoría de la historia?”<sup>69</sup> Con su respuesta Althusser caminará en dirección contraria a la de quienes habían intentado aferrar su pensamiento a los anclajes clásicos de la teoría política: el de una antropología o el de una filosofía de la historia. Siguiendo aquella interrogación quisiera mostrar que en el curso se expresa una deconstrucción del fundamento de los conceptos políticos que hunde sus raíces en una disposición contigua de Spinoza y Maquiavelo.

¿Maquiavelo funda su pensamiento político en una teoría de la naturaleza humana? Es cierto que en sus textos circulan reflexiones sobre el comportamiento humano que así lo sugieren. Althusser refiere Ernst Cassirer según quien en Maquiavelo se encontraría el descubrimiento de una esencia constante bajo los fenómenos políticos que posibilitaría su elucidación. En esta línea, descubrir la naturaleza humana oculta significaría hacer inteligible el devenir histórico. La condición de posibilidad de una dilucidación de los fenómenos políticos pasa aquí por la presuposición de una naturaleza humana estable. Pero en Maquiavelo, en el preciso lugar en el que esperábamos dar con una naturaleza humana, encontramos otra cosa: “una antropología profana, que identifica al hombre con el deseo (cf. Spinoza: el hombre es su deseo). [...] El hombre es deseo y el deseo es infinito (infinito malo).” Es una antropología profana porque no alcanza a constituirse en el fundamento de sus análisis políticos:

entre los conceptos que propone (el hombre idéntico a su deseo, el hombre ávido de cambio, el hombre insatisfecho de su condición, el hombre satisfecho de la apariencia, todas categorías muy cercanas a las que retomará Spinoza), por una parte, y los análisis que pretende fundar, por la otra, *no existe ningún lazo; no existe deducción o génesis*.<sup>70</sup>

Tal como parece sugerir Althusser, afirmar que *el hombre es su deseo* no es hacer pie en las tierras del fundamento, sino plantear un problema: el deseo, infinito, tiene lugar en cierta experiencia de la duración. De ahí la inestabilidad de esa supuesta antropología que en su fluctuación no alcanza a definirse de manera definitiva. Es con Maquiavelo que aprendimos que el ser humano se encuentra insatisfecho en su condición debido a una incongruencia insuprimible entre el objeto del deseo y el objeto poseído.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 227

<sup>70</sup> Ibid., 228-229. Por el momento dejaré entre paréntesis la referencia al *infinito malo*.

<sup>71</sup> Cf. Machiavelli, *Discorsi*, I, 37, p. 119: “La naturaleza ha creado a los hombres de un modo tal que pueden desear todas las cosas [*ogni cosa*], pero no pueden conseguir todas las cosas [*ogni cosa*] y, así, siendo el deseo siempre mayor que la potencia [*potenza*] del conquistar, resulta el descontento con lo que se posee [*si possiede*], y la poca satisfacción por ello.” Y más adelante, *Discorsi*, II, proemio: “los apetitos humanos son insaciables porque, teniendo de la naturaleza, el poder y el querer desear todas las cosas [*ogni cosa*], y de la fortuna, el poder de conseguir pocas [cosas]; y de ello resulta continuamente una

Esta incongruencia se basa en el hecho de que el objeto del deseo no es propiamente uno, sino que por definición varía según las circunstancias. Se trata de una variación que si bien por momentos es asimilable al deseo de la novedad —“los hombres son deseosos de cosas nuevas” (D, III, 21); —, dependiendo de las relaciones sociales y políticas, también puede presentarse como temor y rechazo a toda novedad — “los hombres desean en parte tener más y en parte temen perder lo conquistado” (D, I, 37)—.<sup>72</sup>

Quizás es por este “concepto antropológico vacío del deseo humano”, dice Althusser, que Maquiavelo habla muy esporádicamente del hombre o de la naturaleza humana, y habla más bien y en general de “los hombres en plural.”<sup>73</sup> Esta opción por el plural no se explica tanto por una pretensión de universalización sino por una marca de colectividad; por la consideración de individuos inscriptos grupalmente como efecto de relaciones sociales y políticas. De modo que, como sugiere Maquiavelo, no sería tanto el hombre quien está animado por deseos, sino las *ciudades* y los *pueblos*: “en todas las ciudades y en todos los pueblos están siempre los mismos deseos y mismos humores.”<sup>74</sup>

Aquí descubrimos, dice Althusser en una ficha, el “carácter político de los conceptos antropológicos” de modo tal que “bajo la apariencia de una psicología banal describe de hecho los comportamientos de los grupos. Incluso en el caso más individualizado = el del príncipe.”<sup>75</sup> Según Althusser, a diferencia de Maquiavelo, en Hobbes o Spinoza está presente una “teoría antropológica genética” que posibilita sus desarrollos políticos subsiguiente. Sin embargo, en el curso sólo desarrolla el caso de Hobbes cuya teoría de la naturaleza humana sirve de principio genético y fundamento de su teoría política. Frente a esto, resulta notoria la singularidad de Maquiavelo:

el elemento fundamental de Hobbes es el miedo [*crainte*]. El miedo en Maquiavelo es un medio de gobierno entre otros. El miedo no es universal, no es el vínculo de los hombres entre sí. [...] [Los conceptos de Maquiavelo] no son conceptos políticos individualistas, no da una psicología del individuo, da una psicología de los grupos sociales. Cuando habla de los “hombres” son siempre hombres considerados *en grupos*. No hay deducción de las relaciones sociales a partir de los comportamientos moleculares de los *individuos aislados*. Es curioso ver que esta presuposición de toda la teoría política está ausente en él.<sup>76</sup>

---

insatisfacción [*mala contentezza*] en las mentes humanas, y un fastidio de las cosas que se poseen: lo que hace deplorar [*biasimare*] los tiempos presentes, elogiar los pasados y desear los futuros.”

<sup>72</sup> Ibid., III, 21, p. 227; Ibid, I, 37, p. 119.

<sup>73</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 231.

<sup>74</sup> Machiavelli, *Discorsi*, I, 39, p. 122.

<sup>75</sup> 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, “Hasard”.

<sup>76</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 241-242, t.m.

Contrariamente al esquema que Althusser sugiere al presentar a Hobbes y a Spinoza frente a Maquiavelo, el holandés parece estar del mismo lado del italiano. Para demostrarlo basta con ver que las consecuencias del curso son formuladas disponiendo juntos a Spinoza y Maquiavelo. Pero antes de llegar allí quisiera fundar este acercamiento recuperando algunos documentos conservados en el archivo que, al exponerlos conjuntamente, permiten identificar un campo teórico problemático en el que el encuentro con Spinoza y Maquiavelo tiene lugar.

En una ficha titulada “*Sur Hobbes et Spinoza*”, Althusser se propone analizar la diferencia señalada por Spinoza frente a Hobbes en la carta 50 a Jarig Jelles<sup>77</sup>, compara el problema del contrato entre ambos y destaca el carácter *abstracto* del estado de naturaleza de Spinoza, siendo el estado civil lo único concreto. Con ello indirectamente abandona todo el esquema de una génesis simple del estado social a partir del comportamiento molecular de individuos aislados:

De un cierto modo, no se sale del estado de naturaleza en Hobbes mismo: porque se permanece en el miedo... solamente la estructura del miedo cambió.

Pero... el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, esta restructuración del miedo, esta organización racional de las pasiones, este buen uso de las pasiones, son presentadas por Hobbes como el efecto del miedo y de la razón, del razonamiento... razonamiento cuya conclusión es la ley natural. Se razona sobre su miedo: el hombre no se despoja nunca del miedo [...] pero razona sobre él, para alcanzar el estado-contrato: como a la condición de posibilidad de esta restructuración... Es en esta intervención de la razón que se encuentra todo el misterio de Hobbes y toda su diferencia con Spinoza.

Razón, para Hobbes: ligada al lenguaje, a la percepción del porvenir, al artificio del lenguaje, a su invención por el hombre, a una suerte de golpe de fuerza que eleva al hombre por encima de la necesidad de la naturaleza: hace del hombre una no-naturaleza... el carácter artificial de este lenguaje, de estas convenciones, el vínculo entre esta convención, este lenguaje y esta razón hacen que la intervención de la razón en la liberación [*dégagement*] de la ley natural y en la instauración del contrato introduzcan una discontinuidad entre el estado de naturaleza y el estado civil [...]. En Sp[inoza] [...] la razón no es partícipe, necesariamente, en la génesis del estado civil. Sí, si ella es partícipe es más bien una razón inconsciente en acción [*à l'œuvre*] que actúa en ella. Las pasiones (como la razón) producen el mismo resultado: un resultado racional, que no es necesariamente obra de la razón de los hombres... La sociedad es la obra y el producto de una necesidad anterior a la razón, que la razón puede reencontrar y de la que puede también salir enseguida, pero que no la crea como razón consciente de sí en el hombre.

Es por eso por lo que no hay estado de guerra como en Hobbes... ni prob[lema] de la muerte violenta. El estado de naturaleza no produce el estado de guerra generalizado, y el estado del elemento de la muerte violenta. El estado de naturaleza es más bien un estado de *abstracción*, del que el estado civil es lo *concreto*.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Spinoza, *Correspondencia*, L, 308: “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, [...] consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural.”

<sup>78</sup> 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “*Sur Hobbes et Spinoza*”. Si bien estos documentos dan cuenta de un conocimiento profundo sobre los problemas políticos de la filosofía spinoziana, no deben ser tomados más que por lo que son: fichas de lectura, con su redacción provisora, sus simplificaciones y sus sesgos propios.

Por su parte, en otra ficha titulada “*Dessein politique de Spinoza*”, Althusser vuelve a plantear el problema de la relación entre estado de naturaleza y estado civil para destacar que en la continuidad entre uno y otro se encuentra la posibilidad de comprensión de la irreductibilidad de la vida política a las formas del Estado y de la primacía de las fuerzas que subsisten en el seno mismo de la constitución política:

El pensamiento más profundo de Sp[inoza]: que el estado civil no es otra cosa que el estado de naturaleza... la misma esencia, sin conversión, ni otra esencia producida. Como prueba: lo que dice y muestra de la relación entre el poder y la masa de los súbditos [*la masse des sujets*]. [...] Dicho de otro modo: las relaciones formales de la vida política, la forma política del estado no agota la vida política: una relación de fuerzas tácita, que no tiene siempre expresión legal... reina allí siempre silenciosamente, comanda el verdadero equilibrio de fuerzas, el verdadero contrato, ocurrido no entre sujetos de derecho sino entre fuerzas y pasiones que subsisten en el seno mismo del contrato y que comandan su destino.<sup>79</sup>

En otro conjunto de fichas titulado “*Passions et société*” es posible ver que la lectura del problema de las pasiones en Spinoza coincide con la de Maquiavelo:

Ver en *Ética III* todas las pasiones tienen una significación directamente social, en particular las pasiones *por imitación*, que presentan este interés teórico de ser pasiones generales, es decir que pueden nacer a partir del encuentro de *cualquier hombre*, y no de tal hombre determinado sobre el que proyecto o al que atribuyo tal eficacia afectiva. [...] El dominio de la imitación [...] representa la generalidad de la especie humana, del hombre cualquiera, es decir de todo hombre en general considerado como *mi semejante*. La historia personal se injerta sobre y se desenvuelve [*déroule*] sobre este fondo general, -y todos los mecanismos de las pasiones singulares se combinan con los mecanismos generales de la *imitación*. [...] De todo esto se puede concluir que hay una suerte de unidad inmediata de la especie, experimentada en [*ressentie dans*] la imitación (contagio de la imaginación), que no deja de tener implicancias desde el punto de vista de la vida política [*qui n'est pas sans avenir du point de vue de la vie politique*].<sup>80</sup>

Leyendo estas fichas vemos que, antes que apartarse, la figura de Spinoza continúa la estela trazada por el florentino. Más específicamente, quisiera sugerir que podría haber sido la lectura contigua de Spinoza y Maquiavelo la que permitió a Althusser arribar a la conclusión de que la “antropología” de Maquiavelo se revela incapaz de fundar su teoría política. Mientras que, por un lado, la antropología pareciera ser “el fundamento de su teoría política”, por otro lado, “le es *ajena*”: “no se ve la relación que existe entre la naturaleza humana maquiavélica y las teorías políticas de Maquiavelo. Si hay vínculo, no está explicitado, permanece latente.”<sup>81</sup> En sintonía con eso, hacia el final del curso, sobre la base de una correcta comprensión del tratamiento no-esencialista del problema de la

---

<sup>79</sup> 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “Dessein politique de Spinoza”.

<sup>80</sup> 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “Passions et société”. Estas fichas hacen pareja con otras tituladas “Système des passions” en el que son resumidas y comentadas *Ethica III* y *IV*, con una particular atención a la inserción de la “psicología individual de la afectividad” en un entramado de pasiones tejido socialmente.

<sup>81</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 230. Esto no deja de tener resonancias con el elogio del teatro materialista que presenta la “dinámica” de una “estructura latente” configurada por “la coexistencia sin relación explícita” de una temporalidad dialéctica y otra no-dialéctica. Cf. Althusser, “El «Piccolo», Bertolazzi y Brecht”, 117.

naturaleza humana y retomando lo que había planteado anteriormente respecto a la centralidad del problema de la imaginación para la comprensión de lo político, Althusser alude a Spinoza como aquel para el cual su teoría de la naturaleza humana es refutada por su uso y concluye con una interrogación retórica con la que rechaza de manera definitiva la posibilidad de dar con una antropología originaria:

¿Qué queda de la teoría de la naturaleza humana en un pensamiento que considera que la política pertenece a la imaginación, que se juega entre las apariencias de la ideología, de la religión, de las organizaciones del poder, y tiende inconscientemente a la producción de formas sociales que no pueden deducirse de un verdadero origen antropológico (en el contrato)? Si la imaginación es *un mundo*, si la política puede captarse directamente como mundo y si en este mundo como totalidad es donde cobran sentido las conductas y los efectos de la política, ¿qué queda de una antropología originaria?<sup>82</sup>

En el desarrollo del análisis de la presunta antropología maquiavelana-spinoziana, es posible notar que confluyen tramos diversos de antiguas investigaciones de Althusser, así como también se anuncian algunas de las tesis que poco tiempo después formulará no ya en el terreno de la filosofía anterior a Marx, sino en nombre de Marx mismo.

En primer lugar, aquí Althusser retoma una interrogación de larga data respecto a la recusación de la pretensión esencialista del problema de la naturaleza humana ligada a su lectura de Pascal. En el capítulo 2 hice referencia a este problema recordando los *Pensées* 397 - 426 (“al estar perdida la verdadera naturaleza, todo se convierte en su naturaleza”). Es posible recuperar otro pasaje que, a la luz de lo desarrollado respecto a una antropología profana, resulta iluminador:

¿Qué son nuestros principios naturales, sino nuestros principios acostumbrados [t.m. *accoutumés*]? [...] Una costumbre [*coutume*] diferente dará otros principios naturales. Esto lo vemos por experiencia, y si los hay que la costumbre no puede borrar, los hay también de la costumbre contra la naturaleza, que son imborrables por la naturaleza y por una segunda costumbre. Depende de la disposición [*disposition*].

Los padres temen que se borre el amor natural de los hijos. ¿En qué consiste entonces esa naturaleza expuesta a ser borrada? La costumbre es una segunda naturaleza [*seconde nature*] que destruye a la primera pero ¿qué quiere decir naturaleza? ¿Por qué no es natural la costumbre? Mucho me temo que esa naturaleza no sea más que una primera costumbre, lo mismo que la costumbre una segunda naturaleza.<sup>83</sup>

Pascal ligaba este problema de la segunda naturaleza humana en ausencia de una primera, al problema de la imaginación y, de este modo, destacaba las implicancias políticas de una concepción como ésta que lo acercan a las consideraciones de Althusser respecto a la opacidad de lo inmediato y su teoría de la ideología:

Imaginación. Es esa parte dominante en el hombre, esa maestra de error y falsedad, y tanto más embustera cuanto que no lo es siempre, porque sería regla infalible de la verdad si fuese

---

<sup>82</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 244.

<sup>83</sup> Pascal, *Pensamientos*, 125 – 92 y 126 – 93, p. 55, t.m.

regla infalible de la mentira. Pero, al ser casi siempre falsa, no deja ninguna señal de su calidad que marque con la misma peculiaridad lo verdadero y lo falso. [...] Por mucho que grite la razón; no puede ponerle el precio a las cosas. Esta orgullosa potencia, enemiga de la razón, que se complace en controlarla y dominarla para demostrar cuánto puede en todas las cosas, ha establecido en el hombre una segunda naturaleza. [...] Jamás la razón vence totalmente a la imaginación, mientras que lo contrario es frecuente. Nuestros magistrados han comprendido muy bien este misterio.<sup>84</sup>

En segundo lugar, también en el capítulo 2 señalé que el problema de la naturaleza humana constituía el punto central del análisis de la teoría de la *educación ampliada* de Helvetius, como una concepción de *la producción de los hombres por su medio* en la que se jugaba el destino del materialismo. De manera contemporánea al curso, Althusser participa en una emisión radial sobre Helvetius en la que el punto central de su lectura reside en el reconocimiento de una teoría de “la producción de los hombres en la historia universal” a partir de la cual refuta toda “estructura originaria de la naturaleza humana”:

pues se trata de una estructura que dirige todo el destino de la humanidad y él quiere que el hombre esté perfectamente desnudo [...]. Aquí nos enfrentamos con un radicalismo tal como quizás nunca antes había sido enunciado, un radicalismo de la influencia del medio sobre el desarrollo del hombre esto es, una producción íntegra del hombre por su propia historia.<sup>85</sup>

Por su parte, en el capítulo 3 mostré que un argumento importante de la demarcación de Montesquieu frente a los teóricos del derecho natural (entre los que, en ese momento, era inscripto Spinoza) consistía en el rechazo a la operación de intelección del orden político por medio del descubrimiento de una ley preexistente latente en la naturaleza humana. Montesquieu proponía, en cambio, una concepción según la cual la sociedad se precedía a sí misma rechazando por adelantado el problema de su origen y la posibilidad de reducirlo a la combinación de voluntades individuales. Este rechazo se expresará de manera positiva por medio de su teoría de los principios y las costumbres [*mœurs*] que si bien Althusser criticaba la reconocía como precursora de Marx. Pero hay un aspecto más de la lectura de Montesquieu en el que se visualiza esta concepción sobre la naturaleza humana. En el tratamiento de las pasiones como principios de los gobiernos, Althusser destaca que las pasiones que le dan vida a la Monarquía (el honor) y a la República (la virtud) no son pasiones simples, “psicológicas”, sino que son siempre pasiones “sociales” o compuestas:

El honor, por ejemplo, no es una pasión simple, o si se prefiere, no es una pasión “psicológica”. El honor es caprichoso, como todas las pasiones, pero sus caprichos están *regulados*: tienen sus leyes y su código. [...] El honor es pues una pasión reflexiva [*réfléchie*] [...]. Por muy “psicológico”, por muy inmediato que sea, el honor es una pasión fuertemente educada por la sociedad, una pasión cultivada, [...] una pasión *cultural* y *social*.

---

<sup>84</sup> Ibid., 44 – 82, pp. 29-30.

<sup>85</sup> Althusser, “Helvetius revolucionario”, 183.

Lo mismo ocurre con la virtud en la república. También ella es una extraña pasión, que no tiene nada de inmediato, sino que sacrifica en el hombre los propios deseos para proponerle como objeto el bien general. La virtud se define como la pasión de lo general. [...] Como el honor, la virtud tiene, pues, su código y sus leyes.<sup>86</sup>

Eso es lo que explica que para Althusser el camino de la vida política discurra entre pasiones “que nacen por la naturaleza de una condición más que por la ascesis de una conversión.”<sup>87</sup> A diferencia de estas dos pasiones, el despotismo se alimenta de otra, distinta de las llamadas pasiones culturales y sociales:

el miedo [*crainte*] [...] no es una pasión compuesta ni educada, ni una pasión social. No conoce códigos ni leyes. Es una pasión sin camino ante sí, ni títulos a sus espaldas: una pasión en estado naciente, y a la que nada apartará jamás de su nacimiento. Una pasión del instante que no hace más que repetirse. Entre las pasiones políticas, es la única que no es política, sino “psicológica” por su inmediatez.<sup>88</sup>

En esta lectura de Althusser se entrevé una consciencia profunda de que el terreno de las pasiones “simples” o “psicológicas” es el terreno que define el límite exterior de la existencia de lo político: una pasión del instante que no hace más que repetirse. Una pasión acorde con la naturaleza del despotismo, forma límite del gobierno que señala antes que tal o cual gobierno, el límite de lo político como tal.

Finalmente, estas reflexiones confluirán a su modo en “*Marxisme et humanisme*”. Allí Althusser desarrolla una lectura crítica de la operación que se expresa en las obras de juventud de Marx ligándola a una “filosofía anterior idealista («burguesa») [que] descansaba [...] sobre una problemática de la *naturaleza humana* (o de la esencia del hombre).” Por medio de esta operación, “la Esencia del hombre fundaba a la vez una teoría rigurosa de la historia y una práctica política coherente”. En ruptura, una nueva posición comienza a ser indicada con la sexta tesis sobre Feuerbach mediante el cuestionamiento de la existencia de una esencia humana universal como atributo de los individuos considerados de manera aislada, y el señalamiento de la realidad efectiva de la esencia humana como el conjunto de relaciones sociales. “Sólo se puede conocer algo

---

<sup>86</sup> Althusser, *Montesquieu*, 106.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 107, t.m. Desde una perspectiva spinozista el miedo [*crainte*] del que habla Montesquieu no podría ser considerado como una pasión no política. En realidad, la *crainte* de Montesquieu, según la perspectiva althusseriana que aquí estoy siguiendo, se acercaría a aquello que Hannah Arendt llamó “terror”, asentado en la “soledad” como su “terreno propio” y “la esencia del Gobierno totalitario”. Cf. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, t. 3, trad. G. Solana (Madrid: Alianza, 1951/1982), 612. Sobre la posible inspiración montesquieviana de esta perspectiva cf. Hannah Arendt, “La revisión de la tradición por Montesquieu”, en *La promesa de la política*, trad. E. Cañas (Buenos Aires: Paidós, 2015), 104-105. Por lo demás, todo esto se aproxima a Spinoza quien —al momento de definir a la paz no como “la privación de guerra” sino como “una virtud que brota de la fortaleza del alma”— afirma: “aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavo, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad.” Spinoza, *Tratado político*, V, 4, p. 128.

acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre”, concluía Althusser de manera programática para enunciar el *anti-humanismo* teórico de Marx, con efectos que llegan hasta nuestros días.<sup>89</sup>

Habiendo realizado este excursus sobre el tratamiento althusseriano de la antropología filosófica queda claro que el trabajo sobre la filosofía anterior a Marx representa la condición de posibilidad de una tesis constitutiva del althusserianismo posibilitando una interrogación fundamental por la producción de lo humano. Pero llegado hasta aquí quisiera destacar que algo perdura en el estado práctico en el que estas tesis son alcanzadas, haciendo que ellas no agoten las posibilidades teóricas formuladas junto a diversas filosofías anteriores a Marx. Según esto último, no se trataría simplemente de reconocer en ellas una pre-historia de la concepción marxista —actitud que estaba en la base de las lecturas althusserianas: la lectura en filosofía política como una propedéutica necesaria para comprender a Marx— sino de reconocer también un terreno en el que se desarrolla una investigación en la que otros nombres de la filosofía no se reducen a Marx, ni al camino que conduce a él, y que incluso podrían tener prioridad frente a Marx mismo en el tratamiento de una antropología profana.

### **4.3. Una necesidad supeditada a una contingencia radical**

#### *4.3.1. Contingencia*

Althusser se preguntaba si el pensamiento político de Maquiavelo se funda en una teoría de la naturaleza humana o en una teoría de la historia. Hasta el momento me concentré en el problema de la naturaleza humana; para concluir, veamos ahora cuál era la respuesta frente a la segunda pregunta. El procedimiento que sigue Althusser es análogo al realizado respecto a la teoría de la naturaleza humana, aunque esta vez sin menciones a Spinoza. Desde el comienzo sería posible responder de manera afirmativa. Detrás de la teoría política del florentino se escondería una teoría de la historia inspirada

---

<sup>89</sup> Althusser, “Marxismo y humanismo”, 188-190. En la primera tesis de sus *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach afirmaba: “los tiempos modernos han tenido por misión la realización y la humanización de Dios -la transformación y la resolución de la teología en antropología.” Frente a esta disolución de la esencia religiosa en la esencia humana, Marx se alzaría en la sexta tesis afirmando: “la esencia humana no es algo abstracto inmanente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de las relaciones sociales.” Cf. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, 128; cf. Karl Marx, “ad. Feuerbach”, en *La ideología alemana*, trad. J. Vergara (Buenos Aires: Losada, 1845/2005), 17. Sobre el anti-humanismo cf. *infra* 7.1.

en Polibio según la cual el devenir de los Estados dibujaría un “círculo infinito”. Pero la respuesta debe complicarse pues aquel círculo se ve siempre conmovido. Primero, porque “es sacudido por la lucha de los estados, que modifica el curso de las cosas” y, segundo, porque es posible eludir el círculo “poniendo en pie un gobierno mixto”. Althusser señala que frente a la teoría de la historia estamos ante una situación análoga al intento de reducción antropológica:

aquí otra vez nos enfrentamos a [*nous avons affaire à*] un proceso infinito: el de los ciclos, el de su repetición [...]. Pero así como la infinitud del deseo en su propio nivel no puede fundar la realidad efectiva de la política humana, tampoco la de los ciclos de Polibio puede fundar, en su propio nivel, la realidad histórica para Maquiavelo.<sup>90</sup>

El proceso infinito de la repetición histórica contiene siempre una lucha que elude “la ley de la infinitud”: “la infinitud del ciclo de la historia es abstracta. Lo concreto es la lucha de los estados entre sí, que interrumpe la infinitud del ciclo.” De modo que tampoco la presunta teoría cíclica de la historia alcanza a fundar su pensamiento político. La imposibilidad de formular una teoría de la historia se corresponde con el carácter excepcional de la tarea política entrevista por Maquiavelo consistente en eludir “la fatalidad de la infinitud abstracta.”<sup>91</sup>

Podemos liberar ahora aquello que anteriormente dejé a la espera entre paréntesis. Althusser caracterizó al infinito del deseo humano y al infinito de la historia, como *malo* en el primer caso, y *abstracto* en el segundo. Con esas alusiones pareciera hacer alusión a la lectura hegeliana de Spinoza, quien en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, al analizar la carta XII a Meyer, introduce el término de *infinito malo*, como el infinito propio de la imaginación, para diferenciarlo de lo realmente (*actu*) infinito. ¿A qué se debe esta alusión? ¿Cuál es su sentido? ¿Cómo funciona esta referencia en el entramado teórico del curso? Tal como creo, es posible una lectura que haga de este problema un punto de acceso privilegiado al spinozismo herético de Althusser.

La referencia al infinito malo se realiza en un primer sentido en el que coinciden Hegel y Spinoza. El infinito del deseo, leyendo a Maquiavelo junto a Spinoza, es *malo* porque se presenta como una comprensión inadecuada de la desproporción existente entre potencia del deseo en el hombre como cosa finita en su género y la potencia de las causas exteriores: “La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada, y

---

<sup>90</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 234, t.m.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 235.

resulta *infinitamente* [i.a.] superada por la potencia de las causas exteriores.”<sup>92</sup> El infinito de la historia es *abstracto* pues es ideológico, en él reside un prejuicio finalista que da cuenta de una concepción inadecuada del tiempo histórico. En ambos casos, se trata de una incomprensión propia de la imaginación frente al infinito. Se trata, en fin, de lo infinito como comprensión inadecuada de la duración “como cuando se dice ‘y así sucesivamente, hasta el infinito’.”<sup>93</sup>

Ahora bien, el recurso al infinito por parte de Maquiavelo no sería simplemente desechable. Éste, al parecer, cumple una función en la disposición teórica del autor. El recurso al infinito sería parte fundamental de una operación crítica, una operación de deconstrucción del fundamento de los conceptos políticos ya sea que se presente éste como una teoría de la naturaleza humana, ya sea que se presente como una teoría de la historia. Así, respecto a la teoría de la naturaleza humana —argumento que podría hacerse extensible a la teoría de la historia—, Althusser concluye:

el contenido dado al concepto antropológico vacío del 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. [...] [Maquiavelo] construyó como antropología justo lo que necesitaba como contenido y como concepto (el deseo infinito) para rechazar toda antropología ética o religiosa; no dio demasiados conceptos ni se tomó el trabajo de fundar sobre ellos su teoría política, por la razón fundamental de que, bajo la apariencia superficial de una antropología [...], describe, de hecho, comportamientos políticos y sociales. Su antropología, en la medida en que existe, permanece negativa y crítica. Por lo demás, sólo es positiva como la apariencia de su política.<sup>94</sup>

Por medio de la teoría política de Maquiavelo estamos frente al descubrimiento de una operación crítica que inspirado en André Tosel quisiera llamar una “ontología no-ontológica”, o una “des-ontología” [*mé-ontologie*] puesto que permite romper con el modelo de la *mathesis universalis* que traza el camino de Descartes a Leibniz, y que asimismo tiene su expresión en la filosofía política clásica al hacer de una antropología el fundamento de lo político.<sup>95</sup> La alusión al *infinito malo* se realiza, entonces, en un segundo sentido. Aquí nos vemos introducidos en el problema de la existencia histórica: ni la teoría de la naturaleza humana, ni la teoría de la historia nos permiten comprender

---

<sup>92</sup> Spinoza, *Ética*, IV, 3, p. 317. cf. Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie* (Paris: PUF, 1997), 70: “el infinito del que se hace referencia aquí es el «infinito malo» del que habla Hegel, es decir, el infinito determinado negativamente a partir de lo finito del que es el correlato: es el infinito que limita y que aplasta, y no el infinito que produce, en el sentido positivo del término”

<sup>93</sup> Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía III*, 288. Fue para evitar las complicaciones del uso imaginario de la noción de infinito que Spinoza propone diversas acepciones del infinito. Cf. Spinoza, *Correspondencia*, XII. Entre las fichas de lectura se encuentran algunas que revelan un conocimiento detallado del problema. Cf. 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “Sur la lettre à Louis Meyer (XII)”.

<sup>94</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 231-232.

<sup>95</sup> André Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude* (Paris : L'Harmattan, 2008), 252.

por qué hay política y no más bien fatalidad. O, mejor dicho, evade por adelantado esa pregunta, pues la política no es deducida de su fundamento sino que está siempre ya dada. Así, el pasaje del fundamento a su existencia ya desde siempre ha tenido lugar, colocándonos por adelantado en el terreno de la existencia de las cosas singulares. Diez años después Althusser reconocerá que esta perspectiva es deudora de Spinoza y Marx al afirmar que la esencia no existe fuera de la investigación de sus formas de existencia: “en buen spinozismo-marxismo, la esencia y la existencia no existen en dos niveles: la esencia no existe más que en su existencia, en las condiciones de su existencia.”<sup>96</sup>

En el caso de la supuesta teoría de la naturaleza humana, dice Althusser, “la infinidad del deseo humano se confunde con una situación conflictiva sin salida, con el infinito malo de una dialéctica sin superación.” Por su parte, en el caso de la supuesta teoría de la historia, ésta se presenta como “la fatalidad de la infinitud abstracta.”<sup>97</sup> En una ficha de sus notas sobre Maquiavelo Althusser escribe: “infinidad vacía del deseo humano, que sólo se estructura al nivel de los objetivos reales: la política, las luchas sociales. Es ahí que se trata de *los hombres*.” De modo que “sin una inserción efectiva [...] en los objetos prácticos de la política”, “este concepto de deseo permanece abstracto.”<sup>98</sup> Entonces, nunca hay deseo en abstracto sino que lo que hay es siempre complejos afectivos en los que se juega la práctica política. Queda planteado aquí el problema de la existencia política en los términos que siempre ha debido ser planteado, no tanto el de la determinación, sino más bien (recurriendo a una noción que Althusser alcanzará contemporáneamente al curso) el de la *sobredeterminación*. Estamos ante el reconocimiento de que la supuesta naturaleza humana (“el deseo”) y la supuesta teoría de la historia (“la circularidad”) no pueden producir por sí mismas, por sí solas, una historia efectiva: la repetición del deseo y la circularidad de la historia son abstractas, lo concreto son relaciones que, indefectiblemente, debemos llamar *contingentes* o *posibles*.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Louis Althusser, “Livre sur l’impérialisme”, en *Écrits sur l’histoire (1963-1986)* (Paris: PUF, 2018), 243. Más adelante señalaré un gesto similar en el desplazamiento de la noción de causalidad estructural a la de *sobredeterminación* (cf. *infra* 5.2.1. y 5.2.2).

<sup>97</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 231 y 235.

<sup>98</sup> 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, “Anthropologie? Désir”.

<sup>99</sup> Sólo “con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento” llamamos a una cosa “contingente o posible” Spinoza, *Ética*, I, 33, esc. 1, p. 102. Es precisamente ese el terreno en el que se juega la política. Fue el propio Spinoza quien al comienzo de TTP, IV propuso que para el ámbito de las leyes que los hombres se prescriben a sí mismos (es decir, para la política en general entendida como “la forma de vivir [*ratio vivendi*] que el hombre se prescribe a sí mismo”) sea “mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles” puesto que “ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas.” Spinoza, *Tratado teológico-político*, IV, 166-167.

### 4.3.2. Necesidad

Resta una consideración más sobre la especificidad de lo político. La distinción entre pasiones simples y sociales a la que hice referencia anteriormente había sido formulada en el marco de una interrogación sobre la concepción del despotismo en Montesquieu como un gobierno-límite, como la idea del límite mismo de lo político. ¿Cuáles son los rasgos que dan cuenta de esta idea política? En primer lugar, “*en el despotismo toda la política no se reduce nunca más que a la pasión.*” Así, no hay en él “nada que se parezca a un orden de condiciones políticas y jurídicas *trascendentes* [i.a.] a las pasiones humanas.” En segundo lugar, esta identidad entre pasiones y estructura política lo describe como el régimen del *instante*: “*sin transcendencia política o jurídica* [i.a.], y por lo tanto sin pasado ni porvenir, el despotismo es el régimen del instante.”<sup>100</sup> El tercer rasgo es la desaparición de toda estructura social, es el reinado de la extrema igualdad entendida como uniformidad o equivalencia: se trata de un “desierto igualitario”, de una “indistinción fundamental.” Finalmente, cuarto rasgo, del influjo del instante y de la estructura de la uniformidad, se derivan una temporalidad y una espacialidad propia: “este régimen [...] está como desprovisto de toda *duración*. Su espacio social y su tiempo político son neutros y uniformes. Espacio sin lugar, tiempo sin duración.” El gobierno del despotismo es el gobierno en el *vacío* y en el *instante*, *sin reflexión*, puesto que “para reflexionar hace falta tiempo, y cierta idea del porvenir.”<sup>101</sup>

Todos estos rasgos llevan a reconocer que el gobierno despótico es el gobierno de una “*lógica de la inmediatez abstracta* [i.a.]” que lo hace ser un régimen que subsiste “*por encima de lo político y lo social*”, que vive alimentado por una “*pasión inmediata*” (a diferencia de las pasiones sociales de los otros gobiernos). Althusser describe al déspota tal como Maquiavelo-Spinoza definieron a lo humano: “el déspota no es más que sus deseos.” Es en esa identidad entre déspota y deseo, en esas pasiones que “no hacen más qué repetirse”, en esa temporalidad de lo instantáneo, en esa espacialidad aplanada, donde Althusser reconoció “*la abdicación de lo político.*” En una de las páginas más bellas de MPH, Althusser afirmaba:

---

<sup>100</sup> Althusser, *Montesquieu*, 101-102. En un breve capítulo Montesquieu quiso dar una *idea del despotismo* de modo impresionista: “Cuando los salvajes de Luisiana quieren fruta, cortan el árbol por su pie y recogen la fruta. Esto es el gobierno despótico.” Montesquieu, *De l’esprit des lois*, V, 13, p. 185.

<sup>101</sup> Althusser, *Montesquieu*, 104.

se podría decir que el resorte del despotismo es el deseo, tanto como el miedo [*crainte*]. Porque ambos son su propio reverso, sin futuro, como dos hombres ligados espalda con espalda, sin espacios, unidos indisolublemente por sus cadenas. Y este modelo de pasión es lo que da su estilo al despotismo. Esta ausencia de duración, estos movimientos súbitos y sin retroceso, son justamente los atributos de esas pasiones instantáneas e inmediatas que caen otra vez sobre sí mismas, como las piedras que unos niños arrojaran al cielo. Si es cierto, como ha dicho Marx en una imagen juvenil, que la política es el cielo de los hombres privados, se puede decir que el despotismo es un mundo sin cielo.<sup>102</sup>

En el reverso de estas consideraciones se dibujan los rasgos de lo político que la idea límite del despotismo pretendía suprimir: frente al instante, la duración; frente a la uniformidad, la heterogeneidad; frente al espacio vacío, lo ya desde siempre lleno; frente a la inmediatez abstracta, cierta idea del porvenir. Un *mundo*, sí, como el de la imaginación, pero con cielo.

¿No es posible, en una lectura como ésta, entrever que la operación crítica de deconstrucción del fundamento de lo político es la misma que posibilita el reconocimiento del problema insuprimible de cierta fundación política en la historia? Althusser no podía más que malvivir el descubrimiento simultáneo del carácter infundable de lo político y de la necesidad de cierta fundación. Esa incomodidad [*malaise*], se expresaba en el Dossier *Théorie politique*, se expresa también en el tono crítico de Althusser frente a Maquiavelo en algunos pasajes del curso. Esa mala vida se expresará positivamente del único modo que era posible para un filósofo que, a pesar de las aporías estaba comenzando a adquirir notoriedad: ni negando, ni desconociendo las aporías alcanzadas sino reformulándolas en clave de un proyecto afirmativo y en el punto en el que estas pudieran ser reintegradas en una filosofía para el marxismo. Los resultados de ese gesto de reintegración se concentran en *Pour Marx y Lire le capital*, con las nociones de causalidad estructural, sobredeterminación y, un poco más adelante, el dispositivo teórico de la tópica. Pero, algo perdura en el estado práctico en el que ese pensamiento comienza a nacer.

Quizás es por eso por lo que Althusser concluye su curso con el reconocimiento de la *soledad* de Maquiavelo que permite ver el rostro de aquellos frente a quienes se encuentra aislado: los filósofos políticos dependientes de su objeto teórico fundado de manera esencialista. La situación de aislamiento de la que es víctima se corresponde con la sagaz captación de un problema hasta entonces ocultado: “el problema olvidado por la reflexión clásica” y que, unos diez años después volviendo a leer a Maquiavelo denominará el problema de la *acumulación primitiva política*. Y si bien Maquiavelo no lo resuelve, sí lo ha captado sin nada que anticipe una respuesta definitiva: ¿cómo podía

---

<sup>102</sup> Ibid., 107-108, t.m.

tener una respuesta definitiva el descubrimiento de la necesidad de una fundación en ausencia de fundamentos, la realización de una tarea necesaria pero imposible?

Esta indecisión es la que se ve en la descripción del punto de partida del proyecto político del nuevo príncipe. Siendo imposible que se asigne por adelantado a la necesidad de este proceso su punto de aplicación, su comienzo era anónimo e innombrable: “Maquiavelo es incapaz de anticipar, a partir de esta materia misma, el lugar del nacimiento, el comienzo, las condiciones concretas del comienzo de la nueva forma”. Se trata de un “espacio sin lugar”, “no hay *topos*”, como el espacio vacío del gobierno despótico. Es esa situación la que nos hace reconocer la “*contingencia* radical de la aplicación de la Nueva forma a la materia existente.” Como lo que se aguarda es lo imposible mismo, a esa espera sin horizonte, luego de un punto y seguido le corresponde una infinita distancia, un contrapunto del que emerge la necesidad de cierta trascendencia: la materia italiana que se presenta como “puro vacío de forma, pura espera informe de forma”, como “una potencia vacía”, “espera que *de afuera* se le traiga y se le imponga una forma.”<sup>103</sup>

De ahí que la irresolución de su pensamiento, en palabras de Althusser, exprese una “ingenuidad clara”, “sin máscara” que resulta “más esclarecedora que todos los ocultamientos de las abstracciones del pensamiento clásico.” Es con Maquiavelo que Althusser se enfrentará así a “un pensamiento revelador por sus exclusiones más que por sus afirmaciones”, puesto que posibilita en el límite la deconstrucción de cualquier fundamento que pretenda fundar de manera definitiva los conceptos políticos, y el reconocimiento, sin embargo, de su necesidad. Al revelarse incapaz de fundarse en una antropología o una teoría de la historia, la tarea política del príncipe maquiaveliano produce el “sentimiento contradictorio de una necesidad supeditada a una contingencia radical”<sup>104</sup> no encontrando nada, ni nadie, que prefigure una consonancia final. Así, Althusser pareciera haber descubierto junto a Maquiavelo el carácter *cuasi-trascendental de lo político*: lejos de suprimir la especificidad de lo político reconduciéndolo a otra instancia que lo funde (típicamente en el marxismo: lo social *sive* lo económico), sino

---

<sup>103</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 202.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 222.

reconociendo la contingencia radical sobre la que reposa, bajo *cierta* fundación, toda experiencia política.<sup>105</sup>

El recorrido que hemos realizado ilumina las palabras con las que Althusser pretendía dar cuenta de la *situación de Maquiavelo* al reconocer que será siempre difícil hablar de él:

porque se encuentra en una situación de distancia, de retraso y de anticipo a la vez. [...] Una conducta que siente, un problema que presiente, una estructura política que espera del futuro, el papel político del Príncipe Nuevo que anticipa, que trata de relacionar con conceptos ya existentes, antiguos, médicos, biológicos, cíclicos (el viejo ciclo de Polibio) o con conceptos antropológicos que recorren el pensamiento occidental desde la Antigüedad... Pero no entra en ellos verdaderamente. No puede entrar en ellos con todo derecho. Estos conceptos no son compatibles con lo que él *siente y presiente*. Ni bien entra en contacto con ellos, los abandona. Ni bien los toca, los deja de lado. Vuelve a ellos como a una referencia posible, pero sin convicción.

Todo el desgarramiento y la confusión de su conciencia se debe a que está reducido a su obsesión teórica imposible de enunciar (no hay conceptos que le correspondan) de un *advenimiento* sin precedentes, de un advenimiento único donde él mismo está preso y desgarrado: el advenimiento de un porvenir político, de una forma política no diseñada, no prefigurada en la realidad. Un advenimiento no formalizable, no conceptualizable, en cualquier forma que sea, antigua o moderna. La historia real, que no escapa a su voluntad ni a su presentimiento, lo encuentra desprovisto de conceptos.<sup>106</sup>

Por su parte, Spinoza ya ha dejado de ser evocado. Y si bien no volverá a ser mencionado sino para señalar al florentino como la *mala conciencia* de Spinoza y de Rousseau, al permitir ver en Maquiavelo, el trabajo del pulidor de lentes ya estaba hecho.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Cf. Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, 43: “un trascendentalismo de este tipo será siempre y por necesidad un *cuasi* trascendentalismo, donde un aspecto del *cuasi* indica que el fundamento y el abismo, las condiciones de posibilidad y de imposibilidad, se hallan inseparablemente entrelazadas, y el otro aspecto indica que todas las condiciones transcendentales surgirán siempre a partir de coyunturas *empírico históricas* particulares.” La inspiración y la expresión “cuasi-trascendental” es, desde luego, derridiana cf. Jacques Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974), 181. Volveré sobre esto junto a Rousseau y Maquiavelo cf. 7.2.2. y 7.3.3.

<sup>106</sup> Althusser, “Maquiavelo”, 245.

<sup>107</sup> En el tramo final del curso, Althusser dice: “[Maquiavelo] ha quedado como la mala conciencia de todas las teorías posteriores. Porque no entraba en los puntos de vista de la justificación antropológica del hecho político, porque hablaba de fuerzas que provocaba y garantizaba el consentimiento, y no del origen ético o racional del consentimiento, porque socavaba los términos del problema y los conceptos consagrados. Porque recordaba los orígenes efectivos de una organización política que se creía sin orígenes. Por consiguiente, como toda mala conciencia, suele obsesionar la conciencia teórica misma de sus sucesores. Sólo daré dos ejemplos de esto. El de Spinoza y el de Rousseau.” *Ibid.*, 238.

## **Capítulo 5.**

### **Los efectos de una estructura de estructuras (Spinoza, 1965)**

A lo largo de esta tesis fui señalando el modo en el que emerge el spinozismo de Althusser desde la ausencia de menciones a la obra del filósofo holandés, pasando por su alusión crítica, hasta la emergencia de los primeros comentarios elogiosos en ocasión del curso sobre Maquiavelo. En este capítulo quisiera detenerme en el abordaje que realiza Althusser de Spinoza en el contexto de producción de *Pour Marx* y *Lire le capital*. Pero no pretendo dar cuenta de manera acabada de su spinozismo, sino más bien mostrar que uno de sus principales temas se torna comprensible por medio de una disposición contigua junto a Marx. Se trata, más específicamente, del problema de la causalidad estructural y el modo en el que ese problema se inscribe la concepción althusseriana de la historia, o de las estructuras de la historicidad. Como mostraré, no es tanto *por* Spinoza sino más bien *con el concurso de* Spinoza que Althusser logra formular un conjunto de tesis centrales para su concepción de la historia en el seno del marxismo.

Al comienzo del Prefacio a *Lire le capital* Althusser le asignaba a Spinoza un rol central en la historia de la filosofía por haber sido el primero en plantear “el problema del leer” y en ligar ese problema a “una teoría de la historia”, para de este modo comprender

que la historia de los hombres, que cabe en Libros [*qui tient dans les Livres*], no es, sin embargo, un texto escrito sobre las páginas de un Libro; [...] que la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras.<sup>1</sup>

En este capítulo quisiera reflexionar sobre los conceptos que permiten pensar a la historia como esa curiosa *anotación de los efectos de una estructura de estructuras*. Esos conceptos son los de causalidad estructural, sobredeterminación y tópica marxista. Tal

---

<sup>1</sup> Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 21-22, t.m.

como quisiera mostrar, si con el concepto de causalidad estructural formulado con el concurso de Spinoza alcanzamos una ontología general, ésta exige ser especificada en el entramado althusseriano. Operación que sólo resulta posible con el concurso de Marx y gracias a una lectura de los grandes textos políticos de figuras como Lenin, Mao y Gramsci. Esta especificación del concepto de causalidad estructural spinoziana-marxiana es la que se produce por medio del concepto de sobredeterminación, y luego, con el dispositivo teórico de la tópica como aquel que brinda una imagen espacial posible de esa estructura de estructuras. Primero, presentaré de manera panorámica en qué se reconoce el spinozismo de Althusser. Luego me detendré en el problema de la historia entendida como una estructura de estructuras pensada a través de la sucesión y la articulación de las nociones de causalidad estructural, sobredeterminación y tópica. Finalmente, analizando el problema de la reproducción mostraré el modo en el que el movimiento de Althusser pone en crisis los conceptos por él mismo formulados.

### 5.1. ¿En qué se reconoce el spinozismo?

A la hora de dar cuenta de la presencia de Spinoza en la obra de Althusser es posible partir de una doble constatación. En primer lugar, la relación entre ambos se expresa en la atmósfera de la filosofía francesa de la segunda posguerra. Desde los años 1960, Spinoza comienza a aparecer como el camino curvo trazado frente al obstáculo que Hegel representó para toda una generación. Se trata de la recurrencia a Spinoza en tiempos de un “antihegelianismo generalizado” que configuraba “la atmósfera de nuestro tiempo.”<sup>2</sup> En ese contexto, como es sabido, Althusser tuvo el rol de un precursor, o de un motivador, de la proliferación de lecturas de Spinoza. En segundo lugar, cualquiera que pretenda dar cuenta del spinozismo de Althusser debe partir del hecho de que la importancia que él atribuyó a Spinoza no se vio plasmada en ningún trabajo sistemático sobre su filosofía. Mientras se cuenta con escritos relativamente documentados sobre otras figuras de la filosofía, no se encuentra ninguna pretensión similar con Spinoza. La constatación de la existencia de una relación profunda entre ambos nos lleva a reconocer, sin embargo, un

---

<sup>2</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 15. Sobre Spinoza y la filosofía francesa del siglo XX cf. Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology* (California: Stanford University Press, 2014).

enigma. Por lo demás, el problema resultante es conocido y ciertamente althusseriano: se lo sabe presente mediante su ausencia.

La integración de Spinoza al trayecto de Althusser fue temprana y tardía a la vez. Temprana, si se considera que la primera referencia explícita como un antepasado filosófico de Marx la encontramos en 1961 en el segundo artículo de la serie que será reunida luego en *Pour Marx*. Tardía, si se reconoce que, al momento de ser mencionado, quien firma el texto es un respetado profesor de la ENS de más de 40 años, y que buena parte de su proyecto teórico ya había sido, si no enunciado, sí al menos esbozado en sus lineamientos generales tal como hemos visto en los capítulos precedentes.

En “*Sur le jeune Marx*”, publicado en marzo-abril de 1961 en la revista *La Pensée*, al momento de dar cuenta del problema histórico del camino de formación del joven Marx en términos alternativos al esquema explicativo de la *Aufhebung*, Althusser introduce una larga nota al pie en la que presenta a Spinoza, por primera vez en estos términos, como un antepasado filosófico de Marx: “si se quiere encontrar un antepasado filosófico a Marx, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza.”<sup>3</sup> A partir de esa primera mención se expresa el comienzo de la integración de la filosofía de Spinoza al proyecto de Althusser. Desde ese momento, en la publicación de los textos que luego fueron reunidos en *Pour Marx* lo sabemos presente, más allá de las escasas menciones. En *Lire le capital* esta referencia será retomada, especificada y relanzada:

La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía y, sin lugar a dudas, la mayor revolución filosófica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx.<sup>4</sup>

Dentro de los diversos estudios sobre su relación con Spinoza, quizás el reciente trabajo de Juan Domingo Sánchez Estop sea el intento más ambicioso de sistematización. Según el autor, Althusser recurre a tesis spinozistas para apoyar cada uno de los grandes temas de su filosofía: la crítica del sujeto, el problema de la dialéctica materialista, su teoría de la lectura, las nociones de sobredeterminación y causalidad estructural, la relación entre pensamiento y coyuntura y, finalmente, la formulación del materialismo aleatorio. Además, si cada uno de estos temas son los efectos del spinozismo, estos podrían contribuir a apreciar la unidad existente entre los diversos momentos de su obra:

---

<sup>3</sup> Althusser, “Sobre el joven Marx”, 64.

<sup>4</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 113.

el spinozismo actúa en la obra althusseriana como una auténtica corriente subterránea que unifica problemáticas que, de otro modo, parecerían completamente extranjeras unas a las otras, si no contradictorias. Es el spinozismo el que permite, en efecto, vislumbrar una unidad mucho más grande entre el primer Althusser, el segundo Althusser de la autocrítica y el “último” Althusser —el de lo aleatorio— que la que se ha querido frecuentemente reconocer.<sup>5</sup>

Es así que proponerse dar cuenta de la presencia y los efectos del spinozismo, sugiere Sánchez Estop, redundar en una tarea más general de estudio de su obra, identificando diversos rostros de Althusser que toman forma al ser iluminados por el spinozismo: el Althusser antihumanista o del corte [*coupure*]; el Althusser de la lectura y de la ideología como imaginación; el Althusser de la estructura, del todo, la causa y la sobredeterminación; el Althusser de la coyuntura y de la sobredeterminación como encuentro; el Althusser de lo aleatorio y del encuentro más allá del principio de razón.

En junio de 1972, Althusser firma un escrito publicado tiempo después en un pequeño libro titulado *Éléments d'autocritique* que comenzaba con una dedicatoria sugerente: “A Waldet Rochet que admiraba a Spinoza y me habló de ello largamente un día de junio de 1966”. Allí se proponía desarrollar la autocrítica anticipada unos años antes en la edición italiana de *Lire le capital* de 1967. En el medio del desarrollo de esa autocrítica, Althusser introducía un capítulo sobre Spinoza que comenzaba así:

Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar sin ambages por qué: ¿Por qué hemos parecido serlo, pero no lo hemos sido? ¿por qué, pues, este singular malentendido [...]? Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*. Obviamente a nuestra manera —¡que no era la de Brunschvicg!— al tomar del autor del *Tratado teológico-político* y de la *Ética* tesis que seguramente él no habría nunca reconocido pero que sin embargo autorizaba. ¡Pero ser spinozista herético casi forma parte del spinozismo, siendo el spinozismo una de las mayores lecciones de herejía de la historia!<sup>6</sup>

En este fragmento se visualiza su inscripción en la coyuntura filosófica. El reconocimiento de la culpabilidad del spinozismo emerge como recurso de diferenciación respecto al horizonte intelectual en el que se había pretendido inscribir al proyecto althusseriano: parecimos estructuralistas, pero no lo fuimos; esto se debió a que fuimos algo más, o algo menos, que estructuralistas, fuimos spinozistas. Este gesto mostraba también un modo de inscribirse en la historia de la filosofía: “¿por qué, pues remitirse a Spinoza cuando se trataba de ser simplemente marxista? ¿Por qué este rodeo? [...] ¿qué puede significar en realidad: ser *simplemente* marxistas (en filosofía)?”<sup>7</sup> Althusser reconoció tempranamente que no es simple ser marxista en filosofía y que para salir de

---

<sup>5</sup> Juan Domingo Sánchez Estop, “Spinoza dans Althusser. Présence et effets du spinozisme dans l’œuvre de Louis Althusser” (Tesis doctoral, Université Libre de Bruxelles, 2020), 11.

<sup>6</sup> Althusser, “Elementos de autocrítica”, 169.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 193.

los textos enigmáticos del marxismo “era preciso optar por un retroceso y por un rodeo”.

De ahí una lección sobre el modo de trabajo de la filosofía:

la necesidad para toda filosofía de pasar por el rodeo de otras filosofías para definirse y captarse a sí misma en su diferencia: en su *división*. [...] ninguna filosofía se da el simple absoluto de su presencia, y menos que ninguna la filosofía marxista [...]. La filosofía no existe sino porque “trabaja” su diferencia respecto a las otras filosofías, sobre aquellas que pueden, por proximidad o por contraste, hacerle sentir, percibir, y aferrar, a fin de ocupar sus propias *posiciones*.<sup>8</sup>

Fue siguiendo esta sospecha que Althusser realizó su rodeo por Spinoza con el objetivo de reconocer en qué términos se juega el materialismo para el marxismo, y comprender en qué condiciones puede ser materialista una dialéctica que procede del Idealismo de Hegel. De lo que se trataba era de movilizar cierto trabajo al interior de la historia de la filosofía anterior a Marx para comprender, al decir de Althusser, una enigmática encrucijada entre idealismo y materialismo.

El capítulo de *Éléments d'autocritique* dedicado a Spinoza es sumamente indicativo porque allí se enumeran las condiciones en las que se juega, con el concurso de Spinoza, el materialismo para el marxismo. Spinoza aparece entonces como aquel que posibilita definir la especificidad del materialismo bajo cuatro temas delimitados retrospectivamente en los que es posible reconocer una “repetición anticipada” de Hegel por Spinoza: 1. el rechazo de todo origen y de todo fin, 2. una teoría de la necesidad de la ilusión del fin, 3. la crítica del sujeto propia del “anticartesianismo resuelto de Spinoza”, 4. una teoría del conocimiento alternativa una vez descartada toda la problemática del criterio de verdad; 5. el problema de la causalidad y la consecuente posibilidad de formular una teoría de la historia no ideológica. En esos cinco temas, afirma Althusser,

hemos buscado y creído discernir en qué condiciones una filosofía podía —bajo sus proclamaciones y su silencio, a pesar de su forma: al contrario, por su forma misma, es decir, por el dispositivo teórico de sus tesis, en resumen por sus *posiciones*— producir efectos propios que pudieran servir al materialismo. De ahí, se atisban tal vez algunas luces sobre lo que puede ser a la postre la filosofía, por lo tanto una filosofía, y sobre el materialismo.<sup>9</sup>

Esto permite comprender por qué Marx se hallaba próximo de Hegel: antes que por un recurso a la dialéctica, se debe a “la posición crítica de Hegel respecto a los presupuestos teóricos de la filosofía burguesa clásica, de Descartes a Kant”, pero esa posición crítica Hegel, dice Althusser, la hereda de Spinoza: “Marx se hallaba próximo a Hegel por lo que Hegel había heredado de Spinoza.”<sup>10</sup> Como puede verse, el recurso a

---

<sup>8</sup> Althusser, “Elementos de autocritica”, 194.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>10</sup> Althusser, “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, 225.

Spinoza aparecía no como un intento por encontrar la respuesta definitiva al problema sino como un gesto por “eludir el idealismo reinante” y abrir una vía en los textos de Marx. Una práctica de la lectura “en la que el materialismo pueda (...) encontrar otra cosa que palabras.”<sup>11</sup> De ahí que estos temas delimitados eran el resultado de la búsqueda de argumentos que permitiera dar con la especificidad del materialismo marxista.

Con lo dicho hasta aquí tenemos una visión panorámica de aquello que la figura de Spinoza significó para Althusser. Quisiera, a continuación, detenerme en la lectura que de él realiza en la década de 1960 (usaré a modo indicativo el año de publicación de sus dos obras: 1965) en torno a un problema teórico en el que confluyen diversos temas de la filosofía que Althusser había pensado en sus estaciones previas (1947-1958, 1959, 1962): el problema de la causalidad que emerge en la interrogación por la especificidad de la dialéctica materialista y la pertinencia de ella para formular una teoría de la historia.

## 5.2. Marx con Spinoza

En su presentación de Spinoza como aquel que permite especificar la dialéctica materialista, Althusser exponía juntas tres nociones que fue esbozando a lo largo de su producción teórica entre la década de 1960 y principios de la de 1970: causalidad estructural, sobredeterminación y tópica marxista. De lo que se trata a continuación es de mostrar, primero, la inscripción de la noción de causalidad estructural en cierto spinozismo. Y, segundo, mostrar su proyección teórica por medio de una especificación suplementaria, con la noción de sobredeterminación, y una estructuración que pretendía ser definitiva con la noción de tópica que lo lleva más allá de Spinoza, hacia Marx.

Hacia el final del capítulo sobre Montesquieu, formulé la pregunta por el lugar que juega Spinoza entre el llamado Althusser de la estructura y el Althusser de la coyuntura. Allí afirmé que uno se ve autorizado a señalar Spinoza como el suplemento o el relevo de su *Marx a la Montesquieu*. Ese rol de Spinoza como una figura filosófica más propicia en busca de la filosofía de Marx explica en parte por qué Althusser tuvo que aclarar después que si su proyecto pareció estructuralista se debió a su spinozismo. Así, sugería, Spinoza aparecerá como un estructuralismo más consecuente que permita dar cuenta de

---

<sup>11</sup> Althusser, “Elementos de autocrítica”, 195.

la “causalidad estructural”, es decir, del problema de la eficacia de la causa ausente, como llave que permite abrir la puerta a la revolución teórica de Marx. Pero por otro lado, estudiando el encuentro con Maquiavelo pudo verse que Spinoza juega un rol que no se limita a ser el de una mejor versión del estructuralismo, sino que se expresa también en una singular reflexión de la política en la coyuntura. Si en el capítulo anterior me detuve en este segundo aspecto quizás menos conocido del spinozismo de Althusser por medio de su lectura de Maquiavelo, en este capítulo me detendré en la faceta más conocida de su spinozismo.

Anteriormente destacué tres elementos teóricos del pensamiento de Montesquieu en los que, para decirlo brevemente, el estructuralismo de Althusser maduro hundía sus raíces: una concepción original de la ley como ley-relación, una dialéctica de la historia en torno a la relación entre principio y naturaleza de un gobierno y el bosquejo de una teoría de la reproducción a través de las teorías de las formas de gobierno. Quisiera mostrar ahora que de Montesquieu a Spinoza se produce un pasaje, no un abandono sino una reformulación quizás más consecuente, de estas tres cuestiones: la interrogación por la ley-relación es aquello que positivamente se formula por medio de la noción de causalidad estructural; la interrogación por la dialéctica de la historia es la que se formula con la noción de sobredeterminación; la interrogación sobre las formas de gobierno como teoría de la reproducción es la que se formula con la noción de tópica.

### 5.2.1. *La causalidad estructural*

En *Éléments d'autocritique*, Althusser había afirmado que la tesis de “«la eficacia de la causa ausente»” era “infinitamente más spinozista que estructuralista” y que con el término de *causalidad estructural* era posible anunciar la revolución teórica de Marx:

algo que es en realidad «el inmenso descubrimiento teórico de Marx», pero que podemos denominar también, en la tradición marxista, la causalidad dialéctica *materialista*. [...] Pero no hemos sabido siempre contenernos [*Mais nous n'avons pas toujours su nous retenir*], en ciertas páginas de *Lire le capital*, en esa primavera de 1965, y nuestro «coqueteo» [«flirt»] con la terminología estructuralista ha traspasado ciertamente la medida permitida, ya que nuestros críticos, con algunas excepciones, no han captado la ironía o la parodia de ello. ¡Porque teníamos en la cabeza a otro Personaje totalmente distinto del autor anónimo de los temas estructuralistas y su moda [*mode*]! Pronto se va a ver a quién [*On va voir bientôt qui*]<sup>12</sup>

Ese personaje era, por supuesto, Spinoza. Era preciso dar un rodeo por él con el fin de encontrar argumentos para el materialismo. Más específicamente, Spinoza sería quien

---

<sup>12</sup> Ibid., 188-189, t.m.

permitiría pensar aquello que constituyó *la inmensa revolución teórica de Marx*, tal como Althusser la definió programáticamente en el capítulo final de “*L’objet du capital*”. De este modo, “la referencia (en ocasiones próxima, en ocasiones muy lejana) de Spinoza nos servía de baliza”:

En su esfuerzo por pensar una causalidad no «eminente» (es decir, no trascendente), no simplemente transitiva (a la Descartes), pero también no expresiva (a la Leibniz), una causalidad que dé cuenta de la eficacia del Todo sobre sus partes y de la acción de las partes sobre el Todo, un Todo sin clausura, que no sea sino la relación activa de sus partes. Spinoza nos servía de lejano, pero primer y casi único testigo.<sup>13</sup>

Spinoza servía de baliza para ver mejor lo que Marx mismo no alcanzó a ver con claridad y sin embargo practicó. El problema de la eficacia de una estructura sobre sus elemento estará así presente en el texto de Marx por medio de la ausencia de su concepto. Ese concepto, siguiendo algunas intuiciones de Marx y con el concurso de Spinoza, llevará el nombre de causalidad estructural, cuya modalidad de determinación específica es la de una determinación mediante una estructura o, lo que es lo mismo, la producción de todo elemento de la realidad como efecto estructural.

Al ahondar en esa inmensa revolución teórica, Althusser nos enseña que, a diferencia de la economía política que “pensaba los fenómenos económicos como dependientes de un espacio plano, donde reinaba una causalidad mecánica transitiva, de tal modo que un efecto determinado podía ser referido a una causa objeto”, Marx presentó los fenómenos económicos no “en la infinitud de un espacio homogéneo” sino que los presentó “en una región determinada por una estructura regional inscrita en un lugar definido de una estructura global; por lo tanto, como un espacio complejo y profundo, inscrito a su vez en otro espacio complejo y profundo.”<sup>14</sup>

Althusser es consciente de las limitaciones de los términos empleados, desconfía de esa noción de profundidad que amenaza con ligarlo a una concepción dependiente del par esencia/fenómeno solidaria de la pretensión de dar en toda ocasión con un sentido latente. Por eso sugiere abandonar las metáforas espaciales, tachar la referencia a la profundidad e insistir en su naturaleza *compleja*:

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

---

<sup>13</sup> Ibid., 200.

<sup>14</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 197. Si bien el argumento se concentra en los fenómenos económicos, es evidente que estas consideraciones se hacen extensibles a cualquier fenómeno. Para una presentación del concepto cf. Vittorio Morfino, “La causalité structurelle”, en *La pensée*, 382, 2015, 57-70.

del todo. En el nivel económico propiamente dicho, la estructura que constituye y determina los objetos económicos es la estructura siguiente: unidad de las fuerzas productivas / relaciones de producción. El concepto de esta última estructura no puede ser definido fuera del concepto de la estructura global del modo de producción.<sup>15</sup>

De esta afirmación se extraen tres consecuencias: mientras las dos primeras tienen un significado epistemológico, la tercera tiene un significado propiamente ontológico. La primera consecuencia pone el énfasis en la cuestión de la singularidad de cada región respecto al modo de producción en el que ella se inscribe. Al reconocer que “lo económico no puede poseer la cualidad de algo *dado* [*la qualité d'un donné*]”, comprendemos que “el concepto de lo económico debe ser construido para cada modo de producción, tal como el concepto de cada uno de los demás «niveles» pertenecientes al modo de producción: lo político, lo ideológico, etcétera.” La segunda consecuencia señala la inconmensurabilidad entre los objetos pertenecientes al campo de los fenómenos económicos sin una previa formalización conceptual que los haga, justamente, mensurables: “si el «campo» de los fenómenos económicos no tiene la homogeneidad de un plano infinito, sus objetos ya no son, con pleno derecho, homogéneos entre sí, por lo tanto uniformemente susceptibles de comparación y de *medida*.”<sup>16</sup>

La tercera se desprende de las anteriores pero tiene un alcance más general: si el campo de los fenómenos económicos no es un espacio plano, ya no es posible aplicar “el concepto de causalidad lineal, se precisa otro concepto para dar cuenta de la nueva forma de causalidad requerida por la nueva definición del objeto de la economía política, por su «complejidad», es decir, por su determinación propia: *la determinación por una estructura*.” Con esta consecuencia nos adentramos en un dominio teórico absolutamente nuevo: “pensar los fenómenos económicos *determinados por una estructura* (regional), a su vez determinada por *la estructura* (global) del modo de producción.”<sup>17</sup> Althusser advierte que no estamos ante una teoría acabada sino ante un problema: “esta exigencia plantea a Marx un problema.” De ahí el modo de proceder el final de *Lire le capital*, con más preguntas que respuestas: “¿por medio de qué concepto puede pensarse el tipo de determinación nueva [...]? [...] ¿cómo definir el concepto de causalidad estructural?”<sup>18</sup>

El asunto era complicado puesto que esta simple pregunta ponía en cuestión “las teorías clásicas de la causalidad” presuntamente opuestas: la causalidad lineal y la

---

<sup>15</sup> Ibid., 197-198, t.m. Esa *complejidad compleja*, esa estructura de estructuras, es la que Althusser intentará describir tiempo después por medio del dispositivo de la tópica.

<sup>16</sup> Ibid., 198, t.m.

<sup>17</sup> Ibid., 199-200.

<sup>18</sup> Ibid., 201.

causalidad expresiva. En primer lugar, este descubrimiento subvertía el terreno de la concepción empirista de la economía política clásica que pensaba a los fenómenos económicos dependiendo de un espacio plano “donde reinaba una causalidad mecánica transitiva”, o *causalidad lineal* de origen cartesiano, dependiente de una “eficacia transitiva.”<sup>19</sup> Pero también subvertía, en segundo lugar, el terreno de un tipo de causalidad que estaba orientada a pensar, presuntamente, el mismo problema que la causalidad estructural: la eficacia de un todo sobre sus elementos. Se trata de *la causalidad expresiva* de cuño leibniziano condensada en el pensamiento de Hegel:

Supone en sus ideas generales que el todo del que se trata sea reductible a un principio de interioridad único, es decir, a una esencia interior, de la que los elementos del todo no son entonces más que formas de expresión fenomenales, el principio de la esencia que está en cada punto del todo, de manera que a cada instante se pueda escribir la ecuación, inmediatamente adecuada: *tal elemento* (económico, político, jurídico, literario, religioso, etc., en Hegel) = *la esencia interior del todo*.<sup>20</sup>

Si bien desde esta concepción era posible pensar la eficacia del todo sobre sus elementos, ella suponía la reducción de los elementos a un todo espiritual, en el que cada elemento resulta expresivo de la totalidad como *pars totalis*. Anteriormente tuvimos ocasión de encontrar en la lectura de Montesquieu un bosquejo de esta crítica mediante el cuestionamiento a un tipo de totalidad circular expresiva en la que cada parte era expresión del todo: no hay para Althusser, quizás como quería Mauss, hechos sociales totales que pudieran “expresa[r] a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones”<sup>21</sup> religiosas, jurídicas, morales, políticas y económicas; por eso es necesario rechazar la posibilidad de que cada elemento exprese inmediatamente la esencia interna del todo.

De ahí que sea necesario dar con un tipo de causalidad distinta tanto de la lineal como de la expresiva. Althusser reconoce que estamos ante el planteamiento de un problema absolutamente nuevo, casi sin referencias filosóficas para elaborarlo y resolverlo, con una excepción: la solitaria anticipación, la repetición anticipada de Hegel, realizada por Spinoza. Descartada la causalidad lineal de cuño cartesiano, todo se juega en la diferencia específica existente entre la causalidad expresiva y la causalidad estructural. Estamos ante un trabajo de diferenciación necesario al interior de una filosofía, como si se tratara de desarrollar sus tendencias materialistas latentes:

si se plantea al todo como estructurado es decir, como poseyendo un tipo de unidad diferente del tipo de unidad del todo espiritual, ya no ocurre lo mismo; se hace imposible no sólo pensar

---

<sup>19</sup> Ibid., 201.

<sup>20</sup> Ibid., 202

<sup>21</sup> Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*, trad. J. Bucci (Buenos Aires: Katz, 2012), 70.

la determinación de los elementos por la estructura en la categoría de la causalidad analítica y transitiva, sino que incluso se hace *imposible pensar en la categoría de la causalidad expresiva global de una esencia interior unívoca inmanente a sus fenómenos*. Proponerse pensar la determinación de los elementos del todo por la estructura del todo era plantearse un problema absolutamente nuevo dentro de la mayor confusión teórica, ya que no se disponía de ningún concepto filosófico elaborado para resolverlo. El único teórico que tuvo la inaudita audacia de plantear este problema y de esbozar una solución fue Spinoza, pero la historia lo sepultó a los espesores de la noche. Es sólo a través de Marx quien, sin embargo, lo conocía mal, como comenzamos apenas a adivinar los rasgos de este rostro pisoteado.<sup>22</sup>

Entonces sería con el concurso de Spinoza que comienza a ser posible pensar la determinación de los elementos del todo por la estructura del todo, pensar ese problema intuitivo pero no conceptualizado por Marx; ese problema, dice Althusser, que Marx produjo y que sin embargo no planteó como problema. Pero al mismo tiempo, es sólo a través de Marx, con el concurso de Marx, que comenzamos a ver claro en Spinoza, comenzamos a adivinar los rasgos de ese rostro pisoteado por la historia de la filosofía.

De este modo queda planteada la relación entre Marx y Spinoza de manera programática. En una dirección, se trata de señalar una filiación de Spinoza a Marx (como Althusser ha insistido en repetidas ocasiones). En otra dirección, se trata de señalar el camino inverso, de Marx a Spinoza, buscando argumentos para su filosofía (puesto que, como dice Althusser, lo conocía mal). No es entonces, uno u otro movimiento, son ambos a la vez los que posibilitan comenzar a entrever los rasgos del rostro de uno en el otro: Marx con Spinoza, sí, pero también Spinoza con Marx. Toda una cierta atmósfera en el que aún hoy el spinozismo contemporáneo vive, se esbozaba en ese gesto.

Althusser destaca asimismo que hay un concepto en Marx que permite designar este modo de presencia de la estructura en sus efectos. El concepto de la *Darstellung* “es el menos metafórico y al mismo tiempo el más cercano al concepto al cual Marx apunta cuando quiere designar, al mismo tiempo, la ausencia y la presencia, es decir, *la existencia de una estructura en sus efectos*.” Así, Althusser llegará a una conclusión:

la estructura no es una esencia *exterior* a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería eficaz sobre ellos como causa ausente, ausente ya que exterior a ellos. *La ausencia de la causa en la ‘causalidad metonímica’ de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos*. Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a *imprimir su marca*; por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que *toda la existencia de la estructura consista en sus efectos*, en una palabra, que la

---

<sup>22</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 202.

estructura no sea sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos.<sup>23</sup>

Con la *Darstellung*, así como también con los recursos de Marx para definir el sistema capitalista como un mecanismo o una maquinaria, comienzan a desvanecerse las típicas distinciones metafísicas sobre las que la filosofía espontánea de los economistas descansaba: la posición de lo interior y lo exterior o el espesor de la profundidad y la superficie. Comienzan a entreverse los efectos teóricos de liberarse de esas antinomias:

Es entonces que podemos recordar ese término altamente sintomático de la *Darstellung* [*C'est alors que nous pouvons nous souvenir de ce terme hautement symptomatique de la Darstellung*], acercarlo a esta "maquinaria" y tomarlo al pie de la letra, como la existencia misma de esta maquinaria en sus efectos: el modo de existencia de esta *mise en scène*, de este teatro que es a la vez su propio escenario, su propio texto, sus propios actores; este teatro cuyos espectadores no pueden ser espectadores, sino porque son ante todo los [*les*] actores forzados [*forcés*], sujetos a las restricciones de un texto y de papeles de los cuales no pueden ser los autores, ya que es, por esencia, *un teatro sin autor*.<sup>24</sup>

Con esa explicación enigmática de la causalidad estructural Althusser cerraba el largo rodeo realizado en *Lire le capital*, pero también cerraba un círculo más específico: el de una reflexión sobre Spinoza como aquella referencia filosófica que permite comprender las estructuras mismas de la historia, las estructuras de la historicidad. Con un gesto análogo al de Hegel, que escribía sus prefacios al finalizar el recorrido, Althusser hizo lo propio con *Lire le capital* escribiendo "*Du capital à la philosophie de Marx*". Allí señalaba a Spinoza como el primero en haber planteado el problema del leer ligándolo a una teoría de la historia que permitirá comprenderla como la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras.

Pero, ¿por qué la insistencia en Spinoza como aquel que posibilita esta intelección? Al hacer referencia a la causa inmanente en sus efectos en el sentido spinozista del término, Althusser refiere de manera directa (aunque nunca la nombra) a una proposición

---

<sup>23</sup> Althusser, "El objeto de El capital", 203. La noción de *causalité métonymique*, como reconoce Althusser en su *Avertissement* en la primera edición de *Lire le capital*, había sido acuñado por Jacques-Alain Miller en el marco de su intervención en el seminario precedente (1963-1963) sobre la lectura de Freud y Lacan. Cf. Louis Althusser et al., *Lire le capital* (Paris : PUF, 1965/2014), IX. En su intervención Miller proponía "explora[r] el espacio de desplazamiento de la determinación" designado bajo el nombre de causalidad metonímica, "porque la condición necesaria al funcionamiento de la causalidad estructural es que el sujeto tome el efecto *por la causa*. Ley fundamental de la acción de la estructura." Jacques-Alain Miller, "Action de la structure", en *Cahiers pour l'analyse*, vol. 9, 1968, 102. Por su parte, en su intervención en el seminario de *El capital*, Rancière retomaba la noción de causalidad metonímica como un tipo de causalidad verdaderamente nueva, en oposición a un tipo de "causalidad antropológica referida al acto de una subjetividad": "lo que determina la conexión de los efectos [...] es la causa [...] en la medida en que está ausente." Jacques Rancière, "Le concept de critique et la critique de l'économie politique. Des «Manuscrits» de 1844 au «Capital»", en Althusser et al., *Lire le capital*, 121.

<sup>24</sup> Althusser, "El objeto de El capital", 208, t.m.

de *Ethica*: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.”<sup>25</sup> Frecuentemente se ha hecho de esta proposición la clave de lectura de Spinoza como una filosofía de la inmanencia, pero muchas veces esta etiqueta oculta más de lo que logra mostrar. Como ha explicado Macherey, es necesario extraer de ella su lección básica: si bien las únicas dos ocurrencias del término *immanens* en *Ethica* se encuentran en esta proposición, ella tiene un significado crucial: “significa exactamente la permanencia de un principio causal, que, literalmente, no «pasa» sino que permanece [*ne passe pas mais demeure*].”<sup>26</sup> Con este recurso a Spinoza, Althusser extraía la lección que le permitía diferenciar la causalidad lineal o transitiva y la posibilidad de entrever otro tipo de causalidad, esta vez, inmanente en sus efectos.

Poco después de *Lire le capital*, Althusser especifica la diferencia existente entre el tipo de causalidad estructural y la causalidad lineal señalando que la singularidad de la primera consistía en comprender que una presunta causa no es una esencia aislada sino que ella misma es el efecto de relaciones a las que se encuentra sometida:

La *causalidad estructural*: un elemento puede ser producido como *efecto estructural*. La causalidad estructural es la *causalidad última* de todo efecto. ¿Qué quiere decir el concepto de causalidad estructural? Significa [...] que un *efecto* B (que es considerado como un elemento) no es el efecto de una *causa* A (de otro elemento), sino el efecto del elemento A en tanto que este elemento A está inserto en las relaciones que constituyen la estructura en la que está prendido [*est «pris»*] y situado A. [...] para comprender la producción del efecto B, no basta considerar la causa A (inmediatamente precedente, o visiblemente en relación con el efecto B) aisladamente, sino la causa A en tanto que elemento de una estructura donde ella tiene lugar, en tanto que sometida a las relaciones, a las relaciones estructurales específicas que definen la estructura en cuestión.<sup>27</sup>

Por su parte, en unas páginas inéditas escritas en 1967 Althusser redactó un informe de una conversación que mantuvo con Stanislas Breton en el que añade una especificación suplementaria a la noción de causalidad estructural. Toda la discusión versaba sobre los tipos de causalidad presentes en la historia de la filosofía y el modo en el que cada uno de ellos es solidario con el otro. Althusser reconstruye el argumento de Breton:

B[reton] dice: la causalidad “cartesiana” (exterior: la causa exterior a su efecto, la causa que no “existe” en su efecto, remite a la causalidad material de Aristóteles. B.[reton] dice: lo que se aproxima, en Aristóteles a su [de Althusser] causalidad estructural, es la causa formal: la causa existente en su efecto. Pero B[reton] reconoce: ella es teleológica, y eso no funciona [*ça ne marche pas*]. Pero insiste: “los cartesianos la han retomado y transformado (cf. Descartes, Spinoza: en la causalidad de las esencias matemáticas). Cf. Spinoza: las

---

<sup>25</sup> Spinoza, *Ética*, I, 18, p. 85.

<sup>26</sup> Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie* (Paris: PUF, 1998), 149.

<sup>27</sup> Louis Althusser, “Sur la genèse”, en *Écrits sur l'histoire (1963-1986)*, 83-84.

determinaciones del círculo son la existencia de su causa (la idea del círculo, la esencia del círculo) en sus efectos (las determinaciones).<sup>28</sup>

A continuación Althusser presenta su respuesta en la discusión exponiendo la diferencia entre la concepción de la causalidad en Spinoza respecto a las filosofías de la emanación neoplatónicas, luego respecto a la concepción tomista del *Ens subsistens* (posición en la que se inscribe Breton), luego respecto a la concepción hegeliana, para finalmente detenerse en “la causalidad ‘analítica’ de la *esencia matemática*” —como la que se expresa en la idea misma del triángulo implicando la afirmación de que sus tres ángulos valen dos rectos—. Es cierto, reconoce Althusser, que esta última podría tomarse como una de las formas de la causalidad estructural, pero ella no constituye “la esencia de la causalidad estructural” puesto que “la causalidad analítica (esencia de un objeto que define analíticamente sus determinaciones) [...] no es el concepto de la causalidad estructural, *es solamente el concepto de la existencia de la causa en su efecto en general.*”<sup>29</sup> Para alcanzar el concepto es necesaria otra cosa:

El concepto de la existencia de la causa en su efecto debe ser *determinado y especificado* de una manera definida, con el fin de dar cuenta del hecho de que esta causa es una estructura (y no otra cosa), y no una *ousia* en el sentido aristotélico, o un «*subjectum*» matemático en el sentido leibniziano.<sup>30</sup>

Esto significa que reconocer la existencia de la causa en su efecto es condición necesaria pero no suficiente para construir el concepto de causalidad estructural. Para construirlo es necesaria una *determinación suplementaria* y una *estructura*:

Para construir el concepto de causalidad estructural, hay que añadir al concepto de la existencia de la causa en su efecto una determinación suplementaria, concerniente a la “naturaleza” de la causa. Es necesario que ella sea no una esencia analítica (cualquiera sea la forma bajo la cual se concibe la naturaleza de esta “esencia analítica” [...]) sino una “estructura”, es decir, [es necesario] que haya “rupturas [*coupures*]”, no en la Sustancia (sino se cae en una u otra de las filosofías anteriormente rechazadas) sino con respecto a [*à propos de*] la Sustancia, con respecto a [*à propos de*] aquello que puede ser *dicho* y *pensado*. Es quizás aquí que se encontraría la razón profunda de la definición del atributo (“lo que puede ser concebido de la Sustancia...”) <sup>31</sup>

De ese modo concluía la reconstrucción del diálogo entre Althusser y Breton. Si bien Althusser esboza hacia el final una interpretación fuertemente original de un problema teórico capital de la ontología spinozista (el de la relación entre Sustancia, la infinidad de atributos y los modos), quisiera detenerme en las implicancias de esta lectura de un modo más general para el desarrollo de su concepción sobre la política y la historia.

---

<sup>28</sup> 20ALT/32/11. *Avec le P[ère] B[reton] sur Spinoza*, 1. Sobre Breton y Althusser cf. René Nouailhat, “La rencontre avec Stanislas Breton. Entre folie et raison”, en *La Pensée*, n.º 382, 2015, 161-174.

<sup>29</sup> 20ALT/32/11. *Avec le P[ère] B[reton] sur Spinoza*, 4.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Althusser dice que para alcanzar el concepto de causalidad estructural se trata de introducir una determinación *suplementaria* que reconozca que no estamos frente a esencias sino a estructuras. Esa determinación suplementaria es la que es posible pensar por medio del concepto de *sobredeterminación*. Además, dice que es necesario concebir a las causas no como esencias sino como “estructuras”. Esta estructura o esa estructura de estructuras es la que es posible pensar con el concepto de *tópica*. Como puede verse, aquí no se trata de recuperar un Spinoza ya acabado, donador de una filosofía de la que el marxismo carecía sino de hacerlo partícipe de una *mise en scène* con cierto Marx.

### 5.2.2. La *sobredeterminación*

Al momento de formular los lineamientos generales de la causalidad estructural en *Lire le capital*, Althusser aproximaba el concepto al de *sobredeterminación*. Luego de definir “la determinación de una estructura por otra estructura”, Althusser afirmaba: “he tratado recientemente de dar cuenta de este fenómeno [*ce phénomène*] por medio del concepto de *sobredeterminación*.”<sup>32</sup> Esa afirmación puede llevar a pensar que un concepto reemplaza al otro, como si la causalidad estructural fuera el concepto alcanzado de un fenómeno descrito a tientos unos años antes por medio del concepto de *sobredeterminación*. Quisiera sugerir, en cambio, que si bien ambos conceptos refieren a un mismo problema, el de *sobredeterminación* emerge en el entramado althusseriano como una determinación suplementaria al de causalidad estructural. A riesgo de ser esquemático, podría decirse que mientras la causalidad estructural viene a dar respuesta a un problema estrictamente ontológico, la *sobredeterminación* torna posible y pensable la existencia de las cosas singulares. Quizás por eso es descrito como un *fenómeno* [*phénomène*], como una diversidad de hechos entrelazados, del que viene a dar cuenta la noción de *sobredeterminación*.

La distancia existente entre la causalidad estructural y la *sobredeterminación* es la distancia entre la ya citada proposición 18 (“Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”) y la proposición 28 de *Ethica*, I. Con una proposición como esta queda descentrado de manera definitiva el círculo de la causalidad expresiva: ninguna de las cosas singulares, que son finitas y tienen una existencia determinada, es expresión de

---

<sup>32</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 203.

la totalidad sino de un todo abierto, sin clausura; cada cosa singular es expresión de una red causal que se extiende al infinito:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.<sup>33</sup>

Siguiendo con esta lectura quisiera sugerir que unos años antes de la formulación teórica del concepto de causalidad estructural, Althusser propuso una determinación suplementaria por medio de la noción de sobredeterminación. Se podría acusar que aquí se atenta contra la linealidad del desarrollo teórico, puesto que la formulación del problema de la sobredeterminación antecede unos tres años al problema de la causalidad estructural. Sin embargo, nada indica que el desarrollo de una filosofía sea lineal ni acumulativo y aquí es posible afirmar que la sobredeterminación aparece como una determinación suplementaria *avant la lettre* al concepto de causalidad estructural. Sin ir más lejos, la respuesta a esa posible objeción dibuja el terreno en el que se juega la sobredeterminación: el reconocimiento de la anterioridad del suplemento sobre aquello que presuntamente vendría a completar.

Es sabido que la noción de sobredeterminación emerge por primera vez en el publicado en *La Pensée* a fines de 1962, “*Contradiction et surdétermination*”. Se trató del resultado de un estudio en el que Althusser se proponía pensar la diferencia específica entre la dialéctica materialista y la dialéctica hegeliana partiendo de la célebre expresión de Marx contenida en el tramo final del epílogo a la segunda edición de *Das Kapital*: “En Hegel, [la dialéctica] está cabeza abajo. Hay que invertirla para descubrir, en la envoltura mística, el núcleo racional.”<sup>34</sup> La fórmula de la inversión de Hegel, planteaba un equívoco que debía ser pensado puesto que planteaba tantos problemas como los que resolvía.

La estrategia adoptada para responder a este equívoco es sorprendente, si se considera que es realizada por un filósofo ubicado en el centro del campo intelectual francés. Esa estrategia consiste, una vez más, en un rodeo. Pero esta vez no se trata (al menos explícitamente) de un rodeo filosófico, un rodeo por la teoría spinozista en busca de argumentos para el marxismo, sino más bien de un rodeo por la práctica política. Todo

---

<sup>33</sup> Spinoza, *Ética*, I, 28, p. 93.

<sup>34</sup> Cito la frase de Marx traduciéndola al castellano desde la traducción al francés que propone Althusser en exergo al texto. Cf. Karl Marx, *El capital*, t. I, vol. I, trad. P. Scaron (Buenos Aires: Siglo XXI, 1867/2002), 20: “En él [Hegel] la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística.”

sucede como si la historia de la lucha de clases pudiera orientarnos en la diferenciación de la estructura de la dialéctica materialista frente a la hegeliana, tarea descrita como *vital*: “el desarrollo filosófico del marxismo depende de esta tarea.”<sup>35</sup>

Es en el terreno de la práctica política, con la experiencia de las revoluciones en Rusia, China y Cuba, donde el camino ya ha sido hollado. Althusser ilustra el problema con el tema leninista del eslabón más débil: una cadena vale lo que vale su eslabón más débil. Este axioma no inspira a Lenin solamente en su teoría del partido revolucionario y en los medios de la política, sino que también inspira su reflexión en la revolución misma, aportando una clave para responder por qué fue posible la revolución en Rusia. Althusser pasa a detallar de qué manera, por medio de qué contradicciones interiores y exteriores Rusia se había convertido en el eslabón más débil de la cadena imperialista. El resultado también es conocido, octubre de 1917 y la inauguración del siglo XX. La causa: una nación “a la vez, en retardo de por lo menos un siglo en relación con el mundo imperialista y, al mismo tiempo, a su cabeza [à sa pointe].”<sup>36</sup> Aquellos que no lograban ver esta situación, eran los que confiaban demasiado en la contradicción reducida a su purificación, es decir, a su abstracción entre el Capital y el Trabajo. Pero la contradicción real se confundía a tal punto que resulta imposible desmalezarla de las circunstancias enumeradas, esta contradicción no es “discernible, identificable ni manuable sino a través de ellas y en ellas”. De modo que ya no podríamos hablar de la “contradicción” en general, precisamente porque las circunstancias en las que ella habita no son su simple fenómeno:

la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de sus *condiciones* formales de existencia, y de las *instancias* mismas que gobierna; [...] es ella misma, en su corazón [*en son cœur*], *afectada por ellas*, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima: podríamos llamarla [*nous pourrions la dire*] *sobredeterminada en su principio*.<sup>37</sup>

Aparece, entonces, ese concepto que Althusser reconoce haberlo sacado de otras disciplinas como el psicoanálisis y la lingüística. Si los términos del debate aquí están claros, *contradicción* y *sobredeterminación*, la figura filosófica contra la que se combate también: Hegel, para quien la contradicción “no está jamás *realmente* *sobredeterminada*.” Para Hegel “la conciencia no tiene sino un centro, que es el único que la determina”, en cambio, para que ella estuviera *sobredeterminada* “necesitaría poseer círculos que

---

<sup>35</sup> Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 75.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 81, t.m.

tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia.”<sup>38</sup>

Uno se ve tentado aquí a hacer resonar esta referencia circular con otra referencia circular, la de Spinoza en la carta 12 a Lodowijk Meyer: de los círculos concéntricos que señalan la existencia de una infinidad de magnitudes iguales, tenemos ahora los círculos descentrados que dibujan la existencia de una infinidad de magnitudes diferenciales puesto que “las desigualdades [...] superarán todo número.”<sup>39</sup> Bastaba un movimiento infinitesimal que produjera un descentramiento de los círculos para que todo se moviera; deteniendo así la repetición al infinito de lo idéntico y produciendo una repetición diferencial, una repetición de la diferencia. Si bien este trayecto especulativo no es explicitado por Althusser, en él se cifra la profundidad de su pensamiento, como si de él dependiera toda génesis histórica y, más profundamente, la génesis de la historia.

No es casual que aquí resuene un cierto Rousseau leído por Althusser y Derrida, en este punto, de manera coincidente. Se trata del *capirotazo* —la *chiquenaude* pasacaliana— que pone el mundo en movimiento, reformulada por Rousseau como aquel toque de dedo que al desplazar el eje de la tierra produce el origen de la historia humana:

el que quiso que el hombre fuese sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. Con ese ligero movimiento, veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano.<sup>40</sup>

Aquí parece que nos alejamos de Althusser, pero esto sucede simplemente para reencontrarlo en su tratamiento del problema del *clinamen* que estará presente de manera subterránea a lo largo de su vida y emergerá por medio de una formulación positiva en

---

<sup>38</sup> Ibid., 82. Althusser muestra la simplicidad de la contradicción en la *Fenomenología del espíritu* y luego en *Filosofía de la historia universal* señalando a Hegel un heredero de Montesquieu, cf. *supra* 3.2.2.

<sup>39</sup> Spinoza, *Correspondencia*, XII, 134.

<sup>40</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. M. T. Poyrazian (Córdoba: Encuentro, 1781/2008), 62. Cf. Pascal, *Pensamientos*, 1001, p. 363: “No puedo perdonar a Descartes: hubiera querido, en toda la filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar, para poner el mundo en movimiento, hacer que le diese un capirotazo [*chiquenaude*]; después de esto ya no necesita a Dios para nada.” Cf. Derrida, *De la gramatología*, 321-322, t.m.: “Como la catástrofe de la inquietud y de la diferenciación de las estaciones no se ha podido producir lógicamente desde el interior del sistema inerte, es preciso imaginar lo inimaginable: un capirotazo [*chiquenaude*] perfectamente exterior a la naturaleza. [...] El capirotazo, el «leve movimiento» produce una revolución a partir de nada. Basta que la fuerza de quien tocó con el dedo sea exterior al globo. Una fuerza casi nula es una fuerza casi infinita desde que resulta rigurosamente extraña al sistema que pone en movimiento. [...] El capirotazo es todopoderoso porque desplaza al globo en el vacío. El origen del mal o de la historia, entonces, es la naca o la casi nada. [...] Potencia infinita: el dedo que inclina un mundo, Elocuencia infinita por silenciosa: un movimiento del dedo basta a Dios para conmover el mundo.”

sus escritos del materialismo del encuentro. Al señalarlo como el indicador de que en el origen de todo mundo, es decir, de toda realidad, se deba a una *desviación*:

El *clinamen* es una desviación infinitesimal, «lo más pequeña posible», que tiene lugar «no se sabe dónde ni cuándo ni cómo», y que hace que un átomo «se desvíe» de su caída en picada en el vacío, y, rompiendo de manera casi nula el paralelismo en un punto, provoque *un encuentro* [*rencontre*] con el átomo vecino y de encuentro en encuentro en una carambola y el nacimiento de un mundo, es decir, del agregado de átomos que provocan en cadena la primera desviación y el primer encuentro.<sup>41</sup>

Retomando el argumento de “*Contradiction et surdétermination*”, empezamos a ver por qué esa insistencia en demostrar, es decir inventar, una dialéctica marxista que sea distinta de la hegeliana. Si la situación revolucionaria que describía Lenin se explicaba en el carácter sobredeterminado de la contradicción fundamental para el marxismo, y si esta situación excepcional se hace extensible a todo acontecimiento histórico, se impone plantear la pregunta por el significado del carácter excepcional de toda situación:

es necesario interrogarse, tal vez, sobre lo *excepcional* de esta «situación excepcional» y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas *¿no estamos siempre en la excepción?* [...] Excepciones, pero *¿en relación a qué?* Si no es en relación con una cierta idea abstracta pero cómoda, tranquilizante, de un esquema “dialéctico” purificado, simple que, en su simplicidad misma, había guardado la memoria del modelo hegeliano, y la fe en la «virtud» solucionadora de la contradicción abstracta como tal: la ‘bella’ contradicción entre Capital y Trabajo.<sup>42</sup>

De modo que la contradicción aparentemente simple está sobredeterminada no como un simple agregado a una esencia originaria, sino que está ya desde siempre sobredeterminada. No es que no exista universalidad sino que ella sólo se expresa en su singularidad. Al decir de Mao Tse-Tung en un texto que Althusser tiene sobre su escritorio mientras escribe, “es precisamente en la particularidad de la contradicción donde reside la universalidad de la contradicción.”<sup>43</sup> Así, contra la pretensión de dar con una esencia originaria emerge el reconocimiento de que “no existe [...] la unidad simple originaria, *sino lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada.*”<sup>44</sup>

Althusser presenta la conclusión en forma de interrogación: “¿Qué queda por decir sino que la contradicción aparentemente simple está *siempre sobredeterminada*? Es allí

---

<sup>41</sup> Louis Althusser, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, en *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, 541.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>43</sup> Mao Tse-Tung, “Sobre la contradicción”, en *Textos escogidos* (Ediciones en lenguas extranjeras: Pekin, 1976), 93-94. La versión francesa es diferente: “en las contradicciones lo universal existe en lo específico [*dans les contradictions l'universel existe dans le spécifique*].” En ambas versiones resuena un presentimiento: el de la presencia de una ausencia; la existencia de la causa ausente en sus efectos.

<sup>44</sup> Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, en *La revolución teórica de Marx*, 164.

donde la excepción se descubre como regla, la regla de la regla.”<sup>45</sup> Tal vez se recuerde que en el capítulo 3 sugerí una lectura spinozista (sin saberse, sin embargo, spinozista) de la afirmación montesquieviana según la cual el propio Dios se veía afectado, desde el interior, por el contagio universal de la ley. Sólo ahora podemos comprender aquella temprana sospecha, esbozando una constatación fundacional para una concepción de la causalidad de nuevo tipo. Y no es casual que este descubrimiento sea realizado por medio de la experiencia política. Ella es la que señala el carácter excepcional de toda situación, impulsándonos a descubrir el desajuste en la fantasía del despliegue sucesivo de los Modos de Producción como el desenvolvimiento del Espíritu. Descubriendo así *el origen de la desigualdad* de la historia, el carácter plural de ese origen no cesa de producirse: *la desigualdad de los orígenes*. Es la desigualdad, entonces, la que pasa a tener en el marxismo althusseriano un estatuto ontológico:

Esta *sobredeterminación* deviene [*devient*] inevitable y pensable, desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro *fenómeno*, de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional. Es necesario entonces ir hasta el fin, y decir que esta *sobredeterminación* no se debe a [*ne tient pas aux*] situaciones aparentemente singulares o aberrantes de la historia [...], sino que es *universal*, que jamás la dialéctica económica juega *al estado puro*, que jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la «última instancia».<sup>46</sup>

Algunos años después, ya en la década de 1970, Althusser describirá en una larga nota al pie el sentido político, científico y filosófico de una noción como la de *causa ausente*. Esas palabras sirven como un bosquejo concentrado de aquello que se juega a partir de haber conquistado el concepto de *sobredeterminación*. Lo curioso es que esos sentidos son descriptos a partir de lo que el concepto de *sobredeterminación* posibilita como *determinación suplementaria* al concepto de *causalidad estructural* o el problema de la *eficacia de la causa ausente*. Allí Althusser afirma que sólo es posible percibir y asir la causa en las formas históricas de su existencia:

tampoco se puede «descubrir» esta contradicción «en última instancia» como *la causa*. Únicamente podemos percibirla y aferrarla en las formas de la lucha de clases que constituye,

---

<sup>45</sup> Althusser, “Contradicción y *sobredeterminación*”, 86.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 93, t.m. Puede evaluarse la novedad a la luz de las objeciones dos objeciones típicas formuladas dentro del Partido Comunista Francés, cf. Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 133: 1. poniendo el acento sobre la discontinuidad Hegel/Marx, ¿qué pasa con el núcleo racional de la dialéctica hegeliana, la dialéctica misma y, en consecuencia, *El capital* y “la ley fundamental de su tiempo”?; 2. sustituyendo la concepción monista por la *sobredeterminación*, ¿qué pasa con la necesidad histórica, su unidad, el papel determinante de la economía, otra vez, “la ley fundamental de nuestro tiempo”? Mediante el reconocimiento del carácter fundante de la excepción todo aquello que se pretendía seguro se veía conmovido.

en sentido fuerte, su existencia *histórica*. Decir que «la causa está ausente» significa, pues, en el materialismo histórico, que la «contradicción en última instancia» jamás se ha presentado como tal en la escena de la historia [...] y que no podemos aferrarla directamente, como una «persona presente».<sup>47</sup>

Asimismo, la especificación suplementaria del concepto de causalidad estructural por medio de la noción de sobredeterminación permite avanzar en una concepción de la temporalidad alternativa a la temporalidad hegeliana, tal como se presentaba en el capítulo 4 de “*L’objet du capital*”. Allí Althusser se proponía formular una concepción del tiempo en abierta oposición a lo que llama el concepto hegeliano de tiempo histórico. En un movimiento análogo al de Heidegger en *Sein und Zeit*, Althusser señala al concepto de tiempo histórico hegeliano como un resumen fortísimo de una concepción ideológica del tiempo que trasciende al propio hegelianismo. Esa concepción puede resumirse en dos características. La primera, es la “*continuidad homogénea del tiempo*” según la cual el tiempo puede ser tratado como un continuo en que se manifiesta la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la idea”. La segunda, es “*la contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico*” que permite realizar un “*corte de esencia*”, es decir, “una operación intelectual por la cual se opera [...] *un corte vertical*, un corte tal del presente, que todos los elementos del todo revelado por este corte estén entre ellos en una relación inmediata que exprese inmediatamente su esencia interna.”<sup>48</sup>

Althusser proponía “*constituir el concepto marxista de tiempo histórico a partir de la concepción marxista de la totalidad social*” en abierta oposición a la concepción hegeliana. ¿En qué consiste esa concepción de la totalidad que posibilita un concepto alternativo de tiempo histórico? Remitiéndose a lo desarrollado en “*Contradiction et surdétermination*” y “*Sur la dialectique matérialiste*”, Althusser afirma:

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, fijados en última instancia, por el nivel o instancia de la economía.<sup>49</sup>

A esta estructura de estructuras ya no le corresponden las categorías hegelianas de la continuidad homogéneas y de la contemporaneidad del tiempo histórico. Por definición

---

<sup>47</sup> Althusser, “Elementos de autocritica”, 189.

<sup>48</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 104. Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos (Buenos Aires: FCE, 1927/2007), §82, 461: “el concepto hegeliano del tiempo representa la más radical y harto poco estudiada traducción en conceptos de la comprensión vulgar del tiempo.”

<sup>49</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 107.

el tiempo de la historia no es uno, ni tampoco homogéneo, sino que se trata más bien de una multiplicidad de tiempos. Así, la totalidad marxista permite comenzar a comprender que el tiempo de la historia es “un tiempo complejo no-lineal”, “un tiempo de tiempo” imposible de leer “en la continuidad del tiempo de la vida.”<sup>50</sup> Al reconocer esta pluralización del tiempo, es la totalidad marxista la que fundamenta “la posibilidad y la necesidad de *historias* diferentes correspondientes respectivamente a cada uno de los «niveles».” De modo tal que es posible reconocer la existencia de diferentes historias (económica, política, religiosa, filosófica, etc.) una respecto a las otras y que ninguna de ellas alcanza a constituirse en la medida de las demás: “hablar de historicidades diferenciales no tiene [...] ningún sentido en referencia a un tiempo de base, donde podrían ser medidos estos atrasos y adelantos.”<sup>51</sup>

Sin embargo, por otro lado, reconocer esas historicidades diferenciales no nos exime de la tarea de pensar su articulación específica: “es necesario pensar estas diferencias de ritmo y de cadencia en su fundamento, en el tipo de articulación, de desplazamiento y de torsión que enlaza entre sí estos diferentes tiempos.”<sup>52</sup> Es necesario pensar, en fin, “el tipo de *entrelazamiento de los diferentes tiempos*”, esto es el “el tipo de «*décalage*» y de torsión de las diferentes temporalidades producidas por los diferentes niveles de la estructura, cuya compleja combinación constituye el tiempo propio del desarrollo del proceso.”<sup>53</sup> Esa articulación es la que será posible formular por medio del dispositivo teórico de la tópica.

Luego del concepto de causalidad estructural, luego de su especificación suplementaria por medio del concepto de sobredeterminación, es posible avanzar ahora en el tercer concepto que funciona como un intento por hacer operativas las afirmaciones de los dos anteriores: el dispositivo teórico de la tópica. Hacer operativa, significa aquí estabilizar lo que el concepto de sobredeterminación acababa de sacudir. ¿Qué acababa de sacudir? Primero, “la identidad tácita [...] de lo económico y de lo político desaparece en provecho de una *concepción nueva* de la relación de las *instancias determinantes* en el complejo estructura-superestructura que constituye la esencia de toda formación social.”<sup>54</sup> Segundo, la homogeneidad y la contemporaneidad del tiempo histórico

---

<sup>50</sup> Ibid., 111. Para una revisión del problema de la temporalidad plural cf. Vittorio Morfino, “Sobre la no-contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser”, *Demarcaciones*, 6, 2018.

<sup>51</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 117.

<sup>52</sup> Ibid., 111.

<sup>53</sup> Ibid., 115.

<sup>54</sup> Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 91.

desaparecen en provecho de una concepción nueva de la *temporalidad diferencial*. Si la sobredeterminación acababa de hacer desaparecer la identidad tácita entre lo económico y lo político, si acababa de hacer desaparecer la contemporaneidad del tiempo, se imponía la tarea de formular los lineamientos de la concepción marxista de la totalidad social, es decir, repensar más específicamente el complejo de relaciones entre estructura y superestructura que permitiera anclar el juego de la diferencia, que permitiera articular la pluralidad de instancias y temporalidades diferenciales descritas por medio del concepto de sobredeterminación. Para eso Althusser recurrirá a una metáfora tantas veces citada por la ortodoxia marxista. Pensará con ella y la especificará.

### 5.2.3. *El dispositivo teórico de la tópica*

Desde el Prólogo de *Zur Kritik der politischen Ökonomie* nuestra concepción de la historia está balizada por una metáfora arquitectónica:

en la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social.<sup>55</sup>

La historia del marxismo podría ser narrada como los sucesivos intentos de interpretar esta metáfora. Suscribiéndola y complejizándola, todos han debido pensar con y contra ella. El propio Engels se empeñó en esta tarea en una carta célebre que Althusser consideraba un documento teórico decisivo en la refutación del esquematismo:

Según la concepción materialista de la historia, el factor determinante en la historia es, *en última instancia*, la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado más que esto. Si alguien desnaturaliza esta proposición diciendo que el factor económico es el *único* determinante, la transforma así en una frase vacía, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura [...] ejercen igualmente su acción sobre el curso de las luchas históricas y, en muchos casos, determinan de modo preponderante la *forma*.<sup>56</sup>

Althusser mismo suscribe y complejiza. Suscribe, porque sabe que sin ella no sería posible ninguna comunicación es decir, ningún combate hacia el interior del marxismo. Complejiza, pues con ella el marxismo había desarrollado posiciones propias del economicismo. Complejiza, en fin, porque no se trataría de una insuficiencia

---

<sup>55</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. J. Tula (México: Siglo XXI, 1980), 4.

<sup>56</sup> Friedrich Engels, “Engels à J. Bloch (Londres, les 21-22 septembre 1890)”, en K. Marx y F. Engels, *Œuvres Choisies*, t. 2 (Moscou: Progrès, 1955), 535. Althusser elogia la carta pero en un anexo reconoce que “ya no responde a nuestras exigencias críticas.” Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 96.

terminológica, sino de algo más profundo, una inadecuación fundamental entre las palabras disponibles y la radicalidad de la empresa por delante.

Althusser sabía que para intervenir eran necesarias palabras que por momentos intentará especificar. Palabras que, en otras ocasiones, dejará marchar solas porque sabía también que en filosofía sólo es posible pensar mediante metáforas que no hemos elegido, que simplemente heredamos. Con y contra ellas, entonces, afirma desde fines de los años sesenta en el contexto de producción del manuscrito del que resultará *Idéologie et appareils idéologiques*, que la representación de la estructura de la sociedad como un edificio compuesto de una base sobre la que se eleva una superestructura “es una metáfora, muy precisamente una metáfora *espacial*: la de una tópica [*topique*]. Como toda metáfora, esta metáfora sugiere, hace ver algo.” ¿Qué es lo que permite ver? Que los pisos superiores no podrían flotar en el aire, que requieren de su base. Tiene por objeto, entonces, representar el hecho de “la «determinación *en última instancia*» por la base económica.” De la que se deriva una doble conclusión: “1/ hay una «autonomía relativa» de la superestructura con respecto a la base; 2/ hay una «acción de retorno [*retour*]» de la superestructura sobre la base.”<sup>57</sup> Con la tópica marxista tendríamos entonces la ventaja teórica de mostrar en un mismo movimiento la cuestión fundamental de la determinación económica y la eficacia propia de la superestructura sobre su base. En una carta a Franca, Althusser anticipaba el sentido, la necesidad la pertinencia de las distinciones tópicas:

Algún día (algún día...) hablaré de la tópica, del hecho de que Marx (como Freud) presente la realidad de la que habla disponiéndola en lugares (topoi), en lugares *inconfundibles*: aquí, no es lo mismo que allí. Una manera de marcar la *diferencia*, pero no la diferencia (como nuestro amigo Derrida lo hace llamándola *différance*) como dispersión, como "diseminación" [...] sino como distinción de *instancias*, es decir de lugares ocupados por *poderes*, poderes en el sentido fuerte de la palabra, es decir de "realidades" que ejercen una influencia, una eficacia, un poder (diferencias nodales activas, eficientes). Lenin leyendo a Hegel se detiene (como un verdadero perro de caza oliendo la presa) ante una expresión de Hegel: *la red y el núcleo* [*le réseau et le noyau*]. Todo está ahí: en el tejido universal (que Derrida y sus amigos se pasan la vida des-tejiendo y re-tejiendo, des-[componiendo] y re-componiendo la textura). Lo que le interesa a Lenin (después de Marx), así como a Freud, son los núcleos, los puntos cruciales donde los hilos, en lugar de contentarse con el juego de la trama y la urdimbre (= tejido o = texto, ya que nuestros amigos enamorados de la diferencia escriben : texto = tejido), los puntos cruciales donde los hilos se *anudan* en *nudos* [*se nouent en nœuds*], en ciertos lugares inconfundibles que están constituidos por estos nudos (no hay primero el tejido indiferenciado en su diferencia eterna, luego, en tal o cual del tejido, un nudo como un accidente, un subproducto del tejido, un nudo que *se encuentra* en tal o cual lugar del tejido, el nudo no es un efecto del lugar, un accidente del lugar, un azar del lugar : por el contrario, es el nudo el que hace del lugar que ocupa un lugar, su lugar desde el que actúa sobre otros lugares) [nota marginal: el nudo estructura el espacio].<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Althusser, *Sobre la reproducción*, 90, t.m. La del edificio, es cierto, es una metáfora, “pero, ¿qué no es metafórico en un lenguaje que debe traducir un desplazamiento?” Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, 57.

<sup>58</sup> Althusser, *Lettres à Franca*, 16/2/1971, p. 788.

De lo que se trata es de diferenciar, en el sentido de *distinguir*, para comprender mejor (“ici, ça n’est pas la même chose que là”). En política, parece decir Althusser, es necesario distinguir, para no caer en “la noche en la que, como suele decirse, todas las vacas son negras [*alle Kühe schwarz sind*].”<sup>59</sup> Si por un lado, siguiendo la enseñanza de Rousseau, Althusser sabía que “todo está mezclado en esta vida”<sup>60</sup>; por otro lado seguía una vieja enseñanza quizás aprendida junto a Montesquieu: el arte de la práctica política, así como el de la práctica teórica, consiste en la moderación entendida como capacidad de medida y distinción para no confundir todo. Como existen diversos órdenes de leyes, “la sublimidad de la razón humana consiste en saber bien a cuál de esos órdenes se refieren principalmente las cosas sobre las que se debe estatuir, y en no confundir los principios que deben gobernar a los hombres.”<sup>61</sup> De ahí la insistencia de Althusser por diferenciarse en este punto frente a Derrida. Como si frente a la descomposición se privilegiara la recomposición; frente al tejido del texto, los nudos que lo hacen posible; frente a la diseminación, la raigambre; frente al desplazamiento, el punto de vista de la condensación; frente a la metonimia, la metáfora.

Es esta concepción de la tópica la que permite comprender la singularidad de la dialéctica materialista puesto que ella se define por cierto arte de la distinción. La teoría marxista de la historia, afirma Althusser, nos dice “que es preciso distinguir, que las distinciones son reales, irreductible, que en el orden de la determinación, la parte no es igual entre la base y la superestructura.” Así, por medio del “dispositivo teórico-práctico de una tópica” es posible comprender que

en la concepción marxista de una formación social todo se sostiene, que la independencia de un elemento es siempre la forma de su dependencia, y que el juego de las diferencias se halla regido por la unidad de una determinación en última instancia; pero he aquí por qué no he hablado de una *totalidad*, porque el todo marxista es complejo y desigual, hallándose teñido de desigualdad por la determinación en última instancia. Este juego, esta desigualdad, permiten pensar que puede suceder algo real a una formación social, y que se puede incidir por mor de la lucha de clases política sobre la historia real.<sup>62</sup>

Justamente sobre este problema, el de la especificidad de la dialéctica, Althusser indicaba en *Éléments d'autocritique* la pertinencia filosófica de la tópica. Este dispositivo no sólo nos informaba sobre el modo en el que se encuentra estructurada toda realidad

---

<sup>59</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 15, t.m. Repongo la traducción literal para conservar la concordancia con la traducción francesa. La expresión de Hegel sobre las *vacas negras*, traducida al español como “la noche en la que todos los gatos son pardos”, ha dado título a un proyecto de libro de Althusser, Cf. Louis Althusser, *Les vaches noire. Interview imaginaire* (Paris: PUF, 2016).

<sup>60</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou l'éducation* (Paris: Garnier-Flammarion, 1762/1993), 93.

<sup>61</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XXVI, 1, p. 178.

<sup>62</sup> Althusser, “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, 228.

sino también sobre el lugar del materialismo en filosofía: contra Hegel quien “no avanza distinciones tópicas sino es para suspenderlas, para anularlas y superarlas (*Aufhebung*)”, Althusser afirmaba que “*la posición de la Tópica marxista prohíbe a la dialéctica el delirio idealista de producir su propia materia: ella le impone por el contrario el reconocimiento forzoso de las condiciones materiales de su eficacia.*”<sup>63</sup>

Asimismo, la tónica no sólo es índice de su pertinencia filosófica sino también de su pertinencia política. Tal como se muestra en *Soutenance d'Amiens*, el juego que se desarrolla en la tónica marxista es el que designa el espacio propio de la práctica política:

la tónica marxista ofrece a quien la interroga la indicación de su lugar en el proceso histórico: *he aquí* el lugar que tu ocupas y *he aquí* hasta dónde debes desplazarte para cambiar las cosas. Arquímedes no quería más que un punto fijo para levantar el mundo. La tónica marxista designa el lugar en el que combatir, porque ahí se combate, para transformar el mundo. Pero este lugar no es un punto y no está fijo, es un sistema articulado de posiciones regido por la determinación en última instancia.<sup>64</sup>

De lo que se trata entonces es de pensar los términos de la tónica: por un lado la estructura (base “económica” compuesta por las fuerzas de producción y las relaciones de producción); por otro lado la superestructura (formas políticas, jurídicas e ideológicas). Una vez establecidos los dos extremos de la cadena (la determinación en última instancia por la economía, y la autonomía relativa de las superestructuras), de lo que se trata es de reconocer el espacio para pensar la relación, es decir, el desajuste de ambos extremos. Es esa relación, ese desajuste, el que moviliza la práctica política: situándose en el centro mismo de las tensiones que suscita la coexistencia de dos lugares distintos e indisolubles, sufriendo la constricción de sus límites y, finalmente, desplazándolos.

Entonces, de la tónica marxista se derivan dos enseñanzas articuladas: una ontológica relativa al esquema de la causalidad y otra estrictamente política relativa al espacio propio de la política en la tónica. De ahí que Althusser afirme que el problema ya había sido resuelto en “estado práctico” en la práctica política expresada en la experiencia de las revoluciones rusa, china y cubana. El problema no es que no se hiciera política, sino que con los conceptos que disponemos no podemos dar cuenta de ella. Como dirá tiempo después, no se trata aquí “«de ampliar» la política existente” sino más bien “de saber escuchar la política allí donde ella nace y se hace.”<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Althusser, “Elementos de autocritica”, 199-200.

<sup>64</sup> Althusser, “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, 229.

<sup>65</sup> Althusser, “El marxismo como teoría «finita»”, 308.

Luego de este recorrido se torna visible el movimiento producido entre las tres nociones analizadas, desde la causalidad estructural a la sobredeterminación hasta la tónica marxista. Si el primero expresaba afirmativamente una tesis con el concurso de cierto spinozismo, la sobredeterminación emergía como una determinación suplementaria que especificaba al tiempo que complicaba el momento anterior, finalmente, el dispositivo de la tónica se presentaba como una síntesis que se proponía suprimir y superar los momentos previos en una perspectiva que, fiel a la afirmación ontológica del primer momento, pudiera estabilizar de cierta y determinada manera el descalabro producido en el segundo momento. Pero quisiera mostrar para concluir, que la complicación inmanente al movimiento de la sobredeterminación se desplazará necesariamente al dispositivo teórico de la tónica.

### 5.3. De la producción a la reproducción

*Idéologie et appareils idéologiques* comenzaba con una evidencia incontestable señalada por Marx. Para sobrevivir, una formación social debe reproducir sus condiciones de producción al mismo tiempo que produce: “la condición última de la producción es pues la *reproducción de las condiciones de la producción*.”<sup>66</sup> Althusser nuevamente aquí sigue al pie de la letra lo afirmado por el propio Marx:

Del mismo modo que una sociedad no puede dejar de consumir, tampoco le es posible cesar de producir. Por tanto, considerado desde el punto de vista de una interdependencia continua y del flujo constante de su renovación, todo proceso social de producción es al propio tiempo *proceso de reproducción*. Las condiciones de la producción son, a la vez, las de la reproducción. Ninguna sociedad puede producir continuamente, esto es, reproducir, sin reconvertir continuamente una parte de sus productos en medios de producción o elementos de la nueva producción.<sup>67</sup>

Ahora bien, si continuamos con la lectura que Althusser realiza de Marx, en pocas páginas nos dejamos llevar por un desplazamiento significativo. No se trataría sólo de una sobrevida de la formación social para la cual la reproducción debería trabajar, sino más radicalmente de su propia existencia: “para existir, toda formación social debe, al

---

<sup>66</sup> Althusser, *Sobre la reproducción*, 81. Cf. Karl Marx, *Cartas a Kugelmann*, trad. G. Bertarelli (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975), 11/7/1868, 106: “Hasta un niño sabe que cualquier nación se moriría de hambre si cesara en ella el trabajo, no digo durante un año, sino incluso durante unas pocas semanas. Asimismo, hasta un niño sabe que las masas de productos correspondientes a las diversas masas de necesidades exigen masas diferentes y cuantitativamente determinadas de la totalidad del trabajo social.”

<sup>67</sup> Karl Marx, *El capital*, t. 1, v. 2, trad. P. Scaron (Buenos Aires: Siglo XXI, 1867/2016), cap. XXI, 695.

mismo tiempo que produce, *reproducir* las condiciones de su producción.”<sup>68</sup> Alguna vez Hegel afirmó que “en la reproducción la vida es algo *concreto* y es vitalidad [*Lebendigkeit*]”<sup>69</sup>, del mismo modo aquí es posible afirmar que es en la reproducción que la producción deviene concreta y productiva.

La misma preocupación puede encontrarse entre los integrantes del grupo que hacia 1964 se reunió en torno a *El capital*. En la contribución de Balibar, se nos enseñaba que la producción es ya ella misma una totalidad compleja y que todo proceso de producción es al mismo tiempo proceso de reproducción. En este sentido, “el «primer» proceso de producción es *siempre-ya* proceso de reproducción. No hay, para la producción, tomada en su concepto, «primer» proceso de producción.”<sup>70</sup> Vemos así que de la constatación del carácter especular, accesorio y suplementario de la reproducción, se irá avanzando hacia una lectura donde la oposición entre producción y reproducción se revela impertinente puesto que, tal como indicó Derrida sólo unos pocos años después comentando estos mismos textos de Marx, “la re-productibilidad no es [...] un accidente que le sobreviene a la producción sino la esencia misma de la producción.”<sup>71</sup> De este modo, la lectura althusseriana nos conduce en una espiral deconstructiva del par producción- reproducción al encontrar que cada término depende del otro. Como si la esencialidad de la producción, piedra basal sobre la que se forjó el materialismo histórico, sólo pudiera existir especificada por ese pequeño suplemento de la *re*-producción.

Ese mismo movimiento deconstructivo es el que se visualiza frente al problema teórico de las relaciones de producción, como aquello que la reproducción debe justamente reproducir. En un apéndice a *Sur la reproduction*, Althusser se pregunta a qué elemento asignarle primacía, si a las fuerzas productivas o a las relaciones de producción. La respuesta no podía ser “perfectamente clara” entre otros motivos porque “la cuestión es teóricamente muy difícil de enunciar de una forma perfectamente elaborada”, pero de todos modos se proponía la tesis de la primacía de las relaciones de producción:

En la unidad específica de las Fuerzas de Producción y de las Relaciones de Producción que constituye un modo de Producción, las que, sobre la base y dentro de los límites objetivos fijados por las Fuerzas Productivas existentes, desempeñan el papel determinante son las Relaciones de Producción.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Althusser, *Sobre la reproducción*, 82.

<sup>69</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, III, 963.

<sup>70</sup> Balibar, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”, *Para leer el capital*, 296.

<sup>71</sup> Jacques Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)* (Paris : Éditions du Seuil, 2019), 141.

<sup>72</sup> Althusser, *Sobre la reproducción*, 247.

El asunto no era teóricamente sencillo puesto que al formular esta tesis debía combatir contra algunos textos fundamentales del propio Marx y contra la línea política dominante en el movimiento comunista desde la II Internacional a Stalin. Debía combatir contra el Prólogo del que vimos a Althusser servirse hasta hace un momento. Más específicamente, contra el pasaje inmediatamente posterior a la formulación de la tónica:

en un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...]. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez [...] Una formación social jamás parece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en su seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir.<sup>73</sup>

De este análisis general, como es sabido, Marx derivaba el cuadro de sucesión de los distintos modos de producción a lo largo de la historia: asiático, antiguo, feudal y burgués. Althusser demuestra que todo este pasaje es textualmente hegeliano. Pero no se trata sólo de un préstamo de su terminología, sino de la recuperación de la concepción hegeliana misma en torno a la dialéctica entre el contenido (fuerzas productivas) y la forma (relaciones de producción) que señala momentos de no contradicción (correspondencia entre la forma y el contenido) y momentos de contradicción (no correspondencia entre la forma y el contenido). Esta concepción confluye en la concepción hegeliana de la historia (cada pueblo expresa sucesivamente un momento del desarrollo de la Idea “bajo la forma de la exteriorización-alienación del contenido en sus propias formas”) y en una reformulación de la historia hegeliana en clave marxista: la sucesión de Modos de producción como grados y momentos en el desarrollo de la Idea; “la sucesión regulada y «progresiva» de los modos de producción que tiende al final de las sociedades de clase.”<sup>74</sup>

Es esta concepción evolucionista y teleológica, la de una sucesión regulada y progresiva, la que confluye en una posición política típica desde la II Internacional hasta Stalin. Althusser no se limita a constatar esta influencia sino que hace de ella una clave de explicación posible de la política de Stalin que pudiera superar la vaguedad de la denuncia, luego del XX congreso del PCUS, del *culto a la personalidad*: “la lógica de la

---

<sup>73</sup> Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 5.

<sup>74</sup> Althusser, *Sobre la reproducción*, 250-251.

política escogida por Stalin”, es decir, la defensa de la tesis de la primacía de las fuerzas productivas, “ha provocado lo que sabemos: a la vez la victoria sobre el nazismo, pero también masacres sistemáticas cuyos métodos y amplitud dejan estupefacto.”<sup>75</sup> En cambio en la historia del movimiento obrero, existe el ejemplo de otra política que ha insistido en la primacía de las relaciones de producción: “no por casualidad, Lenin y Mao condujeron a sus Partidos comunistas a la victoria de la Revolución.” En una argumentación que recuerda a la del joven Gramsci al decir provocativamente que la revolución rusa fue contra *El capital*, Althusser afirma que si Lenin y Mao hubieran adoptado la tesis formulada en el Prólogo, no hubieran podido ponerse “por un solo instante al frente del Partido y de las masas, y hacer triunfar la Revolución socialista.”<sup>76</sup>

Ahora bien, la cuestión de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción era teóricamente muy difícil no sólo porque planteaba la necesidad de medirse con textos célebres, tampoco sólo porque obligaba a enfrentarse a la línea política dominante en el movimiento comunista internacional; sino también por las implicancias filosóficas de la asunción teórica de la primacía de las relaciones de producción. Hablar de su primacía por sobre las fuerzas productivas llevaba implícita una elección: el primado de la relación sobre los elementos, es decir, el rechazo a la existencia de términos preexistentes y el reconocimiento de la constitución de esos términos como efecto de relaciones. De modo que esta opción no es una elección entre uno de los dos términos, sino una afirmación en el exacto punto en el que la oposición se ve conmovida.<sup>77</sup>

Ya sea aproximándonos al par producción/reproducción, ya sea acercándonos al par fuerzas productivas/relaciones de producción, estamos frente a instancias que se creían delimitables pero que llegado a un punto de la investigación se revelan imposibles de delimitar de manera definitiva. El resultado no es el abandono de esas categorías sino el descubrimiento de la productividad heurística que permanecía latente en ellas. Si no hay producción sin reproducción, si tampoco hay fuerzas productivas sin relaciones de producción, lo que está en juego es cierta relación de reversibilidad al interior de la noción misma de reproducción —y al interior mismo de aquello que la reproducción vendría a reproducir (las relaciones de producción)— como simultánea repetición y diferencia.

---

<sup>75</sup> Ibid., 253.

<sup>76</sup> Ibid., 252. Cf. Antonio Gramsci, “La revolución contra «El capital»”, en *Antología*, trad. M. Sacristán (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004), 34-37

<sup>77</sup> Cf. Vittorio Morfino, “The Primacy of the Encounter over Form”, en *Plural Temporality* (Leiden | Boston: Brill, 2014), 89-112.

En el capítulo 3.3. afirmé que Montesquieu brindaba la posibilidad de dar un paso en dirección a una teoría de la reproducción. Pero se trataba, decía, de un paso a la espera de otro. Como si se tratase de una verdad que sólo pudiera expresarse nietzscheanamente a dos piernas. Sólo ahora, una vez expuestos los lineamientos teóricos que fundamentan la concepción de la tópica marxista, inscripta en el entramado de una ontología general definida por el concepto de causalidad estructural y especificada suplementariamente por medio del concepto de sobredeterminación, es posible reconocer que situarse en el punto de vista de la reproducción implica situarse simultáneamente en el punto de vista de la transformación, o mejor, que el punto de vista de la reproducción es el de la transformación. Esta constatación es la que permite devolverle el brillo a un conocido pasaje del *Manifiesto Comunista* sobre la revolución incesante, sobre la inquietud y el movimiento constante, de la época burguesa:

la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello, todas las relaciones sociales. [...] Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores.<sup>78</sup>

Si anteriormente vimos que ninguna formación social puede existir si no reproduce sus condiciones de producción. Ahora vemos que en el marco del modo de producción capitalista ninguna formación social puede existir si no revoluciona incesantemente los medios y las relaciones de producción. La existencia de toda formación social depende de este extraño movimiento de “reproducción/transformación”, conceptualizado de este modo por un integrante de la constelación althusseriana:

al hablar de “reproducción/transformación” designamos el carácter nodalmente contradictorio de todo modo de producción [...]. Esto significa, en particular, que consideramos erróneo localizar en puntos diferentes, por un lado, lo que contribuye a la reproducción de las relaciones de producción y, por otro, lo que contribuye a su transformación.<sup>79</sup>

En sintonía con esto, otro integrante de la constelación ha señalado esta conjunción entre reproducción y transformación como inmanente al concepto mismo de reproducción. Como ha explicado Balibar, la reproducción, presupone por definición una *invariancia*: “las condiciones de producción son en sí mismas incesantemente reproducidas de forma que aseguren la continuidad de la producción.” De esta forma, la reproducción sería garante de la invariancia, sería un proceso suplementario en el

---

<sup>78</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2017), 83.

<sup>79</sup> Pêcheux, *Las verdades evidentes*, 129.

desenvolvimiento, es decir, en el auto-despliegue de la producción. Pero casi imperceptiblemente se produce un desplazamiento en la letra althusseriana hacia el punto de vista de la reproducción como aquel que depende del territorio en el que se juega la práctica política, el lugar de la apuesta estratégica de la lucha de clases. De lo que resulta una consecuencia tendencialmente inversa:

en vez de fundar las variaciones históricas en una invariancia, significa que toda invariancia (relativa) presupone una relación de fuerzas. O, si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que en cada momento, reside la posibilidad de una crisis.<sup>80</sup>

Sin encontrar un punto preciso de quiebre o bifurcación es posible ver que un concepto como el de reproducción que venía a operar como un anclaje suplementario a la continuidad estructural de un modo de producción, aparece como aquel que señala la posibilidad de su transformación. Curiosamente una categoría que por definición estaría ligada a la tarea del reaseguro es la que hace entrar en crisis el par oposicional en el que venía a inscribirse. Tal como nos indicó Balibar, la particularidad del concepto de reproducción “corresponde enteramente a ese vuelco interior y es él el que nos produce el efecto ambivalente de una apertura de la teoría marxista en el momento mismo en que, literalmente, Althusser no hace más que mostrar sus límites.”<sup>81</sup>

En ocasión de una lectura de estos mismos textos del marxismo, Derrida —sin dudas movido por el influjo de *Idéologie et appareils idéologiques*— señaló el carácter problemático de la extraña lógica contenida en el *re-* de la reproducción:

Se ve de un lado que no hay producción que no sea re-producción, productibilidad que no sea en su estructura misma re-productibilidad, el *re-* de la re-petición no siendo ni solamente secundario o acaecido ni simplemente re-petitivo, repetición de lo idéntico ya que es el re-de una producción incesante y constantemente transformadora y generadora de suplementos estructurales. [...] Esta extraña lógica que pone a la vez la identidad y la diferencia, por el juego insólito del *re-*, en la estructura misma de un concepto o de una operación que no comienza sino por su propia re-producción, re-producción de la producción.<sup>82</sup>

Este movimiento problemático, quisiera sugerir, está en el corazón de la declinación posmarxista del horizonte teórico configurado luego del eclipse del althusserianismo. Sin ir más lejos, en Laclau y Mouffe se percibe un movimiento análogo al aquí descrito en el tratamiento de la noción de *hegemonía* como una categoría ligada a la idea de fijación

---

<sup>80</sup> Balibar, *Escritos por Althusser*, 60-61.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>82</sup> Derrida, *La vie la mort*, 142. Un estudio sobre esta lectura de Marx en relación con Althusser está actualmente por realizarse, movido por el influjo de la publicación de los seminarios de la década de 1970 en la ENS: el aún inédito *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français* (1974-1975) (cf. 219DRR/225/4), y los ya publicados *La vie la mort* (1975-1976) y *Théorie et pratique* (1976-1977).

de sentido que, paradójicamente, nos abre a la experiencia de su dispersión.<sup>83</sup> Del mismo modo, Althusser nos propone, quizás contra sus propias pretensiones, un juego de desplazamiento constante en el que el anunciado intento por asir las esferas de lo económico y lo político delimitándolas en su especificidad, en su rol y en sus índices de eficacia por medio del dispositivo teórico de la tópica se revela en última instancia problemático. Así, frente a los conceptos que venían a aparecer para la tranquilidad marxista como el ordenamiento de lo propiamente económico y lo propiamente político se torna visible la dependencia estructural de un término con el otro.

Llegado hasta aquí e inspirado en una sospecha de Macherey es posible afirmar que “más que el de *estructura*, el concepto esencial de un análisis como este sería el de desplazamiento [*décalage*].”<sup>84</sup> Movimiento consecuente con la afirmación ontológica inmanente a la asunción de la causalidad estructural como causalidad metonímica, si comprendemos que ella por definición es descripta con la figura del *desplazamiento*. De la estructura a la superestructura cuando pretendemos asir la tópica marxista, de la producción a la reproducción cuando pretendemos pensar esa tópica en movimiento en una formación social. En fin, y para simplificar, de la economía a la política, en ese trayecto en el que resulta imposible permanecer en un punto fijo a la búsqueda, sin embargo, de un punto de fusión, un punto de *condensación*.

### 5.3.1. ¿Es simple ser spinozista en política?

Althusser insistió en diversas ocasiones en el rol jugado por Spinoza para la comprensión de la teoría de la historia presente en los textos de Marx. Si el Prefacio a *Lire le capital* se abría con una mención a Spinoza como el primero en proponer una teoría de la historia como la ilegible e inaudible anotación de los efectos de una estructura de estructuras, “*L’objet du capital*” se cerraba con otra mención como aquel que

---

<sup>83</sup> Cf. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista* (Buenos Aires: FCE, 2010), 27: “La lógica de la hegemonía se presentó desde el comienzo como una operación suplementaria y contingente, requerida por los desajustes coyunturales respecto a un paradigma evolutivo cuya validez esencial o ‘morfológica’ no era en ningún momento cuestionada. [...] Por eso la ampliación de las áreas de aplicación del concepto, fue acompañada de la expansión del campo de las articulaciones contingentes y de la retracción al horizonte de la teoría de la categoría de ‘necesidad histórica’, que había constituido la piedra angular del marxismo clásico.”

<sup>84</sup> Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, 180. El problema del *décalage* como *desajuste* o *desplazamiento* reaparecerá en la lectura que Althusser realiza de Rousseau de manera contemporánea a la publicación de *Lire le capital* (cf. *infra* 6.3.) y haré de él un objeto teórico central para la comprensión de la política en Althusser (cf. *infra* 7.3.).

posibilitaba comprender la existencia de una estructura de estructuras en sus efectos. Althusser se entusiasmaba y señalaba ese concepto de causalidad estructural mediante una imagen teatral consistentemente contra-intuitiva:

el modo de existencia de esta *mise en scène*, de este teatro que es a la vez su propio escenario, su propio texto, sus propios actores; este teatro cuyos espectadores no pueden ser espectadores, sino porque son ante todo los [*les*] actores forzados [*forcés*], sujetos a las restricciones de un texto y de papeles de los cuales no pueden ser los autores, ya que es, por esencia, *un teatro sin autor*.<sup>85</sup>

La fuerza de la metáfora teatral pareciera arrastrarnos. ¿Cómo entrever una política en ese esquema? Todo, absolutamente todo, pareciera confundirse en ese singular teatro: escenario, texto, actores, espectadores... Ciertamente, en este punto, no parece simple ser spinozista en política. Quizás esta misma constatación fue la que llevó a Althusser a afirmar, al momento de su autocrítica y luego de reconocer los puntos en los que se jugaba su pasión spinozista, que “un marxista no puede dar el rodeo por Spinoza sin pagarlo. Porque la aventura es peligrosa, y hágase lo que se haga Spinoza siempre carecerá de lo que Hegel ha dado a Marx: la *contradicción*.”<sup>86</sup> No es fácil, en fin, ser spinozista en política sin el concurso de la contradicción. Si bien resulta curioso que Althusser haya imputado a Spinoza su anterior incompreensión de la relación entre filosofía y política cuando, al menos en parte (tal como mostré en 4.2.), es él quien la posibilita; hay algo de cierto en esta imputación puesto que la variante consolidada del spinozismo de Althusser parece dirigirse en esa dirección. Sólo restituyendo su spinozismo al trayecto de Althusser será posible mostrar que éste alimenta su pensamiento incluso en puntos que a simple vista podrían parecer contradictorios.

Al momento de definir la causalidad estructural con los términos que Marx mismo nos ofrecía, Althusser recuperaba unas líneas de los *Grundrisse* en las que se describía una “iluminación [*Beleuchtung*] general en la que se bañan todos los colores y que modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve.”<sup>87</sup> En ese universo todas las formas de existencia emergen bañadas por esa iluminación general, y es a ese universo spinozista al que Hegel, al concluir su lección sobre Spinoza, le señalaba su falta: “en lo absoluto [de la sustancia] no se da modo alguno; no se da absolutamente nada, solamente su disolución [...] no su movimiento, su devenir y su ser.” Así es que en

---

<sup>85</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 208, t.m.

<sup>86</sup> Althusser, “Elementos de autocrítica”, 200.

<sup>87</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1, trad. P. Scaron (México: Siglo XXI, 2016), 28.

el océano de la sustancia es donde nace la conciencia de sí, pero que para llegar a ser le falta un elemento distinto al del agua de ese océano en el que se baña: “la conciencia de sí nace solamente de este océano, chorreando esta agua [...], falta aquí el fuego.”<sup>88</sup>

El fuego de la contradicción que le faltaba al concepto de causalidad estructural es el que Althusser intentó avivar con la noción de sobredeterminación y que intentó reinscribir luego en una metáfora arquitectónica, la de un edificio que permita que las formas de la existencia histórica, bañadas por la iluminación general, tomaran definitivamente su relieve propio. El problema es que, como vimos a lo largo de este capítulo, a la posibilidad concreta de alcanzar la delimitación de las formas le seguía el reconocimiento de su indistinción originaria. Althusser malvive esta situación pero así y todo nos lega algunos conceptos claves para aproximarse desde el marxismo a las estructuras de la historicidad: la causalidad estructural, la sobredeterminación y el dispositivo teórico de la tópica.

La especificación de las estructuras de la historicidad alcanzadas con Spinoza y Marx llevará a abordar los dos problemas que tenemos por delante. Espacialmente puede decirse que uno de estos problemas se sitúa *detrás* de las estructuras de la historicidad, es la pregunta por el origen de esas estructuras y el reconocimiento de que esa pregunta es constitutiva del problema mismo de la historia. El otro problema se sitúa *delante*, es la pregunta por el lugar de la política como posible punto de condensación de aquellas estructuras. El primer problema, es el que está en el fondo de la atracción de Althusser hacia Rousseau en el que me detendré en el siguiente capítulo; el segundo problema es el que está presente en la fascinación de Althusser respecto a Maquiavelo a la que volveré en el capítulo final en torno al problema de la práctica política.

---

<sup>88</sup> Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía III*, 310.

## **Capítulo 6.**

### **La historia, génesis de estructuras**

#### **(Rousseau, 1967)**

Tal como lo reconoció retrospectivamente, hacia comienzos de la década de 1950 Althusser proyectaba una tesis complementaria sobre el segundo *Discours*; y si jamás abandonó ese proyecto, sus efectos se despliegan en diversos documentos a lo largo de toda su obra. Si hay una figura sobre la cual se dispone de textos en distintos momentos de su producción teórica esa es la de Jean-Jacques Rousseau. En el marco de su curso sobre la filosofía de 1955-1956, le dedicó alguna de sus sesiones. Exactamente una década después, organizó un curso titulado “*La philosophie politique dans le siècle XVIII avant Rousseau*”. Poco tiempo después, como subproducto de aquel curso, publicó el artículo “*Sur le «Contrat social»*” en *Les cahiers pour l'analyse*. Cinco años más tarde, en 1972, realizó un nuevo curso sobre el ginebrino. Finalmente, hacia 1980 Althusser señala que es al Rousseau “del segundo *Discours* y del *Discours* [sic] *sur l'origine des langues* que debemos una recuperación [*reprise*] del materialismo del encuentro.”<sup>1</sup> Así, la figura del ginebrino acompaña el trayecto desde la década de 1950 en la que un joven profesor comenzaba a destacarse entre sus pares, hasta la década de 1980 en la que un filósofo alguna vez reconocido escribía, aislado, sus propias confesiones.

En este capítulo estudiaré parte de la lectura que Althusser realiza de Rousseau. En primer lugar, me detendré en su análisis en el marco de su curso de 1955-1956 y mostraré el modo en el que se inscribe en las preocupaciones de Althusser propias de la década de 1950 constituyendo un antecedente fundador de sus futuras inquietudes. En segundo lugar, teniendo como trasfondo su intervención teórica realizada en el contexto de publicación *Lire le capital*, me detendré en los puntos más significativos de una filosofía como la de Rousseau que Althusser, si no descubre por completo, sí al menos encuentra

---

<sup>1</sup> Althusser, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, 556.

y desarrolla deliberadamente en una dirección materialista en torno a la posibilidad de formular una teoría de la lectura y una teoría no-genética de la génesis histórica. En tercer lugar, me detendré en el trabajo crítico sobre los límites de Rousseau frente a la política.

### 6.1. Un antecedente fundador

La historia de la atracción de la filosofía marxista hacia Rousseau no se reduce de a la tentativa de Althusser. Si por entonces podía sonar extraño aproximar a Montesquieu, Maquiavelo o Spinoza a Marx, el acercamiento de Rousseau se presentaba casi como una operación lógica. Se trata, de hecho, de un gesto tan viejo como la filosofía marxista, es decir desde que Engels se propuso consolidar sus bases. En términos generales, Rousseau ocupa un lugar central en esa historia del materialismo ilustrado del siglo XVIII y del camino por medio del cual confluye en Hegel, se reformula con Feuerbach y se subvierte finalmente con Marx. Más específicamente, en el *Anti-Dühring*, para contraponer la “mala traducción de la teoría igualitaria de Rousseau” Engels nos presenta su “importante papel agitatorio” señalándolo como un antecedente directo de Marx:

tenemos, pues, aquí, ya en Rousseau, una marcha del pensamiento que se parece a la de Marx en *El Capital* como una gota de agua a otra, y, además y en detalle, toda una serie de los mismos giros dialécticos de que se sirve Marx: procesos que son por su naturaleza antagónicos, que contienen en sí una contradicción, mutación de un extremo en su contrario y, finalmente, como núcleo de todo, la negación de la negación.<sup>2</sup>

Recientemente Yves Vargas ha insistido en la inscripción del curso de Althusser de 1955-1956 en las lecturas marxistas de Rousseau con el fin de sugerir la existencia de una novedad radical que se desplegaría con el correr del tiempo (primero en su curso de 1965-1966 y luego el de 1972). Vargas destaca que en 1955 “Althusser se conforma con la lectura observada por la mayor parte de los marxistas, es sensible a cierto materialismo del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en el sentido de un materialismo de la materia.” Mientras tanto, en 1966 Althusser “comienza a abandonar este materialismo de la materia y se inclina hacia un materialismo de la causalidad”. Finalmente, en 1972, Althusser

---

<sup>2</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, trad. M. Sacristán (México: Grijalbo, 1968), 130. Las indicaciones de Engels dibujarán, a su vez, los contornos de lecturas contemporáneas a Althusser como Jean-Louis Lecercle en Francia y Galvano Della Volpe en Italia. Para una revisión actual de la relación entre Rousseau y el marxismo cf. Luc Vincenti (dir.), *Rousseau et le marxisme* (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2011).

“abandona totalmente el materialismo de la materia y la antropología para focalizarse en la causalidad histórica” en torno al problema de la “contingencia de la necesidad.”<sup>3</sup>

Si bien este cuadro es indicativo, no puede ser considerado como el punto de llegada de una investigación. Si bien es cierta la existencia de una progresión, esta constatación nos expone a una comprensión insuficiente de la relación entre ambos. Primero, al afirmar la inscripción en las lecturas marxistas se desdibuja la originalidad de la lectura de Althusser desde sus primeros textos. Segundo, al poner el énfasis en la relación Marx-Rousseau, se pierde de vista una parte importante de lo que constituía el objeto del curso de la década de 1950. Es necesario, entonces, recuperar las tesis sobre Rousseau desplegadas en aquel curso con el fin de constatar la íntima relación existente entre lo que Althusser lee en Rousseau con lo que lee, más en general, en las diversas figuras de la historia de la filosofía anteriores a Marx. Esto permitirá reconocer que su lectura se entrelaza con las preocupaciones teóricas hasta aquí destacadas y dibujará los contornos de la posterior reflexión sobre el ginebrino.

La primera tesis versa sobre la posición singular de Rousseau respecto a la ilustración. Althusser reconoce que “Rousseau pertenece a la filosofía de la Ilustración” que se expresa en el modo en el que el ginebrino retoma y sostiene “los temas dominantes de la ideología racionalista y utilitarista.” Pero, sobredeterminando esta inscripción, afirma que el ginebrino “ocupa una *posición crítica* en la filosofía de la ilustración y dentro de su ideología.” De este modo, Rousseau aparece como un filósofo de la ilustración que se opone a su ideología “*desde el interior mismo.*” Acuñando una expresión que será retomada en las lecturas contemporáneas, Althusser lo señala como un “*enemigo interno*”, como un “enemigo del adentro.”<sup>4</sup>

De aquí se deriva, en segundo lugar, el señalamiento de los escritos de Rousseau como el material a través del cual se despliega una verdadera “profundización crítica de los temas de la Ilustración.” Recordando las palabras de un joven Marx, señala a Rousseau como un radical que asume en nombre propio una obligación: “he creído necesario excavar hasta la raíz.”<sup>5</sup> Esa radicalidad se expresa en diversos puntos en los que se reúne

---

<sup>3</sup> Yves Vargas, “Lire Rousseau. Conversation avec Yves Vargas”, en A. W. Lasowski, *Althusser et nous. Vingt conversations* (Paris : PUF, 2016), 345-346.

<sup>4</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 104. Para una recuperación contemporánea de esta tesis cf. Bruno Bernardi, “Rousseau: une autocritique des Lumières”, *Esprit*, n° 357, 2009.

<sup>5</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. V. Waksman (Buenos Aires: Prometeo, 1755/2018), I, p. 98.

la consciencia más avanzada de la ilustración y que conducirán tiempo después a la concepción marxista de la historia. El primer punto para destacar es que, al igual que otros ilustrados, “Rousseau concibe la historia como un proceso, como el efecto, como la manifestación de una necesidad inmanente”; pero este proceso no es el de “*un desarrollo lineal continuo, es un proceso nodal, dialéctico.*” Se trata de un desarrollo “*antinómico en sí mismo*” según el cual el progreso conlleva simultáneamente la pérdida.<sup>6</sup>

El segundo punto para destacar es que “la historia [descrita por Rousseau] se refiere al desarrollo del hombre, al desarrollo de la naturaleza humana, pero el sujeto de la historia ya no es el individuo [...] el sujeto de la historia es la especie humana.”<sup>7</sup> Si con el primer punto Althusser parecía descubrir una Historia-proceso, con el segundo parece descubrir una historia-sin-sujeto. Este segundo punto se completa con un tercero: el reconocimiento del sujeto como efecto, bajo la tematización del problema de la producción de lo humano: “*la naturaleza humana padece modificaciones reales.*” En todo el tratamiento de Rousseau en el segundo *Discours*, Althusser reconoce la profundidad de “una crítica de la noción de naturaleza humana”, reconoce en fin una versión radical de aquello que destacaba en sus lecturas de Pascal y de Helvetius, y que confluiría en la simultánea lectura de Spinoza y Maquiavelo: la crítica a la noción de la naturaleza humana y el consecuente planteamiento del problema de la producción de lo humano como el terreno en el que se juega el destino del materialismo.

Un cuarto punto en el que Rousseau produce una profundización crítica de los temas de la ilustración es el reconocimiento de que la historia “se juega en un nivel más profundo” que el del desarrollo de las facultades humanas, de su racionalidad o de su consciencia. Rousseau concibió el desarrollo de la historia “como un desarrollo vinculado dialécticamente con sus condiciones materiales.” Así, en la historia narrada en el segundo *Discours* “el desarrollo de las relaciones del hombre con el hombre está condicionado por el desarrollo de las relaciones del hombre con la naturaleza.”<sup>8</sup> Finalmente el quinto punto destacado es que en Rousseau encontramos “una crítica de la tesis que resume toda la ideología de la Ilustración: la de la Reforma del Entendimiento.”<sup>9</sup> En sintonía con la lectura que realiza de Montesquieu y, luego, de Maquiavelo y Spinoza, Althusser

---

<sup>6</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 105.

<sup>7</sup> Ibid., 105-106. Cf. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, I, p. 71: “voy a describir, por así decir, la vida de tu especie.”

<sup>8</sup> Ibid., 106.

<sup>9</sup> Ibid.

considera que una vez que se reconoce a la razón ya no como causa sino como *efecto* de un desarrollo material, la tesis principal de la Ilustración según la cual la razón es el motor de la historia queda seriamente herida. Althusser no se detiene en las implicancias estrictamente políticas de esta teoría, pero unos años después volverá sobre ellas al contraponer su visión con la de Helvetius:

Rousseau no piensa que una reforma política general pueda alcanzarse por medio de [...] una reforma del entendimiento, es decir, por la defensa de la verdad. Rousseau no piensa que la verdad pueda aclarar las mentes por el simple hecho de ser enunciada, [...] que la verdad puede ser eficaz por sí misma [...]. Rousseau piensa que el combate entre la verdad y el error es un combate que toma una forma humana, que no es un combate de abstracciones, que es un combate que opone a los hombres entre sí, en un nivel mucho más modesto, mucho más material, mucho más concreto.<sup>10</sup>

Althusser sugiere que la particular posición de Rousseau como enemigo del adentro de la filosofía de la Ilustración se debe a un *partis pris* de tipo popular por él adoptado. Rousseau sería un raro caso al emerger como defensor teórico cercano a la “masa *de fondo plebeyo*” compuesta por la pequeña burguesía, el pueblo modesto, campesinos y artesanos. La razón de la posición crítica de Rousseau respecto a su horizonte intelectual “reside, justamente, en el origen nuevo de su inspiración, en el acento plebeyo de sus concepciones y de sus reivindicaciones.”<sup>11</sup> Y si esto ocurre así es porque Rousseau aparece como la voz de una posición social silenciada políticamente en el contexto de la oposición entre un partido feudal (del que, en el cuadro dibujado por Althusser, formaría parte Montesquieu) y el partido burgués (expresado por los enciclopedistas): “la lucha de la feudalidad y de la burguesía ocurría sobre el trasfondo de *la explotación económica de la mayor parte de la masa del pueblo.*” Luego de constatar en Pascal y Montesquieu que un pensamiento políticamente conservador podía producir un pensamiento si no filosóficamente revolucionario sí, al menos, tendencialmente materialista; Althusser parece encontrar otra manera en la que un pensamiento materialista se proyecta: si no es en la reproducción exacta, transparente, de un punto de vista plebeyo, sí es al menos la expresión de cierta y determinada manera, como ecos, de las luchas de una masa explotada que pronto haría su ingreso definitivo en la historia. Es sobre el trasfondo de esa masa doblemente explotada (por la feudalidad en descomposición y por el capitalismo

---

<sup>10</sup> Althusser, “Helvetius revolucionario”, 185. Esta imagen parece contraponerse parcialmente con la crítica esbozada hacia el final de “*Sur le «Contrat social»*”, cf. *infra* 6.3.

<sup>11</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 104.

naciente) que se erige la voz de Rousseau, como un *tercero incluido*, un *joker* en el corazón de la Ilustración.<sup>12</sup>

Es este origen plebeyo el que explica, entonces, que en Rousseau se exprese una profundización crítica de los temas de la ilustración. Enfrentarnos a él, afirma Althusser, es enfrentarse a una paradoja: si bien no habla de historia como otros ilustrados lo han hecho narrando la historia de Luis XIV o de las instituciones francesas, el segundo *Discours* es fundamental para la comprensión de una nueva concepción de la historia en formación en el siglo XVIII. Rousseau nos presenta una historia que parte de la exigencia de dejar de lado los hechos, y el resultado es

una historia sin reyes, sin nombres de hombres ni de ciudades, para resumir, una historia conceptual. [...] Esta historia conceptual, tan pobre en historia, es rica en conceptos. Parece desarrollarse en el orden de la abstracción, pero se refiere directamente al contenido real de la sociedad, de la moral y de la política.<sup>13</sup>

Estamos ante el rechazo de la historia-narración en vistas a la configuración de una nueva manera de aproximarse, por medio de conceptos, a la historia entendida ahora como un proceso. Estamos frente a una operación de abstracción análoga a la de las nociones matemáticas “elaboradas aparentemente en el ámbito de la abstracción pura, nos dan la clave de problemas concretos de la ciencia física en la medida en que permiten pensar estos problemas en términos nuevos y resolverlos.”<sup>14</sup> Estas consideraciones algo generales con las que comenzaba su comentario sobre Rousseau en 1955-1956 están en la base de los desarrollos posteriores de Althusser tanto en el ámbito de la filosofía marxista en torno al problema del concepto de historia presente en Marx, como en su relectura de Rousseau en 1965-66 y en 1972.

Respecto a la filosofía marxista, en este comentario sobre la historia conceptual presente en el segundo *Discours*, se dibuja en filigrana el reconocimiento de la necesidad de la abstracción para romper con la historia empírica y producir un nuevo concepto de historia. Se trata, dirá Althusser, de la necesidad de “un inmenso trabajo, no de abstracción, sino un trabajo *en* la abstracción”<sup>15</sup> para construir el concepto de historia. Respecto a la lectura de Rousseau, Althusser no dejará de buscar en el segundo *Discours* para dar con la profundización de los temas críticos de la ilustración. De hecho, Althusser

---

<sup>12</sup> Retomo libremente esta figura sugerida por Étienne Balibar, “Marx, le joker ou le tiers inclus”, en P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy (dir.), *Rejouer le politique* (Paris : Galilée, 2001), 135-169.

<sup>13</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 102. Cf. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, I, p. 71: “comencemos entonces por dejar de lado los hechos, pues no atañen a la cuestión.”

<sup>14</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 102.

<sup>15</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 114.

dedica el resto de la sesión sobre Rousseau en el curso a analizar la manera en la que se expresan sus alcances para una nueva concepción de la historia. Buena parte del argumento allí esbozado será retomado y retrabajado en su curso de 1965-1966, en “*Sur le «Contrat social»*”, y en el curso de 1972. De modo que antes que un abandono de este tratamiento, lo que se expresa es una continuidad.

Esta continuidad se expresa en desarrolla en tesis que serán los puntos centrales de las lecturas de Rousseau hasta los años ochenta. En primer lugar, en el estudio de la “génesis del estado social” o del pasaje de una vida humana “dentro de sí misma” a un estado social en el que “el hombre vive fuera de sí mismo”, Althusser toma nota de una tesis sobre la *contingencia de la necesidad*: “este desarrollo *necesario* es producido por una sucesión de *azares*.”<sup>16</sup> En segundo lugar, se enfrenta a los efectos de una segunda tesis: la *necesidad de la contingencia*. El modo rousseauiana de enfrentarse a sus efectos, que Althusser se apresura en calificar como “utópico” nos enfrenta a una paradoja: “la paradoja del filósofo que, en el siglo XVIII, concibió la teoría más materialista y más dialéctica de la historia humana, sólo para terminar en el idealismo moral del *Contrato social*.”<sup>17</sup> Sobre estos dos puntos versarán, justamente, el curso de 1965-1966 y el artículo “*Sur le «Contrat Social»*” de 1967.

## 6.2. Con Rousseau

### 6.2.1. 1965

Abordar el curso sobre Rousseau de 1965-1966 implica dar un paso más en el recorrido realizado hasta aquí. Hasta el capítulo anterior recorrimos el trayecto de Althusser entre 1947-1965. En esa progresión, a la par de la configuración de algunos temas centrales del althusserianismo, vimos cómo fue ocupando su lugar lo que Althusser mismo llamó, tiempo después, su pasión: el spinozismo. Leer al Rousseau de Althusser de 1965-1966 implica reconocer dos cuestiones que señalan un cambio de terreno.

Primero, que los cuatro años que lo separan de su curso sobre Maquiavelo son los años de configuración de uno de los rostros de Althusser, el más célebre: la sucesión de

---

<sup>16</sup> Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 112.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 108.

1960 a 1965 debe pensarse a la par de la publicación de los diversos artículos en el ámbito de la filosofía marxista que luego configurarán *Pour Marx*, debe pensarse simultáneamente como el desarrollo de los tres seminarios que están en la génesis de la constelación althusseriana —sobre el joven Marx (1961-1962), sobre los orígenes del estructuralismo (1962-1963), sobre Lacan y el psicoanálisis (1963-1964), sobre *El capital* (1964-1965)—. Esos son los años, también, de las primeras polémicas en los círculos intelectuales del comunismo francés motivadas por las publicación de artículos desafiantes como “*Sur le jeune Marx*”, “*Contradiction et surdétermination*” y “*Sur la dialectique matérialiste*”. Se trata, en fin, de los años de conformación del althusserianismo tal como éste fue mundialmente conocido. Para ser más preciso, se trata de una conformación por medio de una *exposición*, entendida como la publicidad de una toma de palabra ante una comunidad de lectores, es decir, la *expresión* de una cierta y determinada manera de los temas del althusserianismo. El punto de condensación es la doble publicación en 1965 de *Pour Marx* (en octubre, como expresión las sucesivas intervenciones desde 1960) y de *Lire le capital* (en noviembre, como resultado del trabajo colectivo del seminario con los *normaliens*). 1965 configura así un punto de llegada que se constituye simultáneamente en un nuevo punto de partida. Esta doble sensación, la de un arribo y de un relanzamiento se expresa con particular intensidad en la escritura del propio Althusser entre 1965 y 1967, contexto en el que vuelve a Rousseau.

Segundo, y utilizando una expresión indicativa: el período que va desde el curso sobre Maquiavelo en el invierno de 1962 hasta el curso sobre Rousseau de 1965-1966 describe el período de un *abandono* de la filosofía anterior a Marx. Esta expresión no se corresponde exactamente con aquello que se produce, si se recuerda lo dicho en *Soutenance d’Amiens*, que en el fondo no había abandonado jamás esos proyectos. Quizás por eso se trate, antes que de un abandono, de un desplazamiento: desde comienzos de la década de 1960 Althusser desarrolla su toma de palabra pública en el ámbito de la filosofía marxista tal como lo ilustra el pasaje de sus dos primeras publicaciones (su *Montesquieu* y su traducción de Feuerbach) a los nombres y lugares de la filosofía marxista expresados en *Pour Marx* y *Lire le capital*. Se trata, finalmente, de un curioso abandono de la filosofía pre-marxista: el primer lustro de la década de 1960 es efectivamente el período en el que se produce la integración de una filosofía aparentemente ajena al marxismo a la reflexión de Althusser: la filosofía de Spinoza. Desde que Spinoza fue mencionado, de manera esporádica pero decisiva, en algunos

pocos pasajes de *Pour Marx*, desde que fue movilizado sin menciones explícitas, y desde que es proclamado de manera definitiva como el antecedente directo de Marx en *Lire le capital* (cf. infra 5.); desde entonces, ya no tiene el mismo sentido la pregunta sobre la presencia o la ausencia de Spinoza en su filosofía, puesto que se lo sabe presente en todo momento independientemente de sus menciones efectivas.

¿Cuál es el punto de llegada de Althusser en 1965? De manera panorámica puede decirse que en esos comentarios de algunos textos, pasajes o problemas de Marx publicados en *Pour Marx* y *Lire le capital* se formulan un conjunto de problemas teóricos de primer orden para la filosofía en general. De ahí que en el prefacio de *Pour Marx* Althusser afirmaba que se trataba de pensar *en [dans] -es decir, al interior de- Marx*, concibiendo al marxismo como el campo teórico de una investigación fundamental. En un texto preparado para una reunión de intelectuales comunistas convocada por Althusser en el seno de la ENS es posible encontrar las coordenadas del campo teórico de esa investigación. Allí se propone realizar “un análisis de la estructura de la coyuntura teórica [*de la structure de la conjoncture théorique*]” marcada en dos dominios: “la filosofía francesa en sentido amplio [*au sens large*]” (la filosofía y las llamadas ciencias humanas) y la teoría marxista (es decir, la filosofía marxista y la ciencia de la historia).<sup>18</sup> Luego de realizar un análisis de coyuntura filosófica con tonalidad maoísta al identificar una contradicción principal y una contradicción secundaria, se propone dar cuenta de las grandes cuestiones que ocupan una posición teórica estratégica en el desarrollo del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. La enumeración de esas cuestiones constituye un resumen fortísimo del territorio filosófico alcanzado hacia 1965.

En el ámbito del materialismo dialéctico Althusser enumera siete cuestiones. La primera cuestión es la “diferencia de estatus teórico entre la ciencia marxista y la filosofía marxista”. La segunda es la “teoría de la *causalidad estructural*” y con ella la consecuente problematización de la especificidad de la dialéctica materialista. La tercera es la “teoría de la *práctica teórica*, es decir de la práctica productora de conocimientos” y la consecuente reflexión sobre la unión entre la teoría y la práctica. La cuarta es la “teoría del efecto de conocimiento” ligada a una “teoría general del discurso, y la distinción de los diferentes tipos específicos de discurso.” La quinta es la formulación de “una teoría de la ideología.” La sexta es la “teoría del efecto de subjetividad, o teoría del sujeto.” La

---

<sup>18</sup> Louis Althusser, “Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste (26 juin 1966)”, en *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, 395.

séptima y última cuestión es la de una “teoría de la individualidad”, extraña expresión que no desarrolla pero que al definirla como una “teoría de las formas históricas de la individualidad”<sup>19</sup> pareciera estar ligada a una *teoría de la singularidad*, esto es, una teoría de las “esencias singulares” como la llamó en referencia a Spinoza en una carta a Franca.<sup>20</sup>

Por otro lado, Althusser enumera de manera aún más sucinta las cuestiones estratégicas abiertas en las investigaciones en el terreno del materialismo histórico o ciencia marxista de la historia. Primero, la “definición sistemática de los conceptos, actualmente disponibles y puestos a prueba, de la teoría general del materialismo histórico.” Segundo, la “teoría de las clases sociales y de los partidos políticos.” Tercero, la “teoría de la superestructura jurídico-política (teoría del derecho, teoría del poder de Estado, teoría del aparato de Estado).” Cuarto, la “teoría de la práctica política.” Quinto, la “teoría de las formas de transición. Sexto (nuevamente y conectando con la séptima cuestión estratégica en filosofía), la “teoría de las formas de la individualidad histórica” es decir, “de la formación social.” Nuevamente aquí la enumeración de estas cuestiones presenta el campo de una investigación en curso que tiene como lucero a Althusser pero que sin dudas refiere a una constelación teórica que se proponía ocupar su lugar definitivo en el firmamento del marxismo occidental.<sup>21</sup>

Este rodeo tenía como objetivo indicar el terreno sobre el que se desarrolla la vuelta a Rousseau en ese mismo momento y cuyo resultado son dos materiales íntimamente relacionados: el curso de 1965-1966, inédito hasta los años 2000, y el artículo “*Sur le «Contrat social»*” de 1967. En síntesis, el trabajo sobre Rousseau se monta sobre un nuevo acumulado que constituye el punto de llegada del althusserianismo, y al mismo tiempo se proyecta hacia una nueva etapa de su pensamiento, inmediatamente sucesiva a

---

<sup>19</sup> Ibid., 407-409. Este repaso es indicativo de la situación en 1965 como un punto de llegada y un relanzamiento de sus investigaciones. Ese relanzamiento no fue emprendido por Althusser más que a tientas y de manera fragmentaria. Si algunas de las “cuestiones” enumeradas ya habían sido desarrolladas antes de 1965, como las cuestiones 1 y 2, otras aparecen enunciadas como intuiciones de una investigación por venir. Así respecto a la cuestión 3 Althusser por entonces preparaba un libro, cf. 20ALT/8/1-4, *Théorie/pratique*. Sobre la cuestión 5 redacta “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en *Escritos sobre psicoanálisis*. Sobre las cuestiones 5 y 6, redactará *Sur la reproduction*.

<sup>20</sup> 20 Cf. Althusser, *Lettres à Franca*, 13/9/1966, p. 712: “Lo que existe, en el sentido fuerte de *existir*, son estos objetos *reales* (que ahora llamo, retomando un concepto de Spinoza «esencias singulares»): el conocimiento de estos objetos reales supone la intervención de conceptos de la teoría general y de los conceptos de las teorías regionales implicadas, *más* el conocimiento (empírico) de las formas de existencia determinada, que constituyen la singularidad de estas esencias.”

<sup>21</sup> Althusser, “Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste (26 juin 1966)”, 410. Estas cuestiones estratégicas se expresan en las investigaciones por parte de jóvenes filósofos por hacer avanzar al materialismo histórico en diversas disciplinas dependientes de la teoría de la historia fundada por Marx, cada una de ellas concernientes a diversas instancias o niveles de la totalidad social (cf. *supra* 1.3.).

*Lire le capital*. Ahora bien, esto no significa que hay que leer a su Rousseau ya sea como una expresión de lo trabajado en *Pour Marx* y *Lire le capital*, ya sea como una primera proyección de su teoría; sino más bien como participando de un mismo *contexto* entendido como “un conjunto no cerrado [*non clos*] de diferencias en *différance* [*de différences en différence*], en curso de transformación.”<sup>22</sup>

Ambos materiales forman parte entonces de un mismo contexto: ese exacto punto de llegada y relanzamiento. Retomando las huellas de la biografía, estamos a finales de enero de 1965, Althusser le dice a Franca que “de tiempo en tiempo me viene una especie de impulso positivo de trabajo, y de escribir” y que lo hace “a los tumbos [*par à-coups*].” Althusser menciona tres proyectos sobre los que trabaja en simultáneo y cuya enumeración ilustra antes que una comunidad de temas, ese impulso por escribir. Primero, un artículo sobre el pintor Leonardo Cremonini. Segundo, el seminario sobre *El capital* (cuya primera sesión fue realizada a fines de enero), en el que Althusser tomaría la palabra en marzo. Tercero, el curso sobre filosofía y política en los siglos XVII y XVIII: “mientras tanto hago (todos los martes) un curso sobre la filosofía política (como introducción a Rousseau) reencontrando así mis viejos amores del pasado.”<sup>23</sup>

Unos días después volvía a ligar su seminario al curso: “esta última semana ha sido excelente, trabajo pleno, fecundo: el seminario sobre Marx ha tenido un inicio fulminante, hay cada vez más gente, y ahora hago un curso sobre Rousseau, un curso que me asombra a mí mismo.”<sup>24</sup> Es en ese contexto que anuncia la novedad:

Comencé también a poner en orden mis viejos proyectos de publicación. Es *muy secreto* por el momento. Luego de largas reflexiones, me decidí a confiar mis proyectos a Maspero [...]. Tendré entonces allí mi propia colección, siendo el único jefe. Se llamará: *Théorie*. El primer volumen estará compuesto de mis... artículos, agotados e inhallables. Esta primera obra tendrá por título: POUR MARX. El segundo volumen estará constituido de las exposiciones que estamos haciendo actualmente aquí en el seminario sobre el Capital. Tendrá sin dudas dos tomos, y su título será: LIRE LE CAPITAL.<sup>25</sup>

Empujado por la hipomanía, todo parecía ordenarse, los proyectos lanzados al viento comenzaban a decantar. Sin embargo, Althusser percibía que transitaba caminos que en principio (es decir, por adelantado) no conducen a ninguna parte: “avanzo por puntos de vista ciegos [*j'avance par des vues aveugles*]” y que todo esto que estaba

---

<sup>22</sup> Derrida, *Théorie et pratique*, 26.

<sup>23</sup> Althusser, *Lettres à Franca*, 25/1/1965, pp. 594-595.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 2/2/1965, p. 597.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 18/3/1965, p. 608.

alcanzando “no ha sido sin mal, sin gran mal a veces.”<sup>26</sup> Poco tiempo después, de hecho, a la hipomanía le llegará su caída. En diciembre de 1965, desde el Hospital de Soisy-sur-Seine, escribe entre sus restos: “no veo absolutamente cómo voy a salir del estado en el que estoy, estoy literalmente sepultado bajo mis propios escombros.”<sup>27</sup>

Pero antes de la caída, todo parecía edificarse por medio de una superposición de proyectos. Quisiera a continuación hacer de esta superposición una clave de lectura posible del curso sobre Rousseau. Más específicamente intentaré mostrar a continuación aquello que Althusser encuentra en Rousseau para continuar una reflexión *en différance* de sus interrogaciones presentes en *Lire le capital*. Una reflexión *en différance*, más específicamente, sobre dos grandes problemas: uno, en torno a la posibilidad de formular una *teoría de la lectura*; otro, respecto al lugar teórico que ocupa la génesis histórica para una *teoría de la historia*.

### 6.2.2. Una teoría de la lectura

En una carta de abril de 1965, Althusser pone al corriente a Franca el estado de sus proyectos. Acaba de escribir el prefacio de *Pour Marx* y está trabajando en el prefacio de *Lire le capital*. Este último texto, dice, lo comprometió en una nueva empresa:

Habiendo descubierto que me era indispensable desarrollar, para explicar como habíamos leído El capital, toda una *teoría de la lectura*, para la cual naturalmente yo tenía puntos de apoyo anteriores (lo que había sugerido en el escrito sobre Leonardo [Cremonini], en mi curso sobre Rousseau). Será una teoría de la lectura sintomática [*lecture symptomatique*] en el dominio epistemológico, donde diré bastantes cosas nuevas.<sup>28</sup>

Casi dos meses después, especifica su intuición:

Mi prefacio va bien: va delante de todo, lo que es necesario para una proa en este mar por surcar. No es más que un largo discurso sobre lo que *hicimos* leyendo El capital: leerlo, de cierta manera, requerida por lo que es este Libro mismo, de ahí qué es leer, qué es esta cierta manera que tenemos de leer, y ya que ella es filosófica, qué es el leer de un filósofo, y qué es la filosofía. Allí reencontrarás una cosa que sabes, y en la que me reconozco, desde que tú

---

<sup>26</sup> Ibid., 25/1/1965, pp. 594-595.

<sup>27</sup> Ibid., 12/1965, p. 640.

<sup>28</sup> Ibid., 18/4/1965, pp. 611. Cabe destacar que en los escritos en los que se expresa la génesis de esta teoría de la lectura, Althusser la define como *symptomatique* y que luego en la redacción del Prefacio a *Lire le capital* la formulará como *sympôtmale*. Se trata de un desplazamiento pertinente puesto que mientras la primera expresión al utilizar el sufijo *-tique* refiere a cierta cualidad del síntoma, es decir, a la lectura como la expresión de un síntoma; mientras que el sufijo *-le* con el que Althusser construye el neologismo *sympôtmale* denota relación, es decir, una lectura *en relación con el* síntoma. Como quizás quedará más claro en un momento más: la teoría de la *lecture symptomatique* es la que permite reconocer que toda lectura es por definición una lectura *symptomatique* (es decir, expresión de un síntoma) y que frente a ello es posible desarrollar una lectura *sympôtmale* (es decir, una lectura sobre el síntoma, con relación al síntoma en el texto, que hace de otro texto un objeto de lectura, de lectura *sympôtmale*).

me las has dicho, hasta reventarme los ojos (esta vez la demostración es hecha en el discurso mismo sobre su objeto: el *hacer* el discurso consiste propiamente en hacer el objeto, en construirlo, en producirlo, bajo los ojos no solamente del lector, sino del escritor, diría, —y digo: entre las manos del escritor): una suerte de extraña identidad entre el decir y el hacer. [...] No creo haber llegado a mostrar todavía en este punto [...] esta identidad haciéndose, cumpliéndose, y nombrándose ella misma como lo que es: este proyecto de filosofía en acto.<sup>29</sup>

Existe entonces una proximidad que permitiría rastrear una continuidad entre la reflexión sobre Marx en *Lire le capital* y la reflexión sobre Rousseau en torno al problema de la lectura. Ahora bien, ocurre que no se trata de una continuidad lineal, ni expresiva, sino más bien de una continuidad por medio de una diversificación.

Como su nombre programático lo indica, *Lire le capital* sitúa en un primer plano el problema de la lectura. No se trata de una compilación de consejos, ni una propedéutica para una labor futura como lo sugeriría la traducción castellana (*Para leer el capital*) sino de un pedido, una exigencia, pero también la constatación de una acción que se realiza en permanencia: *leer el capital*. Asimismo, es sabido que desde el comienzo del Prefacio, Althusser elige presentar los materiales compilados como “textos inacabados, los simples comienzos de una *lectura*.” Esa lectura, continúa, no es única: existen “protocolos personales [...] cada uno abrió a su manera su propia línea oblicua en el inmenso bosque del libro.” De ahí que, finalmente, en el estado inacabado de esos escritos el lector pueda encontrar “en estado naciente la experiencia misma de una lectura” y que “el surco de esta primera lectura lo lleve a su vez a una segunda, la que nos hará avanzar más.”<sup>30</sup>

Todo el Prefacio despliega una reflexión sobre esa lectura y su particular situación de culpabilidad (puesto que no existe lectura inocente), que “reivindica su falta”, “demostrando su necesidad” y constituyéndose en una “lectura de excepción”. Es esa reflexión la que encontrará unas páginas más adelante su nombre: *lectura sintomal* [*symptomale*]. Es cierto que hay una equivocidad inherente al planteo althusseriano que hace de ella un concepto inestable. Esa inestabilidad se expresa en los dos ámbitos en los que el concepto se desarrolla. Por un lado, en los intentos de definición del concepto mismo. Por otro lado, en su despliegue práctico, que a su vez se ve desdoblado en dos direcciones: la lectura de Marx de los economistas clásicos que Althusser cree poder

---

<sup>29</sup> Ibid., 15/6/1965, pp. 613.

<sup>30</sup> Althusser, “De el capital a la filosofía de Marx”, 18-19.

definir como “sintomal”, la lectura que el propio Althusser desarrolla frente a los textos de Marx y, en el límite, frente cualquier texto.<sup>31</sup>

Lejos estoy de pretender realizar una reconstrucción del concepto o de reducir los múltiples usos que habilita, simplemente quisiera mostrar ahora cómo en la lectura de Rousseau se expresa un capítulo más de la equivocidad presente en el concepto. Es allí donde encontramos una tematización del problema de la lectura que coincide y a la vez desplaza el uso definido en *Lire le capital*. En el Prefacio Althusser la definía así:

una lectura que nos atrevemos a llamar «sintomal» [*symptômale*], en la medida en 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.<sup>32</sup>

Por su parte, en “*L’objet du capital*”, se ampliaba esta definición al afirmar que en los textos de Marx es posible encontrar “*lapsus* teóricos” sobre los que trabajar:

Tal palabra que queda en el aire, que parece insertada en la necesidad del pensamiento, tal juicio que cierra irremediamente, con una falsa evidencia, el mismo espacio que parece abrir ante la razón. Una simple lectura literal sólo ve en los argumentos la continuidad del texto. Es necesaria una lectura «sintomal [*symptômale*]» 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 sin embargo [*pourtant*] abre.<sup>33</sup>

Volviendo al Prefacio, Althusser sintetizaba la equivocidad presente en el concepto mismo y sobre la que la lectura sintomal trabaja:

Se trata pues de producir, en el sentido estricto de la palabra, lo que parece significar: hacer manifiesto lo que está latente; pero esto quiere decir transformar [...] aquello que, en cierto sentido, *existe ya*. Esta producción [...] es la *producción de un conocimiento*. Concebir en su especificidad la filosofía de Marx es, pues, concebir la esencia del movimiento mismo mediante el cual es producido [t.m., *es produite*] su conocimiento o concebir el conocimiento mismo como *producción*.<sup>34</sup>

¿Cómo emerge este problema de la lectura en el curso de 1965-1966? El curso se presentaba desde el comienzo destinado a abordar prioritariamente el pensamiento de Rousseau sobre “el fondo de conceptos teóricos que implica la negación inicial de Rousseau con respecto a sus predecesores.” Althusser anticipa que abordará de manera sucesiva a Hobbes, luego a Locke hasta llegar a Rousseau y que “dejar[á] de lado a

---

<sup>31</sup> Hay un tercer ámbito en el que la inestabilidad del concepto se expresa: los usos que hacen de la lectura sintomal un modelo crítico de las ideologías. Cf. Mariana de Gainza, “La actualidad de la lectura sintomática”, en S. Caletti y N. Romé, *La intervención de Althusser* (Buenos Aires: Prometeo, 2011).

<sup>32</sup> Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 33, t.m.

<sup>33</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 95, t.m. Un poco más adelante, añadía: “someter al texto de Marx no a una lectura inmediata, sino a una *lectura “sintomal”* [*symptômale*] para discernir, en la aparente continuidad del discurso, las lagunas, los blancos y las debilidades del rigor, los lugares donde el discurso de Marx no es más que lo no-dicho de su silencio, que surge en su propio discurso” (p. 155).

<sup>34</sup> Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 40.

Spinoza, cuya ausencia [en la obra de Rousseau], además, es notable.” Para realizarlo formula algunas precisiones bajo el título de “metodología”, sobre “el estatuto de la filosofía política con respecto a la filosofía.” Allí desarrolla, primero, algo que ya he destacado frente a cada lectura de la filosofía política: una denuncia al “descrédito que reina en la filosofía francesa sobre la filosofía política.” Contra ese descrédito, Althusser se propone destacar que “todas las obras políticas contienen un verdadero pensamiento teórico, un  $\Phi\lambda\omicron\sigma\phi\epsilon\iota\nu$  [*philosophiein*] explícito” y que incluso, la filosofía política tendría una prioridad heurística respecto a la filosofía a secas: “la filosofía es la reflexión en otro nivel a través de los objetos aportados por la filosofía política.”<sup>35</sup>

De modo que, en segundo lugar, se impone una reflexión sobre el modo de trabajar con esos objetos que Althusser formula como una variante en el ámbito de la filosofía política de su lectura sintomal, proponiendo diferenciar entre los objetos teóricos, la problemática y los objetivos de un filósofo. En primer lugar, los objetos pueden concebirse de manera ingenua: “los objetos como tales pueden considerarse como idénticos para nosotros”, como simples “datos”. Ahora bien, ocurre que “el estatuto de esos objetos varía según los diferentes autores” emergiendo así “nuevos objetos diferenciales.” De ahí que sea necesario, en segundo lugar, estudiar “el contenido teórico que sostiene estos diferentes objetos, determinar su articulación, fijar su lugar”, esto es, “determinar [*dégager*] la problemática teórica que da cuenta, ella sola, del orden de los objetos, problemática que no necesariamente [*pas forcément*] es expresada por el autor.” Pero eso no es todo, en tercer lugar, emerge el problema de “los objetivos reales, de las preocupaciones fundamentales propias de los filósofos”. La presencia de esos objetivos reales en los filósofos es pasible de ser diagnosticada, dice Althusser, detrás de aquella “problemática teórica dada” dentro de la que cada autor vive, problemática que es definida como una “sintomática general [*symptomatique générale*].”<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, 250. Ese “dejar de lado” a Spinoza, cabe inferir, se impone en vistas a una simplificación: señalarlo como predecesor hubiera complicado lo que Althusser se disponía a decir sobre la novedad de Rousseau respecto a sus predecesores.

<sup>36</sup> Ibid., 250. Esta versión de la lectura sintomal recoge explícitamente el tratamiento previo en torno a la noción de *problemática* de “*Sur le jeune Marx*”. Ya en *Lire le capital* había realizaba una aproximación entre las nociones de *problemática* y de *lectura sintomal*, cf. Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 37: “no he propuesto otra cosa que la *lectura sintomal* de las obras de Marx y del marxismo las unas por las otras, es decir, la producción sistemática progresiva de esa reflexión de la *problemática* sobre sus objetos que los hace visibles, la revelación, la producción de la *problemática* más profunda que permite ver aquello que aún no pueda tener más que una existencia *alusiva* o *práctica*.”

Producto de la identificación de estos tres niveles tenemos “la captación de una inversión”: “aquello que parece ser un dato para la filosofía, un objeto dado, es un objeto constituido teóricamente en función de la problemática para responder a sus objetivos.” Esta perspectiva permite reconocer el “estatuto ambiguo de los objetos, como subproductos ideológicos de una problemática” y, más en general, permite reconocer

[el] estatuto inestable, evidentemente inestable, de la filosofía política, que sigue enferma de la enfermedad que quiere curar, y afectada por los problemas que quiere arreglar. Es posible entonces instaurar una reflexión sintomática [*symptomatique*]. Alcanzar [*dégager*] aquello que permite que un pensamiento se oriente: según su propia sintaxis y su propia semántica.<sup>37</sup>

La palabra que describe el movimiento de esta reflexión sintomática es *dégager*. En francés puede referir a dos movimientos, *alcanzar* o *despejar*, que podrían mentar sentidos inversos. Quizás toda “reflexión sintomática” se juega en esa ambivalencia: alcanzar aquello que permite que un pensamiento se oriente; despejar aquello que permite que un pensamiento se oriente, introduciendo en su reflexión algo exterior a ese pensamiento. En esta perspectiva, la lectura sintomal sería aquella operación textual que asume la ausencia de respuesta definitiva a una interrogación: ¿cómo orientarse en la lectura? O, lo que es lo mismo, ¿cómo orientarse en *otro* pensamiento?

Por su parte, al comienzo de “*Sur le «Contrat social»*” Althusser formula algunas precisiones propedéuticas que pueden pensarse como una ampliación por medio de una diversificación de la cuestión de la lectura. Allí dice que “toda gran doctrina se piensa en un objeto específicamente *filosófico* y en sus efectos teóricos.” En el caso de Rousseau, ese objeto teórico es el *contrato social*: “elaborado, construido por una reflexión filosófica que extrae del mismo ciertos efectos teóricos definidos.” Althusser se propone realizar “un examen del modo de funcionamiento teórico” de ese objeto con el fin de “iluminar [...] los problemas que ella elude en los «problemas» mismos que elige.” Este examen nos sitúa frente a la hipótesis central del artículo:

este funcionamiento únicamente es posible por el «juego» de un desajuste [*décalage*] teórico interno (desajuste I). La «solución» mediante el «contrato social» del «problema» político tan sólo es posible por el «juego» teórico de este Desajuste. Sin embargo, el «contrato social» tiene por función inmediata ocultar el juego de este Desajuste que es el que permite en realidad su funcionamiento. Ocultar quiere decir: negar y rechazar.<sup>38</sup>

Este funcionamiento del Desajuste sólo es posible por medio de una operación de postergación y transferencia hacia un nuevo Desajuste. Así, en la “cadena de «soluciones»” expuesta por Rousseau es posible discernir una “cadena de Desajustes

<sup>37</sup> Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, 251.

<sup>38</sup> Althusser, “Sobre el «Contrato social»”, 65. Sobre las implicancias políticas de esta lectura, cf. *infra* 6.3.

teóricos”, una “cadena de Desajustes pertinentes.” La confrontación de estas dos cadenas, concluye Althusser, “puede propiciar nuestra comprensión de la función teórica del sistema filosófico en el que Rousseau se propone pensar la política.” Además, si un análisis como este permite *ver mejor en el propio Rousseau* (“hacer inteligible la problemática de Rousseau, y los efectos teóricos de esta problemática”), también permite *ver mejor en los otros*:

hacer inteligible la posibilidad de varias «lecturas» del Contrato Social de Rousseau y las diversas interpretaciones subsiguientes (kantiana, hegeliana, etc.). Estas interpretaciones dejarán de parecernos simplemente arbitrarias o tendenciosas, y se mostrarán por el contrario fundadas, en su posibilidad, en el texto mismo de Rousseau: más exactamente en el «juego» permitido por el «espacio» de los desajustes teóricos constitutivos de la teoría de Rousseau.<sup>39</sup>

En este análisis de los “desajustes” emerge de manera solapada toda una reflexión sobre la lectura sintomal como lectura del *desajuste* que redundando en una tematización singular del modo de funcionamiento de la filosofía en general, del modo en el que funciona, del modo de trabajar hacia el interior de una filosofía y del modo de pensar las relaciones entre diversas filosofías en su historia. Estamos ante una reformulación de la perspectiva de la lectura sintomal que hace de los desajustes de una filosofía los síntomas sobre los que es necesario trabajar. Si bien por momentos pareciera estar presente en Althusser la esperanza de alcanzar una filosofía *sin desajustes*, es posible radicalizar su argumento y reconocer que la filosofía misma vive de ellos.

Al comenzar el Prefacio a *Lire le capital* Althusser calificaba a su lectura como una lectura de excepción y ahora quizás comenzamos a comprender en qué medida lo era, la medida de un desajuste: la lectura sintomal es por definición la lectura del *décalage*, la lectura de la excepción que se constituye “a espaldas de la regla [en] *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas *¿no estamos siempre en la excepción?*”<sup>40</sup> Es allí donde los desajustes del texto se descubren como regla, la regla de la regla. Así todo trabajo en filosofía es un trabajo en y por los desajustes pertinentes de su discurso y la posibilidad de diversas lecturas de un mismo texto se funda justamente en aquellos desajustes que al descoyuntar un texto lo mantienen unido.

Es cierto que, por momentos, bajo el influjo TTP, VII donde Spinoza se propone abordar “el verdadero método de interpretar la es Escritura”, Althusser parece querer

---

<sup>39</sup> Ibid., 66.

<sup>40</sup> Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 85. En un trabajo anterior, he destacado que la proximidad existente entre la noción misma de *décalage* aquí traducida como *desajuste* con la figura derridiana de la *différance*. Cf. Domínguez, “El «décalage» como figura althusseriana de la diferencia”, en Sergio Tonkonoff (ed.), *Pensar lo social* (Buenos Aires: Clacso, 2018).

hacer de la lectura sintomal algo así como un método.<sup>41</sup> Pero llegados hasta aquí es posible afirmar que no se trata en absoluto de hacer de ella un método, si por él entendemos un conjunto de reglas operativas que nos conducen a un objetivo o fin esperado. Porque se trata de una lectura que no cesa de diversificarse en su conceptualización (cuando Althusser intenta definirla de manera definitiva) y en su puesta en práctica (cuando Althusser lee a Marx, a Rousseau o a cualquier otro filósofo). Que no cesa de diversificarse y que no alcanza su estabilización en una o en un compendio de “varias” lecturas sintomales, porque en Althusser hay más de una, pero menos de dos.

Aunque quizás no podría ser de otra manera. Si bien la lectura sintomal puede presentarse por momentos como un protocolo de lectura, éste nunca se agota en sus indicaciones previas sino que se despliega en sus efectos, en su lectura misma. A la manera de Spinoza, no es posible un discurso del método anterior a su puesta en práctica: “el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan.”<sup>42</sup> La verdadera lectura sintomal consiste en el reconocimiento de esa línea oblicua, de la que hablaba Althusser en el Prefacio de *Lire le capital*, que cada uno abre en el inmenso bosque del libro. Cada lector traza su propio camino en un mismo bosque. A veces los caminos se parecen, pero son singulares: “cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia.”<sup>43</sup> Cada uno intenta dar con su camino no para no perderse sino más bien para comprometerse con su camino, que no lleva a ninguna parte, que se pierde en el bosque.

En ese sentido, la lectura sintomal no puede no ser sino múltiple. En el límite, la que es única es la lectura de la que se pretende alejar: la lectura inmediata, esa que vive en “el mito religioso de la lectura” según el cual se pretende desarrollar “una lectura a *libro abierto*”, leyendo “en cada letra la presencia de la esencia «abstracta» en la transparencia de su esencia «concreta».”<sup>44</sup> Como “nunca existe una definición sino de una diferencia”<sup>45</sup> la lectura sintomal sólo puede definirse diferenciándose de esa pretensión espontánea. Es así, por esencia y no por accidente, múltiple. La que es única es la tentación de la lectura inmediata que contiene en su interior los esbozos de aquello que

---

<sup>41</sup> Cf. Spinoza, *Tratado teológico-político*, VII, p. 235.

<sup>42</sup> Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. A. Domínguez (Madrid: Alianza, 1677/2014), 36, p. 113.

<sup>43</sup> Heidegger, *Caminos de bosque*, 6.

<sup>44</sup> Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 21.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 19.

podría excederla. Frente a semejante *tentación*, eso que la excede es una *tentativa* con múltiples efectos posibles: frente a la tentación pasiva de la mimesis, la tentativa del desplazamiento. Bien comprendido, no se trata en absoluto del contrario (ante una lectura inmediata, una lectura sintomal) sino más bien de un pasaje de la pasividad a la actividad: la lectura sintomal sería así cierta potencia del ánimo que trabaja sobre la pasividad de la lectura inmediata produciendo algo nuevo. Una lectura, en fin, al decir de Heidegger que se confía “a la pasión interior de una obra, para penetrar a través de ello hasta lo no dicho y obligarlo a ser dicho.”<sup>46</sup>

### 6.2.3. Génesis o genealogía

Quizás hizo falta leer *L'avenir dure longtemps* para reconocer la importancia que Althusser le atribuía a *Les Confessions* de Rousseau. No se trata de una importancia estilística, sino que es posible encontrar allí la indicación teórica que Althusser sigue para leer al propio Rousseau: “todo lo que hay de atrevido en el *Contrato social*, estaba ya antes en el *Discurso sobre la desigualdad*.”<sup>47</sup> En esa frase se cifra el secreto del desequilibrio entre ambas obras sobre el que Althusser interviene.

El curso de 1965-1966 puede pensarse como una bisagra en la que Althusser desarrolla lo que ya había anticipado en el curso de 1955 y anticipa, a su vez, aquello en lo que se concentrará en el curso de 1972. Por eso, no realizaré aquí una reconstrucción de todo el argumento sino que simplemente un punto en el que se concentra la singularidad de Rousseau frente a sus predecesores y posibilita el desarrollo de una filosofía tendencialmente materialista. A su modo, Althusser en este curso piensa con Rousseau lo que en el seminario sobre el *Capital* piensa con Marx, al encontrar al

---

<sup>46</sup> Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 172. De ahí que la lectura sintomática sea tan cercana a la deconstrucción derridiana. Es quizás desde estas palabras de Heidegger que es posible hacer pie para trazar una proximidad con la deconstrucción: “Es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que estas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la violencia [*Gewalt*]. Pero esta violencia no puede ser árbitro fantasioso. La interpretación debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea que ilumine en forma anticipada. Únicamente esta fuerza permite que una interpretación se atreva a emprender lo que siempre será una audacia, es decir, confiarse a la pasión interior de una obra, para penetrar a través de ello hasta lo no dicho y obligarlo a ser dicho. He aquí un camino para que la idea rectora misma aparezca en su fuerza esclarecedora.”

<sup>47</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Confesiones*, trad. S. Cunchillos (México: Porrúa, 1985), IX, 270. Cf. Althusser, *El porvenir es largo*, 45: “por desgracia no soy Rousseau. Pero al dar forma a este proyecto de escribir sobre mí y el drama que he vivido y vivo aún, a menudo he pensado en su audacia inaudita. [...] creo poder suscribir honradamente su declaración: «Diré en voz alta: he aquí lo que he hecho, lo que he pensado, lo que fui». Y yo añadiría sencillamente: «Lo que yo he comprendido o creído comprender, aquello de lo que yo ya no soy totalmente el dueño, sino en lo que me he convertido.»”

ginebrino en una problematización del concepto de historia que posibilita un cuestionamiento a toda pretensión esencialista: si antes de Rousseau los teóricos pretendían dar cuenta de la esencia de la sociedad por la esencia de lo humano, después de él estamos frente a una pregunta anterior por la historia como aquella que produce a la sociedad. Ese entrelazamiento entre la teoría de la historia y el antiesencialismo de un “efecto de sociedad” es el que señala su originalidad frente a sus predecesores:

Mientras que antes de Rousseau «la naturaleza humana» bastaba para dar una respuesta directa a la pregunta por la esencia de la sociedad, con Rousseau no hay más que [*il n'y a que*] una respuesta indirecta a otra pregunta previa, la de la producción de la sociedad, es decir, la de la teoría de la historia, la de la esencia de la historia.<sup>48</sup>

Althusser comienza las sesiones del curso definiendo su posición al interior de la ideología de la ilustración. A la caracterización que había formulado una década antes como un *enemigo del adentro*, añade un comentario respecto a los filósofos del Derecho natural: si Rousseau parece vivir en la misma problemática (pretender remontarse al origen de la sociedad para descubrir su fundamento) y utilizar los mismos conceptos (estado de naturaleza, contrato, estado civil), procede diferenciándose de sus predecesores: parece esbozar un “análisis de esencia” pero, a diferencia de Hobbes y Locke “opera por mutaciones reales, desnaturalización, transformación por ruptura.”<sup>49</sup> De este modo, “la manera en que Rousseau recusa la problemática tradicional del estado de naturaleza abre un nuevo campo, el de la historia como problema.”<sup>50</sup>

Con el desarrollo realizado en el segundo *Discours*, “la estructura de la génesis” que es elaborada para dar cuenta del estado de sociedad se ve subvertida respecto al tipo de génesis propuesta por sus predecesores:

en lugar de aportar una redistribución formal (como en Hobbes y en Locke) ya dada en el origen, en lugar de que una sola esencia sea dada, en Rousseau las discontinuidades son saltos: el resultado es radicalmente diferente del origen, no es la misma esencia al final que al comienzo, y esto ocurre en varios tiempos. Significa que la naturaleza del comienzo ya no existe en el final, según un proceso de desnaturalización.<sup>51</sup>

Así, explica Althusser, la génesis que nos presenta Rousseau respecto a la de sus predecesores cambia de aspecto: ya no se trata de una génesis ideal aún asediada por el modelo de la génesis bíblica, sino de la indagación por una “génesis real” que se propone dar cuenta de “una historia real del desarrollo de la sociedad humana.”<sup>52</sup> Se trata de una

---

<sup>48</sup> Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, 318, t.m.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 318.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 294.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 295.

génesis, a la vez, “constituyente”, es decir, “productora” puesto que “en cada etapa ocurre algo nuevo que afecta al conjunto”, y “*dialéctica*, puesto que la constitución es discontinua, procede por saltos y hace aparecer diferencias radicales.” Por ello se trata también de una “génesis de diferencias” puesto que emergen diferencias que son específicas a cada etapa.

De esta estructura de la génesis Althusser deriva tres conclusiones referidas a la contingencia, la irreversibilidad y al orden de necesidad propio del desarrollo histórico. La primera se refiere al origen *contingente* de toda necesidad histórica que posibilita consecuentemente un reconocimiento del carácter necesario de la contingencia: “toda génesis, para Rousseau, es la transformación de una contingencia en necesidad: algo que adviene como contingente produce una necesidad nueva irreversible. E inversamente, toda necesidad tiene por origen una contingencia [...]. Así, la necesidad sufre cierta precariedad.” La segunda se refiere a cierta *irreversibilidad* ligada al advenimiento de la necesidad: “esta dialéctica es irreversible. [...] Si se quiere ir a alguna parte, sólo es posible ir hacia delante: el *Contrato social* es la continuación natural del *Discurso*. La lógica latente de Rousseau es progresiva.” La tercera conclusión refiere a lo que podríamos llamar la zona de eficacia propia impuesta por la necesidad advenida o, en otros términos, el orden inmanente a una región de la necesidad: como el estudio de la génesis visto desde el presente se nos “*aparece como la génesis de la necesidad a la que estamos sometidos*” se impone reconocer que “cada orden de necesidad es específico, diferente de los demás órdenes (I, II, III, IV son específicos). Una ley específica gobierna cada una de las fases, y es la ley de su estructura.”<sup>53</sup>

La lectura que Althusser realiza de la génesis en Rousseau debe necesariamente pensarse junto con los debates en torno a ese mismo problema en el ámbito del marxismo: la afirmación del concepto de historia presente en Marx y el rechazo a la pretensión ideológica inmanente a la noción de *génesis*. De manera contemporánea al curso, Althusser explica las razones para distanciarse de la noción de génesis:

Quien dice génesis dice: reconstitución del proceso mediante el cual en efecto un fenómeno A fue *engendrado*. [...] el que hace la génesis de un fenómeno A puede *seguirle el rastro*, en todas sus fases, desde su origen, al proceso de engendramiento real, sin ninguna

---

<sup>53</sup> Ibid., 301. La necesidad de la contingencia, la irreversibilidad y la zona de eficacia propia de cada orden serán tres problemas capitales sobre los que se desarrollará el curso de 1972 y el señalamiento de Rousseau como parte integrante del materialismo del encuentro en la década de 1980. A su vez, esas tres conclusiones pueden pensarse como reformulaciones rousseauianas de las consecuencias teóricas capitales del manejo de las nociones de causalidad estructural y de sobredeterminación que Althusser había alcanzado con el concurso de Marx y Spinoza, cf. *supra* 5.2.1 y 5.2.2.

interrupción, es decir sin ninguna discontinuidad, laguna o ruptura [...]. *Implica* esta idea, que parece evidente: que el sujeto del proceso real es un solo y mismo *sujeto, identificable* desde el origen del proceso hasta el final. [...] Quien dice génesis aplica pues, en una unidad orgánica necesaria los siguientes conceptos: proceso de engendramiento, origen del proceso, *fin* o término del proceso (el fenómeno A), *identidad* del *sujeto* del proceso de engendramiento.<sup>54</sup>

La unidad orgánica entre estos conceptos está garantizada por el concepto de fin. Es el fin el que le da sentido al proceso. De ahí que la estructura de toda génesis sea necesariamente teleológica. De ahí, en consecuencia, el señalamiento de Hegel como aquel que dio la forma conceptual acabada a la génesis: “el final es el inicio, lo que quiere decir que el inicio (origen en sentido estricto) [...] contiene ya [...] el término del proceso de desarrollo.”<sup>55</sup>

Frente a este mito ideológico de la génesis, al interior del círculo de los althusseriano se proponía una recuperación de la noción de genealogía de inspiración nietzscheana. Algunos años antes del tratamiento foucaultiano, la noción de *genealogía* ya había sido colocada en el centro de la reflexión de la constelación althusseriana. Nunca será suficiente recordar que fue Balibar quien en su contribución a *Lire le Capital*, describió al análisis de la acumulación originaria, desarrollado por Marx en el capítulo XXIV del tomo 1 de *Das Kapital*, como una *genealogía* de los elementos que constituyen la estructura del modo de producción capitalista. Con ello destacaba la necesidad de narrar una *prehistoria*, entendiendo por esta la historia de otra edad, y rechazaba la reversibilidad del razonamiento histórico propia del mito burgués de la acumulación originaria como autoengendramiento y autodesenvolvimiento del capital. La genealogía, decía Balibar, “no se hace a partir de un resultado global sino en forma distributiva, elemento por elemento” puesto que los elementos que luego conforman una estructura determinada tienen un origen independiente y diferente entre sí. No se trata de un único y mismo movimiento que crea los distintos elementos sino más bien de una diversidad de vías históricas a través de las cuales estos se constituyen. De este modo, la prehistoria no puede ser nunca la simple proyección retrospectiva de una estructura: “la unidad que posee la estructura [...] una vez constituida no se encuentra detrás de ella” puesto que lo que está detrás de ella es “la ausencia radical de una unidad preexistente, de germen o de origen.”<sup>56</sup>

Por su parte Althusser en “*Sur la genèse*” [1966] retomaba esa indicación de Balibar al proponer una teoría del encuentro [*rencontre*] o de la conjunción [*conjonction*] con el

---

<sup>54</sup> Louis Althusser, “Cartas a D...”, en *Escritos sobre psicoanálisis*, 73.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>56</sup> Balibar, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”, 304, 306 y 268.

fin de combatir “la categoría ideológica (religiosa) de la génesis”. Según esta teoría, los diversos elementos que forman parte de una estructura se “combinan [*combinent*]”, “se conjuntan [*conjoignent*], prendiendo en una estructura nueva.” Antes que ser parte de un efecto de filiación, son parte de un “efecto de conjunción”. Cada uno de los elementos es a su vez un producto, un efecto: “cada uno de estos elementos tiene su propia «historia», su propia genealogía (por recuperar un concepto de Nietzsche).”<sup>57</sup> Por lo demás, en su contribución a *Lire le capital* ya había destacado los efectos de esta concepción en el modo de concebir la historia:

comenzamos a sospechar [...] que la historia de la razón no es ni una historia lineal de desarrollo continuo, ni es, en su continuidad, la historia de la manifestación o de la torna de conciencia progresiva de una Razón, presente por entero en el germen de sus orígenes [...]. Sabemos que este tipo de historia y de racionalidad no es sino el efecto de la ilusión retrospectiva de un resultado histórico dado, que escribe su historia en "futuro anterior", que concibe su origen como la anticipación de su fin. [...] La historia real del desarrollo del conocimiento se nos presenta hoy sometida a leyes muy diferentes de aquella esperanza teleológica del triunfo religioso de la razón. Comenzamos a concebir esta historia como una historia jalonada de discontinuidades radicales [...] Así 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 [...] *la necesidad de su contingencia*.<sup>58</sup>

Pero el recurso a la categoría nietzscheana de genealogía no se reduce sólo al momento de la publicación de *Lire le capital* y del desarrollo del curso sobre Rousseau, sino que se remonta, al menos, a 1962-1963; año en el que Althusser organizó un grupo de trabajo, en los hechos un seminario, sobre *los orígenes del estructuralismo*. Una revisión de los archivos conservados en el IMEC permite reconocer el impacto que tuvo para su desarrollo la publicación de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* de Foucault. De manera aún más nítida, una sucesión de cartas de Althusser a Franca dibuja el espacio en el que se desarrolló el seminario.<sup>59</sup> Al leer las anotaciones de las

---

<sup>57</sup> Althusser, “Sur la genèse”, 81-82.

<sup>58</sup> Louis Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 50-51.

<sup>59</sup> Cf. Althusser, *Lettres à Franca*, 22/9/1962, p. 211: “Estoy leyendo un libro, lo que se dice leer, vivo y profundo, reaccionando a cada indicio, a cada instante, tomando notas para que ninguna idea se me escape, [...] un libro capital. Capital porque hizo un gran ruido, capital porque me interesa en gran medida por razones de teoría, capital porque fue escrito por uno de mis antiguos alumnos [...], capital porque soy sin duda (a causa en parte de esta última circunstancia y también por otras razones relativas a las cuestiones que tengo dando vueltas en la cabeza en este momento) casi la única persona que puede escribir algo sensato e importante sobre él”. Tres días después escribía: “Terminé de leer este libro [...] asombroso, sorprendente, genial, una maraña y sin embargo una luz, lleno de opiniones y de destellos, de trazos de noche y de fragmentos de amanecer, este libro crepuscular como Nietzsche, pero luminoso como una ecuación... terminaré (ahora que lo terminé) por hablar de él, pero no será fácil, tengo que ponerlo en relación con otras cosas para hacerlo de manera válida”. Finalmente, unos diez días después afirmaba: “Tengo mil cosas en la cabeza sobre el libro de Foucault, que ampliaré finalmente en un curso gigantesco, donde trataré una serie de temas que me son esenciales (actualmente): el tema del origen de la filosofía para Nietzsche (y a este respecto el tema de todos los ‘objetos’ rechazados por una civilización en su propia constitución); el tema de la arqueología de una ciencia (cómo se constituye el campo de los objetos del que una ciencia hará,

exposiciones que formaron parte del seminario impresiona el acercamiento operado por los interlocutores entre Foucault y perspectiva nietzscheana. Jean-Marie Villégier, en su intervención “*L’origine de l’histoire selon Friedrich Nietzsche*”, afirma que el concepto de genealogía motiva una “desmitificación de la historia como la entendemos después de Hegel”, una “negativa a considerar a la historia como lineal, como una teleología”, permitiendo comprender, en cambio, que “los orígenes [en plural] no son una *universalidad*, sino un *caos*” y que “el origen no domina desde lejos (como para [los filósofos del] XVIII), sino que es siempre una *fuerza presente*.”<sup>60</sup>

Por su parte, Althusser en su intervención *Foucault et la problématique des origines* movilizaba esta concepción para señalar la originalidad de Foucault: “La historia es la historia de la represión. (...) lo reprimido es no-obra [*non-œuvre*]” —Althusser hace referencia aquí a la definición foucaultiana de la locura como *ausencia de obra*. De modo que “toda la historia de la locura (= de la razón) puede ser interpretada como una historia de los síntomas en los que se expresa lo reprimido”. ¿Bajo qué esquema se interpreta esa historia? Bajo un esquema nietzscheano: “[la] genealogía, no [una] génesis simple (cf. Nietzsche)” permite interrogarse por aquello que motiva “el salto, [la] constitución en la discontinuidad” al punto de reconocer que “hay continuidad histórica, [pero] no continuidad del sentido.”<sup>61</sup>

En “*La querelle de l’humanisme*”, escrito preparado en este mismo contexto, es posible encontrar la condensación de esta reflexión al señalar, en rechazo a una ideología evolucionista de la génesis, la existencia de “una dialéctica de *mutaciones no genéticas* [*mutations non génétiques*].”<sup>62</sup> Esta dialéctica, que Althusser reconoce como el legado teórico más importante de Hegel a Marx, es la que aparece dibujada en filigrana en la lectura del segundo *Discours*. Así, lejos de la tentación teleológica que Althusser

---

por ruptura, su propio campo); el tema finalmente de las relaciones entre el pensamiento estructuralista y el marxismo (sobre varios puntos esenciales: en particular, lo que me preocupa principalmente, sobre el punto de la esencia de las superestructuras).” (5/10/1962, p. 228). Del impacto del libro de Foucault en Althusser es testimonio el ejemplar completamente trabajado conservado en su biblioteca personal. Por su parte, en el frontispicio, una dedicatoria: “Para Althusser, que fue y que sigue siendo el maestro, el pionero. En testimonio de reconocimiento y admiración, MF.” Cf. BP ALT B272/4.

<sup>60</sup> 813ALT/40/4, *Séminaire 1962-1963. Exposés de Jean-Marie Villégier*. Los documentos concernientes a al seminario constituyen en su mayoría notas de auditorio. Dije que impresiona el acercamiento de Foucault y Nietzsche no porque éste no hubiera sido explicitado por Foucault mismo sino porque esta explicitación recién será desarrollada y re trabajada por Foucault bajo la noción de genealogía unos diez años después.

<sup>61</sup> 813ALT/40/5, *Séminaire 1962-1963. Exposés de Louis Althusser*. En su exposición comentaba en profundidad el prefacio a la primera edición de *Histoire de la folie* retirado por Foucault en la reedición. Para un análisis de la intervención de Althusser, cf. Warren Montag, “« Foucault et la problématique des origines »: Folie et Déraison lu par Althusser”, *Actuel Marx*, n° 36 (2004), 63-87.

<sup>62</sup> Louis Althusser, “La querelle de l’humanisme”, en *Écrits philosophiques et politiques, t. II*, 507.

imputaba a Hegel, encontramos en Rousseau una concepción de la historia como “proceso [processus] dialéctico de la producción de formas.”<sup>63</sup> Sin ir más lejos, el propio Rousseau presentó su empresa del segundo *Discours* como un estudio *genealógico* que permitiera comprender la producción de lo humano, o cómo se llega a ser lo que se es:

He señalado que todos los vicios que se imputan al corazón humano no son en él naturales; he explicado la forma en que se originan; he rastreado, por decirlo así, su genealogía [généalogie], haciendo ver de qué manera, con la alteración sucesiva de su bondad original, los hombres llegan a ser finalmente lo que son.<sup>64</sup>

A la luz de estos materiales desarrollados en paralelo a su lectura de Rousseau (el seminario sobre los orígenes del estructuralismo, *Lire le capital*, “*Sur la genèse*” y “*La querelle de l’humanisme*”), es evidente que esta reflexión es el resultado de la dinámica propia que adquiere esta “génesis real” (de la que hablaba Althusser en referencia a Rousseau y en oposición a una ideal), esta *génesis no genética*, o digamos de manera más justa, esta *genealogía rousseauniana* tal como es leída por Althusser en el segundo *Discours*: la posibilidad de una genealogía elemento por elemento permite reconocer el origen contingente de toda necesidad histórica, su irreversibilidad y las zonas de eficacia propia impuestas por la necesidad advenida.

Pero en la concepción de la historia presente en Rousseau, Althusser pareciera encontrar algo más. Al recorrer las distintas fases del desarrollo histórico narradas en el segundo *Discours* es posible reconocer en el límite que “el proceso de la alienación ha siempre comenzado [a toujours-déjà commencé]”.<sup>65</sup> Se presenta así un rechazo directo al estatuto filosófico del origen tal como éste comenzó a ser esbozado en *Pour Marx*. En lugar del “mito ideológico de una filosofía del origen y de sus conceptos orgánicos”, deberíamos establecer por principio la existencia de una estructura compleja:

no existe una esencia originaria, sino algo siempre-ya-dado, por muy lejos que el conocimiento remonte en su pasado. No existe unidad simple sino una unidad compleja estructurada. No existe más, por lo tanto (bajo ninguna forma), la unidad simple originaria, sino lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada.<sup>66</sup>

Así, Althusser parece descubrir en el segundo Discurso una lectura que desplaza el título mismo de la obra de Rousseau: del estudio sobre el origen de la desigualdad al estudio sobre *la desigualdad de los orígenes*. La pretensión más audaz por remontarse a los orígenes de una historia es la que nos muestra que “no hay, en el sentido filosófico del

---

<sup>63</sup> Ibid., 507.

<sup>64</sup> Jean-Jacques Rousseau, “Carta a Christophe de Beaumont”, en *Escritos de combate*, trad. S. Masó (Madrid : Alfaguara, 1762/1979), 540.

<sup>65</sup> Althusser, “La querelle de l’humanisme”, 454.

<sup>66</sup> Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 164.

término, Origen, sino que todo comienzo está marcado por la desigualdad.”<sup>67</sup> Al decir de Derrida, “no se comienza por lo originario, esa es la primera palabra de la historia.”<sup>68</sup> Nunca quizás como en este punto estuvimos más cerca de lo que Althusser designará unos quince años después como el materialismo del encuentro. De ahí la deuda que tenemos con el Rousseau del segundo *Discours* por haber recuperado esa corriente subterránea del materialismo.

### 6.3. El abismo teórico de la vida política

Si bien entre el curso y el artículo “*Sur le «Contrat social»*” hay una completa continuidad —el artículo es una redacción quizás más meditada del último tramo del curso destinado a pensar el pasaje del segundo *Discours* a *Du contrat social*—, es evidente que entre ambos escritos hay un cambio en la tonalidad. Para decirlo de manera indicativa, si en el curso se pone el énfasis en lo que Rousseau permite pensar, el artículo se concentra en aquello que la operación *Du contrat social* oculta. Para concluir con este capítulo quisiera entonces analizar el movimiento crítico que Althusser expresa en el último tramo de su curso y en “*Sur le «Contrat social»*”.

Se trata de un cambio de tono que puede ser explicado por un cambio en las condiciones materiales de producción intelectual. El curso era expresión de una publicidad estructurada, limitada por las cuatro paredes de la ENS. El artículo, en cambio, se proponía como una intervención en la revista *Les cahiers pour l'analyse*, y si bien la revista no imponía ningún límite temático, sí lo imponía el propio nombre de Althusser como filósofo marxista. Si bien él tenía un antiguo proyecto de tesis sobre política y filosofía, y si bien había dedicado un libro a Montesquieu, desde sus primeras publicaciones sobre Marx, Althusser adoptó una posición en sus escritos públicos que hará parecer cualquier intervención por fuera del marxismo como una intervención relativamente extraña a su propio nombre. Y si bien, como el mismo lo dijo, jamás abandonó sus proyectos de filosofía pre-marxista, estas reflexiones recorrieron su propio

---

<sup>67</sup> Althusser, “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, 230.

<sup>68</sup> Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, 105.

curso a la par de su vida pública, en una vida que por momentos será privada y que sólo con su muerte y la apertura de su archivo comenzamos a conocer.

También se trata de un desplazamiento del foco de uno a otro de los dos grandes escritos políticos de Rousseau. Althusser no pretende señalar una discontinuidad entre ambos sino que se propone indicar que en esa continuidad se produce necesariamente una subversión filosófica. Si en el interior de toda filosofía, como se explicará poco después en *Lénine et la philosophie*, combaten una tendencia materialista y una tendencia idealista, es posible decir que Althusser lee el segundo *Discours* como si prevaleciera una tendencia materialista, y *Du contrat social* como si allí lo hiciera una tendencia idealista.

Se trata, por último, de dos operaciones propias de la lectura sintomal: el trabajo en los límites de un texto que señala a la vez su posible apertura y su necesaria cerrazón. De modo que no hay una discontinuidad que requiera ser explicada entre el curso y el artículo, sino más bien un mismo trabajo con múltiples resultados: una reflexión sobre *lo impensado [l'impensé] de Jean-Jacques Rousseau*, como se titulaba el dossier en el que fue publicado el artículo. Este es un título que deja sin decidir su referencia: se trata de aquello que no ha sido pensado sobre Rousseau, señalando su novedad frente a sus predecesores; y de aquello que no ha sido pensado por Rousseau, es decir, de aquello que por la disposición de sus tesis, no piensa en aquello que justamente piensa, señalando sus límites. Tal como se confirma en la presentación del Dossier condensando estas cuestiones y preparando el terreno para la reflexión inicial de Althusser sobre la cadena de desajustes pertinentes como clave de lectura de una filosofía: “lo que pienso no es más que el efecto de lo que impienso [*ce que je pensé n'est que l'effet de ce que j'impense*].”<sup>69</sup> *Les cahiers pour l'analyse* se presentaban, entonces, desde el comienzo del Dossier inscriptos en las cuestiones que la lectura sintomal se proponía señalar.

Luego de presentar la propuesta de lectura por medio de su teoría de los desajustes pertinentes (cf. *supra* 6.2.2.), Althusser pasa a analizar el modo en el que estos desajustes emergen en el desarrollo de *Du contrat social*. ¿Por qué detenerse en esta obra de

---

<sup>69</sup> Jacques-Alain Miller y Jean-Claude Milner, “Nature de l'impensée” en *Les cahiers pour l'analyse. L'impensé de Jean-Jacques Rousseau*, n° 8, 1967, 4. La revista fue impulsada por jóvenes filósofos de la ENS entre 1966-1969 influenciados por Althusser, Lacan y la epistemología francesa. Por lo demás, en los diez números de la revista se publicaron textos capitales que definen el momento de la filosofía francesa expresado en el pasaje del estructuralismo y el post-estructuralismo (cf. *supra* 1.1.). cf. Peter Hallward y Knox Peden (eds.), *Concept and Form Volume One* y *Volume Two* (Londres: Verso, 2012). Sobre la influencia de Althusser en la conformación de *Les cahiers* cf. las introducciones de Hallward (vol. 1) y Peden (vol. 2) y las entrevistas a Balibar y Duroux (vol. 2).

Rousseau? Todo el artículo es, a su modo, una respuesta a la pregunta por el lugar teórico de la obra en su relación con el segundo *Discours*; más específicamente a la pregunta por el lugar de la política luego del desarrollo teórico desplegado en el segundo *Discours*. Mientras en los filósofos del derecho natural, como Hobbes o Locke, “las categorías del orden civil están dibujadas como con líneas de puntos” en el estado de naturaleza<sup>70</sup>, en Rousseau encontramos la crítica a sus predecesores al mostrar que las líneas de puntos se ven interrumpidas y retrazadas en el curso de una historia. De ahí que la política de Rousseau tal como será expresada programáticamente en *Du contrat social* sea, por definición, problemática. Porque justamente será la política la encargada de re-trazar esa línea ausente. Recuperando un poema de Henri Michaux, podría decirse que la política en Rousseau ha nacido agujerada y debe edificarse sobre una columna ausente.

Entonces, si Althusser se detiene en *Du contrat social* es porque allí se plantea de manera explícita el problema del fundamento de lo político o, más precisamente, de lo político como fundamento. Lo que se trata es de enfrentarse al “problema que constituye la cuestión fundamental (ese «abismo teórico») de la vida política.”<sup>71</sup> Cabe destacar que las palabras elegidas no son accesorias: *problema, cuestión fundamental, abismo*. ¿Cuál es el problema que constituye la cuestión fundamental, el abismo teórico de la vida política? Es el problema al que se refiere Rousseau cuando dice proponerse “examinar el acto por el que un pueblo es un pueblo.”<sup>72</sup> A esta afirmación le sigue el capítulo 6 del libro I que, según Althusser, sostiene la totalidad de la obra porque plantea y resuelve (o, al menos, pretende resolver) este problema. Pero antes de plantearlo y resolverlo, Rousseau expone las *condiciones* del planteamiento del problema. Existe una contradicción entre los obstáculos a los que los hombres deben enfrentarse (estado de guerra) y las fuerzas de cada individuo:

Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces dicho estado primitivo no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser.<sup>73</sup>

El entrelazamiento entre los obstáculos y las fuerzas de cada individuo nos enfrenta a lo que Althusser llama los límites absolutos del planteamiento del problema: “los hombres no pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir aquellas que

---

<sup>70</sup> Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, 288.

<sup>71</sup> Althusser, “Sobre el «Contrato social»”, 66.

<sup>72</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, trad. M. Armiño (Madrid : Alianza, 2012), I, 5, p. 37.

<sup>73</sup> *Ibid.*, I, 6, p. 37-38.

existen.”<sup>74</sup> El interés de este pasaje consiste en “definir de manera rigurosa el campo teórico del problema e indicar que ninguna solución que haga intervenir un factor *exterior* a este campo es posible”:

No habrá, pues solución trascendente, recurso a un tercero, sea Dios o el azar. La solución no puede encontrarse fuera de los datos existentes [...]. La única salida es jugar con «la manera de ser» de los hombres, con la disposición de estas fuerzas. [...] Todo el *Contrato social* se halla definido por los límites absolutos del campo teórico en el cual se plantea el problema. Se trata de crear una fuerza capaz de superar los «obstáculos» con los cuales tropiezan las fuerzas de cada individuo, de crear estas fuerzas instaurando nuevas relaciones entre las fuerzas existentes.<sup>75</sup>

Es en este punto que se plantea el problema fundamental al que se quieren dar solución por medio del contrato:

encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes.<sup>76</sup>

En la solución a este problema fundamental se cifra el primer Desajuste [*Décalage*] de una cadena de Desajustes pertinentes acompañada de una cadena de «soluciones». A continuación me detendré sólo en el Desajuste I y en el pasaje del Desajuste III al IV. Althusser señala que el pacto social propuesto por Rousseau es “un contrato excepcional, de estructura paradójica.” En primer lugar porque responde al problema de la alienación planteado por el estado de alienación universal que define el estado de guerra por medio de una nueva alienación total, la del contrato: “la alienación [*aliénation*] total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad.”<sup>77</sup> Si en una alienación total encontramos la solución al estado de alienación total, encontramos en la solución propuesta los límites absolutos de toda solución posible:

La solución no puede venir de fuera, no puede ser, incluso en el interior del mundo de la alienación, exterior a la ley única que gobierna este mundo. La solución únicamente es posible si se «juega» con la «manera de ser» de esta ley implacable. [...] Es lo que, por otro lado, Rousseau enuncia muy conscientemente al decir que es preciso buscar el remedio al mal en su propio *exceso*. En una palabra, es preciso hacer de una alienación total forzada una alienación total libre. [...] la solución, apenas entrevista, se pierde en lo imposible. La solución demanda ella misma una solución.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Althusser, “Sobre el «Contrato social»”, 73.

<sup>76</sup> Rousseau, *Del contrato social*, I, 6, p. 38. Rousseau insiste en el carácter *fundamental* del problema y de la solución requerida. De ahí que otra ocasión, el contrato sea llamado *pacto fundamental*. Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Manuscrito de Ginebra”, en *Deus Mortalis*, trad. V. Waksman, N.º 3, 2004, 557.

<sup>77</sup> Rousseau, *Del contrato social*, I, 6, p. 39, t.m.

<sup>78</sup> Althusser, “Sobre el «Contrato social»”, 77. Cf. Rousseau, *Émile*, V, p. 604: “el pacto social es de una naturaleza particular, y propia sólo de él mismo puesto que el pueblo contrata únicamente consigo mismo [*le peuple ne contracte qu'avec lui-même*].” Una versión similar de esta afirmación se encuentra en *Du contrat social*, I, 4, p. 40, t.m.: “cada individuo contrat[a], por así decirlo, consigo mismo”.

Se trata, como se ve, de un contrato con una estructura paradójica porque la solución es la sede de un desajuste entre las partes contratantes:

He aquí la dificultad: en todo contrato, las dos Partes Contratantes existen con anterioridad y exteriormente al acto del contrato. En el contrato social de Rousseau, únicamente la PC [parte contratante] 1 obedece a estas condiciones. La PC 2, por el contrario, escapa a ellas. Ella no existe con anterioridad al contrato, por una buena razón: ella misma es el *producto* del contrato. La paradoja del Contrato Social es, pues, hacer concurrir dos PC, de las cuales una existe con anterioridad y exterioridad al contrato, mientras que la otra no es ni anterior ni exterior al mismo, ya que es el producto mismo de éste, o mejor, su objeto, su fin. En esta diferencia de índole teórica entre las dos Partes Contratantes presentes en el contrato es donde nosotros anotamos: *Desajuste I*.<sup>79</sup>

Rousseau mismo reconoce que estamos frente a un pacto con una naturaleza particular puesto que el pueblo contrata consigo mismo. ¿En qué consiste la particularidad del contrato? Althusser se encarga de explicitarla:

La «particularidad» del Contrato Social es que en una convención de intercambio efectuada entre dos Partes Contratantes (como en todo contrato), la segunda de las cuales, sin embargo, no preexiste al contrato, ya que es el producto del contrato mismo. La «solución» que es el contrato se halla pues preinscrita en una de las condiciones mismas del contrato, la PC 2, ya que esta PC 2 no existe con anterioridad al contrato. Desajuste interior a los elementos del contrato: entre el estatuto teórico de la PC1 y de la PC 2.<sup>80</sup>

La primera conclusión que se extrae es que el Desajuste I “autoriza por razones perfectamente objetivas, inscritas en el espacio teórico del «juego» que abre, diferentes «lecturas» de Rousseau.” Althusser pone el ejemplo de las lecturas kantiana y hegeliana. Ellas se ven autorizadas respectivamente en “los «juegos» de *palabras* mediante los cuales el propio Rousseau anula el «juego» del espacio teórico abierto por el Desajuste.” ¿En qué consiste ese juego de palabras? Si este llama a la PC 2 por el nombre de la PC 1 (el individuo contrata por así decirlo consigo mismo...) se autoriza una lectura kantiana del contrato como teoría de la Moralidad. Si el juego llama a la PC 1 por la PC 2 (el pueblo no contrata más que consigo mismo...), se autoriza una lectura hegeliana del contrato como teoría del Pueblo, totalidad y momento del Espíritu objetivo.<sup>81</sup>

La segunda conclusión es que la filosofía de Rousseau vive de ese desajuste y de las articulaciones que reclama producto de la desarticulación que produce: “todo

---

<sup>79</sup> Althusser, “Sobre el «Contrato social»”, 78. Me limito a enumerar los 4 desajustes, el lector puede dirigirse al texto para seguirlos por su cuenta. En cada uno de ellos, cabe insistir, uno de los dos términos funciona simultáneamente como el fundamento del otro y a la vez como su contrario. Desajuste I: entre PC 1 y PC 2 (atañe a la diferencia esencial entre las partes contratantes). Desajuste II: entre la alienación total y el intercambio que produce (atañe a la diferencia entre la alienación total y el intercambio interesado). Desajuste III: entre la voluntad general y la voluntad particular (atañe a la diferencia entre la generalidad y la particularidad). Desajuste IV: Entre la huida hace delante y la regresión (atañe a la diferencia entre la ideología y la vida material de los hombres).

<sup>80</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 81.

Desajuste es también el índice de una *articulación* en la *des-articulación* que constituye el Desajuste.” Es decir, sólo reconociendo “el carácter igualmente necesario tanto de la existencia de este Desajuste, como de su denegación, que no se producen como accidentes en el pensamiento de Rousseau, sino que lo constituyen y lo determinan”; sólo reconociendo que el Desajuste y su denegación es “un hecho teórico” que tiene “efectos teóricos específicos”, será posible seguir el rastro de la lectura ya no kantiana ni hegeliana de Rousseau sino propiamente rousseauiana.<sup>82</sup> Es precisamente el rastro de esa lectura el que Althusser sigue en el resto del artículo: una lectura que descubre la constitución de la filosofía misma de Rousseau en los Desajustes de los que vive y que, sin embargo, niega. De ahora en más, la lógica de Rousseau ya no será una sino siempre doble: “la cadena lógica de los problemas pensados se halla constantemente habitada por una segunda cadena, la cadena lógica de los Desajustes que lo siguen como su sombra, es decir, que los preceden como su «verdad», arbitraria.”<sup>83</sup> Será la lectura sintomal, entonces, la encargada de trabajar *entre* ambas cadenas lógicas. En ningún otro sitio, como en este punto, se expresó en sus efectos la lectura sintomal como deconstrucción.

Althusser continúa con esa lectura en la que recorre la cadena de Desajustes y la cadena de soluciones. Sin detenernos en los Desajustes II y III propongo dirigirnos al IV. En el pasaje del Desajuste III al IV, dice Althusser, nos encontramos con un desajuste de otro tipo respecto a los anteriores: el “Desajuste mismo de la teoría respecto a lo real, con el cual ésta se topa por primera vez cuando se enfrenta a la existencia de los grupos sociales.” Al enfrentarse a los intereses particulares como grupos sociales, órdenes o clases, Rousseau se encuentra con aquello que había constituido el punto de llegada del segundo *Discours*: “el verdadero Contrato Social, «legítimo» aquél, encuentra de nuevo así al final del desplazamiento de sus conceptos, las mismas realidades cuya existencia e implacable lógica había descrito el segundo *Discours*.” Pero al comenzar a enfrentarse a problemas “reales” y ya no sólo a las idealidades de la forma del contrato, la denegación del desajuste ya no puede ser teórica sino que “únicamente puede ser *práctica*: negar la existencia de los grupos humanos (órdenes, clases) es suprimir prácticamente su existencia.”<sup>84</sup> Es en este punto en el que se vislumbra el Desajuste IV, entre dos operaciones que tienen como fin suprimir en la práctica lo que ya no es posible seguir eludiendo teóricamente: la existencia de los grupos sociales y sus efectos potencialmente

---

<sup>82</sup> Ibid., 89.

<sup>83</sup> Ibid., 83.

<sup>84</sup> Ibid., 104.

desintegradores de aquel acto por medio del cual un pueblo es un pueblo. Estas dos operaciones aparecen bajo el signo de una huida hacia delante en la ideología y bajo el signo de una regresión en la vida material de los hombres, la economía.

La huida hacia delante en la ideología se realiza en la teorización respecto a las costumbres, la educación y la religión civil, que se expresan en leyes, al decir de Rousseau, que no se graban en mármol ni bronce sino en el corazón de los ciudadanos (CS, II, 12). Estos recursos se presentan, explica Althusser, con el fin de proteger a la voluntad general del contagio universal de “los «intereses» denominados «particulares», es decir, sociales.” Una vez iniciada esta huida hacia delante, ella no tendrá fin y deberá continuar en permanencia. Se trata de una huida hacia delante que no tiene fin: “la solución ideológica, esta «clave de bóveda» que sostiene en el cielo toda la cimbra política tiene necesidad del cielo. Nada es tan frágil como el Cielo.”<sup>85</sup>

La regresión en la realidad económica se expresa ante esa fragilidad ideológica, como un intento de volver a la firmeza de la tierra. Aquí Rousseau reconoce que existe una brecha producida por la riqueza que debe ser zanjada: “que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse.”<sup>86</sup> Con este planteo retoma el punto de llegada del segundo *Discours*: el problema de los *supernumerarios* ante el reparto de tierras que se ven expuestos a la universal dependencia: “obligados a recibir o a robar su subsistencia de la mano de los ricos.”<sup>87</sup> Frente a esto Rousseau se propone “mantener el Estado dentro de los términos restringidos de una estructura económica definida” orientada a reducir la brecha cultivando “el viejo sueño de la independencia económica [...] el viejo sueño de la pequeña producción artesanal (urbana o agraria).”<sup>88</sup>

Rousseau era consciente de que la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad (CS, II, 11). Y, sin embargo, Rousseau se propone “ir contra la fuerza de las cosas” proponiendo “una solución «que no puede existir en la práctica».”<sup>89</sup> En este punto se vislumbra la mirada nostálgica de Rousseau, formalmente análoga a la de Montesquieu, aunque referida no a un orden político sino a un orden económico que estaba en proceso de dejar de existir y que quizás no había existido: “[Rousseau] invoca

---

<sup>85</sup> Ibid., 106.

<sup>86</sup> Rousseau, *Del contrato social*, II, 11, p. 76.

<sup>87</sup> Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, II, p. 113.

<sup>88</sup> Althusser, “Sobre el «Contrato social»”, 106-107.

<sup>89</sup> Ibid., 108.

como solución práctica a su problema (suprimir la existencia de las clases sociales) una *regresión económica* hacia uno de los fenómenos de la disolución del modo de producción feudal: el pequeño productor independiente.”<sup>90</sup>

El artículo concluye afirmando que en la huida hacia delante en la ideología se dibuja el desarrollo subsiguiente de la obra. La huida hacia delante se transforma en una *transferencia*: “la transferencia de la imposible solución teórica en lo otro de la teoría, la literatura”. De este modo, una escritura sin precedentes que se expresa en obras como *La nouvelle Héloïse* y las *Confessions*, “no puede dejar de tener relación con «el fracaso», admirable, de una teoría sin precedentes: el Contrato Social.”<sup>91</sup>

Si bien la conclusión del artículo es inequívocamente crítica, basta con revisar el modo en el que concluía el curso y el propio original mecanografiado del que resultó el artículo para recuperar una tonalidad más bien ambivalente: la tonalidad de una lectura que destaca lo que se gana en aquello que se pierde y, viceversa, lo que se pierde en aquello que, con Rousseau, se gana. Althusser destaca que si bien en la cadena de Desajustes y en los sucesivos intentos por corregirlos se expresa una verdadera “filosofía ideológica de lo político”<sup>92</sup>; por otro lado, al enfrentarse a los problemas reales se vislumbra aquello que había de original en el segundo *Discours*: la gestación de un concepto de historia ligado a la consciencia de su precariedad. Quisiera señalar, para concluir, dos momentos de *Du contrat social* en los que esa intuición se expresa.

El primer señalamiento, lo realiza Jacques Derrida en una nota al pie inscripta, desde mi punto de vista, en el esquema interpretativo propuesto por Althusser. Hacia el final de un texto que versa sobre la posibilidad de un comienzo más antiguo que el comienzo, Derrida señala a la guerra como aquello que produce una fractura en la idealidad de “esa forma de ficción original que es *Du contrat social*.” La guerra pone en crisis esa ficción: “hace que el contrato social salga de sí mismo.” En esa exteriorización se revela “con cierta luz las fronteras del propio contrato social y del discurso teórico

---

<sup>90</sup> Ibid. En el curso desarrolla el argumento, cf. Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, 357: “Intervenir en el nivel de las causas reales de la existencia de los grupos. En el nivel de la economía. Es una huida hacia atrás, que regresa al pasado. Hay que limitar la riqueza de los ciudadanos (moderación de los bienes para los ricos, moderación de la avaricia para con los pobres). Hay que eliminar los efectos de la desigualdad económica y, en el *Contrato social*, Rousseau restaura el sueño de la independencia económica, central en el segundo *Discurso*, anulando todos los efectos de la división del trabajo, es decir, todos los efectos de la historia. Sueño con pocas posibilidades de volverse efectivo, Rousseau lo sabe. Simplemente quiere regular la fuerza de las cosas, remontar la corriente de la fuerza de las cosas.”

<sup>91</sup> Althusser, “Sobre el «Contrato social»”, 109.

<sup>92</sup> Ibid., 104.

fabuloso que lo describe.”<sup>93</sup> Es esa “suspensión” del contrato, concluye Derrida, la que se expresa en el capítulo final, donde se enuncia los problemas de los que no se ocupará porque constituyen un nuevo objeto:

Tras haber sentado los verdaderos principios del derecho político y procurando fundar el Estado sobre su base, quedaría respaldarlo con sus relaciones externas: lo cual comprendería el derecho de gentes, el comercio, el derecho de guerra y de conquista, el derecho público, las ligas, las negociaciones, los tratados, etc. Pero todo esto forma un nuevo objeto [*objet*] demasiado vasto para mis cortas miras, habría debido fijarlas siempre más cerca de mí.<sup>94</sup>

Ante la guerra, Rousseau se enfrenta a uno de esos problemas reales de los que hablaba Althusser, problemas externos al contrato que sin embargo muestran algo de su adentro: la precariedad de su condición frente a la eternidad de una idealidad pretendida. La guerra señala, en fin, las fronteras del propio contrato social como ficción: “Rousseau parece frotarse los ojos para percibir el afuera de la fábula o de la génesis ideal. Abre los ojos pero cierra el libro.”<sup>95</sup>

El segundo señalamiento lo realiza Althusser al concluir con el curso y en el final del original mecanografiado para *Les cahiers pour l'analyse*. Así como la guerra a la puerta hace por un momento abrir los ojos a Rousseau, los desafíos planteados por la posibilidad concreta de la institución de un pueblo parecen también y por momentos hacer “tomar consciencia de este desajuste definitivo.” De esto tratan justamente los capítulos *Du contrat social* en los que se reflexiona sobre “las condiciones materiales y morales excepcionales —de tiempo, de lugar, de costumbre, de riqueza, etc.— que permiten instituir un pueblo.” Sucede que frente a esos problemas descubrimos que el acto por el que un pueblo es un pueblo no se reduce a las condiciones absolutas descriptas en CS, I, 6 sino que se expresa en condiciones diferenciales con las que es necesario contar: “si resulta tan difícil instituir un pueblo, es porque resulta extremadamente raro que se reúnan las condiciones necesarias para evitar el fracaso de la empresa. La reunión de estas condiciones roza el milagro, como roza el milagro la persona del Legislador.”<sup>96</sup>

Es frente a esa fragilidad de la teoría que no logra colmar por adelantado el espacio de la institución de lo político que nos encontramos con el concepto mismo de historia:

Aunque toda la lección de la historia en Rousseau atañe a la contingencia de las grandes rupturas que la han constituido, conviene no olvidar que también concierne a la precariedad de esta obra de arte humana que es el Contrato social y la institución pertinente de un pueblo; si esta constitución se halla constantemente acechada por su abismo, es sin duda, esta vez,

<sup>93</sup> Jacques Derrida, *Khôra*, trad. H. Pons (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 92.

<sup>94</sup> Rousseau, *Del contrato social*, IV, 9, 165.

<sup>95</sup> Derrida, *Khôra*, 92.

<sup>96</sup> Althusser, “Sobre el «Contrato social»”, 109.

por razones en las que la teoría de Rousseau y su propia posición en su siglo se unen en la convicción de una precariedad fundamental. [...] podemos decir que *la concepción política de Rousseau se halla atemperada por su concepción de la historia, o que su ideología política se halla atemperada por su concepto de historia*. En este concepto se encontraría en definitiva [...] el pensamiento más profundo de Rousseau. La precariedad de la historia, idéntica a su concepto, es en Rousseau, la conciencia aguda de la historia de su precariedad.<sup>97</sup>

El límite de Rousseau expresados en su “filosofía ideológica de lo político” son los que señalan simultáneamente la originalidad de su concepción de la historia: la conciencia de la precariedad histórica, la convicción de una precariedad fundamental que acecha a toda historia.

Como vimos anteriormente, en *Marx dans ses limites* Althusser señalaba como un *límite absoluto* del marxismo su incapacidad para pensar a la política en su especificidad. Se trataba de una paradoja: si el marxismo está lleno de análisis políticos, por otro lado carecemos de análisis que respondan a la cuestión “¿qué puede ser la política?, ¿dónde se encuentra, en qué formas, qué es lo que la distingue de las formas no políticas y, entonces, cómo designar a esas otras formas?”<sup>98</sup> A la luz del trabajo sobre los límites de Rousseau podemos reconocer que este constituye el mismo límite del ginebrino, al punto de que podemos preguntarnos si no es acaso este un problema de la teoría política que no se reduce a Marx, ni el marxismo ni a Rousseau.

Llegados hasta aquí nos vemos tentados a reconocer que la política por definición es aquella encargada de interrumpir esa precariedad al tiempo que no dispone de los recursos para hacerlo de manera definitiva: de ahí la precariedad fundamental que recorre las “soluciones” de Rousseau a los desajustes. La “precariedad fundamental del contrato social y de la constitución”<sup>99</sup> de la que, según Althusser, tuvo conciencia Rousseau, no sería más que la precariedad misma de la política.

Esa precariedad no es otra que aquella que ya se había reconocido frente a Maquiavelo, la de una necesidad supeditada a una contingencia radical (cf. *supra* 4.3.). En Maquiavelo, esa precariedad tenía efectos concretos en los modos de comprender la relación entre teoría y práctica, que eran descriptos como la singular desproporción entre el destino y el estatuto de su pensamiento, una desproporción entre la necesidad y la precariedad de la tarea por delante. Del mismo modo es descripta la situación de Rousseau como un “Desajuste global [*Décalage global*] de la teoría en relación con lo real, que la

---

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Althusser, *Marx dentro de sus límites*, 173.

<sup>99</sup> Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, 365.

teoría designa en su propia denegación.” Ese Desajuste global es el que señala la distancia misma en la que se mueve el pensamiento de Rousseau entre el campo teórico del segundo *Discours* y el campo teórico de *Du contrat social* y obliga a considerar “la distancia entre ambos como la distancia misma en la que se mueve el pensamiento de Rousseau.”<sup>100</sup> Y más en general la distancia en la que vive todo pensamiento sobre la política: entre la precariedad de la historia y la necesidad de una política, entre la necesidad de la historia y la precariedad de la política. Precariedad de una política que tiene como tarea “producir una trascendencia sobre el fondo de inmanencia.”<sup>101</sup> De ahí que estos problemas no tengan ni en Rousseau ni en Maquiavelo una resolución en el ámbito de la teoría y exijan un salto fuera de ella hacia la práctica política, sobre la que rondará la vuelta a Rousseau y Maquiavelo desplegada a comienzos de 1970.

---

<sup>100</sup> Ibid., 355.

<sup>101</sup> Ibid., 325.

## Capítulo 7. La política y la historia (1972)

A comienzos de la década de 1970 Althusser no es ya ciertamente aquel joven profesor de la ENS que dedicaba sus clases a recorrer diversas figuras de la filosofía. Tampoco es, exactamente, aquel que comenzó muy temprano en la década de 1960 a intervenir en los debates de la filosofía marxista en revistas como *La Pensée*, *Esprit* o *La Nouvelle Critique*. Luego de la publicación de *Pour Marx* y *Lire le capital*, finalmente ingresaba en el terreno público de la filosofía marxista: diversos proyectos de traducción, invitaciones desde distintos lugares del mundo, reseñas de sus obras en las revistas y un singular éxito no sólo en la Europa continental sino también en un terreno centralmente periférico del capitalismo mundial, América Latina. Comenzaba una nueva vida.

Entre la publicación de *Pour Marx* y los comienzos de la década de 1970 pasaron, efectivamente, cosas. Por sólo nombrar los proyectos públicos concretados, Althusser organiza en 1967 el *Cours de philosophie pour scientifiques* junto con su tropa de choque teórica, como la llamó alguna vez, cuyas intervenciones serán publicadas en 1973 bajo el título *Philosophie et philosophie spontanée des savants*; por su parte, a la par de las primeras traducciones de *Lire le capital*, Althusser esboza los lineamientos generales de su autocrítica; finalmente, en junio de 1970 era publicado en la revista *La Pensée* el célebre artículo *Idéologie et appareils idéologiques*. Ese mismo mes, escribe una carta a Hélène en la que dice estar buscando un terreno firme, que ese terreno siempre parece estar en el pasado, pero que ni siquiera allí logra hacer pie:

Me encuentro [...] siempre en busca de una «base» [*assiette*]... ¡pero debería consagrar sin duda mucho tiempo a esta búsqueda! Por ejemplo los rumanos me pidieron un prefacio breve para mis obras escogidas que van a publicar. Intenté veinte veces escribir, te das cuenta, desde ayer, pero no pude [*bernique*]! Es decididamente imposible encontrar «una base» en mi relación con mis antiguos textos. Le hablé a Derrida esta mañana, que dice: hay que escribir cosas nuevas, no hay que volver sobre su pasado, hay que avanzar. No se equivoca el tipo

[*bougre*], es el sentido común incluso, pero como para avanzar hay que sentir los dos pies sobre la tierra y que...no sé dónde estoy, no estoy por ello en condiciones de avanzar...<sup>1</sup>

Estamos ante un drama repetido, el de una escritura que no logra abrirse paso, el de unos pies que a tientas, en la oscuridad del agua se mueven intentando tocar el fondo, buscando encontrar una base en la que hacer pie. Estamos también ante el consejo de un amigo, un antiguo discípulo, ahora en posición de maestro que le aconseja lo que Althusser mismo quizás le habría aconsejado a Derrida en la década de 1950: es necesario avanzar, sin volver sobre el pasado. Un consejo difícil de seguir para Althusser, quien reconocía en el recomienzo la marca distintiva de la filosofía marxista, una filosofía que no cesaba de comenzar, una filosofía que, al decir de Lenin, “sólo está comenzando y que, por su naturaleza, no tiene fin.”<sup>2</sup>

Toda la escritura de Althusser en los años siguientes se moverá tensionada entre la necesidad de volver al pasado y la de avanzar. Esa misma tensión es la que se torna visible en la *Réponse à John Lewis* en el que confluye su trayecto por la filosofía marxista. Pero entre la impulsión del pasado y la del futuro también se juegan dos trabajos estrictamente contemporáneos: el curso sobre Rousseau de 1972 y los materiales condensados en el proyecto de libro *Machiavel et nous*. En este capítulo me propongo disponer de manera contigua estos tres materiales y analizarlos bajo una misma pregunta por la historia y la política. Si en los tres textos no se habla más que de la política y la historia, cabe preguntarse si se trata siempre del mismo objeto. Tal como mostraré, en sus trabajos sobre Rousseau y Maquiavelo de la década de 1970 nos enfrentamos, a la vez, a una profundización de los temas alcanzados en la *Réponse*, y a una indagación sobre el vacío, el punto ciego, ubicado en el centro de ese texto. Si en la *Réponse* confluía el trayecto de Althusser por la filosofía marxista, cabe inferir que esta profundización y esta indagación desplegada junto a Rousseau y Maquiavelo no son otra cosa que una profundización y una indagación sobre los puntos ciegos del propio Althusser como filósofo marxista.

En primer lugar, expondré las tesis de la historia del marxismo-leninismo, tal como Althusser las formula, por medio de su respuesta a la crítica de John Lewis, que confluyen en la definición de la historia como *un proceso sin Sujeto ni Fin(es)*. En segundo lugar, analizaré la crítica al falso origen y la delimitación del estado de pura naturaleza presentes en el curso sobre Rousseau de 1972 y mostraré el movimiento que conduce desde una

---

<sup>1</sup> Althusser, *Lettres à Hélène*, 6/1970, p. 575.

<sup>2</sup> Lenin, “La bancarrota de la II Internacional”, en *Obras completas*, t. 26 (Moscú: Progreso, 1984), 226.

teoría de la historia hasta el reconocimiento de la precariedad de la política. Finalmente, en tercer lugar, mostraré que el análisis sobre Maquiavelo produce dos desajustes sucesivos al interior de la tradición marxiana (primero, en la relación entre teoría y práctica política; segundo, en el sujeto de la práctica política) que confluyen en una reflexión sobre la práctica política entre el desplazamiento y la condensación.

### **7.1. Las tesis de la historia según el marxismo-leninismo**

Publicado en números sucesivos de la revista del Partido Comunista de Gran Bretaña *Marxism Today* en los meses de octubre y noviembre de 1972, como respuesta a un artículo de John Lewis aparecido a comienzos de ese mismo año bajo el título “*The case Althusser*”, la *Réponse à John Lewis* constituye un texto fundamental en la reconstrucción del trayecto de Althusser. En primer lugar porque, señala un paso intermedio en su larga autocrítica iniciada inmediatamente luego de la publicación de *Lire le capital*, continuada en su *Cours de philosophie pour scientifiques* (1967), seguida por otros caminos en su conferencia *Lénine et la philosophie* (1968) hasta llegar a *Éléments d'autocritique* (1972). En segundo lugar porque en este paso intermedio en su largo camino se desarrolla una *autocrítica paradójica*: se trata de una autocrítica que se expresa mediante el reforzamiento de una tonalidad dogmática en la que, sin ir más lejos, Althusser presenta *sus* tesis contra John Lewis en nombre de un no-sujeto, impersonal y universal, el M.-L., el marxismo-leninismo.

Pero para el desarrollo de esta tesis, la importancia de este texto se explica por un tercer motivo: la *Réponse* que se presenta como el punto de llegada en las posiciones filosóficas de Althusser en nombre del marxismo-leninismo, es estrictamente contemporánea al trabajo público-privado de Althusser sobre dos figuras de la filosofía moderna: Rousseau y Maquiavelo. Digo público-privado porque, si ambos desarrollos formaron parte del programa de enseñanza de Althusser en la ENS, al mismo tiempo su intervención quedó confinada al secreto de lo inédito hasta entrada la década de 1990. Balibar ha insistido en la singularidad de esa contemporaneidad (en su caso, entre la *Réponse* y *Machiavel et nous*) como un problema que es necesario pensar, precisamente porque torna visible la existencia en el propio Althusser de “dos escenas de escritura”: con una mano, intentando alcanzar una exposición de las tesis del materialismo dialéctico

que permitieran superar las secuelas del estalinismo y del revisionismo reformista; con otra mano, ensayando una redacción “con un contenido y un estilo diferente, tocando el centro mismo de su cuestión teórica propia (si bien por el rodeo aparente de un comentario).”<sup>3</sup>

La *Réponse* es la expresión paradigmática de aquella primera escena de escritura. Ella no es contraria a la otra sino simplemente (o, más bien, complejamente) diferente. Bajo el signo de la polémica, Althusser aprovecha la ocasión y reconoce en las acusaciones de John Lewis la oportunidad para explicarse, a doce años de distancia de sus primeros textos sobre Marx. El texto está ordenado en torno a los dos “reproches” de Lewis a Althusser: “1) no conocer la *filosofía* de Marx, y 2) no conocer la historia de la *formación* del pensamiento de Marx.”<sup>4</sup> Desde el inicio, queda planteado un problema de credenciales: ¿quiénes es marxista? Y, también, ¿en qué condiciones es posible asumir una posición dialéctica y materialista en filosofía?

A continuación expondré la crítica que Althusser realiza de las tesis de Lewis. Luego expondré las tesis alternativas por él propuestas. Finalmente, analizaré la idea central de su filosofía que se desprende de este movimiento: una definición programática sobre la historia. Pero, cabrá preguntarse para concluir y a modo de pasaje a los siguientes apartados, qué lugar juega la política en este esquema.

### 7.1.1. Crítica del humanismo

Althusser reconstruye las tres tesis formuladas por Lewis para exponer “«la» filosofía de Marx”: Tesis N.º 1, “el hombre hace la historia”; Tesis N.º 2. “el hombre hace la historia rehaciendo la historia ya hecha, ‘trascendiendo’, por la ‘negación de la negación’, la historia ya hecha”; Tesis N.º 3. “el hombre conoce sólo lo que hace.” Para Althusser se trata de mostrar, primeramente, la presunción de una evidencia espontánea en las palabras que le dan sustento a estas tesis: “todo el mundo «comprende» las palabras: hombre, hacer, historia, conocer.”<sup>5</sup> Como en todo espontaneísmo, este hace pareja con la ideología. Y la ideología no tiene sino un centro que le da sentido y movimiento a estas

---

<sup>3</sup> Balibar, “Une rencontre en Romagne”, 16.

<sup>4</sup> Louis Althusser, *Respuesta a John Lewis*, trad. S. Funes (Buenos Aires: Siglo XXI, 1974), 19. Me concentraré exclusivamente en el primer reproche y en la respuesta de Althusser. Cabe destacar que la *Réponse* es puesta en el centro del análisis crítico que un antiguo discípulo de Althusser desarrolla por entonces, cf. Rancière, *La lección de Althusser*.

<sup>5</sup> Althusser, *Respuesta a John Lewis*, 23.

tres tesis, un centro que es su origen y su fin: el hombre. El hombre es presentado así como el fabricante de un producto muy particular, la historia, cuya materia prima es a su vez historia: del producto a la materia prima lo que se encuentra detrás y delante de ellas es siempre el hombre, quien “produce todo: no sólo el resultado, el producto de su «trabajo» (la historia), sino ante todo la materia prima que él transforma (la historia) en historia.” Presentado así, el hombre es una criatura singular que, en sentido estricto, “lo hace *todo*” (hace la materia prima, los instrumentos de producción y el producto final: la historia). Es así una criatura singular que la historia de la filosofía llama Dios: “¿Conocen ustedes bajo el cielo a un ser dotado de semejante poder. Es Dios. Sólo Dios «hace» la materia con la cual «hace» el mundo?” Pero se trata de un Dios a su vez singular, puesto que no está fuera, sino dentro de la historia y sin embargo, es libre:

El buen hombre de John Lewis es un pequeño dios laico que, como todo el mundo [...] «está en la bañera [*le bain*]», pero dotado del prodigioso poder de la libertad de sacar a cada instante la cabeza fuera del agua y cambiar el «nivel» del líquido, un pequeño dios sartreano siempre «en situación» en la historia, dotado del inaudito poder de «superar» toda situación y de dominar toda «situación», toda obligación, de resolver todas las dificultades de la historia y de ir hacia las mañanas que cantan la revolución humana y socialista: el hombre es por esencia un *animal revolucionario* puesto que es un animal *libre*.<sup>6</sup>

Como puede verse, en esta crítica se encuentra una versión concentrada de las posiciones críticas del humanismo teórico alcanzadas por Althusser en la década de 1960. En “*Marxisme et humanisme*” Althusser se proponía mostrar que el estudio de la experiencia de Marx permite comprender que no se llegó a una comprensión de la historia “sino pagando el precio de una crítica radical a la filosofía del hombre, que le sirvió de fundamento teórico durante los años de juventud (1840-1845).” La utilización de la expresión “fundamento teórico” no es accesorio, puesto que para el joven Marx el Hombre no era sólo la sede de una servidumbre que debía ser suprimida, “el «Hombre» [...] era el principio teórico de su concepción del mundo y de su actitud práctica. La «Esencia del Hombre» [...] fundaba a la vez una teoría rigurosa de la historia y una práctica política coherente.” Althusser lo demuestra recorriendo brevemente los textos del joven Marx para señalar que a partir de 1845 Marx desarrolla una crítica radical de las pretensiones *teóricas* de todo humanismo filosófico. Es precisamente esa ruptura la que llevará el nombre de *anti-humanismo*:

Se debe ver en este *anti-humanismo teórico* la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Sólo

---

<sup>6</sup> Ibid., 24, t.m.

se puede *conocer* algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre.<sup>7</sup>

Esta intervención de Althusser provocó un debate hacia el interior de la intelectualidad comunista, expresado primero en las revistas *Clarté* y *La Nouvelle Critique* entre 1965 y 1966. Las quejas de algunos intelectuales frente a las posiciones de Althusser se transformaron en un debate público: sus quejas, al decir de Freud, eran realmente querellas.<sup>8</sup> Althusser lo reconoce de ese modo y anuncia el título que tendrá su respuesta: “se llamará sin dudas «La querrela del humanismo», en recuerdo de «la querrela del Ateísmo» que giró en torno de Spinoza en Alemania a fines del siglo XVIII y principios del XIX entre los filósofos.”<sup>9</sup>

En ese escrito, Althusser retoma el problema del anti-humanismo teórico, proponiendo reformularlo tal como ya lo había hecho en su contribución a *Lire le capital* como *a*-humanismo (si había elegido en su momento escoger la forma polémica del *anti*-se debía a un intento por poner el énfasis en el carácter agonístico de la ruptura operada por Marx). Y reinscribía el debate en el proceso de formación teórica de Marx definiéndolo en su diferencia específica con Feuerbach y señalando, a diferencia del tono de los textos de Althusser publicados en *Pour Marx* y *Lire le capital*, un acercamiento entre Marx y Hegel que anuncia la lectura más matizada que Althusser tendrá, o al menos hará pública, de Hegel desde 1968 en adelante. ¿En qué consistía esta lectura? En señalar al pensamiento de Hegel como radicalmente contrario a la “concepción antropológica de la historia” y como aquel que posibilita una concepción de la historia y del sujeto que dibuja un camino que conduce a Marx y a la definición que propondrá en la *Réponse: la historia como un proceso sin sujeto*. Según Althusser, le debemos a Hegel una “teoría de la historia” como “*proceso dialéctico de producción de formas*.”<sup>10</sup> Le debemos también el cuestionamiento a “una concepción *antropológica* de la historia” al concebirla como un proceso de alienación pero que no tiene al Hombre por sujeto: “desde el punto de vista de la Historia humana el proceso de alienación *ya ha comenzado desde siempre* [a

---

<sup>7</sup> Althusser, “Marxismo y humanismo”, 184 y 190.

<sup>8</sup> Cf. Sigmund Freud, “Duelo y melancolía”, en *Obras completas. Vol. 14. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras*, trad. J. L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1917/2016), 246: “Sus quejas [*Klagen*] son realmente querellas [*Anklagen*], en el viejo sentido del término.”

<sup>9</sup> Althusser, *Lettres à Franca*, 12/7/1967, 749.

<sup>10</sup> Althusser, “La querrela de l’humanisme”, 452. Este análisis de Hegel fue repetido meses después en un escrito presentado en un seminario organizado por Jean Hyppolite, cf. Louis Althusser, “Sobre la relación de Marx con Hegel”, en J. Hyppolite (dir.), *Hegel y el pensamiento moderno* (México: Siglo XXI, 1977).

*toujours-déjà comencé*]. [...] En Hegel la Historia es pensada como un *proceso* de alienación *sin sujeto*, o un proceso dialéctico *sin sujeto*.”<sup>11</sup>

### 7.1.2. Las tesis del marxismo-leninismo

Este breve rodeo por los dos textos que configuraban las condiciones de posibilidad de lo afirmado por Althusser en la *Réponse* nos permite ahora retomar el hilo. Luego de formular la crítica a las tesis de Lewis, Althusser expone sus propias tesis, presentándolas no en nombre propio sino en nombre de unas siglas impersonales y universales. A las tres tesis de Lewis, Althusser le opone otras tres, que no son *suyas* sino más bien, dice él (¿con qué derecho?), del marxismo-leninismo (M.L.):

Tesis N.º 1

John Lewis: «El *hombre* hace la historia.»

M.L.: «Las masas hacen la historia.»

Tesis N.º 2

John Lewis: «El hombre hace la historia “trascendiendo” la historia.»

M.L.: «La lucha de clases es el motor de la historia»

Tesis N.º 3

John Lewis: «El hombre conoce sólo lo que *hace*.»

M.L.: «Sólo se conoce lo que *es*.»<sup>12</sup>

Si bien de las tres tesis aquí resulta interesante detenerse en la segunda, es importante detallar brevemente el movimiento de las otras dos. Althusser pasa rápidamente la primera tesis afirmando que, en las sociedades de clases, “son las masas *explotadas*, es decir, las clases, capas y categorías sociales exploradas agrupadas alrededor de la clase explotada *capaz* de unir las y ponerlas en movimiento contra las clases dominantes.” Y añade una especificación: “*las* masas no son «*la* masa», [...] el conjunto de las clases, capas y categorías explotadas reunidas en torno a *la* clase explotada *en la gran producción* [...]: el proletariado.”<sup>13</sup> Bajo cierta simpleza del argumento resulta interesante destacar aquí que frente a una categoría unitaria y unificadora como la de Hombre, aquí se propone una en plural que describe un conjunto [*ensemble*], podríamos decir incluso, un todo-complejo-estructurado. En torno a la tercera tesis Althusser expone brevemente su concepción epistemológica tal como ésta se desarrolló en la década de

---

<sup>11</sup> Ibid., 454. Lo que atraviesa a Marx y llega hasta la filosofía contemporánea, parece sugerir Althusser, es la “exigencia implacable”, que Hegel asume de manera consciente en *Ciencia de la Lógica*: “afirmar y, en el mismo momento, *negar* el origen.” En su “teoría del comienzo de la *Lógica*”, “el Ser es inmediatamente no-Ser.” Allí, “el comienzo de la *Lógica* es la teoría de la naturaleza no originaria del origen. La *Lógica* de Hegel es el Origen afirmado-negado; primera forma de un concepto que Derrida introdujo en la reflexión filosófica, la *tachadura* [*rature*].” Ibid., 456.

<sup>12</sup> Althusser, *Respuesta a John Lewis*, 29, 31 y 39.

<sup>13</sup> Ibid., 30.

1960 producto de un encuentro productivo entre la filosofía de Marx, la epistemología francesa (fundamentalmente Koyré, Bachelard y Canguilhem) y una singular lectura de *Ethica*. La presencia del Spinoza se aprecia a todas luces cuando en una nota al pie Althusser realiza una precisión que lo aproxima a una concepción del pensamiento sin sujeto de clara inspiración spinozista: “he escrito: «sólo se conoce lo que es», para no complicar las cosas. Pero se podría objetar que este «se» impersonal lleva la huella de «el hombre». En rigor, sería necesario escribir: «sólo *es conocido* lo que es».”<sup>14</sup>

Ahora sí, la segunda tesis. Frente a la afirmación de que el hombre hace la historia trascendiendo la historia, el marxismo-leninismo propone: la lucha de clases es el motor de la historia. Frente a la primera tesis de Lewis, que afirmaba que el sujeto de la historia era el Hombre, el M.L. pareciera afirmar que ese sujeto son, en realidad, las masas. Pero el asunto es más complejo, precisamente por la pluralización del sustantivo: “las masas son *varias* clases, capas y categorías sociales reunidas en un *conjunto* a la vez complejo y móvil.” Una vez reconocido esto cabe preguntarse: “¿podemos todavía considerar que se trata de un «sujeto», identificable por *la unidad* de su «personalidad»?” Frente al simple y presuntamente identificable de manera espontánea «sujeto»/Hombre de Lewis, “el «sujeto»/masas plantea desagradables problemas de identidad, de identificación. Un sujeto es también un ser del que podemos decir: «¡es él!» Pero, ¿cómo hacemos para decir del «sujeto»/masas «¡es él!»?”<sup>15</sup>

Es aquí donde reside el valor de la segunda tesis del M.L. que, según Althusser, “*desplaza la pregunta.*” Puesto que al decir, cómo se lee en el *Manifiesto comunista*, que la lucha de clases es el motor de la historia no sólo se abandona la categoría unitaria de Hombre sino también la del “hacer”, es decir, la de la acción ligada a un sujeto. Luego de esta afirmación, ya “no se trata más del problema del *sujeto* de la historia” y se torna posible plantear el problema de otro modo, colocando en el centro a *la lucha de clases*: “lo que adviene al primer rango no son ya sólo las clases explotadas, etc., sino la lucha de clases.” Frente a posiciones que afirman la preexistencia de las clases antes de la lucha bajo el modelo de dos bandos contendientes enfrentados en una batalla o en una partida deportiva, Althusser insiste con el primado de la relación por sobre los elementos arrastrándonos a una posición recursiva: “para los revolucionarios no es posible separar

---

<sup>14</sup> Ibid., 42.

<sup>15</sup> Ibid., 32.

las clases de la lucha de las [des] clases. La lucha de las [des] clases y la existencia de las [des] clases son una sola y misma cosa.”<sup>16</sup>

Con este recorrido Althusser está en condiciones de formular de manera sintética la posición filosófica fundamental que alimenta esta tesis: la historia es un proceso sin sujeto ni fin(es). Sin sujeto: “si esto está claro, el problema del «sujeto» de la historia desaparece. La historia es un inmenso sistema «*natural-humano*» en movimiento, cuyo motor es la lucha de clases. La historia es un proceso, y un *proceso sin sujeto*.”<sup>17</sup> Esta tesis es desarrollada en una nota complementaria fechada el 1º de mayo de 1973 donde reconoce que una afirmación como esta es contraria a las evidencias propias del sentido común que buscan a su vez apoyo en frases sueltas de Marx, como cuando al comenzar el *Dieciocho Brumario* afirma que “los hombres hacen su propia historia...” (ocultando lo que sigue: “... pero no la hacen pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado”). Sin embargo, derivar de esa frase la afirmación de que hay un Sujeto *de* la historia es parte de un juego de palabras ideológico en el que se suprime el plural de una palabra y su letra inicial pasa de minúscula a mayúscula (hombres-Hombre; sujetos-Sujeto) —recurso del que no estuvo exento el propio Althusser cuando definió a la filosofía como Teoría, con t mayúscula, de la práctica teórica—. En cambio, la existencia de hombres como sujetos en la historia no debería llevar a afirmar que hay un Sujeto de la historia: “los hombres (plural) concretos son necesariamente sujetos (plural) *en* la historia, puesto que actúan *en* la historia en tanto sujetos (plural). Pero no hay Sujeto (singular) *de* la historia.”<sup>18</sup>

Esta afirmación refiere a dos problemas: “el problema de la constitución de los individuos en *sujetos* históricos, activos *en* la historia, nada tiene que ver, en principio,

---

<sup>16</sup> Ibid., 34, t.m. Lo mismo había sido afirmado en su prefacio al libro de Marta Harnecker *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, cf. Louis Althusser, “Marxisme et lutte de classes”, en *Positions* (Paris: Éditions sociales, 1976/1982), 74: “la lucha de clases no es un efecto (derivado) de la existencia de las clases sociales: la lucha de las clases y la existencia de las clases son una sola y misma cosa.” Del mismo modo, en 1978 Althusser afirmó: “se trata de captar a la vez los dos términos del antagonismo *para poder captar el antagonismo como lo que constituye los dos términos*, la lucha de las clases como lo que constituye las clases dividiéndolas en clases.” Louis Althusser, *Que faire ?* (Paris: PUF, 2018), 20. En diversas ocasiones, Balibar ha insistido sobre la importancia de esta afirmación señalándola como su “propuesta ontológica fundamental” al identificar las nociones de lucha y existencia y proponiendo una fórmula para resumir esa posición: *pugnare idem est ac existere* [existir es lo mismo que luchar] que, en el límite, lleva a afirmar que toda “identidad es siempre división.” Cf. Balibar, *Escritos por Althusser*, 62 y Balibar, “Le climat d’une nouvelle «saison» révolutionnaire”, en A. Lasowski, *Althusser et nous*, 43.

<sup>17</sup> Althusser, *Respuesta a John Lewis*, 35-36.

<sup>18</sup> Ibid., 75-76. Cf. Karl Marx, “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, en *Antología* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015).

con el problema *del* «Sujeto de la historia» o incluso *de los* «sujetos de la historia.» Mientras el primer problema (la constitución de individuos en sujetos históricos) es señalado por Althusser como un problema científico, el segundo (el Sujeto de la historia) es señalado como un problema filosófico.

Problema científico, primero. Althusser considera un hecho que los “individuos humanos, es decir, sociales” sean “activos en la historia”, es decir, que sean “*agentes* de las diferentes prácticas sociales del proceso histórico de producción y reproducción.” Pero este hecho no implica que esos agentes sean sujetos «libres» y «constituyentes» porque justamente como recordaban las palabras del comienzo del Dieciocho Brumario, ellos actúan bajo circunstancias que le han sido legadas, ellos actúan “bajo las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción.” Es necesario, sin embargo, dar un paso más. Ese paso es el que se ha intentado en *Idéologie et appareils idéologiques*, al afirmar que los agentes en la historia sólo pueden serlo si son sujetos: “todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si reviste *la forma de sujeto*. La «forma-sujeto», es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales.”<sup>19</sup>

Problema filosófico, luego. Aquí se expone el trasfondo último de la tesis del proceso sin Sujeto ni Fin(es). De lo que se trata es de reconocer que la filosofía marxista produce una ruptura “con la categoría idealista del «Sujeto» como Origen, Esencia y Causa” precisamente porque para una filosofía como esta “no puede existir Sujeto como Centro absoluto, como Origen radical, como Causa única.” Althusser avanza rápido, con la seguridad de tener tras de sí una ontología alcanzada junto a Marx con el concurso de Spinoza: todo el problema de la causalidad estructural, la sobredeterminación y la tópica marxista es aquí puesto en juego de manera solapada. Ahora bien, al referir esta tesis a la historia el objetivo es mostrar que la historia no puede “ser pensada filosóficamente, en sus modos de determinación, bajo la categoría de *Sujeto*.” En esto reside, según Althusser, la posición del materialismo dialéctico:

no se puede aprehender (*begreifen*: concebir), vale decir *pensar* la historia real (proceso de reproducción y de revolución de las formaciones sociales) como susceptible de ser reducida a un Origen, una Esencia, o una Causa (aunque sea el Hombre) que sería su Sujeto.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Ibid., 76.

<sup>20</sup> Ibid., 78-79.

Con la seguridad de estar dando por cerrada una polémica, Althusser concluía con esas palabras el argumento desarrollado en la *Réponse*. Pero, al momento de desarrollar la segunda tesis (tesis que luego de este recorrido podemos reconocer como el verdadero centro teórico del argumento de la *Réponse*), la lucha de clases es el motor de la historia, Althusser realizaba dos especificaciones suplementarias con el fin de mostrar que el hecho de que la historia no tenga un Sujeto en el sentido filosófico del término, sino un *motor*, no implica (1) ni que los hombres reales desaparezcan, ni (2) que el problema de la acción política desaparezca.

En primer lugar, no quiere decir que los hombres reales desaparezcan: “Que «el hombre» de John Lewis desaparezca no quiere decir que los hombres reales desaparezcan.” La posición de Althusser implica simplemente que esos individuos que suelen llamarse los hombres “son, sencillamente, algo completamente distinto de ejemplares, multiplicados a voluntad, de la imagen burguesa originaria de «el hombre», sujeto libre por naturaleza.” De este modo, continúa Althusser, siguiendo a Marx es necesario reconocer que “la sociedad no es una «composición», una «suma» de individuos; lo que la constituye es el sistema de sus relaciones sociales donde viven, trabajan y luchan *sus* individuos.”<sup>21</sup> Precisamente este problema, sobre el fondo de una reflexión sobre el origen a partir de nada y mediante una indagación de las formas de la génesis histórica es el que se expresará en el curso sobre Rousseau de 1972.

En segundo lugar, la tesis del motor de la historia, no quiere decir que el problema de la acción política desaparezca: “que desaparezca el problema de «el hombre sujeto de la historia» no quiere decir que desaparezca el problema de *la acción política*.”<sup>22</sup> Sin embargo, a diferencia de la primera especificación, aquí no se añade ninguna explicación suplementaria. La seguridad con la que Althusser avanza oculta la estrechez del argumento. Se trata de la misma estrechez expresada un momento atrás cuando Althusser decidió catalogar como “científico” un problema que era a todas luces *político*. ¿Con qué derecho catalogar como “científico” y como “filosófico” a los dos problemas que permite pensar la categoría de *proceso sin Sujeto ni Fin(es)*? Resulta sintomático que Althusser identifique de ese modo a los dos problemas, y que a ninguno de los dos lo llame por lo que en el fondo es: un problema eminentemente político. Recuperando la constatación del Dossier *Théorie politique*, deberíamos decir que se trata de *un problema que habría*

---

<sup>21</sup> Ibid., 37-38.

<sup>22</sup> Ibid.

*que llamar con otro nombre, quizás política.* Así, un texto que desde el inicio se presenta atravesado por la política, un texto que denuncia desde el comienzo a Lewis como “un espíritu puro [que] no desciende a hablar de política”<sup>23</sup> concluye con su ausencia sintomática. Se dirá que en todo el texto no habla de política explícitamente aunque piensa en ella todo el tiempo. Seguramente sea cierto. Pero este pensamiento sin escritura nos obliga a nosotros, lectores, a trabajar sobre su ausencia. Esa ausencia de la política es llenada por un intento de desplazamiento: señalar como *científico* un problema *político*, el problema de los individuos como *agentes* históricos (quien dice agentes, dice activos), esto es, el problema de los sujetos *en* la historia. Eso es lo *impensado* [*l'impensée*] de Althusser en la *Réponse* y sobre él versará la singularidad de *Machiavel et nous*.

En las tesis del marxismo-leninismo expuestas hasta aquí la política es, en el mejor de los casos, un terreno inexplorado a la espera de su investigación; y, en el peor, el derivado lógico de una inscripción en la historia, esto es, una concepción posicional de la política (inspirado en la expresión escolástica, *philosophia ansilla theologiae*, podría decirse: la política como sierva de la historia). Precisamente, el problema de saber si la política puede o debe ser algo más que esto, es el que quisiera pensar a continuación con el concurso de las lecturas de Rousseau y de Maquiavelo.

## 7.2. Rousseau: de la historia a la política

A comienzos de 1972 (o quizás desde fines de 1971) Althusser ofreció una exposición a sus alumnos en la ENS sobre Maquiavelo, cuyo manuscrito constituirá el punto de partida para la redacción de *Machiavel et nous*. Luego de esa exposición, Althusser dedicó tres sesiones sucesivas al Rousseau del segundo *Discours*, entre febrero y marzo de 1972. Ambas exposiciones están estrictamente unidas, tal como lo indica al comenzar: “voy a intentar, pues, tras haber hablado con ustedes de Maquiavelo, hablarles ahora de Rousseau.” La primera sesión comienza sin embargo con una vacilación. Althusser reconoce que, contra lo que había anunciado unas semanas antes, cambiaría de tema. Si había anunciado hablarles de Spinoza, hablaría en cambio de Rousseau:

La última vez les había anunciado que proyectaba ofrecerles una exposición [...] acerca de la concepción del derecho y de la política en Spinoza. Pues bien, al documentarme un poco

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 14.

advertí que desde hacía algunos meses existía un excelente trabajo sobre este tema: la tesis de Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*. Si me dedicara a esa cuestión, no haría más que reproducir lo esencial de lo que él escribió. Por eso pensé que sería más útil hablarles de otro tema, de otro autor y proponerles algunas reflexiones, no tan corrientes, sobre Rousseau.<sup>24</sup>

A continuación quisiera detenerme en tres aspectos de ese curso. En primer lugar, la crítica de Rousseau del *falso origen*. En segundo lugar, los dos elementos constitutivos de una nueva concepción de lo histórico presente en Rousseau: primero, la posibilidad de dar con el verdadero origen (el puro estado de naturaleza); y, segundo, la posibilidad de trazar una verdadera génesis histórica. En tercer lugar, las implicancias políticas de una concepción de lo histórico como ésta, o más precisamente, el modo en el que el concepto de lo político se ve afectado por esta concepción de la historia.

### 7.2.1. En busca del origen

En buena medida, el curso de 1972 despliega las tesis sobre Rousseau que ya se encontraban en sus Cursos previos. Antes que en ruptura con lo afirmado anteriormente, la intervención de 1972 debe ser pensada en una continuidad bajo la forma de su diversificación y de su radicalización. La primera exposición comienza, de hecho, recuperando el punto de partida de los anteriores Cursos, delimitando el terreno teórico en el que el pensamiento de Rousseau vive, para señalar que detrás de una aparente problemática común se desarrolla una diferencia específica frente a sus predecesores:

en Rousseau la problemática clásica [...] está trabajada oscuramente, de una manera que aflora a la conciencia y que no siempre es consciente, [...] está trabajada por una diferencia esencial, trabajada por un distanciamiento del punto de vista, por un distanciamiento del pensamiento.<sup>25</sup>

¿En qué consistía esta problemática clásica? Althusser se encargó de describirla tempranamente desde su *Montesquieu*. Aquí retoma el argumento pero dirigiéndose a lo esencial, esto es, al problema del *origen*: “*la filosofía del derecho natural piensa en el hecho consumado y en el origen*. [...] ¿Qué es el origen? Es *la manifestación de los títulos de derecho en la evidencia de la naturaleza*” En los siglos XVII y XVIII, continúa, el

---

<sup>24</sup> Louis Althusser, *curso sobre Rousseau*, trad. H. Cardoso (Buenos Aires: Nueva Visión, 2013), 37. La relación de Althusser con Alexandre Matheron databa de los años 1940, de ella son testimonio las notas de auditor de un curso sobre Platón en 1949 (cf. 816ALT/31/2), sobre Rousseau en la primera parte de la década de 1950 (cf. 816ALT/32/21), y sobre los filósofos del XVII y XVIII (cf. 816ALT/37/23), donadas al IMEC por el propio Matheron. Asimismo se podría mostrar que entre la lectura althusseriana de Spinoza expresada en sus fichas de lectura (cf. 20ALT/60/8) y el trabajo de Matheron existen múltiples puntos de contacto; testimonios de pensamientos que se desarrollan en una misma atmósfera.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 45.

pensamiento del origen es “la forma por excelencia del pensamiento filosófico”, es decir, es la forma de fundación, de justificación y de legitimación del pensamiento filosófico: “es la forma filosófica de legitimación de los títulos de toda esencia”, así, en todos ellos se piensa “el problema filosófico del origen del Estado a partir del estado de origen.” Por su parte, Rousseau parece inscribirse plenamente en la filosofía del derecho natural y, producto de esa inscripción, parece estar arraigado en la historia de la filosofía. Sin embargo, fuera de esa inscripción existe tal vez un rostro de Rousseau que ha sido pisoteado, filosóficamente hablando, como lo fue anteriormente el rostro de Maquiavelo:

Existe un aspecto de Rousseau, de las palabras de Rousseau, de los razonamientos de Rousseau, que —y por eso este acercamiento no me parece en modo alguno arbitrario—, como los de Maquiavelo, se han convertido filosóficamente, en letra casi muerta. En otros términos, existen en Rousseau palabras, quizás conceptos, razonamientos que no han sido relevados por la filosofía en su historia, cuando ha arreglado las cuentas de su historia o cuando ha arreglado sus propias cuentas con su historia.<sup>26</sup>

Reflexionar sobre esas palabras, quizás conceptos, es justamente el objetivo de las tres exposiciones del curso. Se trata todavía, como lo anunciaba el título del Dossier de *Les cahiers pour l'analyse*, de aproximarse al impensado de Rousseau. Pero esta vez lo impensado es el efecto de una tradición que no nos permite ver claro en él, tal como esa misma tradición filosófica lo ha hecho antes con otros rostros también pisoteados, como Maquiavelo o Spinoza, y continuó haciéndolo después con los de Marx y Freud.

El asunto es que al aproximarnos a Rousseau tenemos la sensación de encontrarnos ante la misma problemática y los conceptos fundamentales de los filósofos del derecho natural: su forma de pensamiento parece ser “el pensamiento del origen, el pensamiento mediante el recurso al origen”, y los conceptos por los que se expresa se agrupan también bajo categorías comunes: estado natural, contrato social y estado civil. Sin embargo, ese fondo común oculta una diferencia que trabaja sobre esa aparente comunidad de problemática y conceptos. ¿Cómo trabaja Rousseau esa diferencia esencial, ese distanciamiento del punto de vista que es a la vez un distanciamiento del pensamiento? Lo realiza, según Althusser, mediante el cuestionamiento a tres círculos propios de las filosofías del derecho natural: el círculo del origen, el círculo de la desnaturalización social y el círculo de las ciencias humanas.

En primer lugar, el círculo del origen. Según Althusser, Rousseau “es el único *en pensar el concepto de origen por sí mismo* [...] y es también el único, por el mismo

---

<sup>26</sup> Ibid., 41-42.

movimiento del pensamiento, en proponer su crítica radical.” Rousseau en repetidas ocasiones en el segundo *Discours* señala que si bien los teóricos anteriores a él sintieron la necesidad de remontarse al estado natural, ninguno lo había logrado. Lo que lograron, en cambio, fue presuponer propiedades del hombre en el estado civil y proyectarlas al del estado natural. El error de los filósofos del derecho natural se presenta como un círculo “desde el punto de vista de sus determinaciones, puesto que se piensa al estado natural en las determinaciones del estado civil.” De este modo, el círculo se convierte “en la causa de sí mismo, en la legitimación de sí mismo bajo la índole del origen, puesto que no se tiene nada más que hacer que una repetición.”<sup>27</sup> En esta denuncia al círculo del origen se revela la crítica a dos actitudes propias de la filosofía del derecho natural: la justificación del hecho consumado basada en el recurso al origen, y el utopismo que espera justificar el porvenir de la sociedad fundándose en un origen. El de los filósofos es así un *falso origen* porque transfiere al origen el propio resultado ya sea conseguido, ya sea deseado.

El segundo círculo es el de la alienación o desnaturalización. Rousseau considera que hay una necesidad inscrita en ese error del falso origen: todos están inscriptos en otro círculo, el de “la desnaturalización social, de la alienación social del hombre y de la sociedad presente”. Si los teóricos no lograron remontarse al estado natural fue precisamente “porque la naturaleza se había perdido. [...] *Ya no hay naturaleza.*”<sup>28</sup> De este modo, si la naturaleza se ha perdido, ya no será reencontrable en persona:

En verdad, la naturaleza está presente, pero en su pérdida y en su olvido, en la forma de la pérdida y en la forma del olvido. Esta forma de la pérdida y esta forma del olvido son las formas de la recuperación. La naturaleza está marcada por toda la historia de sus modificaciones, por todos los efectos de su historia. [...] La naturaleza está alienada, [...] solo existe antes en el otro que en sí misma, en las pasiones sociales y en la propia razón sometida a las pasiones sociales.<sup>29</sup>

El tercer círculo es el de la razón o de las ciencias humanas. En Rousseau las ciencias que se proponen conocer al hombre no reconocen que son antes que nada efectos del círculo de la desnaturalización: si consideramos que la razón es un producto de la historia humana entonces debemos reconocer que “la razón no puede ser pura” y que “por definición, toda ciencia del hombre es olvido del origen.” Vemos así anudarse los tres

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 46 y 49. Así lo expresa en el segundo *Discours*: “he creído necesario excavar hasta la raíz” (DOI, I, p. 98); “Todos los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos logró llegar hasta él.” (DOI, p. 70).

<sup>28</sup> *Ibid.*, 52. Althusser añade un “casi”: “casi es posible decir esto” (que ya no hay naturaleza), puesto que Rousseau no abandona el gesto por remontarse a ella, y en ese remontar se aloja paradójicamente la posición crítica frente a sus predecesores y sus contemporáneos.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 54.

círculos: el del origen, el de la desnaturalización y el de la razón humana. El resultado de los tres círculos hace que los filósofos del derecho natural giren en círculo:

¿Por qué? Porque la búsqueda del origen es vana, porque el origen se ha perdido, porque el propio mundo humano se ha encerrado en su resultado, en la alienación y en la desnaturalización generalizada, y los teóricos no pueden salir del círculo de ese resultado objetivo. La prueba es que, cuando piensan haber encontrado el origen, nunca encuentran más que el resultado. Por dos razones: en primer lugar, la naturaleza se halla ausente del círculo y luego, la razón no puede salir del círculo puesto que ella le pertenece.<sup>30</sup>

De esto se deriva una “teoría general de la mistificación filosófica” puesto que comenzamos a entrever que la filosofía interviene como “una mistificación socialmente necesaria del pensamiento por el origen.” Pero lo curioso es que Rousseau al tiempo que denuncia el carácter necesario de esa mistificación y, en consecuencia, la imposibilidad de salir del círculo, por otro lado escapa. ¿Cómo es esto posible? Si escapó del círculo, “[¿]cómo pudo enunciar la teoría de la imposibilidad de escapar de él?” Estamos aquí, explica Althusser, ante un nuevo círculo que esta vez es necesario llamarlo por su nombre: “el círculo de Rousseau.” Porque el segundo *Discours* sigue pensando en el *origen*, quiere remontarse a él y para eso afirma que hay que rechazar radicalmente cualquier falso origen y pensar en un origen diferente, el verdadero. Para ello, Rousseau propone un concepto, decisivo según Althusser y del que hará el centro de su análisis en la segunda y la tercera exposición del curso, un concepto “absolutamente inédito en toda la historia de la filosofía del derecho natural [...]: el concepto de *estado de pura naturaleza*, no estado natural, sino estado de *pura naturaleza*.”<sup>31</sup>

Rousseau, explica Althusser, propone un desplazamiento significativo frente a sus predecesores: del estado de naturaleza al estado de pura naturaleza. Ese desplazamiento no tiene un sentido específico sino que recibe su sentido filosófico de la distancia que establece con la noción de origen de las filosofías del derecho natural, que pretende rechazar. Así, el estado de pura naturaleza no es más que “la marca filosófica de una demarcación filosófica, es decir, de una toma de distancia crítica” frente a los conceptos heredados. Se trata de un desplazamiento que “constituye una demarcación determinada que coloca a distancia las antiguas formas de pensamiento filosóficas” y permite

---

<sup>30</sup> Ibid., 56.

<sup>31</sup> Ibid., 61.

constituir “un nuevo objeto filosófico”: el estado de pura naturaleza, “el origen verdadero que tomará el lugar del origen falso.”<sup>32</sup>

Althusser parece verse seducido por un gesto filosófico fundamental: salir del círculo permaneciendo en él. Se trata de una vieja inquietud presentida desde su cautiverio en el Stalag XA y que llegó a describir como “el problema de todos los problemas filosóficos” (y políticos y militares), el saber cómo salir de un círculo permaneciendo en él.”<sup>33</sup> Del mismo modo, Rousseau es un raro testimonio de esa hazaña imposible:

salir del círculo absolutamente cerrado de la desnaturalización. [Rousseau] realiza esa hazaña imposible de evadirse del círculo sin salir de él, puesto que no se puede salir de él. Es una evasión por adentro, *se sale del círculo por el interior*.<sup>34</sup>

### 7.2.2. *Del puro estado de naturaleza a la génesis histórica*

Una vez expuesta la crítica al falso origen, Althusser está en condiciones de exponer la concepción de la historia de Rousseau. Esta concepción está estructurada por dos pensamientos: un pensamiento del origen, pero esta vez del verdadero origen descrito como puro estado de naturaleza; y un pensamiento sobre la génesis histórica. Quisiera mostrar que ambos pensamientos, en su contigüidad y en su necesaria distancia, configuran los dos elementos constitutivos de una reflexión sobre la historia. Ellos son “pensamientos para una historia, para elaborar, para trabajar el concepto de historia.”<sup>35</sup>

En primer lugar, el verdadero objeto filosófico que se nos presenta en el segundo *Discurso*: el *puro estado de naturaleza*. Si es necesario comenzar, tal como se afirma al inicio del segundo *Discours*, dejando de lados los hechos es porque estamos frente a un estado que únicamente resulta alcanzable mediante un razonamiento puramente abstracto. Althusser señala que allí encontramos el verdadero pensamiento del origen, “un origen como si fuera otro mundo, separado de este mundo por algo así como una distancia o un abismo, como una distancia infranqueable.” Se trata de “un pensamiento de la separación radical, de la pureza radical, en suma, del *abismo*.”<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Ibid., 66. Althusser describe este desplazamiento del falso origen al puro estado de naturaleza por medio de dos desplazamientos que posibilitan según Rousseau el acceso al verdadero origen: 1. El desplazamiento de la razón al *corazón*, y 2. El desplazamiento de la luz de aquella razón a la *voz* de este corazón.

<sup>33</sup> Althusser, “Los hechos”, en *El porvenir es largo*, 424.

<sup>34</sup> Althusser, *curso sobre Rousseau*, 65.

<sup>35</sup> Ibid., 97. Aquí, una vez más, el tratamiento revela una continuidad y una radicalización de lo planteado en el curso de 1965-1966, de modo que me limito a señalar los aspectos más reveladores del argumento.

<sup>36</sup> Ibid., 74.

Se impone, sin embargo, una pregunta: ¿por qué para un pensador como Althusser que justamente pretendió distanciarse de la categoría filosófica de Origen (y consecuentemente de Fin) resulta posible realizar un elogio del origen rousseauiano? Porque se trata de un origen que no lleva inscripto en su interior las condiciones de su desarrollo, un origen que se encuentra completamente separado de su desarrollo subsiguiente. Estamos frente al verdadero origen que, sin embargo, es el origen de nada: “en última instancia, el origen es el origen de nada.”<sup>37</sup> Se trata, en fin, de la formulación teórica de un origen que funciona como una toma de distancia crítica frente a las teorías del origen que hacían de él el núcleo de un desarrollo subsiguiente.

Althusser se propone mostrar que el puro estado de naturaleza se presenta como un círculo separado de todo desarrollo histórico. Un círculo que se reproduce de manera indefinida. Un círculo que expresa la negación de todo resultado futuro. Un círculo que es la negación concreta de toda sociedad posible. Un círculo en el que las relaciones que acontecen en su interior no duran sino que se despliegan en una temporalidad singular, la temporalidad del instante. El círculo de un tiempo *vacío*, como el descrito en su artículo sobre el teatro: “un tiempo detenido, donde nada ocurre que se parezca a la Historia”, “un tiempo que ninguna Historia mueve.”<sup>38</sup> Un círculo, en fin, que no tiene ninguna relación con su porvenir, es decir, con la génesis histórica propiamente dicha, pero que sin embargo constituye la condición de posibilidad de toda génesis:

Es un círculo que no tiene pasado, que no tiene génesis, que no es el resultado de nada; es su propia posición en la reproducción, en la repetición, está fuera de toda historia, pero sin embargo es aquello a partir de lo cual una génesis, en principio imposible se vuelve posible.<sup>39</sup>

En uno de los pasajes más originales del curso Althusser hace del bosque [*la forêt*] descrito en el segundo *Discours* un verdadero concepto filosófico: “*el bosque es la verdad del estado natural*, es el concepto del estado de pura naturaleza”, es la condición de realización de la soledad, el estado de no-sociedad en el que se define al hombre. Se trata de un espacio simultáneamente pleno y vacío. Pleno puesto que se presenta como nutricio, protector, en absoluta coincidencia entre aquello que el hombre necesita y lo que el bosque ofrece. Pero al mismo tiempo, es un espacio vacío: “es un espacio sin lugar, sin *topos*.” Este espacio cerrado del que nada sale y nada entra, pero a la vez infinito puesto

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>38</sup> Althusser, “El «Piccolo», Bertolazzi y Brecht”, 111 y 124.

<sup>39</sup> Althusser, *curso sobre Rousseau*, 83. Como puede verse, este análisis del puro estado de naturaleza realizado por Althusser es formalmente análogo al razonamiento presente en sus lecturas conjuntas de Maquiavelo y Spinoza en el curso de 1962 (cf. *supra* 4.3).

que expone a la existencia a su repetición indefinida, define las condiciones de imposibilidad de toda relación duradera (por definición el bosque es ese espacio donde los hombres no se ven dos veces) que permita entrever algún tipo de historia. El bosque es así, “el espacio infinito y vacío de la dispersión, del simple encuentro sin futuro.” En un estado como este, concluye Althusser, es imposible cualquier desarrollo:

El origen se encuentra atrapado en un círculo [...] que es la perfecta adecuación del hombre a la naturaleza. [...] El origen no puede salir de sí mismo por la lógica de su esencia interna. [...] La esencia interna del origen es, pues, estar incapacitado para producir ningún resultado.<sup>40</sup>

Si el círculo del estado de pura naturaleza no puede salir de sí mismo por sí solo, entonces, para que suceda algo resulta necesaria la intervención del azar: “es como si la situación de circularidad indefinida requiriera el azar.”<sup>41</sup> Al estar “privado de una lógica interna de automovimiento, de autodesarrollo”, el origen solo se puede desarrollar “bajo el efecto de las condiciones externas.”<sup>42</sup> Ahora bien, un pensamiento como este, que logra aislar el origen, es el que paradójicamente posibilita otro pensamiento, el de aquello que en principio imposible se vuelve posible: “el pensamiento del *haber tenido lugar*.” Es decir, un pensamiento del carácter necesario de “la contribución fortuita de diversas causas externas.” Este pensamiento que comienza a gestarse no es simplemente un pensamiento del acontecimiento, sino de su contingencia y de su necesidad:

Se trata del pensamiento [...] de la contingencia de los acontecimientos, en otras palabras, del pensamiento del ocurrir, del tener lugar, y también del pensamiento de la necesidad producida por esos acontecimientos, en suma, es un pensamiento que gira inevitablemente en derredor de sí, y tiende inevitablemente hacia así como la historia.<sup>43</sup>

Esto nos coloca ante el segundo elemento constitutivo de la concepción de lo histórico que posibilita Rousseau: la posibilidad de pensar una nueva estructura de la génesis histórica. Ese pensamiento tiende hacia la historia porque plantea el problema de las condiciones de existencia de toda realidad histórica:

Lo que se convierte en cuestión es la propia existencia, las condiciones de existencia de determinada forma de esencia. La problematicidad se traslada entonces a la posición de la cuestión de la existencia, de las formas del acontecimiento, de las formas del «tener lugar», de las formas del surgimiento de la existencia.<sup>44</sup>

La identificación de un origen radicalmente separado plantea problemas a la concepción clásica de la génesis y señala la necesidad de plantear una forma de génesis

---

<sup>40</sup> Ibid., 91.

<sup>41</sup> Ibid., 82.

<sup>42</sup> Ibid., 94.

<sup>43</sup> Ibid., 92.

<sup>44</sup> Ibid., 94.

muy diferente. Si para los filósofos del derecho natural como Hobbes y Locke todo está dado ya en el origen de modo que se encuentra en acto “una génesis de esencia” que es “lineal y continua”, en cambio Rousseau lleva a pensar en una génesis no-genética; aquello que anteriormente propuse llamar *genealogía* siguiendo el influjo del círculo de influencias de Althusser; es decir, “una nueva estructura de la génesis” que permite concebir, por fuera del origen en singular, “la diferencia de los orígenes.”<sup>45</sup>

Siguiendo la letra del segundo *Discours*, Althusser propone un esquema de esa génesis (puro estado de naturaleza, juventud del mundo, estado de guerra, estado civil) en el que se narra la historia de lo humano desde su vida no-humana en el bosque, sus cualidades virtuales en ese primer estado de pura naturaleza y su desarrollo subsiguiente una vez iniciado el proceso de desnaturalización que condujo a la guerra. El objeto privilegiado de estudio de este proceso es el problema de la producción de lo humano como una reflexión sobre cómo se llega a ser lo que se es. Sin embargo, aquí no puedo detenerme en ese aspecto de la lectura althusseriana de Rousseau sino simplemente limitarme a lo esencial. Anteriormente (cf. *supra* 6.2.3.) me detuve en las consecuencias teóricas de esta concepción, aquí simplemente quisiera destacar la lección fundamental que se extrae acerca de la diferencia de Rousseau frente a sus predecesores.

¿Qué es lo distintivo de este planteo? Se trata de un pensamiento de la discontinuidad que nos aproxima a través de ella a un nuevo objeto teórico, la historia:

[en él] se pueden observar diferencias irreductibles, modificaciones de la esencia, discontinuidades de esencia y saltos en el proceso [...]: lo que pasa al final no es reductible a lo que pasa en el comienzo. Esta génesis es, pues, discontinua y si es discontinua no puede ser ya un simple análisis de esencia; y si ya no puede ser un simple análisis de esencia es porque concierne a un nuevo objeto que produce mediante su funcionamiento. Se trata de un objeto que tiene relación con otra cosa, distinta del simple derecho, de la teoría de la esencia del derecho o de la esencia de lo político; se trata de un objeto que tiene relación con algo que es preciso llamar *la historia*.<sup>46</sup>

Entre el puro estado de naturaleza y el proceso de desnaturalización desplegado en la génesis histórica opera una disociación interna análoga a la que Althusser describió en sus notas acerca de un teatro materialista:

La coexistencia de un tiempo vacío, largo y lento de vivir, y de un tiempo pleno, breve como un relámpago. La coexistencia de un espacio poblado por una multitud de personajes que mantiene entre sí relaciones accidentales o episódicas, y de un espacio corto, trabado en un

---

<sup>45</sup> Ibid., 77.

<sup>46</sup> Ibid., 88.

conflicto mortal. [...] Entre estos dos tiempos, o entre estos dos espacios, ninguna relación explícita.<sup>47</sup>

Una concepción como esta alimenta el núcleo de un pensamiento de la historia que Althusser parece aquí reencontrar con el concurso de Rousseau. En primer lugar porque, si cambia la forma de la génesis, la naturaleza de los objetos que la génesis producirá se encontrará ella misma afectada. En segundo lugar porque impone reconocer la existencia de comienzos sin origen o, en otros términos, porque todo comienzo es el comienzo de un origen ausente. En tercer lugar, finalmente, porque implica una reconsideración de la relación existente entre necesidad y contingencia que define la esencia de la historia como pasaje de la contingencia a la necesidad, como el devenir necesario de lo contingente:

se trata del proceso mediante el cual toda contingencia de alcance histórico se transforma en necesidad. Se puede decir que es la esencia de la historia: en suma, lo que es histórico es necesario y lo que es necesario pertenece a lo contingente que ha sido transformado en necesario.<sup>48</sup>

### 7.2.3. *La política del origen*

Esto nos lleva al último punto que quisiera considerar: la relación entre la política y este pensamiento de la historia. Al final de la segunda y de la tercera exposición del curso, Althusser presenta el problema de la política inmanente a esta concepción de la historia. Lo curioso es que se trata de una recuperación de los argumentos del final del curso de 1965-1966 y de “*Sur le «Contrat Social»*” pero esta vez desprovistos de su tonalidad crítica. Estamos ante un verdadero descubrimiento, como si aquello que Althusser había denunciado previamente, unos años más tarde apareciera en su necesidad, como constitutivo de toda concepción posible de la política. En esas consideraciones se dibuja un nuevo rostro en Rousseau, esta vez, junto a Maquiavelo.

Althusser afirma que la emergencia del Contrato como solución al estado de guerra es consecuente con la concepción de la historia presente en el segundo *Discours*. Como las principales transformaciones acontecidas a lo largo de la historia, el contrato es constituyente, antes que en un sentido constitucional, en un sentido ontológico: es la intervención exterior a los elementos preexistentes que “instaura un nuevo elemento”, que instaura “un verdadero cambio de orden, una verdadera constitución” que dibuja el pasaje de la no-existencia a la existencia. De ahí que la forma jurídica no agote la

---

<sup>47</sup> Althusser, “El «Piccolo», Bertolazzi y Brecht”, 110.

<sup>48</sup> Althusser, *curso sobre Rousseau*, 101.

naturaleza íntima del contrato, sino que se trata de “una verdadera mutación”, la instauración de “una nueva necesidad” pero esta vez “suspendida de la voluntad humana.”<sup>49</sup> De aquí se derivan dos reflexiones capitales sobre la política en Rousseau y más en general sobre la política *tout court*: 1. La estrecha relación existente entre la política y el problema del *origen* (y el *fin*). Y 2., consecuentemente, el carácter esencialmente precario de la política.

En primer lugar, la estrecha relación existente entre la política y el problema del origen. La solución del Contrato funciona, a los ojos de Rousseau, “bajo la forma de la recuperación”, bajo la forma del “recomienzo del origen”<sup>50</sup> porque el Contrato no es sino, según Althusser, la recuperación del origen. Es sólo a través del Contrato que la libertad “luego de la prologada historia de su pérdida” es “retomada [...] sobre nuevos fundamentos”, de modo tal que

la forma que adopta esta intervención del origen es [...] la forma de la recuperación, es decir, la forma del recomienzo de un comienzo, pero ¡atención! de un comienzo que nunca tuvo lugar. [...] Pero entonces, el origen existente, activo, no puede ser más que la recuperación real del origen, recuperación y repetición del origen, pero recuperación de un sentido que nunca tuvo lugar. Repetición de un acontecimiento que nunca tuvo lugar.<sup>51</sup>

Se trata de una repetición de lo que se ha perdido puesto que la pérdida es consustancial al origen. Althusser parece entrever sin llegar a asumirlo ni a formularlo explícitamente que hay algo esencial a la política que se juega en esa pérdida, como cuando Spinoza hablando de los chinos dice que “no es que hayan tenido siempre un Estado, sino que siempre recuperaron el perdido [*nec semper imperium obtinuerunt, attamen illud amissum recuperaverunt*].”<sup>52</sup> Althusser no dejará de reflexionar sobre este problema teórico que une las filosofías de Maquiavelo, Spinoza y Rousseau. Quizás por eso en su curso de 1962, Althusser concluía señalándolo a Maquiavelo como la mala conciencia del holandés y del ginebrino.

En una ficha de lectura de sus *Notes sur Machiavel*, luego de relevar la referencia directa de Spinoza a Maquiavelo en el *Tractatus politicus* concerniente al retorno a los principios como medio de conservación de un régimen, Althusser añade un comentario: “ver en qué medida este principio del «retorno al principio», en Maquiavelo y en Spinoza y también en Montesquieu, no es solidario, justamente, de una visión no-histórica de la

---

<sup>49</sup> Ibid., 102.

<sup>50</sup> Ibid., 103.

<sup>51</sup> Ibid., 137.

<sup>52</sup> Spinoza, *Tratado teológico-político*, III, 163.

historia.”<sup>53</sup> En esa intuición se cifra la especificidad de un pensamiento sobre la política como el que encontró y desarrolló (incluso a pesar suyo) en Maquiavelo: un pensamiento no-histórico de la política que da comienzo a la historia, de la existencia de lo que aún no existe, del comienzo de una forma de eternidad. Un pensamiento, en fin, de *la apertura política de la historia*. Inspirado en un joven Derrida que pronunció estas palabras de manera estrictamente contemporánea al seminario sobre *El capital*, quisiera afirmar que “este paso que puede parecer una salida fuera de la historia en general hacia lo ahistórico [*anhistorique*] es en verdad la condición de un acceso a una radicalización del pensamiento de la historia.”<sup>54</sup> De ser así, sería necesario restaurar cierta *a-historicidad* como condición de posibilidad del pensamiento de la historia:

Habría que muy curiosamente restaurar, a una cierta profundidad y en un cierto sentido, habría que muy curiosamente restaurar una cierta a-historicidad fundadora del sentido [*an-historicité fondatrice du sens*]. Digo «muy curiosamente» porque parecería reencontrar los ahistoricismos de tipo clásico —aquellos del siglo XVII— en el momento mismo en el que se sacudiría [*ébranlerait*] el fundamento mismo de la metafísica. La a-historicidad de la que se trata aquí no sería ya un fundamento teológico eterno, sino una cierta permanencia silenciosa del no-sentido [*du non-sens*], o más bien una ausencia de sentido anterior a la oposición del sentido y del no-sentido [*non-sens*], un origen del sentido y de la historia que estaría más acá [*en deçà*] de toda alternativa de la Razón y de la sin-razón [*irraison*], de una verdad y de la no-verdad y sin las cuales estas alternativas no podrían surgir así como tampoco podría hacerlo ninguna historicidad [*et sans lesquelles ces alternatives ne sauraient surgir non plus qu'aucune historicité*].<sup>55</sup>

Al sumergirnos en esta especulación parece que nos hemos alejado del problema de la política en Rousseau y sin embargo estamos frente a su profundidad última. Como el Althusser nos recuerda, Rousseau señala la existencia de dos abismos en filosofía, uno de ellos es justamente el problema de la existencia política, el de la constitución del Estado:

Así como en la constitución del hombre la acción del alma sobre el cuerpo es el abismo de la filosofía, del mismo modo, la acción de la voluntad general sobre la fuerza pública es el abismo de la política en la constitución del Estado.<sup>56</sup>

En segundo lugar, entonces, y consecuentemente con el señalamiento de la relación indisoluble entre origen y política, es necesario enfrentarse al carácter esencialmente precario de la política. Esta precariedad se expresa, dice Althusser, en la conciencia rousseauiana del carácter “extraordinariamente precario del contrato social” que por momentos se presenta como un verdadero “salto al vacío”:

Es algo que no deja de tener afinidad con acontecimientos que surgen de la contingencia, de una cierta contingencia, que se han producido antes, pero que aquí revisten otra forma, puesto que se trata de una contingencia humana, es decir, del acto voluntario de los hombres [...].

<sup>53</sup> 20ALT/60/5. *Notes sur Machiavel*, “Retour aux principes”.

<sup>54</sup> Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, 74.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>56</sup> Rousseau, “Manuscrito de Ginebra”, IV, 564.

Un salto al vacío [...], hasta el extremo de que se puede decir que todo el edificio del contrato social se encuentra suspendido sobre un abismo.<sup>57</sup>

Esto nos lleva a comprender la tonalidad de algo que Althusser llama *la relación de Rousseau con la política* para referirse no tanto a sus conceptos políticos o a sus tomas de posición políticas en tan o cual coyuntura, sino a “una cierta relación con sus propias posiciones políticas, una cierta manera de pensar y plantear sus propias tesis políticas.” Es esta relación con la política la que permite aproximarlo a Maquiavelo como dos pensadores del hecho a consumir. Si bien Maquiavelo parece ser más consecuentemente materialista porque piensa ese hecho a consumir “como una acción práctica” mientras que Rousseau “lo piensa como moralista y como filósofo que trata de ajustar nociones teóricas para intentar captar la medida de una esencia posible”, lo importante aquí es destacar su gesto materialista:

Todo posible siempre se le presenta a Rousseau como suspendido sobre un abismo. Todo contrato se le presenta siempre a Rousseau como minado por su propia muerte. Toda recuperación se le presenta siempre a Rousseau como condenada a su propia pérdida. Si el origen solo existe perdido, sin que nada se haya perdido nunca, entonces es preciso tomar a la historia tal cual está hecha, a los hombres tal cual se han hecho y poner manos a la obra para recuperar la historia, para establecerla sobre otros fundamentos, pero sin ningún precedente, sin disponer de ninguna garantía en el mundo que preserve de la muerte y de la pérdida. Esta posición supone evidentemente una cierta visión de la historia y de la política y [...] una cierta visión de la acción política.<sup>58</sup>

De este modo, la concepción del hecho a consumir esbozada en *Du contrat social* es reveladora de “una conciencia extraordinariamente aguda de su necesidad y de su imposibilidad, es decir, de su precariedad.”<sup>59</sup> ¿Qué es esa conciencia de la precariedad? La conciencia de la *infundabilidad* de lo político. Será sobre este terreno que la reflexión maquiaveliana tomará su lugar para pensar la intervención de la política en la historia como aquella que posibilita el devenir necesario de lo posible, es decir, de lo contingente.

### 7.3. Maquiavelo: teoría y práctica política

Si se tiene en cuenta que Maquiavelo había servido de introducción al curso sobre Rousseau, al reencontrarlo en el último tramo de la última exposición puede reconocerse que el final coincide con el punto de partida. Al comienzo de la primera exposición,

---

<sup>57</sup> Althusser, *curso sobre Rousseau*, 103.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 140.

Maquiavelo era presentado como el pensador de un hecho a consumir, como aquel que emprendió una tarea teórica radical: “pensar las condiciones de posibilidad de la existencia de lo que aún no existe, es decir, [...] *pensar el comienzo radical*.”<sup>60</sup> Este pensamiento del comienzo se opone por adelantado a las filosofías del derecho natural: toda su diferencia se juega en la distancia existente entre el problema del *comienzo* y el problema del *origen*. Mientras el origen, como vimos, es la forma filosófica de legitimación de los títulos de toda esencia, de modo tal que se constituye en la forma de fundación, justificación y legitimación por excelencia, de lo que se trata de pensar es “el acontecimiento en el que adviene el comienzo de una forma de eternidad sobre el fondo de una materia que ya estaba allí, que siempre había estado allí, sin forma o formada de manera diferente.” Quizás como nunca antes Althusser formula en términos filosóficos la distancia infranqueable entre Maquiavelo y los filósofos del derecho natural. Mientras unos piensan plenamente al interior de terreno de la metafísica occidental, Maquiavelo parece desbordarla desde su propio margen:

El objeto de la filosofía natural será el poder político no como tarea a cumplir, no como relación contingente del ser con la nada, como acontecimiento, como comienzo, sino que será el poder político como existente, como ente, y ese objeto será pensado en las categorías del ente y la esencia del ente. No será, pues, en términos de azar y de encuentro, en términos de acontecimiento, sino en términos de existencia y de esencia que la filosofía del derecho natural tratará a la sociedad, al derecho civil y al derecho política. Remite esas esencias (del derecho natural, del derecho civil y del derecho político) a una esencia originaria, la del derecho natural del sujeto originario, del hombre en estado natural.<sup>61</sup>

Recuperando por medio de un desplazamiento el tratamiento de la *singular desproporción* de su curso de 1962, Althusser sugiere que la de Maquiavelo es una “*aún-no-filosofía*” en la que se juega el problema del comienzo:

El hecho a cumplir y el comienzo se *tocan [joue]* en sentido musical [...] como la partitura de una filosofía muda, una filosofía que no ha conseguido expresarse en forma filosófica, la partitura de un comienzo filosófico que jamás ha tenido lugar porque nadie lo ha revelado.<sup>62</sup>

Bien entendido, ese *aún-no* de la filosofía no comporta una deficiencia frente al pensamiento filosófico sino que representa la posibilidad de decir algo significativo, allí donde la filosofía no había llegado. Es esa filosofía muda la que Althusser precisamente intentará revelar —tal como lo afirma en dos versiones alternativas de la introducción a *Machiavel et nous*—: “quisiera mostrar que hay filosofía en esta política”, “un

---

<sup>60</sup> Ibid., 38.

<sup>61</sup> Ibid., 40-41.

<sup>62</sup> Ibid., 39, t.m.

pensamiento filosófico silencioso, pero indispensable en su obra.”<sup>63</sup> El de Maquiavelo es para Althusser un pensamiento de los extremos, un pensamiento literalmente del margen, un pensamiento en los márgenes de la filosofía, un pensamiento, en fin, *para*-filosófico.<sup>64</sup> Es ese pensamiento de y en los márgenes el que Althusser intentará asir entre la década de 1970 y los textos del materialismo del encuentro de la década de 1980, al señalar al florentino como la figura mayor de la única tradición materialista, como “el mayor filósofo materialista de la historia, al igual que Spinoza.”<sup>65</sup>

El estudio de Maquiavelo desde la década de 1970 ha sido un punto central de la operación de relectura de Althusser realizado desde la década de 1990 hasta actualidad, en esos dos momentos relativamente solapados que he llamado heteronomía y heteronomía de la heteronomía del althusserianismo (cf. *supra* 1.3.). Quizás por ese énfasis, y por la extensión de un territorio explorado, no he hecho de este tema el centro de esta tesis, considerando que quizás era oportuno echar luz sobre otros tramos del trayecto de Althusser, no para negar la importancia de Maquiavelo, sino más bien para que ésta adquiriera su tonalidad específica a la luz del trayecto que aquí estamos siguiendo. De modo que para concluir con este capítulo no me propongo seguir al pie de la letra el argumento de Althusser presente en *Machiavel et nous* y en los diversos textos que giran a su alrededor hasta entrada la década de 1980, sino simplemente identificar algunos puntos de interés para esta tesis.

Como ya dije, antes del curso sobre Rousseau de 1972, Althusser había dedicado unas exposiciones al pensamiento de Maquiavelo. Esas exposiciones constituyen la materia prima a partir de la cual proyectará la preparación de *Machiavel et nous*. Una carta del 7 de marzo de 1972, es decir, exactamente entre la segunda y la tercera exposición del curso sobre Rousseau, es testimonio de ese proyecto de libro. En ella, Althusser busca informarse acerca de la bibliografía actualizada en torno a Maquiavelo, y afirma al pasar que su interés funciona bajo la figura del retorno a un pasado olvidado. Dice haber olvidado por completo su curso de 1962, pero que “este año, por tanto diez

---

<sup>63</sup> 20ALT/31/12, *Machiavel et nous. Projet de début du texte* ; 20ALT/31/13, *Machiavel et nous. Fragments de différentes versions du début du texte*.

<sup>64</sup> 20ALT/31/20, *Thèmes “para”-philosophiques de Machiavel » et notes rattachées*. Para un estudio contemporáneo sobre Maquiavelo como “extranjero de la filosofía” cf. Marie Gaille, *Maquiavelo y la tradición filosófica*, trad. H. Cardoso (Buenos Aires: Nueva Visión, 2011).

<sup>65</sup> Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, 127. En otra ocasión lo ubicó incluso por encima de Marx como causa de su fascinación: “Indudablemente es, mucho más que Marx, el autor que más me ha fascinado.” Althusser, “L’unique tradition matérialiste”, 91.

años después, retomé todo de cero, y di algunos cursos sobre Maquiavelo: ¡reincidencia!”<sup>66</sup> Vuelta atrás, entonces, recomienzo de un origen perdido.

Desde las primeras páginas de *Machiavel et nous* queda establecida la singularidad del florentino: Maquiavelo es el teórico del *comienzo*. Pero no se trata del comienzo entendido como una novedad cualquiera sino de un comienzo que continúa, que permanece en el estado del comenzar; un comienzo que no cesa de recomenzar: “el comienzo está [...] 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.”<sup>67</sup> ¿En qué consiste ese pensamiento que comienza? Uno tendería a pensar, sugiere Althusser, que estamos ante el mismo gesto de Montesquieu, el de la objetividad y la universalidad del discurso científico opuesta a su representación imaginaria (recuérdense las palabras al inicio *De l'esprit des lois*, según las cuales él no extrajo sus principios teóricos de sus prejuicios, sino de *la naturaleza de las cosas*). Sin embargo, frente a esa pretensión de partir de la naturaleza de las cosas, en Maquiavelo encontramos otro gesto que hace justamente a su singularidad, la disposición a dirigirse directamente a la singularidad de *la* cosa:

Lo que le interesa no es «la naturaleza de *las* cosas» en general (Montesquieu), sino, por dar a la palabra toda su fuerza, «la *verità effectuale della cosa*», de *la* «cosa» en su singular, la singularidad de su «caso». Y *la* «cosa» es también *la* causa, *la* tarea, el problema singular que se ha de plantear y resolver. En esta pequeña diferencia se puede distinguir lo que cambia y divide todo el discurso. Es cierto que el objeto de Maquiavelo es el conocimiento de las leyes de la historia, o de la política, pero, al mismo tiempo, eso no es cierto, ya que su objeto, que no es un objeto en este sentido, es la posición de un problema político concreto.<sup>68</sup>

Es en esta diferencia específica entre Montesquieu y Maquiavelo, que todo el pensamiento de Althusser sobre la historia y la política se mueve: entre la necesidad y la universalidad de las estructuras, y la contingencia y la singularidad de su constitución.

Pero, ¿qué es aquí esa cosa, la *cosa* que es al mismo tiempo la *causa*? Se trata del pensamiento de un hecho que hay que consumir. Resulta inevitable pensar en un viejo texto del joven Marx en el que nos habla del “sueño de una cosa” que el mundo posee, ya

---

<sup>66</sup> 20ALT/31/28, *Correspondance échangée avec Henri Crétella sur Machiavel*. La correspondencia entre el curso de Maquiavelo de 1972 y el proyecto de libro *Machiavel et nous* puede confirmarse siguiendo los materiales conservados en el archivo. Cf. 20ALT/31/6-9. *Cours sur Machiavel*; 20ALT/31/10-13. *Machiavel et nous*; y las diversas notas preparatorias al proyecto de libro, notas que se extienden hasta la década de 1980, cf. 20ALT/31/14-30.

<sup>67</sup> Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, 46.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 54.

de largo tiempo atrás.<sup>69</sup> La cosa es allí aquello para lo cual Marx todavía no encontró un nombre, el comunismo, a la manera de Spinoza cuando al preguntarse por el nombre con el que debe llamarse la alegría que surge del bien de otro, responde “no sé”.<sup>70</sup> ¿Qué es esa cosa, esa causa, ese hecho que hay que consumir, en el caso de Maquiavelo? Se trata de una tarea que se dibuja en negativo en el capítulo final del *Príncipe*: una Italia sin un guía y sin orden, derrotada, despojada, despedazada a la espera de un príncipe nuevo que se ponga y la libere de los bárbaros. En términos históricos, dirá Althusser, Maquiavelo es “*el teórico de las condiciones políticas de la constitución de un Estado nacional, el teórico de la fundación de un Estado nuevo bajo un príncipe nuevo.*” Se trata de una posición original puesto que piensa en “un Estado nacional que ha de ser fundado, y en condiciones extraordinarias, dado que *son las condiciones de la ausencia de toda forma política susceptible de producir ese resultado.*”<sup>71</sup>

Lo que constituye la excepcionalidad de Maquiavelo es una diferencia alojada en el corazón de su pensamiento, la “diferencia entre una tarea política necesaria y sus condiciones de realización, a la vez posibles y pensables, pero al mismo tiempo *imposibles e impensables*, por aleatorias.”<sup>72</sup> Quisiera mostrar que este pensamiento de excepción impacta en el modo de comprender tres cuestiones que desgarran las posiciones marxistas del propio Althusser. Más específicamente, este pensamiento produce dos *décalages* sucesivos (1. en la relación entre teoría y práctica política; 2. en el sujeto de esa práctica) que reactualizan el problema de la práctica política como aquella que viene a interrumpir el *décalage*, tal como Althusser lo entrevió críticamente frente a Rousseau en *Les cahiers pour l'analyse* y pronto lo comenzó a reconocer como un destino.

---

<sup>69</sup> Cf. Marx, “Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843)”, 460, t.m.: “el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de una cosa [*daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt*].” En una restitución etimológica Remo Bodei señala que el término cosa (y sus correlativos en lenguas romances) es el resultado de la contracción del latín *causa*: “o sea, aquello que consideramos tan importante y atrayente como para movilizarnos en su defensa.” Añade Bodei que en ciertos aspectos esta connotación tiene su equivalente conceptual en el griego *pragma* y en el alemán *Sache* proveniente esta última del verbo *suchen*, es decir, *buscar*. Remo Bodei, *La vida de las cosas*, trad. H. Cardoso (Buenos Aires: Amorrortu, 2013), 23.

<sup>70</sup> Spinoza, *Ética*, III, 22, p. 237. Esa “cosa” en Spinoza alimenta, por otra parte, una pasión inversa a esa alegría, cierto deseo de desapropiación: “si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa.” (*Ética*, III, 32).

<sup>71</sup> Althusser, *Soledad de Maquiavelo*, 338-339. De ahí que Althusser lo señale a Maquiavelo como un raro testimonio de la *acumulación primitiva política*. Cf. Machiavelli, *De Principatibus*, XXVI.

<sup>72</sup> Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, 85.

### 7.3.1. *Décalage de la teoría*

Siguiendo la intuición de Gramsci, Althusser propone considerar a *El Príncipe* como un *manifiesto político*. Ese libro escrito hace más de 500 años no puede ser asemejado a un puro tratado positivo, a un puro discurso teórico, porque “la característica fundamental del *Príncipe* es la de no ser un tratado sistemático sino un libro ‘vivo’”<sup>73</sup>, a través del cual el florentino le habla al comunista Gramsci en la noche oscura de la cárcel fascista. Sería, en resumidas cuentas, un manifiesto político, porque quiere producir efectos que excedan la pureza del pensamiento, proyectándose en el ámbito de la práctica política. Debiendo introducirse, de este modo, en un campo completamente diferente al del conocimiento puro. Debe inscribirse, se lee en “*Solitude de Machiavel*”, “en la coyuntura política en la que quiere actuar y organizarse totalmente en función de la práctica política provocada por esta coyuntura y por la relación de fuerzas que la determina.” Tenemos entonces la modificación de la escritura por algo que es exterior a ella misma pero que, sin embargo, “debe hallarse representado en el interior del propio texto que la practica.”<sup>74</sup>

Un manifiesto exige ser escrito bajo formas literarias nuevas que sean consecuentes con la complejidad de la tarea por delante, anudando las cuerdas de la palabra y de la acción. Y es en este mismo sentido que Gramsci decía que entre la utopía y el tratado escolástico como formas dominantes del discurso de la ciencia política de la época, Maquiavelo dio a su concepción una forma “fantástica y artística”, que concluye “en un grito apasionado, inmediato” en el que “la pasión, de razonamiento sobre sí misma, se reconvierte en ‘afecto’, fiebre, fanatismo de acción.”<sup>75</sup> Se trata entonces de un tipo de escritura nueva que se constituye ella misma, dirá Althusser, en un acto político. De ahí la idea de *libro vivo*, como si al disponer las palabras de una forma peculiar, estas se transformaran en acción.

Pero por otro lado, aclara Althusser, vemos que esta escritura que se quiere política, se reconoce ella misma como un *medio* para la acción política. Estamos frente a una escritura que si bien es política, no logra recubrir el espacio de la intervención práctica, puesto que el asunto planteado por el florentino no puede ser resuelto por el pensamiento, en el pensamiento (puesto que “este intelectual no creía que los intelectuales hiciesen la

---

<sup>73</sup> Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. 5, trad. A. M. Palos (México: Era, 1999), cuad. 13, p. 13.

<sup>74</sup> Althusser, *Soledad de Maquiavelo*, 344.

<sup>75</sup> Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. 5, cuad. 13, p. 14.

historia”<sup>76</sup>), sino en la realidad. Es decir, por el surgimiento, necesario pero imprevisible, inasignable en el lugar, el tiempo y la persona, de las formas concretas del encuentro político del que sólo se definen las condiciones generales: “este desajuste [*décalage*], pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma.”<sup>77</sup>

¿Qué es un manifiesto, entonces? Althusser propone considerarlo como un “dispositivo teórico” que se ve afectado por la práctica política exigiendo el replanteo de la relación existente entre la teoría y la práctica. De este modo, un texto cargado de teoría, como *El Príncipe* o el *Manifiesto comunista*, puede no ser “un texto teórico como los demás” precisamente por el hecho de que “el espacio teórico clásico [...] queda ladeado, modificado y hecho irreconocible por una disposición y un dispositivo que tienen relación [...] con la *práctica política* y con el *punto de vista* de clase que implica.”<sup>78</sup> En definitiva, quizás la *forma manifiesto* no refiera a un tipo de texto en particular sino más bien una forma determinada que adopta el discurso teórico al verse ladeado por la práctica política.

De allí quizás la palabra oscilante de Maquiavelo, esa en la que toda consideración choca erráticamente con su opuesto, de la que el tratamiento del par fortuna-virtù del anteúltimo capítulo de *El Príncipe* es su síntoma mejor logrado. De allí esa palabra que se sabe segura, al tiempo que se reconoce inerme (como la de los profetas desarmados frente a los que Maquiavelo no ahorró críticas). Oscilante, vacilante, porque reconoce que el mismo trazo de la escritura que señala el porvenir reclama otra modalidad del trazo que exceda el ámbito del pensamiento. Sabe que en el principio no era la palabra, que en el principio era la acción: buscando producir ese pliegue de lo posible en lo imposible señala el espacio que debe ser llenado por la práctica política.

---

<sup>76</sup> Althusser, “Soledad de Maquiavelo”, 346.

<sup>77</sup> Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, 109. Sobre esta torsión de la teoría por la práctica cf. Cecilia Abdo Ferez, “La compañía de los sofistas. Maquiavelo, objetor de Althusser”, *Colección*, N.º 23, 2013, p. 66: “Su interés en Maquiavelo parece serle una necesidad vital: se trata de releer a Maquiavelo como una forma de poner un coto definitivo a la voracidad de la teoría marxista en favor de la práctica y de resucitar una práctica que “interiorizara” la coyuntura pero no como dictado historicista, sino como desconyuntamiento. Maquiavelo aparece como el imprescindible acompañante en esta empresa, porque su ‘obra’ no puede sistematizarse en dictados ni leyes. Y porque ninguna de sus invocaciones simultáneas (las invocaciones a la acción; al advenimiento imprevisible de un sujeto político que no es un sujeto social; a pensar una historia que no sea modelo ni técnica y que, por eso, imite sin imitar), le son indiferentes a Althusser. De ahí el persistente interés y la renovada incógnita. Maquiavelo no (le) es aprehensible y tampoco, del todo ajeno. Ese carácter escurridizo es el que permite pensar la práctica política, sin que el pensamiento la sustituya.”

<sup>78</sup> Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, 64.

### 7.3.2. *Décalage del sujeto*

Althusser definía la forma manifiesto como “un dispositivo totalmente específico que instaura relaciones particulares entre el discurso y su «objeto», entre el discurso y su «sujeto».”<sup>79</sup> Hemos visto hasta recién cuál es su objeto: la tarea política que se dibuja en filigrana en una coyuntura determinada y señala el salto de la definición teórica de las condiciones del objeto a su realización práctica en la coyuntura. Resta ahora preguntarnos cuál es su *sujeto*. No se trata, aclara Althusser, de “un discurso «sin sujeto», como todo discurso científico; sin sujeto, esto es, sin destinatario.” Si estamos frente a un texto teórico que “es afectado en su modalidad y en su dispositivo por la práctica política” es necesario reconocer que estamos obligados a “*cambiar de espacio*”:

el espacio de la pura teoría, suponiendo que tal cosa exista, contrasta en efecto con el espacio de la práctica política. [...] el primer espacio, teórico, no tiene sujeto (la verdad vale para todo sujeto posible), mientras que el segundo no tiene sentido más que por su sujeto, posible o necesario, ya sea el Príncipe Nuevo de Maquiavelo o el Príncipe Moderno de Gramsci.<sup>80</sup>

Desde esta perspectiva es posible rechazar por adelantado cualquier incompreensión apresurada de la filosofía de Althusser como una concepción que niega la existencia de los sujetos de la política y, con ella, toda posibilidad de transformación social; interpretación inmanente a la crítica que le había dirigido John Lewis. Tal como ha sintetizado de manera directa Balibar, “nada es más absurdo [...] que creer que tal política habría de ser «sin sujeto»: la que carece de sujeto es la historia.”<sup>81</sup> De este modo, es aquí donde se ve tematizada una alternativa al problema del sujeto presentado en la *Réponse*. Aquello que había sido descrito como un problema científico, aquí es directamente político: el problema de la actividad de los individuos como agentes en el proceso histórico de la producción y la reproducción bajo la forma-sujeto, en fin, el problema de los sujetos de la política, en plural, en la historia. La manera de abordar la cuestión no es contraria a la *Réponse*, sino simplemente distinta, expresión quizás de una distancia tomada. Frente a la pregunta por el sujeto de la práctica política, Althusser responde con dos posiciones sucesivas: primero, reconocer que el sujeto se desarrolla en un lugar *vacío*; segundo, reconocer, sucesivamente, la duplicidad de ese lugar vacío.

---

<sup>79</sup> Ibid., 52

<sup>80</sup> Ibid., 57.

<sup>81</sup> Balibar, “Trois concepts de la politique”, 28. Probablemente la versión más acabada de aquella crítica sea la de E. P. Thompson quien liga directamente a Althusser al estalinismo y afirma que su filosofía “nos arrastra a una abjuración, la abjuración de la autonomía humana, de la creatividad, e incluso una abjuración de nosotros mismos.” Cf. *Misère de la théorie*, trad. A. Blin et al. (Paris: Éditions l’Échappée, 2015), 209.

En primer lugar, entonces, la existencia de un lugar vacío en el que se inserta la acción de los individuos para actuar en la historia:

Para dejar aquí a un lado el término ambiguo de *sujeto*, que podría sustituirse por el término de agente, digamos que el espacio presente de un análisis de coyuntura política, en su propia textura, hecho de fuerzas opuestas y entremezcladas, sólo tiene sentido si procura o contiene algún sitio, algún lugar *vacío*: vacío para llenarlo, vacío para insertar en él la acción del individuo o del grupo de seres humanos que vendrán a posicionarse y apoyarse en él, para reunir las fuerzas capaces, para constituir las fuerzas capaces de cumplir la tarea política asignada por la historia; vacío para el futuro. Digo vacío, por más que esté siempre ocupado. Digo vacío para mejor señalar la vacilación de la *teoría* en este punto: porque es necesario que este lugar sea *llenado*, dicho de otro modo, porque es necesario que el individuo o el partido sean capaces de hacerse lo suficientemente fuertes como para contar entre las fuerzas, y lo suficientemente fuertes como para agrupar a las fuerzas aliadas; convertirse en las fuerzas principal y derribar a las otras.<sup>82</sup>

Esta posición, continúa Althusser, es alternativa tanto frente al espacio de la pura teoría, como frente a una “concepción técnica de la política” es decir una concepción que piensa a la política como un medio. Frente a esas dos posiciones que demandan a la manera de Descartes en la Segunda Meditación, siguiendo a Arquímedes, un punto fijo y seguro para mover el mundo, aquí emerge una concepción de la política sin garantía, porque ella no es un punto, ni está fijo:

justamente el punto que el Príncipe Nuevo o el Príncipe Moderno demandan no puede ser fijo: en principio, éste no es un *punto* asignable en el espacio, ya que el espacio de la política no tiene puntos y no es un espacio más que como figura: a lo sumo [*tout au plus*] hay *lugares*, en los que los seres humanos se reagrupan bajo relaciones. Y, en el caso de que fuera un punto, no sería fijo, sino móvil, mejor aún, inestable en su ser mismo, puesto que todo su esfuerzo debe tender a *dotarse de existencia*: no una existencia pasajera, [...] sino la existencia histórica.<sup>83</sup>

Muchas cuestiones parecen estar aquí implicadas. Primero, la necesidad de la existencia histórica de *sujetos* o, siguiendo la autocorrección de Althusser, *agentes* políticos. Segundo, que el lugar de ese sujeto no está prefijado, ese lugar está *vacío*, aunque ya desde siempre esté ocupado. Tercero, que la práctica política conlleva necesariamente una *vacilación* de la teoría —como la que el propio Althusser enfrentó ante su primera lectura de Maquiavelo en 1962 (cf. *supra* 4.1.2.)—. Cuarto, que la práctica política es definida por su tarea esencial. ¿Cuál es su tarea? Dotar de existencia histórica aquello que aún no existe; más aún y añadiendo una complejidad adicional, Althusser sugiere cierta reflexividad de la tarea: *dotarse de existencia*.

Antes de volver sobre el tercer y cuarto punto, es necesario describir la segunda posición sucesiva. Cuando nos aproximamos al problema del sujeto de la práctica política

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>83</sup> *Ibid.*, t.m.

en Maquiavelo descubrimos que no hay un lugar vacío sino dos: “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.”<sup>84</sup> Althusser recurre a la dedicatoria de *El Príncipe* en la que se describe la tarea de aquellos que dibujan paisajes situándose en el llano para estudiar la naturaleza de las montañas, y situándose en lo alto para considerar el llano. En esa alegoría —que sugiere que para conocer la naturaleza de los pueblos, hay que ser príncipe, y, para conocer la de los príncipes conviene ser popular [*essere popolare*]

— se concentra una representación del “espacio de la práctica política” en el texto mismo puesto que “dibuja un espacio topológico y fija el lugar, el τόπος que debe ocupar en este espacio para volverlo activo, para que su propio texto sea un acto político, un elemento de la transformación práctica de este espacio.”<sup>85</sup>

Lo curioso es que no se trata de un lugar, sino de dos: el de lo alto y el del llano. Incluso podríamos decir que eso que Althusser llama un *lugar* no es un punto prefijado sino que se trata más bien del *desplazamiento* de un lugar a otro. Esta disposición del terreno es la que permite comprender, primero, que existe una duplicidad entre el lugar del punto de vista político y el lugar de la práctica política. Permite comprender, segundo, que el lugar del punto de vista le corresponde al pueblo y que el lugar de la práctica política le corresponde al príncipe: el lugar del “*punto de vista, no es el Príncipe, quien no obstante queda determinado como el «sujeto» de la práctica política, sino el pueblo*”. Permite comprender, tercero, que del punto de vista que adopta Maquiavelo (el del pueblo, según Althusser) no se deriva lógicamente una posición correlativa en el lugar de la práctica política. Con lo cual, no se trata de lugares identificables por medio de un ejercicio de equivalencia —si bien Maquiavelo se sitúa en el punto de vista del pueblo, el Príncipe que tiene la tarea de unificar a Italia siendo un príncipe popular, no *es* pueblo— sino de una *dualidad irreductible* entre los lugares:

Existe, así, una dualidad irreductible entre el lugar del punto de vista político y el lugar de la fuerza y de la práctica política, entre el «sujeto» desde el punto de vista político, el pueblo, y el «sujeto» de la práctica política, el Príncipe. Esta dualidad, esta irreductibilidad, afecta *al* Príncipe y *al* pueblo. Siendo el Príncipe definido única y exclusivamente por la función que debe llevar a cabo, es decir, por el vacío histórico que debe llenar, es una forma vacía, un punto posible-imposible aleatorio: ninguna pertenencia de clase le predispone para cumplir su tarea histórica, ningún vínculo social le liga a este pueblo que debe unificar en una nación.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Ibid., 59.

<sup>85</sup> Ibid., 61. Cf. Machiavelli, *De Principatibus*, ded.

<sup>86</sup> Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, 63.

Existe, entonces, una dualidad entre el lugar del punto de vista político —digamos, en términos marxistas, puesto que Althusser explícitamente está pensando en ello, la posición de clase— y el lugar de la práctica política. Se trata de una dualidad descrita como irreductible y que constituye una diferencia notable frente al otro documento que permite definir la forma manifiesto al interior de la tradición marxista. En el *Manifiesto Comunista* la distancia entre ambos lugares se encuentra suturada bajo la figura del proletariado como punto de vista político y como fuerza política encargada de realizar su tarea histórica. En Maquiavelo, en cambio, “el lugar del punto de vista de clase y el lugar de la práctica política están disociados: este hiato abre el vacío a la utopía, que sobredetermina los efectos precedentes.”<sup>87</sup> Lo que el *Manifiesto comunista* plantea como una solución, *El Príncipe* lo presenta como un problema constitutivo de toda política posible. Althusser malvive la distancia signada por la duplicidad de lugares de la política. Por momentos parece querer suprimirla y por momentos se presenta como lo que es: la distancia constitutiva de toda práctica política.

### 7.3.3. *Décalage y condensación de la práctica política*

Hay un término que es insistentemente repetido en *Machiavel et nous* sin ser nunca definido. La noción de *práctica política* aparece no sólo en dos de los cuatro títulos de los capítulos (“Teoría y práctica política”, “La práctica política del Príncipe nuevo”) sino que emerge como sinónimo mismo de la política: “la «cosa» [de la] que él [Maquiavelo] trata, la política, es decir, la *práctica política*.”<sup>88</sup> Sin embargo en ningún momento del libro, ni tampoco en ninguna de las notas subsiguientes en torno al manuscrito de las décadas de 1970 y 1980, es definido el término. Para encontrar una definición es necesario remontarse unos diez años. Esta vuelta atrás a un texto capital del althusserianismo permite comprender que estas reflexiones se desarrollan bajo el modo de una recuperación de antiguas inquietudes (una vez más, ¡reincidencia!).

Es necesario, por un momento, volver a ubicarnos en la gramática marxista alcanzada hacia mediados de la década de 1960. La noción de práctica política emerge como una especificación de la región delimitada por la tópica marxista como propiamente política. Así, lo político, en un vocabulario althusseriano sería uno de los niveles

---

<sup>87</sup> Ibid., 64.

<sup>88</sup> Ibid., 47.

pertenecientes a determinado modo de producción, así como lo económico, lo jurídico y lo ideológico. En tanto tal, siguiendo lo afirmado en *Lire le capital* respecto al nivel de lo económico, el concepto del nivel específicamente político debería ser construido para cada modo de producción. Pero como se vio anteriormente, los niveles y las instancias estructuradas espacialmente bajo la figura de la tónica son pasibles de modificación y desplazamiento al punto de revelar conceptualmente problemática toda delimitación que se pretenda definitiva. No obstante, como sugerí en el capítulo 5, esa delimitación de niveles por algún tiempo seguirá siendo analítica y prácticamente productiva. *Pour Marx, Lire le capital e Idéologie et appareils idéologiques* están escritos con la marca althusseriana de los niveles y los lineamientos estructurales de la tónica marxista. De modo tal que rechazar de plano estos pensamientos, cambiar súbitamente de terreno afirmando una diferencia absoluta, sin poder leer su productividad heurística, nos expone a una reinscripción en un viejo terreno; un terreno más viejo que Marx.

Decía entonces que la práctica política emerge como una especificación de la política, como un concepto suplementario de lo político. ¿Cómo la define Althusser? En “*Sur la dialectique matérialiste*” formula una definición partiendo del concepto más general de *práctica*, entendiendo por ella “todo proceso de transformación de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de «producción») determinados”. Aclarando, sucesivamente, que “el momento determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto.”<sup>89</sup> Siguiendo esta definición, es posible reconocer que existen una diversidad de prácticas pasibles de ser articuladas (de hecho sólo existen como tales de manera articulada) en una totalidad compleja. Althusser llama *práctica social* a la unidad compleja de prácticas existentes dentro de la cual, como se sabe, la práctica determinante en última instancia es la de la *producción*. Pero la práctica social “encierra otros niveles *esenciales* [i.a.]” tales como la práctica política, la práctica ideológica y la práctica teórica. En este punto, la distinción de las prácticas que conforman la totalidad de la práctica social reproduce el esquema de distinción propio de la tónica marxista: no es lo mismo la práctica económica, que la ideológica, la teórica y la política; de lo que se trata siempre es de distinguir para comprender (y actuar) mejor.

---

<sup>89</sup> Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 136, t.m. Así, la práctica es siempre plural: “hay prácticas, distinguibles e identificables a partir de su estructura interna y de sus efectos.” Andrea Cavazzini, “La pratique d'Althusser : d'un marxisme à l'autre”, en P. Maniglier, *Le Moment philosophique*, 238.

Pero hay algo más contenido en la definición misma de práctica política. Althusser la define como aquella que “transforma su materia prima, las relaciones sociales, en un producto determinado (nuevas relaciones sociales).”<sup>90</sup> De ahí que la práctica política, “que como toda práctica, produce transformaciones”, produce “una revolución en las *relaciones sociales*.”<sup>91</sup> En esta curiosa definición se expresa un exceso de significación en el que es preciso detenerse. Si todas las prácticas son relaciones sociales, la práctica política aparece como una *relación de relaciones* puesto que su materia prima misma son las relaciones sociales. Como si la práctica política se definiera por una singularidad doblemente singular frente a las otras: si las otras prácticas se realizan en el marco de relaciones sociales, la práctica política sería aquella que trabaja sobre la materia prima de las otras prácticas, las relaciones sociales. ¿Cómo trabaja sobre su materia? Mediante dos movimientos que hacen a su singularidad: el desplazamiento y la condensación.

El primer movimiento es el del desplazamiento o *décalage*. La práctica política es la que tiene como efecto una transformación de las relaciones sociales de modo tal que lo que la define es su capacidad para desplazar los límites prefijados en las relaciones sociales existentes. Tal como lo expresa Balibar en *Lire le capital*, “el modo de intervención de la práctica política, en lugar de conservar los límites y de producir sus efectos sobre su determinación, los desplaza y los transforma.”<sup>92</sup> Siguiendo esta consideración es posible reconocer que estamos frente a una práctica muy singular debido a que produce un desplazamiento de los límites prefijados de cada nivel de una formación social; una práctica que *abre* toda relación social configurada y pretendidamente delimitada en su sentido.

Luego de reconocer que la práctica política produce una modificación de los límites de las otras prácticas (y, consecuentemente, de las otras instancias del todo social), estamos en condiciones de reconocer el segundo movimiento: la *condensación*. La práctica política aparece como un punto nodal estratégico. Ella es “el punto nodal estratégico, en el cual el todo complejo (economía, política e ideología) se refleja.”<sup>93</sup> ¿Qué significa esto? Al hablar de *punto*, es necesario reconocer que se trata de una metáfora puesto que, como sugiere en repetidas ocasiones al pasar, la política no es estrictamente un punto y, si lo fuera, no es bajo ningún aspecto un punto *fijo*; “pero, ¿qué no es

---

<sup>90</sup> Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 136

<sup>91</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>92</sup> Balibar, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”, 334.

<sup>93</sup> Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 179.

metafórico en un lenguaje que debe traducir un desplazamiento?”<sup>94</sup> Asimismo, hablar de *nodal* y de *estratégico* ilustra lo que está en juego: el hecho teórico y político fundamental de que la práctica política trabaja por condensación o anudamiento. La práctica política es la artífice de un pasaje de la contingencia a la necesidad: “la necesidad misma de la Historia pas[a] de manera definitiva a través de la práctica política.”<sup>95</sup>

Anteriormente, al hablar de la sobredeterminación (cf. *supra* 5.2.2.), recordé que Althusser reconocía haber tomado el concepto de otras disciplinas, específicamente del psicoanálisis y la lingüística. Al hacerlo estaba refiriéndose implícitamente a Freud quien describe tempranamente los trabajos de *condensación* y de *desplazamiento* como “los dos maestros artesanos a cuya actividad podemos atribuir principalmente la configuración del sueño”, y más específicamente a la lectura lacaniana de estos dos términos bajo la figura de la metáfora y la metonimia.<sup>96</sup> En “*Sur la dialectique matérialiste*” Althusser da un paso más al recuperar los términos para describir los dos movimientos típicos de la dialéctica materialista, es decir, de una dialéctica que se desarrolla por medio del carácter sobredeterminado de la contradicción: “1) [...] el cambio de papeles entre las contradicciones y sus aspectos (llamaremos a este fenómeno de sustitución *desplazamiento*); 2) «la identidad» de los contrarios en una unidad real (llamaremos a este fenómeno de «fusión» *condensación*).”<sup>97</sup> Así, la sobredeterminación aparece tematizada en Althusser bajo dos figuras alternativas o, mejor dicho, como el resultado del juego diferencial entre dos figuras; el desplazamiento y la condensación o, en términos lacanianos, la metonimia y la metáfora:

Caracterizaría el primero como el momento en que la sobredeterminación de la contradicción existe *en la forma dominante del [du] desplazamiento* (la forma «metonímica» [...]); el segundo, como el momento en que la sobredeterminación existe *en la forma dominante de la condensación*.<sup>98</sup>

¿Por qué *desplazamiento*? Tal como mostré en 5.2. eso que es posible llamar el estructuralismo althusseriano es inseparable de la idea de desplazamiento, de *décalage* o

<sup>94</sup> Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, 57.

<sup>95</sup> Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 179. En diversas ocasiones Althusser ha hecho énfasis en señalar a la política como “el lugar en donde todo se decide.” Cf. Althusser, *Que faire?*, 88.

<sup>96</sup> Sigmund Freud, *Obras completas. Vol. 4 (1900). La interpretación de los sueños*, trad. J. L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 313. Sobre su retrabajo por medio de las figuras retóricas de la metáfora y la metonimia cf. Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 478: “La *Verdichtung*, condensación, es la estructura de sobreimposición de los significantes donde toma su campo la metáfora [...]. La *Verschiebung* o desplazamiento es [...] ese viraje de la significación que la metonimia demuestra.” Cf. también, Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis 1955-1956*, J. L. Delmont-Mauri y D. Rabinovich (Buenos Aires: Paidós, 2009).

<sup>97</sup> Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 175.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 180, t.m.

incluso de *differance*: hay un movimiento immanente a la dialéctica materialista que señala no sólo el carácter continuamente descentrado de la contradicción, no sólo su carácter esencialmente desajustado [*décalé*] sino también *en* desajuste [*en décalage*] ¿Por qué condensación? Tal como mostré también en 5.2 la dinámica de la sobredeterminación no expresa sólo el desplazamiento sino la posibilidad misma de encontrar núcleos, puntos cruciales donde los hilos se anudan: “lo que le interesa a Lenin (después de Marx), así como a Freud, son los núcleos, los puntos cruciales donde los hilos, [...] se *anudan en nudos* [*se nouent en næuds*], en ciertos lugares inconfundibles que están constituidos por estos nudos.”<sup>99</sup> Pero, como vimos, ese trabajo de condensación nunca era definitivo, de modo tal que nos exponía siempre a un desplazamiento subsiguiente, como si no pudiera resistirse, en última instancia, al trabajo del desplazamiento, al juego de la metonimia.

Llegado a este punto, es posible reconocer que la propia práctica política aparece del mismo modo alternativamente representada bajo las figuras del desplazamiento y de la condensación. Desplazamiento porque produce una desestructuración de las estructuras existentes, condensación porque opera como un punto de *fusión* en el que se juega la necesidad misma de la historia. Del mismo modo aparece la práctica política en el tratamiento que de esta realiza Althusser de Maquiavelo. Entre el desplazamiento como esencia misma de la política, que *no es un punto y no está fijo*; y la condensación en un punto inasignable por adelantado en la figura del príncipe nuevo:

Maquiavelo [...] piensa políticamente su problema, es decir, como una contradicción en la realidad, que no puede ser resuelta por el pensamiento, sino por la realidad, es decir, por el surgimiento, necesario pero imprevisible, inasignable en el lugar, el tiempo y la persona, de las formas *concretas* del *encuentro* político del que sólo se definen las condiciones generales. Se hace así lugar [...] mediante el desajuste [*décalage*] entre lo definido y lo indefinido, entre lo necesario y lo imprevisible. Este desajuste, pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma.<sup>100</sup>

Quisiera, para concluir, insistir sobre este segundo trabajo de la práctica política, el trabajo de la *condensación*. En un apartado de “*Sur la dialectique matérialiste*” titulado “La práctica política marxista” Althusser recurre a los textos de Lenin considerándolos no como los textos de un historiador sino de un dirigente político para dar en ellos, en estado práctico, con la respuesta a la siguiente pregunta: “¿qué se entiende por práctica política? [...] o, si se prefiere una formulación más clásica: ¿qué se entiende por acción política?” La práctica política tal como es practicada por Lenin no tiene como objeto la

---

<sup>99</sup> Althusser, *Lettres à Franca*, 16/2/1971, p. 788.

<sup>100</sup> Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, 109. Como puede verse, ese desajuste de la práctica política es el que señala el desajuste constitutivo en el ámbito de la teoría.

Historia universal sino que se despliega bajo la modalidad de una “existencia actual” que “actúa sobre lo concreto de la situación de la coyuntura de Rusia, sobre lo que él denomina tan notablemente «el momento actual», ese momento cuya actualidad define su práctica política como tal.” En esto reside, continúa Althusser, la singularidad de los textos de Lenin que expresan la esencia de la práctica política:

En el análisis de la estructura de una *coyuntura*, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica, que constituyen la existencia misma de ese «*momento actual*» que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre [del] 17.<sup>101</sup>

Es precisamente esto lo que diferencia la práctica de “un hombre de ciencia que reflexiona necesariamente sobre el hecho consumado de la necesidad” de la práctica “de un dirigente revolucionario que reflexiona en el presente sobre el presente, acerca de la necesidad que debe realizarse, sobre los medios para producirla, sobre los puntos de aplicación estratégica de esos medios, en resumen, sobre su propia acción.” En las reflexiones de un dirigente como Lenin, concluye Althusser, vemos que

un hombrecito continúa siendo, en el centro de la Historia y de nuestra vida, ese eterno «momento actual». Continúa hablando, apacible y apasionadamente. Continúa hablándonos de esa cosa tan simple: de su práctica revolucionaria, de la práctica de la lucha de clases, de lo que permite, en síntesis actuar sobre la Historia, desde el seno de la única historia presente, de lo específico de la contradicción, y de la dialéctica, de esa diferencia específica de la contradicción que permite, simplemente, no demostrar o explicar *a posteriori*, sino «hacer» en nuestro único presente las revoluciones «inevitables» o, como dice tan profundamente Marx, de hacer de la dialéctica, no la teoría del hecho consumado, sino un método revolucionario.<sup>102</sup>

En estos pasajes vemos en acto una reflexión sobre la práctica política como aquella encargada de producir el pasaje de la contingencia a la necesidad, como aquella actividad metafórica que debe traducir un desplazamiento. Esto alcanza su máxima expresión en un curioso pasaje en el que Althusser habla juntas de la práctica política y la práctica teórica como dos prácticas que, cada una en su ámbito determinado, tienen la tarea de producir el advenimiento del sentido, realizar en la contingencia personal de quien la practica cierta necesidad histórica:

Este tipo de determinación muy particular (esta sobredeterminación) da a la contradicción marxista su especificidad, y permite dar cuenta teóricamente de la *práctica* marxista, teórica

---

<sup>101</sup> Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 146-147.

<sup>102</sup> Ibid., 148. En este pasaje resuena la conclusión de un escrito contemporáneo que se destaca por expresar, ahora sí, una posición inversa (aunque no por ello, quizás, contraria) a la de la *Réponse*: “He querido hacer la teoría de las variaciones de una invariante, en el caso preciso de la sociedad, para dar cuenta de este simple hecho que la Historia no es nada por fuera de los hombres que la hacen y la viven. Los hombres nunca tienen que enfrentarse, en todo desarrollo de una formación social, más que al *eterno* y cambiante [*muable*] «momento» presente (coyuntura) donde viven, luchan [*se battent*], piensan, erran y encuentran — y mueren.” Cf. Althusser, “Réponse à une critique”, en *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, 385.

o política. [...] Es necesario volver a decir que, si no se asume, se piensa, después de haberla identificado, este tipo de determinación tan particular, es imposible pensar jamás la posibilidad de la acción política, la posibilidad de la misma práctica teórica, es decir, con toda precisión, la esencia del objeto (de la materia prima) de la práctica *política* y *teórica*, es decir, la estructura del «momento actual» (político o teórico) al que se aplican estas prácticas; es necesario agregar que si no se concibe esta sobredeterminación, es imposible dar cuenta teóricamente de la simple realidad siguiente: del «trabajo» prodigioso de un teórico como Galileo, Spinoza o Marx, y de un revolucionario como Lenin y todos sus hermanos, que han consagrado sus sufrimientos, cuando no su vida, a resolver estos pequeños «problemas»...: elaborar una teoría «*evidente*», hacer una revolución «*inevitable*», realizar en su propia «contingencia» (!) personal la Necesidad de la Historia, teórica o política, en la que pronto el futuro vivirá muy naturalmente su «presente».<sup>103</sup>

Es necesario ahora, para concluir, volver a Maquiavelo. Anteriormente, junto a Balibar, señalé que en Althusser habría algo así como dos costados de Marx. Un Marx-Montesquieu, el de las relaciones que expresan estructuras. Un Marx-Maquiavelo el de los encuentros que producen el advenimiento del sentido en ausencia de condiciones para hacerlo. Cabe precisar aquí que al interior mismo del pensamiento de Maquiavelo, Althusser reconocía esta doble perspectiva: la de las estructuras y la de los encuentros. Tal es así que en unas anotaciones (de las que es difícil precisar su fecha, aunque cabe pensarlas próximas a la redacción de *Machiavel et nous*) Althusser señala la existencia de “dos dialécticas en acción [*à l'oeuvre*] en M[achiavelo]”:

a. la dialéctica de la correspondencia/no-correspondencia entre la materia y la forma, o la materia y el contenido, bajo: i. la pareja fortuna/virtud; ii; la pareja costumbres/instituciones [...]. b. la dialéctica del comienzo, de la *prise* y de la *reprise*. Los mismos elementos que precedentemente están presentes, pero considerados bajo otro aspecto: el acontecimiento, el advenimiento [*l'événement, l'avènement*]. [...] No hay sólo correspondencia, hay también lo que sucede *en* esta correspondencia, en el tiempo de la historia donde esta correspondencia adviene. Entonces una dialéctica del encuentro-*prise-reprise*.<sup>104</sup>

Una dialéctica, entonces, que típicamente podemos llamar estructural. Y una segunda dialéctica, la del comienzo, que sin contradecir a la primera sin dudas la constituye y a la vez la excede; una dialéctica que señala a la política misma como acontecimiento, como el terreno del *advenimiento* [*avènement*] del sentido. Siguiendo esta inspiración, es posible afirmar que hay también en Althusser mismo dos dialécticas en acción: una *estructural*, guiada por la correspondencia/no-correspondencia entre estructuras; y otra *acontecimental*, la que aquí me interesa y en su trabajo sobre Maquiavelo se torna visible, guiada por lo que sucede *al interior* de esas correspondencias y no-correspondencias, en el advenimiento del sentido. Es esta última dialéctica, la de una necesidad que emerge en la práctica política, en el encuentro, en el acontecimiento,

<sup>103</sup> Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 174, t.m.

<sup>104</sup> 20ALT/31/20, « *Thèmes “para”-philosophiques de Machiavel* ».

la que permite finalmente pensar la historia como “devenir-necesario del encuentro de contingentes.”<sup>105</sup>

Son escasas las referencias directas a Althusser en *Spectres de Marx*. En una de ellas Derrida dice pretender distanciarse de “las reinterpretaciones más vigilantes y más modernas del marxismo por ciertos marxistas (especialmente franceses, y del entorno de Althusser).” Ellos, continúa Derrida, “han creído más bien que debían intentar disociar el marxismo de toda teleología o de toda escatología mesiánica (pero lo que yo intento es, precisamente, distinguir ésta de aquélla).” Con esta distinción, Derrida se proponía afirmarse en el “movimiento de una experiencia necesariamente indeterminada, abstracta, desértica, ofrecida, expuesta, brindada a su espera del otro y del acontecimiento.”<sup>106</sup> Ese movimiento era el propio de “la promesa democrática”, pero también —dice Derrida explícitamente— “la promesa comunista”, que conserva

siempre dentro de sí esa esperanza mesiánica absolutamente indeterminada en su corazón, esa relación escatológica con el por-venir de un acontecimiento y de una singularidad, de una alteridad inanticipable. Espera sin horizonte de espera, espera de lo que no se espera aún o de lo que no se espera ya, [...] apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que no se podría esperar *como tal* ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío.<sup>107</sup>

Cuando Derrida aclara que él pretende distinguir la teleología de la escatología señalaba con pertinencia que la crítica del problema propio de la teleología desplegada por Althusser (esto es, en los términos de la *Réponse* el problema del sentido de la historia y su sujeto) no eliminaba otro problema, el de la escatología, concerniente —al decir de Balibar— a la “acontecimentalidad en tanto que interrupción de la historia, «que viene luego del fin de la historia», o que manifiesta sus límites excediéndolo.”<sup>108</sup> Sin embargo, llegados hasta aquí cabe preguntarse si no es esa misma dimensión acontecimental la que Althusser no dejó de pensar de manera solapada durante toda su vida y con particular insistencia frente a Maquiavelo. Un pensamiento profundo que se anunciaba a tientas desde su *Dossier Théorie politique* como un pensamiento sobre problemas que habrá que llamar con otro nombre y quizás *política*. Un pensamiento que versa sobre el carácter insituable de la política y que en consecuencia se presenta, sino como extranjero, sí al menos en exceso respecto al marxismo.

---

<sup>105</sup> Althusser, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, 566.

<sup>106</sup> Derrida, *Spectros de Marx*, 103-104.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>108</sup> Cf. Étienne Balibar, “Eschatologie / téléologie. Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel”, | « Lignes », 2007/2 n° 23-24, 183-208. Sigo aquí la explicación de Balibar, aunque con otros fines.

## Conclusión

A lo largo de esta tesis me propuse recorrer un trayecto posible de Althusser. Ese trayecto fue configurado paso a paso, lectura a lectura de la filosofía antes de Marx. En el capítulo 1 propuse realizar una aproximación panorámica su pensamiento mediante tres movimientos. Primero, inscribiéndolo en el momento filosófico de los años 1960. Segundo, proyectando su obra en un nuevo momento filosófico luego de la crisis del marxismo. Tercero, proponiendo una tematización de los estudios de su obra.

En el capítulo 2 propuse recorrer diversos materiales producidos por un joven Althusser antes de la publicación de su primer libro y de su intervención más célebre en el ámbito de la filosofía marxista. Allí, me detuve en la investigación sobre Hegel, su Cursos sobre la filosofía del XVII y XVIII y sus estudios sobre Feuerbach con el fin de acceder al *a priori histórico* de su pensamiento, esto es, a un conjunto de disposiciones que serán constitutivas de su futuro pensamiento en el ámbito de la filosofía marxista.

En el capítulo 3 propuse un recorrido por la lectura de Montesquieu. Analizando los problemas de la ley-relación, el de la dialéctica de la historia y el de la teoría de las formas de gobierno señalé que allí se dibujan las condiciones de posibilidad para el inminente ingreso de Althusser en el terreno de la filosofía marxista, pero también para la apropiación de cierto spinozismo.

En el capítulo 4 abordé la lectura que Althusser realiza de Maquiavelo en su curso de 1962 como una reflexión de excepción sobre la política. Luego de analizar el trayecto que explica el interés por el autor de los *Discorsi*, mostré que Spinoza emerge como un catalizador de las tesis más significativas del curso. Asimismo mostré que lo que se juega en el simultáneo encuentro con Maquiavelo y Spinoza es un pensamiento de excepción sobre la política entre la contingencia y la necesidad.

En el capítulo 5 me detuve en la disposición contigua de Spinoza y Marx en el contexto de producción de *Pour Marx y Lire le capital* a través de las nociones de causalidad estructural, sobredeterminación y tónica marxista. Tal como mostré existe una inestabilidad inmanente en cada una de esas nociones que exige el concurso de la otra para su funcionamiento. Esa inestabilidad es la que se expresa, finalmente, en el problema de la reproducción donde los conceptos formulados se ven puestos en cuestión.

En el capítulo 6 destacué un doble trabajo realizado por Althusser frente a Rousseau. Primero, un trabajo *en* sus límites que permite acceder a una formulación de una teoría de la lectura y una teoría de la génesis histórica. Segundo, un trabajo *sobre* sus límites tal como éstos se expresan en dibujada en *Du contrat social*. Para concluir sugerí que aquello que aparece como una crítica directa al ginebrino, pronto se descubrirá como la constatación de un problema constitutivo de la política.

Así, finalmente, en el capítulo 7 estudié el problema de la política re disponiendo de manera contigua tres materiales de comienzos de la década de 1970: la *Réponse à John Lewis*, un nuevo curso sobre Rousseau y *Machiavel et nous*. Si en la *Réponse* son formuladas algunas tesis propias del althusserianismo como un territorio conquistado — en particular la definición de la historia como *un proceso sin Sujeto ni Fin(es)*—, tanto en el curso sobre Rousseau como en su trabajo sobre Maquiavelo esas tesis son abiertas a su impensado en dirección a un abordaje frontal del problema de la práctica política.

Por desgracia no soy Freud, quien al concluir *Jenseits des Lustprinzips* y ante la imaginaria interrogación de un lector desconocido anticipó su desconcierto: “podría preguntárseme si yo mismo estoy convencido de las hipótesis desarrolladas aquí, y hasta dónde lo estoy. Mi respuesta sería: ni yo mismo estoy convencido, ni pido a los demás que crean en ellas.”<sup>1</sup> Y sin embargo debo concluir, a mi modo, porque si hasta aquí me entregué a una argumentación, si la perseguí hasta donde llevó sólo por curiosidad, es el momento ahora de hacer un balance para futuras lecturas que nos hagan avanzar. A comienzos del capítulo 2 señalé que en los estudios de filosofía realizados por Althusser antes de su intervención en el ámbito del marxismo era posible reconocer dos disposiciones, sobre las cuales se apoyaría su pensamiento en su singularidad. La primera es una disposición respecto al modo de practicar la filosofía. La segunda disposición

---

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *Obras completas. Vol. 18 (1920-1922). Más allá del principio de placer*, trad. J. L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 57. Continuaba Freud: “Es plenamente lícito entregarse a una argumentación, perseguirla hasta donde lleve, sólo por curiosidad científica.”

refiere a la pretensión de definir los términos en los que se juega el materialismo para el marxismo, considerado como el campo de una investigación fundamental. A continuación propongo volver sobre estas disposiciones para que sirvan como recapitulación de algunos pensamientos que emergieron en el curso de esta investigación.

### **Althusser y la filosofía**

Si la primera disposición concierne al modo de practicar la filosofía, quisiera describir algunas cuestiones no del todo definidas o que incluso, por momentos, exceden lo afirmado por Althusser pero que se despliegan en su práctica de la filosofía. Primero, la relación de dependencia mutua existente entre filosofía y política. Segundo, —y sobre esto me detendré más extensamente— la relación que la filosofía entabla con su propia historia como horizonte insuperable, en el que ella vive.

Desde la *Mémoire* sobre Hegel, pasando por los Cursos de la década de 1950, sus investigaciones sobre Feuerbach, su trabajo sobre Montesquieu, sus cursos sobre Maquiavelo y sus cursos sobre Rousseau, Althusser busca (o simplemente encuentra) en la política una vía de acceso privilegiada a la filosofía. Esta vía sugiere, en última instancia, una injerencia mutua entre filosofía y política. Si bien esta dependencia mutua no ha cesado de expresarse en su práctica misma de la filosofía, quizás nunca fue formulada tan directamente como en unas páginas inéditas preparadas para ser presentadas en un coloquio en Siena, a fines de la década de 1970:

que cierto recurso a la filosofía sea constitutivo del pensamiento e incluso de la práctica política, que cierta presencia de la política haya siempre perseguido [*hanté*] desde el interior a la filosofía, representa una carga que es preciso sin duda levantar [*lever sur*] sobre la reflexión (filosófica) sobre “lo” político. En este orden, no hay investigación posible sobre “lo” político sin que la cuestión de esta condición previa sea constantemente planteada y retomada, lo que supone que se alcance cierta consciencia de la injerencia mutua de lo filosófico sobre lo político y de lo político sobre lo filosófico.<sup>2</sup>

Esta injerencia mutua se ha tornado visible en cada lectura que Althusser realizó de la filosofía anterior a Marx. Ahora bien, la constatación de esta dependencia debe ser complejizada puesto que ella no excluye una prioridad de la política entendida como la expresión de cierta exterioridad respecto al pensamiento: la relación entre filosofía y política está dominada entonces por un desequilibrio interno producido por cierto exterior

---

<sup>2</sup> 20ALT/28/11, *Fragments de Louis Althusser sur la « nature du politique »*.

constitutivo. Si se da por cierta la afirmación de Canguilhem respecto a la filosofía como una reflexión para la cual toda materia extranjera es buena, es posible reconocer que Althusser no dejó de practicar la filosofía de ese modo.<sup>3</sup> Con un gesto célebre, en *Lire le capital* propuso buscar la filosofía de Marx en su economía; asimismo en sus lecturas de diversas figuras de la filosofía no dejó de interrogar a esos filósofos a través de la política porque “nada impide pensar que un filósofo *se exprese (o se descubra)* [i.a.] [...] en el tratamiento de los objetos *concretos* de su reflexión.”<sup>4</sup>

Por lo demás, una perspectiva como ésta es consecuente con una certeza althusseriana respecto a la transformación de la filosofía producida por Marx: “la irrupción de la práctica en la tradición filosófica” que constituye “en principio una crítica radical de la forma de existencia clásica de la filosofía.” La irrupción de la práctica es, “contra la pretensión de la filosofía de no tener un afuera, la afirmación sin apelación de que *la filosofía tiene un afuera*, o más bien, que la filosofía no existe más que por ese afuera y para él.”<sup>5</sup> Esta manera de plantear las tesis filosóficas a partir de lo que alimenta y resiste a su apropiación en el pensamiento es la que puede llevar a revisar el estatuto de la teoría en el ámbito de la política misma cuyo problema irresoluble, quizás a pesar de Althusser, apareció primero en su lectura de Maquiavelo respecto a la singular desproporción entre teoría y política, luego en la lectura del dispositivo teórico del contrato en Rousseau y finalmente en el tratamiento de *El Príncipe* como un manifiesto político ligándolo para siempre, junto con Gramsci, a la historia del marxismo pero a la vez excediéndola al dejar indeterminado en su interior el lugar de la práctica política.

En segundo lugar, en el recorrido realizado pudo verse expresada una singular concepción de la historia de la filosofía por medio de dos gestos alternativos. Por un lado, Althusser avanza comparando problemáticas específicas, discursos más o menos organizados a partir de un principio de coherencia interna, que posibilitan ejercicios de filiación o comparación en el marco de una historia de la filosofía consumada que señala un recorrido, un camino, que conduce no sin escansiones, rupturas o cesuras, pero que *conduce*, en fin, a Marx. Por otro lado, sobredeterminando, es decir, complicando el primer movimiento, Althusser busca entre los distintos filósofos puntos de intersección

---

<sup>3</sup> Cf. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, 11. De ahí que la noción de *práctica* sea capital para Althusser puesto que ella es la marca de una relación activa con lo real: “La palabra «práctica» *indica* [i.a.] [...] *una relación activa con lo real*.” Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, trad. A. Bixio (Buenos Aires: Paidós, 2015), 100.

<sup>4</sup> Althusser, “Recensión del libro de Raymond Polin”, 41.

<sup>5</sup> Althusser, “Conferencia de Granada (1976)”, en *Filosofía y marxismo*, 149-150.

singulares que señalen el inacabamiento de toda obra en el marco de una historia por consumir, como si cada filosofía singular no fuera una sino más bien el territorio de una división, de una tensión, una lucha de tendencias al interior de la filosofía en la que hay que saber leer y trabajar *en* su diferencia específica.

Estamos aquí en el terreno dibujado por Althusser al definir el procedimiento propio de la filosofía al momento de dar cuenta de su spinozismo en *Éléments d'autocritique*, según la cual una filosofía no existe sino por el “trabajo” de su *diferencia* respecto a otras. De modo que la filosofía, para definirse y captarse en su diferencia, en su división, necesita pasar por el rodeo de otras filosofías. Pero nunca será suficiente recordar que la diferencia no es sólo respecto a otras si no es antes un trabajo de diferenciación respecto a sí misma. Se trata del viejo tema maoísta del uno que se divide en dos, movilizado para pensar la historia de la filosofía como lucha de tendencias. Según esta concepción, es necesario reconocer que la filosofía como campo de batalla está dividida por tendencias antagónicas (especialmente señalado entre *Lénine et la philosophie* y *Éléments d'autocritique*). Pero esta concepción se ve inmediatamente radicalizada al reconocer que el campo de batalla reside en cada filosofía singular, de modo que al interior de cada una de ellas se pueden descubrir una tendencia idealista y otra materialista (tal como fue sugerido por Althusser a lo largo de la década de 1970 y explicitado en los textos del materialismo del encuentro de 1980). En el extremo, toda filosofía singular expresa, al decir de Nietzsche, un “poderoso y repentino agotamiento (es el agotamiento en el campo de batalla”, así como toda lectura filosófica produce una reactivación del conflicto sin resolución prefijada que nos expone, en fin, al juego de la diferencia.<sup>6</sup>

Esto es lo que explica la duplicidad entre una historia de la filosofía consumada y otra por consumir. Fue el propio Althusser quien ya tardíamente en la década de 1980 señaló la existencia de dos tipos de historias que se sobredeterminan: una Historia que considera “sólo el hecho consumado, el de la historia pasada” como un objeto totalmente fijo, y una historia que se refiere “ya no a la historia consumada sino a la historia *en presente*”, determinada por su pasado pero abierta a un “futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por lo tanto aleatorio.”<sup>7</sup> Estas dos maneras de aproximarse a la historia conviven en el trabajo que Althusser realiza al interior de la historia de la filosofía. Sin ir más lejos, esta doble perspectiva ilumina el gesto que anuncié en la introducción y que

---

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, en *Nietzsche t. I*, § 333, 522.

<sup>7</sup> Louis Althusser, *Filosofía y marxismo* (México, Siglo XXI: 2015), 29.

espero haber expresado delimitando el *trayecto* de Althusser entre la necesidad de una historia consumada y la contingencia de una historia por consumir: recorrer simultáneamente la línea de la necesidad lógica o dialéctica pasible de ser reconstruida en la evolución teórica del autor, y hacer lugar para la emergencia del *acontecimiento* que expresa y subvierte esa historia en el encuentro singular con distintas filosofías como las de Hegel, Feuerbach, Montesquieu, Maquiavelo, Spinoza y Rousseau mostrando que, en ellas, emerge algo que resiste a ser inscripto de manera definitiva en una evolución intelectual con un inicio y un final. Para descubrir, a fin de cuentas, como dijera Marx, que “la forma dialéctica de la exposición sólo es correcta cuando conoce sus límites.”<sup>8</sup>

Ahora bien, el reconocimiento de la singularidad de diversas figuras de la filosofía pone en cuestión la pretensión por hacer de Marx una excepción en la historia de la filosofía. En 1964, luego de enviarle el artículo “*Marxisme et humanisme*” a Derrida, el autor de *De la grammatologie* le devuelve una carta con un comentario tan elogioso como crítico que aquí puede servir para ilustrar el problema. Luego de calificar como “*excelente*” su texto y de declararse tan cerca como se puede del anti-humanismo allí propuesto, Derrida plantea una reserva en dos tiempos. Primero, “la sensación de que otras premisas —no-marxistas— podrían comandar este anti-humanismo”. Segundo, seducido por la radicalización del pensamiento de Marx (“la radicalización me parece a menudo, en sus momentos más fuertes y más seductores, muy althusseriana”), Derrida se pregunta si no es posible alcanzar las mismas posiciones que Althusser alcanza partiendo de Marx, partiendo de otras figuras de la filosofía: “¿Pero entonces no se llega al mismo resultado partiendo de Hegel o de Feuerbach?”<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 278.

<sup>9</sup> 20ALT/72/68, *Lettres Jacques Derrida à Louis Althusser*, 1/9/1964. El fragmento completo de la carta que aquí estoy siguiendo se encuentra citado en Benoît Peeters, *Derrida*, trad. G. Villalba (Buenos Aires: FCE, 2013), 183-184, t.m.: “Encontré *excelente* el texto que me enviaste. Me siento tan cerca como es posible de ese *antihumanismo teórico* que propones con tanta fuerza como rigor, comprendo claramente que es el tuyo, también comprendo claramente, creo, lo que significa sin embargo la necesidad [*nécessité*] del humanismo ‘ideológico’ en ciertos momentos, la necesidad de la ideología *en general*, incluso en una sociedad comunista, etc. Me convenció menos todo lo que vincula esas proposiciones [*propositions*] a Karl Marx mismo. Probablemente haya mucho de ignorancia en mi desconfianza y en la sensación de que otras premisas —no marxistas— podrían guiar ese antihumanismo. Lo que expones a partir de la página 116 me demuestra muestra bien la ruptura de Marx con *cierto* [*certain*] humanismo, cierta conjunción del empirismo y del idealismo, etc. Pero la radicalización suele parecerme, en sus momentos más fuertes y más seductores, muy althusseriana. Tú me dirás que la «repetición» de Marx no debe ser una «recitación» y que la profundización, la radicalización son la fidelidad misma. Es cierto. Pero ¿acaso no se llega entonces al mismo resultado si se parte de Hegel o de Feuerbach? Y además, si bien todo lo que dices acerca de la sobredeterminación y la concepción «instrumental» de la ideología me satisface plenamente, también de lo consciente-inconsciente, aunque la noción misma de ideología me molesta, por razones filosóficas que son nada menos —tú lo sabes— que «reaccionarias». Muy por el contrario. Esta noción me parece todavía

En caso de que la hubiera habido, no se conserva la respuesta por escrito a esa interpelación. Es posible, sin embargo que en el diálogo privado de la amistad entre ambos haya rondado siempre esta pregunta. Cabe suponer la respuesta de Althusser: aun renunciando a la prioridad de Marx respecto a toda la historia de la filosofía anterior a él o, mejor dicho, precisamente por haber renunciado a esa prioridad se imponía una tarea formulada desde el Prefacio a *Pour Marx*: devolverle la dignidad filosófica al marxismo, aplastada tanto por sus adversarios como por sus partidarios, que hacían de su política *toda* su filosofía, y hacer, en cambio, del pensamiento de Marx el campo de una investigación fundamental. Este gesto respecto a Marx desarrollado por Althusser será inescindible del momento filosófico de los años 1960 en Francia y será análogo a otros retornos desplegados por aquellos años: a Freud (Lacan), a Nietzsche (de diversas maneras Foucault, Derrida y Deleuze) y a Spinoza (Deleuze y Althusser) en busca de argumentos para una filosofía que se pretendía de avanzada. Sin embargo, recorrido el trayecto de Althusser propuesto en esta investigación, la interrogación que Derrida le dirigió hacia 1964, permanece abierta en su respuesta: es cierto que ciertas premisas “no-marxistas” podrían comandar estas investigaciones, es cierto también que quizás se puede acceder resultados análogos volviendo a comenzar *antes de Marx* con Hegel mismo, Montesquieu, Rousseau, Spinoza o Maquiavelo.

Esto obliga a destacar otra cuestión sugerida en distintos momentos de esta investigación, sobre el modo de aproximarse a la historia de la filosofía. Al afirmar explícitamente que con sus estudios de la filosofía se proponía una propedéutica necesaria para el pensamiento de Marx nos vemos tentados a aproximar la concepción de la historia de la filosofía althusseriana a la de Hegel, en lo que esta tiene de progresiva y acumulativa:

la filosofía posterior, más reciente, más moderna es [...] la más desarrollada, la más rica, la más profunda. En ella se contiene y conserva, necesariamente, todo lo que a primera vista se considera simplemente como pasado; esta filosofía es de suyo, necesariamente, un espejo de toda la historia anterior.<sup>10</sup>

Sin embargo, el gesto de vuelta atrás antes de Marx desplegado por Althusser se distancia radicalmente de la consecuencia que Hegel extraía de su concepción de la

---

prisionera de una metafísica y de cierto «idealismo invertido» que conoces mejor que nadie en el mundo. Incluso a veces tengo la impresión de que te incomoda a ti mismo... tendremos que volver a hablar de todo esto, con los textos de Marx en la mano... y que me hagas leer.” Puede considerarse la conferencia de “*Les fins de l’homme*” de 1968 como una continuación, desde un punto de vista más general, del problema planteado en la carta. Cf. Jacques Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, 145-174.

<sup>10</sup> Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, trad. W. Roces (Buenos Aires: FCE, 2018/1883), 44.

historia de la filosofía. Se distancia de la crítica hegeliana a todo intento por “hacer volver hacia atrás, a una etapa anterior, al espíritu más desarrollado”:

En estas marchas atrás se percibe la nostalgia de volver a los comienzos, de empezar de nuevo, para arrancar de un sólido punto de partida [...]. Por otra parte, esta actitud de repulsa del espíritu ya desarrollado y enriquecido, para volver a una supuesta sencillez [...], puede considerarse también como un refugio en que quiere esconderse la impotencia. [...] En el espíritu de los tiempos modernos laten ideas más profundas, que, para sentirse despiertas, para alumbrarse, necesitan de otro medio, de otro presente que aquellos pensamientos abstractos, vagos y grises de los tiempos antiguos.<sup>11</sup>

Althusser no tardó en reconocer que aquello que por un momento podía presentarse como un paso adelante en la historia de la filosofía (según una concepción de la historia tributaria de Hegel) encontraría sus límites si no continuaba avanzando. Así descubrió que el pensamiento de Marx era incomprensible en el marco de esta progresión histórica, y que era necesario retroceder un paso, pero en términos absolutos, para luego dar dos pasos al frente. Eso es lo que posibilita la lectura simultánea de Maquiavelo y Spinoza en 1962, motivada por la necesidad —retomando libremente la expresión del propio Althusser respecto a Marx— de “fundar sobre *un nuevo elemento* su pensamiento teórico.”<sup>12</sup> El encuentro con Spinoza y Maquiavelo llevó a descubrir que el pensamiento de Marx no alcanza a ser comprendido en el marco de esta progresión histórica que se dibuja aún de una manera secretamente solidaria con la concepción evolutiva de la historia de la filosofía. Así, particularmente en la lectura simultánea de Maquiavelo y Spinoza se visualiza un cambio en la concepción de la historia de la filosofía. Hasta el momento sus lecturas de Hegel, los filósofos del siglo XVIII, Feuerbach y Montesquieu se realizan en un sentido que va de aquellas figuras a Marx. En cambio, con la lectura del italiano y el holandés empieza a visualizarse un sentido inverso, no para anular el anterior, sino para complicarlo: de Marx a Spinoza, de Marx a Maquiavelo. Una vez descubiertos los dos sentidos posibles de la dirección de la historia de la filosofía para el marxismo, queda trastocada de manera definitiva la concepción lineal, progresiva y acumulativa.

Pero con esto queda trastocado también el movimiento típico en el que se desplegaba para Hegel la historia de la filosofía: el movimiento de la refutación. Tal como propuse considerarlo desde la introducción, es posible afirmar que frente a la pretensión de la refutación de las filosofías anteriores a Marx, Althusser despliega un trabajo de *fundamentación* de la filosofía marxista. Ahora bien, ese trabajo de fundamentación tiene un efecto inmanente contrario a su pretensión arquitectónica: desfundar el marxismo o,

---

<sup>11</sup> Ibid., 50-51.

<sup>12</sup> Althusser, “Los «Manifiestos filosóficos» de Feuerbach”, 37.

cuanto menos, desfundar el pensamiento del propio Althusser. Precisamente por eso, una conciencia más aguda sobre este modo de trabajar con la historia de la filosofía puede ayudarnos a pensar, a su vez, la modalidad de trabajo que es posible desarrollar ante Althusser mismo. Así es como quise mostrar que el encuentro con diversas filosofías anteriores a Marx, sobre todo con las de Montesquieu, Rousseau, Maquiavelo y Spinoza, no puede comprenderse como un descubrimiento inocente en el que un pensador avanza progresiva y acumulativamente. Por el contrario, su relación con la filosofía anterior a Marx se concibe mejor en sus idas y venidas, sus matices y hasta en sus puntos ciegos.

De este modo, comenzamos a comprender la obra de Althusser no como una progresión lineal que transcurre desde los años cincuenta hasta los ochenta, sino como un entramado que se irá conformando por capas sucesivas, descubriendo la heterogeneidad allí donde se esperaba encontrar la homogeneidad de una evolución intelectual. Cada una de esas capas tiene una historia pasible de ser estudiada por medio de una genealogía que debe ser trazada no a partir de un resultado global, sino capa por capa de la producción teórica del autor; reconociendo que cada una de ellas tiene un origen diferente y que su estudio ilumina el solapamiento de capas teóricas sucesivas. De este modo, la recuperación de cada figura de la historia de la filosofía implica una agregación, pero también una alteración de lo ya escrito. Con lo cual, la tarea por delante no sería tanto describir y tematizar a un Althusser que emergiera para exponer un pensamiento mejor logrado, sino pensar de qué modo sus lecturas de la historia de la filosofía son afectadas y afectan, en un solo y mismo movimiento, sus anteriores lecturas.

Siguiendo lo sugerido al final de “*Contradiction et surdétermination*”, es posible afirmar que en la historia de la filosofía, como en la vida misma, nos enfrentamos permanentemente a “supervivencias [*survivances*]”: puesto que no hay determinación sin *sobredeterminación*, tampoco hay vida sin *sobrevida*. De este modo, “el pasado es algo totalmente diferente a una sombra” (es decir, no se trata simplemente de echar luz para que ésta se disipe) sino que “es una realidad estructurada terriblemente positiva y activa, como para el obrero miserable del que hablaba Marx lo es el frío, el hambre y la noche.”<sup>13</sup> Al narrar este trayecto de Althusser identificando estaciones en las que es posible detenerse, creo haber señalado diversas vías históricas, caminos, que se dibujan al interior de sus textos. Caminos que, en principio, no conducen a ninguna parte: la unidad que

---

<sup>13</sup> Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 95.

creemos poder imputarle a su obra, una vez desplegada, no se encuentra detrás de ella. Lo que hay detrás es, en cambio, la ausencia de unidad en la que fue necesario sumergirse para comenzar a reconocer sus condiciones de emergencia.

En el transcurso de mi investigación sugerí que las diversas lecturas de la filosofía moderna funcionan como un *suplemento*. Se trató evidentemente de un suplemento a la vez filosófico y político. *Filosófico* en el sentido descrito por Perry Anderson al destacar la originalidad y el carácter señero para el marxismo occidental del recurso a Spinoza: la búsqueda de filosofías premarxistas que permitan legitimar, explicar o completar la filosofía de Marx. *Político*, en el sentido de que, ese gesto de vuelta atrás trastocaba la historia que el materialismo dialéctico de cuño estaliniano pretendía darse a sí mismo.<sup>14</sup> Sea filosófico, sea político, se trata siempre de un suplemento en su doble acepción de adición y de sustitución. Adición: Montesquieu, Maquiavelo, Spinoza o Rousseau (sólo por nombrar las figuras más relevantes en este trayecto) emergen como un agregado a un proyecto teórico en vías de consolidación, esto es, la búsqueda de una filosofía para el marxismo. Sustitución: algunas de esas figuras emergen para sustituir anteriores referencias teóricas, pienso particularmente en el caso de Spinoza que funciona como un punto de condensación filosófico de un recorrido previo desplazando antiguas referencias teóricas —Hegel en la década de 1940, Montesquieu a fines de 1950—. Pero tanto la adición como la sustitución comparten, al decir de Derrida, una característica: “el suplemento es *exterior*, está fuera de la posibilidad a la que se sobreañade, es extranjero [*étranger*] a lo que, para ser reemplazado por él, debe ser distinto de él.”<sup>15</sup>

Es este estudio de los suplementos a los que Althusser recurrió el que nos permite enfrentarnos a lo que llamé la *extimidad* de su pensamiento: comenzamos a reconocer que lo más íntimo de su pensamiento se encuentra en su exterior (cf. 1.3.). En “*Sur le jeune Marx*” Althusser propuso como uno de los “principios marxistas de una teoría de la evolución ideológica” de una filosofía, un principio de exterioridad:

el principio motor del desarrollo de una ideología singular no reside en el seno de la ideología misma, sino fuera de ella, en el *más-allá* de la ideología singular: su autor como individuo

---

<sup>14</sup> Cf. Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, 76 y 83. Anderson señaló la pretensión de establecer linajes filosóficos que se remontasen *más allá* de Marx, esto es, la apelación “a filosofías premarxistas para legitimar, explicar o completar la filosofía de Marx”, constituye un eje vertical que articula las apuestas teóricas del marxismo occidental. Dentro de este “retorno compulsivo”, “la introducción sistemática de Spinoza en el materialismo histórico por Althusser y sus discípulos fue intelectualmente el intento más ambicioso de construir un linaje filosófico para Marx y desarrollar [...] nuevas direcciones teóricas para el marxismo.”

<sup>15</sup> Derrida, *De la gramatología*, 186, t.m.

concreto y la historia efectiva que se refleja en este desarrollo individual según los lazos complejos del individuo con esta historia.<sup>16</sup>

Esa exterioridad es la que ahora es posible encontrar en su recurso al suplemento. Es cierto que, al formularla, Althusser estaba pensando en la vida concreta de un personaje agitado en un mundo que se resiste a una reapropiación filosófica definitiva. Sin embargo, la intención declarada no se ve anulada por ella misma, sino que permanece inscrita en un sistema que ella no domina, permitiendo aceptar la existencia de una exterioridad que opera al interior del propio texto.

Desde esta perspectiva, el motor del trayecto filosófico de Althusser es su encuentro con cierto exterior, con el más allá de su propia filosofía singular, que aquí propongo llamar *suplemento*. Entendiendo por suplemento ese recurso que, al intentar cerrar una historia, la complica. Aquello que al tiempo que da coherencia a un pensamiento, lo vuelve inestable. Aquello que debería fijar una historia (en este caso, el camino de la historia de la filosofía que conduce a Marx), es precisamente lo que la altera: es el *pharmakon*, remedio y veneno a la vez, aquello que hace que el trayecto de Althusser nunca termine del todo inscripto en ese camino que él quiso dibujar de la filosofía moderna a la filosofía de Marx, permaneciendo expuesto a una sucesión de adiciones y de sustituciones, de suplementos suplementarios, esto es, de suplementos de suplementos o de signos de signos que llevan a reconocer el carácter necesario de la intermediación:

A través de esta secuencia de suplementos se anuncia una necesidad: la de un encadenamiento infinito, que multiplique ineluctablemente las mediaciones suplementarias, que producen el sentido de eso mismo que ellas difieren: el espejismo de la cosa misma, de la presencia inmediata, de la percepción originaria. La inmediatez es derivada. Todo comienza por el intermediario.<sup>17</sup>

Reconocer el carácter necesario del suplemento, la necesidad de la mediación, es lo que nos permite dar, finalmente, con aquello que perdura en el estado práctico un trayecto. Es esto lo que puede ser denominado, siguiendo en el registro derridiano, *la huella del trayecto de Althusser*: “*La huella [traza] es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la différance que abre el aparecer y la significación.*”<sup>18</sup> Esta investigación, quizás toda investigación a su modo lo sea, fue una tesis de huellas. El

---

<sup>16</sup> Althusser, “Sobre el joven Marx”, 50

<sup>17</sup> Derrida, *De la gramatología*, 201. Sobre el suplemento como *pharmakon*, cf. Jacques Derrida, *La dissémination* (Paris : Éditions du Seuil, 1993), 118-144.

<sup>18</sup> Derrida, *De la gramatología*, 84, t.m.

objeto mismo fueron esas huellas: las marcas de una escritura sometida a la recursividad de una lectura hecha de lecturas.

Esas huellas son las marcas de un trabajo en filosofía realizado por *interpósita persona*. A lo largo del trayecto me propuse señalar el modo singular en el que el pensamiento de Althusser se configura por interpósitas personas, esto es, con el concurso de otras filosofías a las que recurrió, ya sea explícitamente para fundar su camino a Marx, ya sea simplemente con la obligación de hablar sobre ellas en una sala de la ENS. Mucho tiempo después de haber alcanzado personalmente esta formulación del trabajo en filosofía como un trabajo por interpósita persona, note que la expresión había sido utilizada por el propio Althusser para definir la especificidad del, por él llamado, *discurso estético*. Quisiera sugerir que quizás aquello que Althusser llama discurso estético no es en realidad sino una descripción posible de su práctica misma de la filosofía. En “*Trois notes sur la théorie des discours*” luego de afirmar que todo discurso tiene como correlato un sujeto, Althusser afirma que “el sujeto del discurso está presente en el discurso estético por *interpósitas personas* (siempre en plural)”. Si en la estructura del discurso ideológico “está presente el efecto-sujeto en persona”, en cambio en el discurso estético

está presente el efecto-sujeto por interpósitas personas (por la combinación de *varios* significantes), posee una *estructura equívoca de remisiones*, en la que cada presunto «centro» sólo lo es por la presencia, es decir la negación, de tal o cual otro «centro», que se encuentra con el primero en la misma relación de indecisión. Cuando la obra de arte posee un solo centro, pasa del discurso estético al discurso ideológico.<sup>19</sup>

Alguna vez Althusser llegó a afirmar que Marx nos conduce a “la idea de que el autor de una obra es un *fantasma* [i.a.]” y que esta idea misma es la que explicaba qué quiso decir Marx cuando afirmaba que él no era marxista:

Su crítica repetida de las ilusiones de la consciencia y de la conciencia de sí remite a otra idea del pensamiento distinta de aquella del producto de un sujeto pensante. Para Marx, según su práctica de su pensamiento, el yo pienso es una ilusión de la consciencia que oculta [*masque*] un *ello piensa* [*ça pensé*] [i.a.]. Ello piensa en lo real mismo, desde las relaciones de producción hasta las relaciones políticas e ideológicas, ello piensa en la lucha de clases. El famoso primado de lo real sobre el pensamiento supera la división real/pensamiento ya que es primero en lo real que ello piensa y que el pensamiento que se capta en su distinción y en su atribución a un sujeto no es más que una abstracción en el proceso que produce en la consciencia de un individuo la interrupción de un pensamiento que la atraviesa. Es uno de los aspectos del spinozismo de Marx.<sup>20</sup>

Resulta difícil precisar en qué fragmento de Spinoza estaba pensando Althusser al afirmar esto, aunque resuena la carta 58 a Schuller en la que Spinoza rechaza la

---

<sup>19</sup> Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, 116.

<sup>20</sup> 20ALT/28/05. « *Cours sur le mode d'exposition chez Marx* ». Mars 1978.

afirmación de que el ser humano puede “usar libérrimamente, es decir, absolutamente, del ejercicio de la razón” y a la pregunta acerca de “¿quién [...] negaría sin contradecir a su propia conciencia, que yo puedo pensar, en mis pensamientos, que puedo pensar que quiero y que no quiero escribir?”. Spinoza responde devolviendo una pregunta: “mucho me gustaría saber a qué conciencia se refiere él”, y afirma: “niego que yo pueda pensar, con ningún poder absoluto de pensar, que quiero y no quiero escribir.” Ocorre muy a menudo como en la vida onírica: “en sueños no tiene poder de pensar que quiere y que no quiere escribir; y, cuando sueña que quiere escribir, no tiene poder de no soñar que quiere escribir.”<sup>21</sup>

Y sin embargo, al señalarlo a Marx como un *fantasma* y al acercarlo en este gesto espectral a Spinoza, Althusser no hacía más que distanciarse del propio Spinoza y de sí mismo. Ni a Spinoza, ni a Althusser, ni a Marx le gustan los fantasmas. Spinoza: “En cuanto a los espectros y fantasmas, aún no ha llegado a mis oídos ninguna propiedad inteligible suya, pero sí fantasías que nadie puede comprender.”<sup>22</sup> Althusser: afirmaba el rigor de los conceptos marxistas y proponía “una investigación y una concepción rigurosa de lo que les pertenece propiamente, es decir de lo que los distingue para siempre de sus [leurs] fantasmas.” Uno de los primeros fantasmas, continuaba, “es la sombra de Hegel” y enunciaba, para concluir, la tarea por delante: echar luz para conjurar el fantasma: “es necesario un poco más de luz sobre Marx, para que este fantasma vuelva a la noche.”<sup>23</sup> Derrida ha resumido este rechazo típicamente marxiano a los fantasmas (la define como una “hostilidad hacia los fantasmas” que define “lo que Marx habrá tenido siempre en común con sus adversarios”) y ha señalado en él su propia ambivalencia:

a Marx no le gustan los fantasmas más de lo que gustan a sus adversarios. No quiere creer en ellos. Pero no piensa sino en eso. Cree bastante en lo que se supone que los distingue de la realidad efectiva, de la efectividad viva. Cree poder oponerlos, como la muerte a la vida, como las vanas apariencias del simulacro a la presencia real. Cree lo bastante en la frontera de esta oposición como para querer denunciar, dar caza o exorcizar a los espectros, pero mediante el análisis crítico, no mediante una contra-magia. Pero ¿cómo distinguir entre el análisis que afecta a la magia y la contra-magia que aquél corre el riesgo de seguir siendo?<sup>24</sup>

El modo de practicar la historia de la filosofía desarrollado por Althusser no deja de estar atravesado por esa indecisión: ¿en qué medida la caza de los espectros no se realiza en nombre, o por medio de, otros espectros? Es esa indecisión la que se expresa

---

<sup>21</sup> Spinoza, *Correspondencia*, LVIII, p. 338-339.

<sup>22</sup> *Ibid.*, LVI, p. 330.

<sup>23</sup> Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 96, t.m.

<sup>24</sup> Derrida, *Espectros de Marx*, 60.

en *Pour Marx* al caracterizar a la filosofía como una “conciencia crítica *évanescence* [évanescence]”, y en *Lénine et la philosophie* al señalar al filósofo como aquel que “desaparece en su intervención.”<sup>25</sup> En el recorrido propuesto en esta tesis pudo verse que trazos significativos del pensamiento de Althusser adquieren su forma distintiva (y también se *deforman*) por medio de diversas figuras de la historia de la filosofía: cada uno de ellos (ya sea Hegel, Feuerbach, Montesquieu, Rousseau, Maquiavelo o Spinoza) funcionan, al decir de Fredric Jameson, como *mediadores evanescentes* entre la filosofía en sentido estricto y la filosofía marxista que Althusser busca alcanzar. Cada una de esas ellas funciona como una figura que posibilita una relación entre dos términos y que una vez completada su tarea “ya no tiene razón de ser y desaparece de la escena.” Cada figura resulta ser, entonces, “un agente catalítico que permite un intercambio de energías entre los dos términos de otro modo mutuamente excluyentes.”<sup>26</sup>

Así, quisiera afirmar, la historia de la filosofía está llena de fantasmas que no cesan de difuminarse, aunque ellos no se desvanecen por completo. Aquí nos alejamos de la pretensión de Althusser porque es necesario reconocer que se trata de una mediación incompleta o, mejor, de una mediación que no deja de ocurrir. De ahí la necesidad de reconocer la modalidad del verbo en permanencia (*vanishing, évanescence*), debido a que ese agente catalítico, no desaparece simplemente en su mediación sino que continúa operando como un resto inapropiable, como si las diversas figuras de la filosofía anterior a Marx se expresaran bajo la forma misma de la supervivencia [*survivance*] o de la sobrevivida [*survie*].

Realizado este recorrido puede reconocerse que el propio Althusser aparece aquí y ahora como un fantasma. A lo largo de esta investigación quise mostrar la insuficiencia de un análisis progresivo de su trayecto privilegiando la dispersión descubierta en el devenir, por sobre cualquier síntesis de posiciones resumibles en el nombre propio de una obra llamada *Althusser*. Abandonando su yo pienso [*je pense*], puesto que “la regla de oro del materialismo” consiste precisamente en eso, “¡no juzgar al ser por su conciencia de sí!”<sup>27</sup> Abriendo así el camino su impensado, *l’impensée d’Althusser*.

---

<sup>25</sup> Cf. Althusser, “Prefacio: hoy”, 20, t.m.; Althusser, “Lenin y la filosofía”, 141.

<sup>26</sup> Fredric Jameson, “El mediador evanescente: o Max Weber como narrador”, en *Las ideologías de la teoría*, trad. M. López Seoane (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014), 403.

<sup>27</sup> Louis Althusser, “Sobre Marx y Freud”, en *Escritos sobre psicoanálisis*, 202.

## **El campo teórico de una investigación fundamental**

En diversas ocasiones señalé que el núcleo del proyecto teórico de Althusser está constituido por la pretensión de definir los términos en los que se juega el materialismo para el marxismo —tal como lo expresa al comienzo de *Pour Marx*— no sólo como una doctrina política o un método de análisis sino también y principalmente como el *campo teórico de una investigación fundamental*. Como pretendo haber mostrado en esta tesis, el desarrollo de sus lecturas de la historia de la filosofía cumplió una función insoslayable en el desarrollo de un conjunto de conceptos y problemas capitales para la definición de la política y la historia desde el marxismo, pero que también se proyectan en una dirección que excede al propio marxismo. A continuación quisiera resumirlos en tres puntos: la ideología, el antihumanismo y, finalmente, la cuestión de la política y la historia.

En primer lugar, el problema de la *ideología*. Desde el temprano cuestionamiento de las filosofías de la esencia expresado en la lectura crítica de Feuerbach, Althusser formulaba una tesis fundamental del materialismo marxista: la tesis no del carácter primero de la materia sino del carácter segundo de la conciencia. Sobre esta tesis se apoya una larga reflexión, tan vieja quizás como Althusser mismo (puesto que es rastreable hasta en su *Mémoire* de 1947), que redundará en su concepción de la ideología. Con Pascal, Althusser creía extraer tempranamente una lección acerca del papel conservador de las ideologías (cf. 2.2.). Por su parte, y de manera más desarrollada, con Montesquieu y su rechazo a juzgar la ignorancia por una verdad trascendente e ideal, Althusser creía encontrar una vía para apartarse de un racionalismo político de tipo *Aufklärer* según el cual sería posible una reforma del entendimiento en política (cf. 3.2., 3.3.). También con Montesquieu, Althusser esbozaba los primeros trazos de una teoría de la ideología inscrita en el problema de la reproducción (cf. 3.4.).

Como es sabido, esta concepción confluyó y fue relanzada como un programa de investigaciones en torno al pensamiento de Marx. Pero antes o, más precisamente, de manera simultánea fue retrabajada por Althusser en su encuentro con Maquiavelo y Spinoza: del descubrimiento de un mecanismo de producción de la apariencia ligado a la inmediatez del presente hasta el señalamiento de la religión (o la superstición en Spinoza) como una apariencia en segundo grado, es decir, como una reflexión sobre el imaginario espontáneo; del señalamiento de la relación orgánica existente entre lo ideológico y lo político al reconocimiento del carácter insuprimible del terreno imaginario sobre el que se juega la política (cf. 4.2.).

Además, esta teorización aparece como desdoblada, jugando en dos planos simultáneamente. Un plano político, que parece dibujarse entre los nombres de Pascal, Montesquieu, Maquiavelo y Spinoza, pero también un plano gnoseológico que permite reconocer, como se lee en el Dossier *Théorie politique*, que la ideología no es enteramente reductible a la lucha de clases sino que tiene también otro origen, siendo la ilusión interna al proceso de conocimiento (al decir de Althusser: es sobre el terreno del conocimiento mismo, que se produce la desviación), de modo que la ilusión no redonda sólo en una razón política, sino que —como se leerá tiempo después en *Lire le capital*— “puede provenir de otra razón, más vieja que la burguesía, que vive en el tiempo de *otra historia* [i.a.], de una razón no política sino *teórica*.”<sup>28</sup> En definitiva, como se leerá de manera programática en *Idéologie et appareils idéologiques* al distinguir las ideologías (en plural) de la ideología: “*la ideología en general no tiene historia*”, es una “realidad no histórica, es decir, *omnihistórica*”, en fin, “si eterno quiere decir no trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, esto es, inmutable en su forma en toda la extensión de la historia [...]: *la ideología es eterna*, tal como el inconsciente.”<sup>29</sup>

Sintetizando y quizás simplificando, la tríada Maquiavelo-Spinoza-Marx permite pensar y mantener juntos los dos extremos de la cadena: entre las ideologías particulares que tienen una historia propia y la ideología en general o lo ideológico, que no tiene historia. Pero las implicancias del trabajo conjunto de estas tres figuras no se reducen a la síntesis que aquí propongo sino que continúa abierta en los desarrollos de la filosofía contemporánea. Acostumbrados a este descubrimiento, fijado en la necesidad de nuestra cultura filosófica y del que viven buena parte de los estudios contemporáneos sobre Maquiavelo, Spinoza y Marx, quizás hoy no estimamos suficientemente la originalidad y el carácter programático de la disposición contigua de esos tres nombres en vistas a la formulación de una teoría de la ideología.

El segundo punto para destacar es el cuestionamiento a la operación de reducción antropológica que es posible encontrar en las diversas lecturas que Althusser realiza de la filosofía moderna. En sus lecturas previas a la década de 1960 se esbozan los lineamientos que posibilitarán a Althusser alcanzar la tesis del anti-humanismo. Ya en su *Mémoire* sobre Hegel era posible dar con una reflexión sobre la interdependencia humana que dibuja en filigrana un camino posible a la concepción de la transindividualidad (cf. 2.1.).

---

<sup>28</sup> Althusser, “El objeto de El capital”, 177.

<sup>29</sup> Althusser, *Sobre la reproducción*, 215.

Asimismo, el problema de la naturaleza humana constituye un verdadero índice de la lectura althusseriana de Pascal y Helvetius (cf. 2.2.). Finalmente, en su lectura de Feuerbach, vimos contraponerse a la pretensión de asir una esencia humana, la necesidad de elucidar el problema de su naturaleza por medio de un programa de investigaciones crítico de las ideas que los seres humanos se plantean de sí mismos (cf. 2.3.).

Pero es con Maquiavelo, Spinoza y Rousseau que parecieran configurarse de manera definitiva algunos argumentos fundamentales. Si el cuestionamiento a la pretensión de fundación de lo político en una teoría de la naturaleza humana alcanza su máxima expresión en el encuentro Maquiavelo-Spinoza (cf. 4.3.), estudiando el problema histórico de la producción de lo humano Althusser pareciera encontrar en Rousseau una curiosa concepción de la historia de lo humano. Así, en un texto que anuncia desde su título un estudio sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres es posible encontrar la inspiración para formular, paradójicamente, una concepción de la historia *más allá de lo humano* como condición de posibilidad de cualquier comprensión particular sobre los fenómenos llamados justamente *humanos*. En otros términos, la posibilidad de formular una “teoría de la historia no antropológica”<sup>30</sup>, que permita reconocer que la historia no empezó con el hombre y, probablemente, no concluya con él (cf. 6.1., 6.2.3.). Nuevamente aquí las lecciones extraídas serán reconducidas en el ámbito de la filosofía marxista confluyendo tanto en las tesis del *anti-humanismo teórico* (cf. 4.3.) como en su crítica a la noción de Sujeto de la historia (cf. 7.1.).

### *La cuestión de la política y la historia*

Desde la introducción señalé que la *cuestión* de la política y la historia permanecía abierta. Allí anticipé que tanto en el carácter conjuntivo del y como en su carácter disyuntivo se expresaba un problema que permanecía abierto. Más específicamente, anticipaba que la relación entre la política y la historia es pensada por Althusser alternativamente por medio de tres figuras: la subsunción, el antagonismo y la identidad. En primer lugar, en buen marxista (de hecho, no sería pensable el marxismo sin esta afirmación) es posible afirmar que Althusser piensa la mentada relación bajo la siguiente

---

<sup>30</sup> Althusser, “La querrela del humanismo”, 502. Si bien no me detuve en este punto, sería posible considerar a Rousseau como heredero de aquella antropología profana —“una antropología no antropológica” o “una antropología negativa”, al decir de Bertrand Ogilvie— que Althusser creía encontrar en Maquiavelo con el concurso de Spinoza. Cf. Bertrand Ogilvie, *La seconde nature du politique* (Paris : L’Harmattan, 2012).

premisa: *la política en la historia*. Se trata de reconocer, sin más, la *heteronomía* de la política entendida, en consecuencia, como una “*política del más acá [politique de l'en deçá]*.”<sup>31</sup> El estudio sobre la concepción de la ley, sobre la dialéctica de la historia y sobre las formas de gobierno en Montesquieu (cf. 3.2., 3.3.) que confluirán poco tiempo después en una reformulación *entre* Spinoza y Marx por medio de las categorías de causalidad estructural, sobredeterminación y tópica marxista (cf. 5.2.), son la expresión más acabada de esta concepción que pretende asir la política por medio de su subsunción. Esto es, se configura un esquema de instancias y niveles de la tópica en la cual es necesario y posible asignar el lugar específico de la política.

Pero como vimos, ese intento de delimitación se ve asediado por los mismos presupuestos teóricos que lo posibilitan. Por tratarse de un movimiento interior a su pensamiento, este recorre los diversos capítulos de esta investigación. Si ya se puede entrever en los tratamientos de Montesquieu y luego de Spinoza y Marx, cobran mayor fuerza en el encuentro entre Maquiavelo y Spinoza (cf. 4.3.), en el abordaje de Rousseau contemporáneo a *Lire le capital* (cf. 6.2.3., 6.3.) y en el abordaje del florentino y del ginebrino en la década de 1970 (cf. 7.2., 7.3.) que se proyecta hacia el materialismo del encuentro. En esos pasajes es posible entrever otras dos figuras posibles y alternativas a la de la *subsunción* en vistas a tematizar la relación entre la política y la historia.

Una es la figura del antagonismo: *la política contra la historia*. Puede sonar provocador, pero en diversas ocasiones en esta investigación he insistido en el carácter desestructurador que Althusser le asigna a la política, como si ésta fuera el terreno mismo de la contingencia, el agente que introduce cierta contingencia en la necesidad histórica: la política como el devenir contingente de la necesidad. Ese movimiento es el que analizando el problema de la sobredeterminación apareció bajo la figura del *décalage* (cf. 5.2.2). Ese mismo movimiento es el que emergió en el concepto mismo de práctica política como aquella que en lugar de conservar los límites y de producir sus efectos sobre su determinación, los desplaza y los transforma (cf. 7.3.3).

La otra es la figura de la identidad: *la política es la historia*. Esta figura es propia de un juego de palabras en francés: de “*la politique et l’histoire*” a “*la politique est l’histoire*”. Aquí se requiere una especificación suplementaria. Esta figura es la que indica no la equivalencia entre ambos términos, sino que más bien uno de ellos es la condición

---

<sup>31</sup> Balibar, “Trois concepts de la politique”, 26.

de posibilidad del otro: *la política es (la condición de posibilidad) de la historia*. Estas reflexiones son las que aparecieron como un cortocircuito o, más bien, como un punto de *condensación* (o de *fusión*, al decir de Althusser) en el tratamiento del pensamiento de Maquiavelo en 1962 (cf. 4.3.) como en sus trabajos de la década de 1970 (cf. 7.3.) y en su desarrollo del concepto de práctica política inspirado en la soledad de Lenin (cf. 7.3.3.). Como sugerí desde el inicio de esta investigación, con esta figura atravesamos el marxismo y nos ubicamos en un terreno propiamente posfundacional al reconocer el carácter *cuasi-trascendental* de la política.

Alguna vez Gaston Bachelard propuso llamar “no-cartesiana” a la epistemología del nuevo espíritu científico. Con ello, no pretendía formular una condena a algunas tesis de la física ni a los mecanismos del espíritu “que siguen siendo cartesianos”, sino “a la doctrina de las naturalezas simples y absolutas.” De ahora en más, pensaba Bachelard, descubrimos “una especie de dualidad fundamental” según la cual

todas las nociones de base pueden de alguna manera ser desdobladas; pueden ser flanqueadas [*bordées*] por nociones complementarias. En adelante, toda intuición procederá de una elección; habrá entonces una especie de ambigüedad esencial en la base de la descripción científica y el carácter inmediato de la evidencia cartesiana será perturbado.<sup>32</sup>

Bachelard concluía que el nuevo espíritu científico era portador de una concepción según la cual “lejos de ser el ser lo que ilustra la relación, es la relación la que ilumina el ser”, de modo que ya no hay posibilidad de concebir “fenómenos simples” puesto que todo fenómeno es por adelantado “una trama de relaciones.”<sup>33</sup> Cuando Althusser a mediados de la década de 1950 se inscribió en una corriente por él llamada marxista, racionalista y materialista, cuando afirmaba casi diez años después programáticamente en *Pour Marx* que el marxismo debía ser entendido como el campo teórico de una investigación fundamental, es probable que estuviera pensando en la posibilidad y en la exigencia de que el marxismo se inscribiera definitivamente a la altura de aquel nuevo espíritu científico del que hablaba Bachelard: una actitud frente al conocimiento que pudiera “mantener *abierto* el cuerpo de las explicaciones.”<sup>34</sup>

Sin embargo, cabe preguntarse si la lección de la que tomó nota Althusser tempranamente frente a Maquiavelo y Spinoza (cf. 4.3) y desarrolló junto a Rousseau y, nuevamente, Maquiavelo (cf. 7.2 y 7.3.) respecto a la política, puede ser simplemente

---

<sup>32</sup> Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* (Paris: PUF, 1934/1960), 141-142.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 144 y 148.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 164.

integrada al corazón del materialismo marxista con el que Althusser pretendía dar. La respuesta no puede ser simple ni definitiva, porque al estudiar su trayecto no sólo pudimos ver mejor la complejidad de su apuesta filosófica, sino que también pudimos dibujar el espacio de un pensamiento que sin contradecir sus tesis, sin embargo, las excede al plantearnos un problema que nos sitúa si no en un más allá de Marx, sí al menos en su borde exterior: el de la fundación política de cierto sentido en la historia. De ahí que cuando emerge este problema lo hace tan estrechamente ligado a una interrogación ontológica acerca de las condiciones de advenimiento del sentido. En Althusser este problema emerge como el lado interior del límite exterior del marxismo.

Evidentemente esto nos coloca en una dimensión posfundacional, que, por otro lado, complejiza por adelantado el costado ingenuo presente en la pretensión de concebir a lo político como *institución de lo social*, pretensión que nos expone a caer no en un terreno pos-marxista sino más simplemente en un terreno pre-marxista (cf. 1.2.). Retomando libremente la inspiración bachelardiana, quisiera señalar que en torno al problema de la política y la singularidad de la práctica política (cf. 7.3.3.) se formula la posibilidad de una *política no-marxista* que no surge precisamente para contradecir al marxismo sino que funciona al modo de un suplemento, constituyendo un borde que traza sus límites, es decir, dibuja simultáneamente sus posibilidades internas y su afuera. De lo que se trata es, quizás, de alcanzar una “*ontología de lo complementario* [i.a.] menos ásperamente [*âprement*] dialéctica que la metafísica de lo contradictorio.”<sup>35</sup>

En el trayecto que estuve siguiendo de lo que se trata es de mantener unidos, no sin esfuerzo, los dos extremos de la cadena del sentido, entre la estructura y la coyuntura, entre la historia y la política. De allí que las reflexiones sobre cómo mantenerlos unidos sólo pudieran aparecer de manera excesiva en la teoría leninista del eslabón más débil reconstruida en “*Contradiction et surdétermination*”. De ahí, que la noción de práctica política aparezca espasmódicamente en “*Sur la dialectique matérialiste*” al modo de una evocación, casi como una consecuencia sin premisas, jugando un rol capital en esa articulación. En su “*Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss*”, Lévi-Strauss llegó a afirmar que el recurso insistente de Mauss a la noción de *mana* constituía la expresión de una “reflexión subjetiva ante una totalidad no percibida.”<sup>36</sup> La conclusión de Lévi-Strauss es que esa noción cumple una “función semántica” ineludible puesto que su “papel

---

<sup>35</sup> Ibid., 16.

<sup>36</sup> Lévi-Strauss, “*Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss*”, XLVI.

consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico a pesar de las contradicciones que le son características”. Bajo el mismo esquema pueden pensarse las recurrencias a la noción de práctica política: ella cumple la función de un “significado flotante” que es “la garantía de todo arte, toda poesía, toda invención mítica y estética”<sup>37</sup> y, deberíamos agregar ahora, de toda política. En su esfuerzo por comprender la cuestión de la política y la historia desde el marxismo Althusser debió recurrir a un “exceso de significación [*surplus de signification*]” condensado en la noción de práctica política; ella representa en Althusser un “valor simbólico cero”, es decir, “un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene el significado.”<sup>38</sup> La política es ese suplemento al que Althusser recurrió con pretensiones bien delimitadas, pero con resultados aún por descubrir.

Llegado a este punto, no se trata de afirmar irreflexivamente que *todo es política*, aunque tendamos a sentirlo así. En cambio, quisiera sugerir —siguiendo libremente algunas consideraciones de Foucault respecto a la historia— que la intervención althusseriana se encuentra en el pasaje de una política restringida, entendida como un nivel específico de una formación social, a una *política general*.<sup>39</sup> Cuestionando, por un lado, la posibilidad de concebir a la política de manera *restringida*, es decir como un nivel particular de una formación social más amplia sobre la cual no se puede decidir más que por un juego controlado y prescrito en su origen y en su final. Pero, por otro lado, cuestionando también la tentación de una *política global* en la que un pretendido *centro político* arrastrase a las estructuras económicas, las estabilidades sociales y las ideologías sometiendo todo a un mismo tipo de transformación. Deberíamos afirmar, con mayor precisión, que en el registro en el que estamos trabajando, algo así como una política global desde la cual todos los fenómenos deberían ser definidos sería improbable. Más aún: imposible. Porque ese centro que sería la política no es un punto y no está fijo. Sería mejor entonces hablar de una *política general*, ya que ella se desplegaría en el espacio de una dispersión. Ese trabajo de desplazamiento y de eventual condensación, es lo que Althusser parece haber sentido como la dinámica constitutiva de la política.

---

<sup>37</sup> Ibid., XLIX.

<sup>38</sup> Ibid., L.

<sup>39</sup> Cf. Foucault, *La arqueología del saber*, 15-16.

## À la recherche

Con unas palabras que recordaban a Marcel Proust, alguna vez Althusser dijo que el rodeo por Spinoza fue realizado “en busca de argumentos para el materialismo [*à la recherche d’arguments pour le matérialisme*].”<sup>40</sup> A lo largo de esta investigación he generalizado esta expresión: es el estudio de la filosofía anterior a Marx como intento de fundamentación del marxismo el que se orienta hacia esa búsqueda. Esa búsqueda está marcada, en primer lugar, por una tentativa de pasaje del desconocimiento al conocimiento. Si “como dice Spinoza, la ignorancia no es un argumento”<sup>41</sup>, es necesario antes que nada conocer al propio Marx y saber lo que el marxismo *quiere decir*. A su vez, para conocerlo no basta con repetir sus palabras, tampoco basta con confirmarlo por sus fuentes, sino que es necesario buscar argumentos, ponerlo en relación con el pensamiento filosófico más avanzado, con los mojones del materialismo en la historia de la filosofía que lo antecede.

Pero con el correr de sus lecturas de la filosofía se torna evidente que ese movimiento de pasaje de la ignorancia al conocimiento no es un movimiento simple, ni lineal, y sus efectos no son del todo previsibles. Así Althusser quizás malvive otra constatación: la tradición tampoco es un argumento. Quiero decir, no es posible, ya no más, conformarse con reponer la continuidad de una corriente del materialismo como razón suficiente que conduce al pensamiento de Marx. En diversas ocasiones Althusser dejó entrever la sensación de que el resultado de un camino que pretendía encontrar argumentos para el desarrollo de una fundamentación de la filosofía marxista tenía como efecto duradero su propia deconstrucción: “tengo la sensación de que todo se me escapa, que no puedo hacer la ligazón, ni asegurar las explicaciones necesarias para la ligazón. Resultado: me quedo seco y mudo.”<sup>42</sup>

Así, la búsqueda de argumentos para el materialismo, como la búsqueda del tiempo perdido, se desdobra entre el pasado y el porvenir.<sup>43</sup> Un pasado, la sensación de un pasado pisado, melancolía frente a aquello que no fue. La sombra de un objeto que cae sobre el yo, la sombra del pasado se posa sobre Althusser:

---

<sup>40</sup> Althusser, “Elementos de autocrítica”, 200, t.m.

<sup>41</sup> Karl Marx, “Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro”, en *Escritos de juventud*, 37.

<sup>42</sup> Althusser, *Lettres à Franca*, 16/2/1971, p. 788.

<sup>43</sup> Deleuze ha insistido en ese desdoblamiento de la *Recherche du temps perdu* entre la exploración el pasado y el porvenir. Cf. Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, trad. F. Monge (Barcelona: Anagrama, 2021).

## Conclusión

Más avanzo, más me convenzo, a mi pesar de hecho que no soy *un* filósofo. Y sin embargo habría que serlo, porque es posible y necesario, ahora, serlo. Pero no es para mí. Sé muy pocas cosas, y ya no tengo el tiempo para aprenderlas.<sup>44</sup>

Lástima que la filosofía me interese a una edad tan avanzada, tan tarde en la vida, y sin haber acumulado nada detrás de mí. Sólo tengo una suerte de «olfato» clínico, y algunos conocimientos de detalle, lo que no alcanza a hacer una filosofía, a lo sumo un agitador filosófico.<sup>45</sup>

Por otro lado, decía, la búsqueda se desdobra hacia el futuro. Entre las sombras del pasado, se entrevé así una figura posible del porvenir que se anuncia a tientas:

Soy un agitador político en filosofía. Es necesario sin dudas este tipo de gente, para abrir caminos. Otros, más jóvenes, mejor armados de conocimientos de todo tipo, serán *el* filósofo que no pude ser. Ser filósofo quiere decir: ser capaz de escribir la *Ética* que necesitamos. Eso será *posible* pronto (y es indispensable). Pero no soy yo quien la escribirá.<sup>46</sup>

Otros, mejor armados serán, quizás, lo que él no pudo ser y escribirán, quizás, la *Ética* que aún necesitamos. Pero no será Althusser, no lo fue y tampoco *habrá sido*, en esa forma del futuro anterior que adoptan por momentos quienes insisten en volver a sus escritos. Sin embargo, en esos escritos encontramos algo que señala la continuidad de una investigación que será posible realizar bajo su influjo pero, quizás, sin el peso de su nombre, sin tener que asumir las cargas de una historia terminada. Es allí donde reconocemos una historia interminable: otros vendrán, llegará el día. Es necesario aprender a esperar. Es necesario aprender a perder el tiempo, como recomendaba Rousseau para la educación de los jóvenes. Aprender a perder el tiempo que luego nos dispondremos a buscar. Ese tiempo perdido no es sino el tiempo que nos damos para vivir. Es cierto, después del drama, ahora lo sabemos: el porvenir es largo.

---

<sup>44</sup> Althusser, *Lettres à Franca*, 12/7/1967, p. 750.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 8/1967, p. 751

<sup>46</sup> *Ibid.*, 12/7/1967, p. 750.

## Referencias bibliográficas

### Obras de referencia publicadas por Louis Althusser

- Althusser, Louis. *Montesquieu. La politique et l'histoire*. Paris : PUF, 1959.
- . *Pour Marx*. Paris : Maspero, 1965.
- . *Lire le Capital*, I et II (junto a Balibar, Étienne ; Estabiet, Roger ; Macherey, Pierre ; Rancière, Jacques). Paris : Maspero, 1965.
- . *Lénine et la philosophie*. Paris: Maspero, 1969.
- . *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspero, 1973.
- . *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*. Paris : Maspero, 1974.
- . *Éléments d'autocritique*, Paris: Hachette, 1974.
- . *Positions*. Paris : Éditions Sociales, 1976.
- . *Vingt-déuxième Congrès*. Paris : Maspero, 1977.
- . *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français*. Paris: Maspero, 1978.

### Obras de Louis Althusser citadas

- Althusser, Louis. "L'enseignement de la philosophie." *Esprit*, nº 215 (1954): 858-864.
- . "Despote et monarque chez Montesquieu." *Esprit*, nº 267 (11) (1958): 595-614.
- . *Montesquieu. La política y la historia*. Traducido por María Ester Benítez. Barcelona: Ariel, 1974.
- . *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Traducido por Santiago Funes. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.
- . "Sobre la relación de Marx con Hegel." En *Hegel y el pensamiento moderno: seminario dirigido por Jean Hyppolite*, de Jacques d'Hont (dir.), 93-120. México: Siglo XXI, 1977.

- . “Marxisme et lutte de classes.” En *Positions*, 71-78. Paris: Éditions sociales, 1982.
- . “Note du traducteur.” En *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, de Ludwig Feuerbach, traducido por Louis Althusser, 1-9. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- . *La revolución teórica de Marx*. Traducido por Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 1983.
- . “Prefacio: hoy.” En *La revolución teórica de Marx*, 12-30.
- . “Los «Manifiestos filosóficos» de Feuerbach.” En *La revolución teórica de Marx*, 33-38.
- . “Sobre el joven Marx. (Cuestiones de teoría).” En *La revolución teórica de Marx*, 39-70.
- . “Contradicción y sobredeterminación. (Notas para una investigación).” En *La revolución teórica de Marx*, 71-106.
- . “El «Piccolo», Bertolazzi y Brecht. (Notas acerca de un teatro materialista).” En *La revolución teórica de Marx*, 107-125.
- . “Los «Manuscritos de 1844» de Karl Marx. (Economía, política y filosofía)”, en *La revolución teórica de Marx*, 126-131.
- . “Sobre la dialéctica materialista. (De la desigualdad de los orígenes).” En *La revolución teórica de Marx*, 132-181.
- . “Marxismo y humanismo.” En *La revolución teórica de Marx*, 182-206.
- . *El porvenir es largo. Los hechos*. Traducido por Marta Pessarrodona. Barcelona: Destino, 1992.
- . “Los hechos.” En *El porvenir es largo. Los hechos*, 381-482.
- . *Journal de captivité. Stalag XA 1940-1945*. Paris: STOCK/IMEC, 1992.
- . “L'unique tradition matérialiste.” *Lignes* (Editions Hazan), nº 18 (1993): 72-119.
- . *Écrits philosophiques et politiques, t. I*. Paris : STOCK/IMEC.
- . “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel.” En *Écrits philosophiques et politiques, t. I*, 59-238.
- . “Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire.” En *Écrits philosophiques et politiques, t. I*, 243-260.
- . “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre.” En *Écrits philosophiques et politiques, t. I*, 539-580.
- . *Écrits philosophiques et politiques, t. II*. Paris: STOCK/IMEC, 1995.

- “Sur Feuerbach.” En *Écrits philosophiques et politiques, t. II*, 169-254.
- “Réponse à une critique”. En *Écrits philosophiques et politiques, t. II*, 351-391.
- “Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste (26 juin 1966).” En *Écrits philosophiques et politiques, t. II*, 393-415.
- “La querelle de l’humanisme.” En *Écrits philosophiques et politiques, t. II*, 433-532.
- *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: STOCK/IMEC, 1998.
- *Marx dentro de sus límites*. Traducido por Juan Pedro García del Campo. Madrid: Akal, 2003.
- “Al lector.” En *Para leer el capital*, de Louis Althusser y Étienne Balibar, traducido por Marta Harnecker, 3-4. México: Siglo XXI, 2004.
- “De El capital a la filosofía de Marx.” En *Para leer El capital*, 18-77.
- “El objeto de El capital.” En *Para leer el capital*, 79-215.
- *Maquiavelo y nosotros*. Traducido por Beñat Baltza Álvarez. Madrid: Akal, 2004.
- *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Traducido por Sandra Garzonio. Madrid: Akal, 2004.
- “Los problemas de la filosofía de la historia (1955-1956).” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 23-178.
- “Helvetius revolucionario.” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 179-186.
- “Maquiavelo (1962).” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 187-246.
- “Rousseau y sus predecesores. La filosofía política en el siglo XVII y en el siglo XVIII (1965-1966).” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 247-358.
- “Práctica teórica y lucha ideológica.” En *La filosofía como arma de la revolución*, de Louis Althusser, traducido por O. Del Barco, E. Román y O. L. Molina, 23-73. México: Siglo XXI, 2008.
- *La soledad de Maquiavelo*. Traducido por C. Prieto del Campo y R. Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2008.
- “Sobre la objetividad de la historia. Carta a Paul Ricœur.” En *La soledad de Maquiavelo*, 17-33.
- “Recensión del libro de Raymond Polin, La politique morale de John Locke.” En *La soledad de Maquiavelo*, 35-45.
- “Lenin y la filosofía.” En *La soledad de Maquiavelo*, 111-152.
- “Elementos de autocrítica.” En *La soledad de Maquiavelo*, 169-208.

- . “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens.” En *La soledad de Maquiavelo*, 209-248.
- . “Historia terminada, historia interminable.” En *La soledad de Maquiavelo*, 249-259.
- . “¡Por fin la crisis del marxismo!” En *La soledad de Maquiavelo*, 283-298.
- . “El marxismo como teoría «finita».” En *La soledad de Maquiavelo*, 299-314.
- . *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Traducido por Eliane Cazenave-Tapie. México: Siglo XXI, 2010.
- . “Cartas a D...” En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 53-95.
- . “Sobre la transferencia y la contratransferencia. (Pequeñas incongruencias portátiles).” En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 146-162.
- . “Sobre Marx y Freud.” En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 193-202.
- . “Tres notas sobre la teoría de los discursos.” En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 97-146.
- . *Lettres à Hélène 1947-1980*. Paris: Grasset/IMEC, 2011.
- . *curso sobre Rousseau*. Traducido por Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2013.
- . *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Traducido por Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- . *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*. Traducido por F Navarro y J. Anaya y Barrios. México: Siglo XXI, 2015.
- . “Conferencia de Granada (1976).” En *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, traducido por J. Anaya y Barrios, 141-174. México: Siglo XXI, 2015.
- . *Sobre la reproducción*. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2015.
- . *Les vaches noires. Interview imaginaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
- . *Ser marxista en filosofía*. Traducido por Alcira Bixio. Madrid: Akal, 2017.
- . *Écrits sur l'histoire (1963-1986)*. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- . “Sur la genèse.” En *Écrits sur l'histoire (1963-1986)*, 81-86.
- . “Livre sur l’impérialisme.” En *Écrits sur l'histoire (1963-1986)*, 103-260.
- . *Que faire ?* Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre y Rancière, Jacques. *Lire le Capital*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

Althusser, Louis; Étienne Balibar, Étienne. *Para leer el capital*. Traducido por Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 2004.

## Documentos del Fondo Althusser del IMEC

20ALT/2/1. *Dossier « Théorie politique »*.<sup>1</sup>

20ALT/2/4. *Dossier « Théorie politique »*, “Notes sur marxisme et politique”.

20ALT/8/1-4. *Théorie/pratique*.

20ALT/8/15. « *Sur le structuralisme* ». 29 février 1968.

20ALT/9/8. *La tâche historique de la philosophie marxiste*

20ALT/28/05. « *Cours sur le mode d'exposition chez Marx* ». Mars 1978

20ALT/28/11. *Fragments de Louis Althusser sur la « nature du politique »* [c. 1979].

816ALT/31/2. *Cours sur Platon*. 1949. [Notes prises par A. Matheron]

20ALT/31/3-30. *Machiavel et nous*

20ALT/31/12. *Machiavel et nous*. *Projet de début du texte*.

20ALT/31/13. *Machiavel et nous*. *Fragments de différentes versions du début du texte*.

20ALT/31/20. *Thèmes “para”-philosophiques de Machiavel » et notes rattachées*.

20ALT/31/28. *Correspondance échangée avec Henri Crétella sur Machiavel* [c. 1972]

20ALT/32/10. *Sur Spinoza*.

20ALT/32/11. *Avec le P[ère] B[reton] sur Spinoza*,

20ALT/32/12. “*Sur Machiavel et Spinoza*”.

816ALT/32/21. *Cours sur Rousseau (1950-1955 ?)*. [Notes prises par A. Matheron].

20ALT/35/1-11. *Projet de livre sur Feuerbach*.

20ALT/35/3. « *Chapitre I* ».

20ALT/35/7. *Dossier Matérialisme*.

816ALT/37/23. « *Les problèmes de la philosophie de l'histoire* ». [Notes prises par A. Matheron].

---

<sup>1</sup> El inventario del fondo de archivos y de la biblioteca personal de Althusser se encuentra disponibles en: <https://portail-collections.imec-archives.com/ark:/29414/a011457456537TxfcCc>

813ALT/40/4-6. « *Séminaire 1962-1963* ».

813ALT/40/4. « *Séminaire 1962-1963* ». *Exposés de Jean-Marie Villégier et de Pierre Macherey.*

813ALT/40/5. *Séminaire 1962-1963. Exposés de Louis Althusser (« Foucault et la problématique des origines »).*

813ALT/40/6. « *Séminaire 1962-1963* ». *Exposé de Louis Althusser (« Lévi-Strauss à la recherche de ses ancêtres putatifs »)*

20ALT/40/16. « Question posée au cours du séminaire du 10/1/1964 ».

20ALT/50/1-3. *Sur la mort de Jacques Martin*

20ALT/31/3-30. *Sur Machiavel*

20ALT/31/6-9. *Cours sur Machiavel [1972?]*

20ALT/31/10-13. *Machiavel et nous.*

20ALT/60/5. *Notes sur Machiavel.*

“Anthropologie ? Désir”.

“Apparence”.

“Conjuration”.

“Hasard”.

“Machiavel pour Spinoza”.

“Retour aux principes”

20ALT/60/6. *Notes sur Montesquieu*

“Hegel et M.”.

“Réforme de l’entendement”.

20ALT/60/8. *Notes sur Spinoza.*

“ Crainte”.

“Dessain politique de Spinoza”

“Fiche dessein politique de Sp[inozza]”

“Passions et société”

“Politique et nature non connue. Possible et politique”.

“Sociabilité naturelle”.

“Sur Hobbes et Spinoza”.

“Sur la lettre à Louis Meyer (XII)”

“Système des passions”

20ALT/72/68. *Lettres Jacques Derrida à Louis Althusser*, 1/9/1964.

BP ALT. *Bibliothèque personnelle*

BP ALT B272/4. Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique : folie et déraison*. Paris: Librairie Plon, 1961.

BP ALT B25/10. Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953.

[Jacques Derrida] 219DRR/225/4. *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*.

### **Bibliografía general**

Abdo Ferez, Cecilia. “La compañía de los sofistas. Maquiavelo, objetor de Althusser.” *Colección*, n° 23 (2014): 55-67.

Anderson, Perry. *El estado absolutista*. Traducido por Santos Juliá. México: Siglo XXI, 1998.

—. *Tras las huellas del materialismo histórico*. Traducido por Eduardo Terrém. México: Siglo XXI, 2004.

—. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Traducido por Néstor Míguez. Madrid: Siglo XXI, 2012.

Arendt, Hannah. “La revisión de la tradición por Montesquieu.” En *La promesa de la política*, traducido por Eduardo Cañas y Josefina Birulés Beltrán, 99-106. Buenos Aires: Paidós, 2015.

—. *Los orígenes del totalitarismo, t. 3. Totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 1982.

Aricó, José. *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Bachelard, Gaston. *Le rationalisme appliqué*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

—. *El compromiso racionalista*. Traducido por Hugo Beccacece. México: Siglo XXI, 1973.

—. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Traducido por José Babini. México: Siglo XXI, 1991.

- Badiou, Alain. “El (re)comienzo del materialismo dialéctico.» En *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, de L. Althusser y A. Badiou, traducido por Nora Rosenfeld de Pasternac et al., 9-36. Córdoba: Pasado y Presente, 1972.
- . *Compendio de metapolítica*. Traducido por Juan Manuel Spinelli. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- . *La aventura de la filosofía francesa*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Eterna cadencia, 2013.
- Balibar, Étienne. “Marx, le joker ou le tiers inclus.” En *Rejouer le politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (dir.), 135-169. Paris: Galilée, 1981.
- . *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Traducido por Gabriel Albiac. México: Fontamara, 1984.
- . “L'object d'Althusser.” En *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, de Sylvain Lazarus (ed.), 81-116. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- . *Masses, Classes, Ideas. Studies on politics and philosophy before and after Marx*. Traducido por James Swenson. New York & London: Routledge, 1994.
- . *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.
- . “Trois concepts de la politique. Émancipation, transformation, civilité.” En *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, , 17-53.
- . “La vacillation de l'idéologie dans le marxisme.” En *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, 167-320.
- . “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico.” En *Para leer el capital*, de L. Althusser y É. Balibar. México: Siglo XXI, 2004.
- . *Escritos por Althusser*. Traducido por Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- . *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Traducido por L. Padilla. Barcelona: Gedisa, 2005.
- . *La filosofía de Marx*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- . “El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?” *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, n° 4-5 (2007): 155-172.
- . “Eschatologie / téléologie. Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel.” *Éditions Lignes / « Lignes »*, n° 23-24 (2007): 183-208.
- . “Une rencontre en Romagne.” En *Machiavel et nous*, de Louis Althusser. Paris: Tallandier, 2009.

- . “Althusser y la Rue d’Ulm.” *New Left Review*, nº 58 (2009): 86-101.
- . *Ciudadano sujeto. Volumen 1: el sujeto ciudadano*. Traducido por C. Marchesino. Buenos Aires: Prometeo, 2013.
- . *Sobre la dictadura del proletariado*. Traducido por M. J. Cordero y G. Albiac. Madrid: Siglo XXI, 2015.
- . “Le climat d’une nouvelle «saison» révolutionnaire.” En *Althusser et nous. Vingt conversations*, de Aliocha Wald Lasowski, 35-44. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
- . *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- . “Marx: tout est à refaire”. En *Avec Marx, philosophie et politique*, de Alexis Cukier e Isabelle Garo (dir.), 39-78. Paris: La Dispute, 2019
- . *Histoire interminable. D’un siècle à l’autre. Écrits I*. Paris: La Découverte, 2020.
- . *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*. Paris: La Découverte, 2020.
- Balibar, Étienne; Tosel, André y Luporini, Cesare. *Marx et sa critique de la politique*. Paris: Maspero, 1979.
- Balibar, Étienne; Duroux, Yves; Bruschi, Fabio y Mancuso, Eva. “Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie I).” *Cahiers du GRM*, nº 7 (2015): 1-24.
- Barthes, Roland. *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Traducido por Joaquim Sala-Sanahuja. Barcelona: Paidós, 1990.
- Benítez Martín, Pedro. *La formación de un francotirador solitario: lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.
- Bernardi, Bruno. “Rousseau: une autocritique des Lumières.” *Esprit*, nº 357 (2009): 109-124.
- Biset, Emmanuel. “Contra la diferencia política.” *Pensamento Plural*, (2010): 173-202.
- . “Ontología de la diferencia.” En *Ontologías políticas*, de Emmanuel Biset y Roque Farrán (ed.), 9-42. Buenos Aires: Imago Mundi, 2011.
- Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*. Traducido por José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Bodei, Remo. *La vida de las cosas*. Traducido por Heber Cardoso. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

- Bordes, François. "L'IMEC, un lieu pour l'histoire." *Centre d'histoire de Sciences Po*, n° 18 (2012): 199-208.
- Borges, Jorge Luis. "Elogio de la sombra". En *Obras completas, t. I 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- Borges, Jorge Luis. "La moneda de hierro". En *Obras completas, t. II 1975-1985*. Buenos Aires: Emecé, 1989.
- Buci-Glucksmann, Christine. *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*. Traducido por Juan Carlos Garavaglia. México: Siglo XXI, 1978.
- Canguilhem, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Traducido por Ricardo Potschart. México: Siglo XXI, 2009.
- Cavaillès, Jean. "Transfinito y continuo." En *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, 451-472. Paris: Hermann, 1994.
- . *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris: Vrin, 2008.
- Cavazzini, Andrea. "La pratique d'Althusser: d'un marxisme à l'autre." En *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, de Patrice Maniglier, 235-253. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- Chevrefils-Desbiolles, Yves. *Histoire de l'abbaye d'Ardenne. Histoires du XIIe au XXe siècle*. Paris: IMEC Éditions, 2007.
- . "Guerres et violences à l'abbaye d'Ardenne." *La revue LISA* X, n° 1 (2012): 236-250.
- Coccia, Emanuele. *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Traducido por Gabriela Milone. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.
- Corpet, Olivier y Matheron, François. "Remarques sur les archives Althusser de l'IMEC." *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*, n° 22 (2003): 185-187.
- Cusset, François. *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: La Découverte, 2005.
- de Gainza, Mariana. "La actualidad de la lectura sintomática." En *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*, de Sergio Caletti y Natalia Romé, 241-260. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- de Ípola, Emilio. *Althusser. El finitino adios*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Paidós, 1994.
- . *Spinoza: filosofía práctica*. Traducido por Antonio Escohotado. Buenos Aires: Tusquets, 2006.
- . *Diferencia y repetición*. Traducido por María Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

- . “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, traducido por José Luis Pardo, 223-249. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- . *Proust y los signos*. Traducido por Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 2021.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* Traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Derrida, Jacques. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
- . *De la gramatología*. Traducido por Oscar Del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI, 1978.
- . *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.
- . *Mal d'Archive. Une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995.
- . *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducido por José Miguek Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 2002.
- . *Márgenes de la filosofía*. Traducido por Carmen González Marín, 37-62. Madrid: Cátedra, 2003.
- . “La Differance.” En *Márgenes de la filosofía*, 37-62.
- . “Los fines del hombre.” En *Márgenes de la filosofía*, 145-174.
- . *Khôra*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- . *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris: Galilée, 2013.
- . *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris: Galilée, 2017.
- . *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Paris: Éditions du Seuil, 2019.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Traducido por Elena Benarroch. Madrid: Cátedra, 1998.
- Dominguez, Esteban. “El «décalage» como figura althusseriana de la diferencia.” En *Pensar lo social. Pluralismo teórico en América Latina*, de Sergio Tonkonoff (ed.), 193-206. Buenos Aires: Clacso, 2018.
- . *De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser*. Tesis de Maestría, Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2021.
- Duménil, Gérard. *Le concept de la loi économique dans le Capital*. Paris: Maspero, 1977.
- Durkheim, Émile. *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología*. Traducido por Rubén Sierra Mejía. Madrid: Miño y Dávila, 2001.

- Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico*. Traducido por Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Gorla, 2012.
- Elliot, Gregory. *Althusser. The detour of Theory*. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- Engels, Friedrich. “Engels à J. Bloch (Londres, les 21-22 septembre 1890).” En *Œuvres Choisies, t. 2*, de Karl Marx y Friedrich Engels, 535-537. Moscou: Progrès, 1955.
- . *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Traducido por Manuel Sacristán Luzon. México: Grijalbo, 1968.
- . “Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.” En *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre y otros textos*, 5-80. Buenos Aires: Godot, 2014.
- Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Traducido por Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz, 2006.
- . *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010.
- . *Desde fuera. Una filosofía para Europa*. Traducido por María teresa D'Meza Pérez y Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.
- Expósito, Julia. *El marxismo inquieto. Sujeto, política y estructura en el capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.
- Feuerbach, Ludwig. *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*. Traduit de l'allemand par Louis Althusser. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- . “Feuerbach a Ruge (Bruckberg, Junio de 1843).” En *Escritos de juventud*, de Karl Marx, traducido por Wenceslao Roces, 456. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- . *La arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- . “La vida: la experiencia y la ciencia.” En *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, de Michel Foucault, traducido por Horacio Pons, 251-267. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- . *Del gobierno de los vivos. curso en el Collège de France (1979-1980)*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- . *Subjetividad y verdad. curso en el Collège de France (1980-1981)*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Vol. 4 (1900). La interpretación de los sueños (primera parte)*. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

- . “Duelo y melancolía.” En *Obras completas. Vol. 14. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico (1914-1916). Trabajos sobre metapsicología y otras obras*, traducido por José Luis Etcheverry, 235-256. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- . “Más allá del principio de placer.” En *Obras completas. Vol. 18 (1920-1922). Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, traducido por J. L. Etcheverry, 1-62. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Gaille, Marie. *Maquiavelo y la tradición filosófica*. Traducido por Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2011.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel, t. 3*. Traducido por A. M. Palos. México: Era, 1984.
- . *Cuadernos de la cárcel, t. 5*. Traducido por Ana María Palos. México: Era, 1999.
- . “La revolución contra «El capital».” En *Antología*, de Antonio Gramsci, traducido por Manuel Sacristán, 34-37. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- Guérout, Martial. *Spinoza Dieu (Ethique, I)*. Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1968.
- Hallward, Peter, y Peden, Knox (ed.). *Concept and Form Volume One. Key texts from the Cahiers pour l'Analyse*. Londres: Verso, 2012.
- . *Concept and Form. Volume One. Key texts from the Cahiers pour l'Analyse*. Londres: Verso, 2012.
- Harnecker, Marta. *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI, 1984.
- Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Traducido por Ana Varela Mateos. Madrid: Akal, 2007.
- Hegel, Georg W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Traducido por Juan Luis Verma. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.
- . *Filosofía de la historia universal*. Traducido por José Gaos. Buenos Aires: Losada, 2010.
- . *Ciencia de la Lógica*. Traducido por Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013.
- . *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

- Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traducido por Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962.
- . *Carta sobre el humanismo*. Traducido por H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2006.
- . *Ser y tiempo*. Traducido por José Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- . *Caminos de bosque*. Traducido por H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Akal, 2010.
- . *Kant y el problema de la metafísica*. Traducido por G. Ibscher Roth y E. C. Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Helvetius, Claude-Adrien. *Del espíritu*. Traducido por José Manuel Bermudo. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- Ichida, Yoshihiko, y François Matheron. “Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser? Considérations aléatoires sur le matérialisme aléatoire.” *Multitudes*, n° 21 (2005): 167-178.
- IMEC. *Louis Althusser (1918-1990) Inventaire*. Saint-Germain-la-Blanche-Herbe: IMEC, 2017.
- IMEC. *Louis Althusser (1918-1990) Bibliothèque personnelle : monographies*. Saint-Germain-la-Blanche-Herbe: IMEC, 2018.
- Jameson, Fredric. “El mediador evanescente: o Max Weber como narrador.” En *Las ideologías de la teoría*, traducido por Mariano López Seoane, 375-415. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- Karczmarczyk, Pedro; Rodríguez Arriagada, Marcelo; Romé, Natalia y Starcenbaum, Marcelo (coord.). *Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: estrategia y materialismo (2017: Santiago de Chile)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2020.
- Karsenti, Bruno. *De una filosofía a otra. Las ciencias sociales y la política de los modernos*. Traducido por Gerardo Losada. San Martín: UNSAM edita, 2017.
- Karsz, Saúl; Pouillon, Jean; Badiou, Alain; de Ípola; Emilio y Rancière, Jacques. *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna, 1970.
- Keucheyan, Razmig. *Hemisferio izquierdo. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Traducido por Alcira Bixio. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- Lacan, Jacques. “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud.” En *Escritos I*, de Jacques Lacan, traducido por Tomás Segovia, 473-509. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- . *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis 1955-1956*. Traducido por Juan Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich. Buenos Aires: Paidós, 2009.

- Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. “Posmarxismo sin pedido de disculpas.” En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 111-145. Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Traducido por E. Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Lahtinen, Mikko. *Politics and Philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*. Boston: Brill, 2009.
- Lazarus, Sylvain (dir.). *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Lecourt, Dominique. *Lyssenko, histoire réelle d'une "science prolétarienne"*. Paris: Maspero, 1976.
- Lenin, Vladimir I. *Obras escogidas t. I*. Moscú: Progreso, 1961.
- . “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.” En *Obras completas t. 23. Marzo-septiembre de 1913*, de Vladimir I. Lenin, 41-49. Moscú: Progreso, 1984.
- . “La bancarrota de la II Internacional.” En *Obras completas, t. 26*, de Vladimir I. Lenin, 219-280. Moscú: Progreso, 1984.
- Lévi-Strauss, Claude. “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss.” En *Sociologie et anthropologie*, de Marcel Mauss, IX-LII. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- . *Mitológicas I: lo crudo y lo cocido*. Traducido por Juan Almela. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Lowenthal, David. “Montesquieu.” En *Historia de la filosofía política*, de Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), traducido por L. García Urriza, D. L. Sánchez y J. J. Utrilla, 486-506. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Traducido por Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1969.
- Macherey, Pierre. *Pour une théorie de la production littéraire*. Paris: Maspero, 1966.
- . *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965-1997*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- . *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- . *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

- . “Para una historia natural de las normas.” En *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, de Pierre Macherey, traducido por Horacio Pons, 86-116. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- . *Études de philosophie « française »*. De Sieyès à Barni. Paris: Publications de la Sorbonne, 2013.
- Machiavelli, Niccolò. *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni, 1971.
- . “De Principatibus.” En *Tutte le opere*, 255-298.
- . “Dell'arte della guerra.” En *Tutte le opere*, 299-398.
- . “Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio.” En *Tutte le opere*, 73-254.
- Maniglier, Patrice. *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2006.
- Maniglier, Patrice (dir.). *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- . “Les années 1960 aujourd'hui.” En *Le moment philosophique des années 1960 en France*, 5-33.
- . *Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía. Seguido de Meditaciones Posmetafísicas*. Traducido por Diego Abadi. Buenos Aires: Isla desierta, 2020.
- Mao Tse-Tung. “Sobre la contradicción.” En *Textos escogidos*, 87-137. Pekin: Ediciones en lenguas extranjeras, 1976.
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Traducido por Marta Delfina Álvarez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Markovits, Francine. *Montesquieu: le droit et l'histoire*. Paris: Vrin, 2008.
- Martin, Jacques. *L'individu chez Hegel*. Lyon: ENS Éditions, 2020.
- Marx, Karl. *Cartas a Kugelmann*. Traducido por Giannina Bertarelli. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- . *Contribución a la crítica de la economía política*. Traducido por Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. México: Siglo XXI, 1980.
- . *Escritos de juventud*. Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- . “Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro.” En *Escritos de juventud*, 15-70.
- . “Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach.” En *Escritos de juventud*, 147-148.
- . “Crítica del derecho del Estado de Hegel.” En *Escritos de juventud*, 319-438.

- . “Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843).” En *Escritos de juventud*, 457-460.
- . *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*. Traducido por M. Soler. México: Siglo XXI, 1987.
- . *El capital. Crítica de la economía política, t. 1, vol. 1*. Traducido por Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 2002.
- . *El capital. Crítica de la economía política, t. 1, vol. 2*. Traducido por Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.
- . “ad. Feuerbach.” En *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*, de K. Marx, traducido por Jaime Vergara, 11-19. Buenos Aires: Losada, 2005.
- . “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.” En *Antología*, 149-246. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- . *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 vol 1*. Traducido por Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 2016.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.
- Matheron, François. “« Des problèmes qu’il faudra bien appeler d’une autre nom et peut-être politique ». Althusser et l’insituabilité de la politique.” *Multitudes*, n° 22 (2005): 21-35.
- Matheron, François. “Presentación.” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, de L. Althusser.
- Mauss, Marcel. “Esquisse d’une théorie générale de la magie.” En *Sociologie et anthropologie*, 3-141. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- . *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Traducido por Julia Bucci. Buenos Aires: Katz, 2012.
- Miller, Jacques-Alain. “Action de la structure.” *Cahiers pour l’analyse* 9 (1968): 93-105.
- Miller, Jacques-Alain y Milner, Jean-Claude. “Nature de l’impensé.” *Les cahiers pour l’analyse. L’impensé de Jean-Jacques Rousseau*, n° 8 (Octubre 1967): 3-4.
- Montag, Warren. “« Foucault et la problématique des origines »: Folie et Déraison lu par Althusser.” *Actuel Marx*, n° 36 (2004): 63-87.
- . *Althusser and his contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham: Duke University, 2013.
- Montesquieu. *De l'esprit des lois*. Vol. I. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- . *De l'esprit des lois*. Vol. II. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- . *Défense de l'esprit des lois*. En *De l'Esprit des lois*. Vol. II, 417-469.

- . *Cartas persas*. Traducido por José Marchena. Madrid: Alianza, 2000.
- Moreau, Pierre-François. *Le schéma Spinoza*. Noviembre de 2018. Recuperado de <https://www.imec-archives.com/matieres-premieres/papiers/althusser/le-schema-spinoza>.
- Morfinio, Vittorio. *Le Temps et l'Occasion. La rencontre Spinoza-Machiavel*. Traducido por L. Langlois y M. Giglio. Paris: Classiques Garnier, 2012.
- . “Le cinque tesi de la filosofia di Machiavelli.” En *Machiavelli: tempo e conflitto*, de R. Caporali, V. Morfinio y Stefano Visentin, 157-183. Milano: Mimesis, 2013.
- . *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia, 2014.
- . “The Primacy of the Encounter over Form.” En *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, 89-112. Leiden | Boston: Brill, 2014.
- . “La causalité structurelle.” *La pensée*, n° 382 «Althusser, 25 ans après» (2015): 57-70.
- . “Sobre la no-contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser.” *Demarcaciones*, Mayo 2018.
- . “Are there One or Two Aleatory Materialisms?” *Materialism and Politics* (ICI Berlin Press), n° 20 (2021): 91-106.
- Moulier-Boutang, Yann. *Louis Althusser. Une biographie*. Paris: Grasset, 1992.
- Negri, Antonio. “Maquiavelo y Althusser.” En *Maquiavelo y nosotros*, de Louis Althusser, traducido por R. Sánchez Cedillo, 11-40. Madrid: Akal, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. “El caminante y su sombra.” En *Nietzsche t. I*, traducido por A. Brotons, 157-303. Madrid: Gredos, 2014.
- . “La ciencia jovial.” En *Nietzsche t. I*, 305-607. Madrid: Gredos, 2014.
- Nouailhat, René. “La rencontre avec Stanislas Breton. Entre folie et raison.” *La pensée*, n° 382 «Althusser, 25 ans après» (2015): 161-174.
- Ogilvie, Bertrand. *Le second nature du politique. Essai d'anthropologie négative*. Paris: L'Harmattan, 2012.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Traducido por Carlos R. De Dampierre. Madrid: Gredos, 2014.
- Pêcheux, Michel. *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Traducido por M., Karczmarczyk, P. Glozman, G. Marando y M. Martínez. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016.
- Pêcheux, Michel y Fichant, Michel. *Sobre la historia de las ciencias*. Traducido por Delia Karsz Esquibel. México: Siglo XXI, 1971.

- Peden, Knox. *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavailles to Deleuze*. California: Stanford University Press, 2014.
- Peeters, Benoît. *Derrida*. Traducido por Gabriela Villalba. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Porchnev, Boris. “Le vrai « grand siècle ». Les soulèvements populaires en France avant la fronde I.” *La Pensée : revue du rationalisme moderne*, n° 40 (1952): 9-40.
- . “Le vrai « grand siècle ». Les soulèvements populaires en France avant la fronde II.” *La Pensée : revue du rationalisme moderne*, n° 41 (1952): 71-79.
- Poulantzas, Nicos. *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Traducido por Florentino M. Torner. México: Siglo XXI, 1969.
- Ramírez, Mario Teodoro. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Galerna, 1975.
- . “Le concept de critique et la critique de l'économie politique. Des «Manuscrits» de 1844 au «Capital».” En *Lire le capital*, de L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey y J. Rancière, 80-200. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- Raymond, Pierre. *Le passage au matérialisme. Idéalisme et matérialisme dans l'histoire de la philosophie*. Paris: Maspero, 1973.
- Ricœur, Paul. “La paradoja política.” En *Historia y verdad*, traducido por Vera Waksman, 300-328. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue, 2003.
- . *Tiempo y política. El problema de la historia en Montesquieu*. Editado por Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Gorla, 2007.
- Romé, Natalia. *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*. La Plata: EDULP, 2014.
- . *For Theory. Althusser and the politics of time*. Londres: Rowman & Littlefield, 2021.
- Romé, Natalia; Starcenbaum, Marcelo y Karczmarczyk, Pedro (coord.). *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015: Buenos Aires)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques. “Carta a Christophe de Beaumont”. En *Escritos de combate*, traducido por Salustiano Masó. Madrid: Alfaguara, 1979.
- . *Confesiones*. Traducido por Santiago Cunchillos. México: Porrúa, 1985.

- . *Émile ou l'éducation*. Paris: Garnier-Flammarion, 1993.
- . “Manuscrito de Ginebra.” Traducido por Vera Waksman. *Deus Mortalis*, n° 3 (2004): 549-608.
- . *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Traducido por Vera Waksman. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- . *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Traducido por María Teresa Poyrazian. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, Universidad Nacional de Córdoba, 2008.
- . *Del contrato social*. Traducido por Mauro Armiño. Madrid: Alianza, 2012.
- Sánchez Estop, Juan Domingo. *Spinoza dans Althusser. Présence et effets du spinozisme dans l'œuvre de Louis Althusser*. Tesis doctoral, Faculté de Philosophie et Sciences sociales, Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 2020.
- Sazbón, José. *Historia y Representación*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes ediciones, 2002.
- Schrift, Alan D. “Le niétzschéisme comme épistémologie: la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960.” En *Le moment philosophique des années 1960 en France*, de Patrice Maniglier (dir.), 95-109. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- Sotiris, Panagiotis. *A Philosophy for Communism. Rethinking Althusser*. Leiden/Boston: Brill, 2020.
- Spector, Céline. “Couper le maître en deux ? La lecture althussérienne de Montesquieu” *La Pensée*, n° 382 « Althusser, 25 ans après » (avril-juin 2015): 85-97.
- . *Montesquieu. Libertad, derecho e historia*. Traducido por Victor Goldstein. Buenos Aires: Jusbaire, 2016.
- . “L'équivoque du concept de mœurs. La lecture althussérienne de Montesquieu.” En *Entre nature et histoire. Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, de F. Toto, L. Simonetta y G. Bottini (Dir.), 191-203. Paris: Classiques Garnier, 2017.
- Spinoza, Baruch. *Correspondencia*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.
- . *Tratado Político*. Traducido por Atilano Dominguez. Madrid: Alianza, 2010.
- . *Ética*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2011.
- . *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes*. Traducido por Atilano Dominguez. Madrid: Alianza, 2014.
- . *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Dominguez. Madrid: Alianza, 2014.

- Strauss, Leo. *La persecución y el arte de escribir*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Thompson, Edward. *Misère de la théorie*. Traducido por Alexia Blin et al. Paris: Éditions l'Échappée, 2015.
- Tosel, André. *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris: L'Harmattan, 2008.
- Traverso, Enzo. *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Tronti, Mario. *La política contra la historia*. Traducido por Álvaro García-Ormaechea. Quito: Traficante de sueños, 2016.
- . *La autonomía de lo político*. Traducido por Martín Cortés. Buenos Aires: Prometeo, 2018.
- Vargas, Yves. “Lire Rousseau. Conversation avec Yves Vargas.” En *Althusser et nous. Vingt conversations*, de Aliocha Wald Lasowski, 341-354. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
- Vernière, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la révolution. Deuxième partie, le XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- Vincenti, Luc (dir.). *Rousseau et le marxisme*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2011.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Traducido por Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Katz, 2010.
- Vuillerod, Jean-Baptiste. “Jacques Martin et la philosophie. Une aventure intellectuelle entre Hegel et Marx.” En *L'individu chez Hegel*, de Jacques Martin, 13-33. Lyon: ENS Éditions, 2020.
- Worms, Frédéric. *La philosophie en France au XXe siècle*. Paris: Gallimard, 2009.
- Zavaleta Mercado, René. *El Estado en América Latina*. La Paz: Amigos del libro, 1990.
- Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

**Anexo.**  
**El trabajo del archivo en filosofía.**  
**Notas desde el Fondo Althusser del IMEC**

A la memoria de François Matheron quien trazó un camino por ese  
inmenso bosque llamado Althusser, después de Althusser

El trabajo del archivo. No el trabajo en el archivo. Tampoco el trabajo sobre el archivo. En ellas se pierde algo que sólo en el trabajo del archivo se gana. ¿Qué es aquello que se gana? Una indecisión, la indecisión del juego de la expresión “del...” que el doble genitivo permite: ¿subjetivo u objetivo? Cualquiera responderá de manera instantánea: es indudablemente *objetivo*. El trabajo del archivo referiría a cierto trabajo que es realizado sobre el archivo en tanto objeto, por parte de un sujeto, el investigador. En esta respuesta es el archivo el que es objeto de un trabajo por parte de un sujeto. Pero también, hay que agregar, es evidentemente *subjetivo*: el trabajo del archivo referiría aquí a cierto trabajo que el archivo mismo realiza en tanto sujeto sobre un objeto indefinido, pudiendo ser sobre sí mismo o sobre el investigador. En este segundo caso se trataría de un trabajo sin sujeto, el trabajo de lo que por definición debería ser un objeto, vacío de las cualidades trascendentales que nosotros, modernos, demasiado mordernos, le confiamos a la categoría de sujeto. Y sin embargo, el objeto-archivo trabaja, actúa sobre sí mismo y sobre los otros, es decir, nosotros.

Aun reconociendo la insuficiencia de los términos sujeto y objeto, lo que se trata de pensar aquí es el trabajo del archivo que un sujeto (yo, en tanto investigador) ha realizado y, también, el trabajo que el mismo archivo realiza sobre sí mismo y sobre aquellos que nos acercamos a él. En la ambivalencia que sugiere el doble genitivo lo que se plantea es la existencia de una cuestión que permanece abierta: la cuestión del archivo. Y permanece abierta, justamente, porque lejos de remitirse a un pasado como *Arkhé*, principio u origen,

el archivo refiere a aquello que aún no ha llegado: “su historia nunca es ya pasado, sino que está siempre por venir.”<sup>1</sup>

Entre los meses de septiembre y diciembre del 2019, gracias al *Programme Odyssee* 2019 impulsado por *Association des Centres culturels de rencontre*, realicé una estancia de investigación en los archivos de Louis Althusser conservados en el *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC), ubicado en la *abbaye d'Ardenne* de Saint-Germain-la-Blanche-Herbe en la región de la Normandía en Francia. En estas páginas me propongo compartir un balance de esa experiencia frente al *trabajo del archivo* en el marco de mi investigación doctoral. Primero, realizaré una descripción de la institución, su historia, sus objetivos y las condiciones de trabajo brindadas, luego, describiré el fondo Althusser y finalmente especificaré los materiales del archivo con los que trabajé en mi investigación. Cada uno de los apartados es, a su modo, una reflexión sobre un sustantivo: institución, autor, lectura. Entre ellas decidí incluir dos huellas de mi trabajo en el archivo que sirvan como índice, rastro material ausente-presente de una experiencia irrepetible.

### **Institución: el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine**

El *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* fue fundado a fines de 1988 bajo el influjo de Olivier Corpet. Si bien originalmente tenía como objetivo la puesta en valor del patrimonio de las casas editoriales y revistas del acervo cultural francés, rápidamente fue ampliando sus objetivos y alcance. El IMEC es una institución orientada a la conservación y la puesta en valor de archivos de diversa procedencia y naturaleza dedicados a la historia del pensamiento en sentido amplio, contribuyendo a la investigación sobre la vida literaria, editorial, artística e intelectual. Se trata, en fin, tal como el IMEC mismo se presenta, de una asociación de interés general que tiene como vocación conservar los materiales que le son confiados y abrirlos al público por medio de una misión cultural y pedagógica

Desde el año 2004 el IMEC se encuentra emplazado en una antigua abadía, la *abbaye d'Ardenne* en Saint-Germain-la-Blanche-Herbe ubicada en el departamento de Calvados en la región de la Normandía, a sólo 20 kilómetros de las costas en la que se

---

<sup>1</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 13.

libraron las batallas del desembarco a fines de la segunda guerra mundial. Este emplazamiento obliga a considerar que en la propia existencia del IMEC se concentran líneas de temporalidad diversas que hacen de la institución un lugar de excepción, un verdadero pliegue del tiempo.

En primer lugar, en el IMEC confluye una historia larga que se remonta al siglo XII atravesando los conflictos teológicos y políticos desde fines de la edad media. De esta historia quedan más que rastros: la disposición en el espacio de su *abbatiale* con su arquitectura de estilo gótico, sus puertas de acceso, las habitaciones conventuales, el refectorio, el granero monástico y los edificios agrícolas. Esta historia también nos deja cierto hábito, cierto manejo del tiempo, cierta cadencia en el transitar por la *abbaye*, herencia de un pasado secular que ninguna laicización convencida, tan característica de la *République française*, ha logrado suprimir. En segundo lugar, una historia que se remonta a la segunda guerra mundial: que hizo de la abadía un lugar de combate por el fin de la ocupación Nazi debido a su ubicación estratégica entre las costas del norte y la ciudad de Caen. De esta historia quedan aún hoy los rastros de la guerra y el vacío de una fosa común: durante un intento de ocupación de la abadía por un comando de soldados canadienses, estos soldados fueron ejecutados y en su honor se levanta en la actualidad un pequeño memorial. Finalmente, una tercera línea temporal, más corta: la de la reconstrucción y la transformación de la Abadía en la institución que tiene a su cargo la conservación de archivos que le son confiados así como también la conservación de un espacio que le fue cedido con el fin de continuar esa larga historia de nueve siglos.<sup>2</sup>

Los archivos conservados en el IMEC son de diversa naturaleza, pero se pueden clasificar en cuatro grandes conjuntos: los fondos de autor, de editores, de instituciones y de revistas y periódicos. Asimismo, entre estos cuatro conjuntos es posible trazar líneas de relación. Los fondos no son mónadas sin ventanas sino que cada uno de ellos refleja relaciones existentes (o por construir). Por su parte, y más específicamente refiriéndome al trabajo que allí realicé, una importante cantidad de los fondos de autor está constituida por diversas figuras fundamentales de la filosofía y las ciencias humanas contemporáneas: Louis Althusser, Jacques Derrida, François Châtelet, Lucien Goldmann,

---

<sup>2</sup> Sobre la historia de la *abbaye d'Ardenne*, cf. Yves Chevrefils-Desbiolles, *Histoire de l'abbaye d'Ardenne. Histoires du XIIe au XXe siècle* (Paris: IMEC Éditions, 2007) ; “Guerres et violences à l'abbaye d'Ardenne”. *La revue LISA*, X(1), 236-250.

Pierre Clastres, Félix Guattari, Fernand Deligny, Andre Gorz, Georges Duby, Jean-Pierre Vernant, Cornelius Castoriadis, entre otros.<sup>3</sup>

La *abbaye d'Ardenne* dispone de habitaciones así como también de un servicio gastronómico para los investigadores que llegan desde distintos lugares de Francia y del mundo en general. El equipo de trabajadores del IMEC configura una vasta estructura institucional que posibilita el desarrollo de las múltiples líneas de trabajo que se despliegan desde la institución: conservación, investigación, edición, muestras artísticas, actividades abiertas a la comunidad y conservación del patrimonio histórico de la abadía.

Mi residencia al interior mismo de la abadía se desarrollaba articulando dos ritmos de investigación bien diferentes. De martes a viernes, cuando la Biblioteca permanecía abierta al público, y de sábado a lunes, momento de relativa soledad a causa del cierre de la Biblioteca. Los dos momentos de la semana con sus ritmos específicos fueron beneficiosos para el desarrollo de mi investigación. Cuando la biblioteca estaba abierta, trabajaba con los documentos del fondo Althusser y compartía experiencias con los diversos investigadores que llegaban al IMEC. En el fin de semana, llegaba el momento de la soledad: la Biblioteca cerraba, los investigadores volvían a sus lugares de procedencia, la abadía se vaciaba, excepto por mí, que permanecía ahí casi como único testigo de ese entorno centenario.

Frecuentemente en mi estadía me pregunté por ese carácter paradójico que constituía la vida en los archivos. Quiero decir, la vida de quienes circunstancialmente residimos en una abadía en un pueblo francés en busca de un manuscrito, pero también y, sobre todo, las vidas conservadas en el archivo: las vidas *del* archivo (nuevamente, doble genitivo). Puesto que allí se desarrolla de manera articulada una vida completamente pública expuesta a la vida de los otros, con una vida privada, la del retraimiento y el secreto. Tiempo después reconocí que no se trataba sino de un viejo problema althusseriano ligado al carácter necesario y ambivalente de toda vida institucional (necesariamente ambivalente, pero también, ambivalentemente necesario): el de la identidad y la diferencia entre lo público y lo privado. Recordemos que, siguiendo la expresión de Althusser, los aparatos ideológicos no son ni públicos ni privados; de modo tal que la vida de quienes son interpelados como sujetos por esos aparatos, son del

---

<sup>3</sup> Para una descripción general de la historia del IMEC y de los archivos allí conservados cf. François Bordes, "L'IMEC, un lieu pour l'histoire", en *Centre d'histoire de Sciences Po* (18), 2012, 199-208.

mismo modo: ni públicas ni privadas o, más exactamente, son la sede de la diferencia entre lo público y lo privado.<sup>4</sup>

### *Huella 1. ¿Cuándo empezó?*

Antes de llegar, la pregunta por el comienzo no era ni siquiera esbozada. No había pasado, era todo porvenir: una pila de cajas repletas de archivos por consultar, una tesis de doctorado por escribir. Salgo de Argentina pensando en lo que viene. Como muchos antes que yo (estudiantes y agitadores políticos), partí a Francia en busca de un mito. El mito de un pensamiento y de una práctica que vive entre ambas, en la imaginación.

Llegué a Paris, luego a Caen, finalmente a Saint-Germain-La-Blanche-Herbe. Veo desde el taxi la silueta de la *abbaye d'Ardenne*. Los encuentros con lo que imaginamos no son, supongo, como antes. ¿Cuántas veces había visto las imágenes de la abadía en la era de la hiper-reproductibilidad técnica? Ahí estaba, tal como creía conocerla. Un extraño *déjà vu*, que me decía que no era nuevo, que ya lo había visto, que ya lo había imaginado. Me decía entonces que lo nuevo empezaba al cruzar la puerta. Esa puerta, era quizás la única imagen de la *abbaye* que no había visto de manera anticipada. Al cruzar todo empezará, me dije bajando del auto.

Crucé el umbral y la pregunta, como si hubiera estado obligada a corresponderse con el viejo significado del *Arkhé* que se encuentra aún hoy dictando el sentido de la palabra *archivo*<sup>5</sup>, cambió. De inmediato, no había tesis por delante, no había proyectos, no había pregunta por el futuro, sólo por el pasado. Un poco más que el pasado: el pasado del pasado, como se dice, el pretérito pluscuamperfecto. Un poco más todavía (¿o menos?): la pregunta era por el principio, por el comienzo. Una búsqueda por desentrañar la madeja de causas que me arrastraron hasta ahí. Sólo quería agarrar del hilo, tirar y que

---

<sup>4</sup> En otro contexto, refiriéndose a la singular relación de Althusser con sus dos instituciones privilegiadas (el Partido Comunista Francés y la ENS), Balibar insistió sobre este tema: “Lo que está en juego es la incertidumbre de la línea de separación entre lo público y lo privado, en la que descansa, al menos teóricamente, nuestro sistema de instituciones. Ahora bien, sucede que esa cuestión presenta una particular insistencia en el pensamiento de Althusser, una de cuyas partes esenciales (...) se organiza precisamente en torno a la búsqueda de un «punto de vista» (...) que permitiría analizar el origen, las funciones, las modalidades de la diferencia (¿o diremos, como Derrida, de la «*différance*»? de ambas esferas, y por consiguiente del modo en que ésta domina la posición subjetiva de los individuos y de los grupos.” Balibar, “Althusser y la Rue d'Ulm”, 100.

<sup>5</sup> Cf. Jacques Derrida, *Mal d'Archive. Une impression freudienne* (Paris: Galilée, 2005).

todo viniese a mí: ¿cuándo empezó? Sería sencillo de responder si hubiera un principio, pero siempre hay más de uno y menos de dos.

¿Cuándo empezó? Más de un principio, menos de dos. Inocente, hace muchos años buscaba un nombre que me permitiera fundar una práctica, un pensamiento. Hoy sé mejor lo que en ese momento imaginaba: el de Althusser no era ni el más colorido ni el más actual. Tampoco el más cómodo. Cuando empezó, cierto althusserianismo había terminado. Su nombre todavía figuraba en el programa de una importante materia de la Universidad. ¿Cuándo empezó? Una tarde hace algo más de diez años. Un libro comprado en el antiguo negocio de Oliva (mismas calles, mano inversa). El colectivo 138, que ya no existe, directo a casa. Sentado en el fondo, saco el ejemplar de mi mochila. El anacrónico título de la colección, “Biblioteca de pensamiento socialista”, ya anticipaba que este comienzo se daría contra todo deseo de contemporaneidad. Edición Siglo XXI México. Un título como consigna. Excesivo, imposible: *La filosofía como arma de la revolución*.

### **Autor: el Fondo Althusser**

El fondo Althusser tiene una importancia significativa puesto que se trató de uno de los primeros fondos de filosofía y ciencias humanas incorporados al acervo del IMEC inmediatamente después de la muerte del filósofo. Asimismo, el antiguo presidente del IMEC, Olivier Corpet, y el biógrafo de Althusser, Yann Moulier Boutang, tuvieron un rol clave en el relanzamiento de los estudios althusserianos luego de la muerte del autor, al establecer el texto y publicar la célebre autobiografía *L'avenir dure longtemps* (1992) que brindó un impulso mayor a la posibilidad de comenzar a editar otro conjunto de papeles aún sin clasificar que permitieran concretar la edición del trabajo inédito de Althusser.

El fondo Althusser tal como se encuentra disponible en la actualidad es el resultado de un trabajo de clasificación llevado adelante por François Matheron, como investigador asociado al IMEC, y por Sandrine Samson en calidad de archivera. Matheron tuvo a su cargo, desde 1992, asegurar la clasificación de los archivos del fondo y participó del proceso de edición de algunos de esos textos. Así, en los primeros años de la década de 1990, Matheron desarrolló una tarea articulada en dos direcciones: “estructurar la parte

«teórica y política» del fondo Althusser, y preparar la edición de su obra filosófica póstuma.»<sup>6</sup>

Luego de la publicación de *L'avenir dure longtemps*, este primer trabajo de clasificación y edición tuvo como resultado la publicación, primero, del *Journal de captivité. Stalag XA 1940-1945* (1992) que reunía los escritos de un joven Althusser prisionero durante la segunda guerra mundial. Luego, la publicación de los *Écrits sur la psychanalyse* (1993). Luego, la publicación de los *Écrits philosophiques et politiques*, tomo 1 (1994), tomo 2 (1995) en los que se reúnen escritos inéditos a lo largo de toda su vida intelectual, desde la década de 1940 hasta entrada la década del 1980. En cuarto lugar, se publicó *Sur la reproduction* (1995), proyecto de libro inédito de Althusser del que formaba parte el célebre artículo sobre los aparatos ideológicos de Estado. En quinto lugar, se publicaron las *Lettres à Franca (1961-1973)*, que reúne la correspondencia de Althusser con Franca Madonia antigua traductora de su obra y con quien compartió una relación sentimental de la que son testimonio las más de 500 cartas publicadas. Excepto *Sur la reproduction*, todos estos trabajos fueron publicados bajo el sello editorial del propio IMEC.

Pero el ritmo acelerado de publicación durante la década del 1990 no agotó los proyectos editoriales que continuaron de manera ininterrumpida y tuvieron un nuevo impulso recientemente. Sin ir más lejos, en los últimos diez años se ha retomado la edición de los escritos póstumos bajo el sello de *Presses Universitaires de France: Solitude de Machiavel et autres textes* (1998), *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* (2014), *Être marxiste en philosophie* (2015), *Les vaches noires. Interview imaginaire* (2016), *Écrits sur l'histoire (1963-1986)* (2018), *Que faire?* (2018). Asimismo, en otras casas editoriales se publicaron algunos otros textos inéditos: *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure, 1955-1972* (2006), *Lettres à Hélène, 1947-1980* (2011), *Cours sur Rousseau. (1972)* (2012), y *Des rêves d'angoisse sans fin. Récits de rêves et fragments de journal (1949-1965)* (2015).

La lista de publicaciones póstumas puede dar la impresión de que de algún modo u otro el pozo ya ha sido secado: ¿cuánto más se podría publicar? Al parecer ya se ha publicado, en su gran mayoría, aquello que resultaba sencillamente publicable. Sin

---

<sup>6</sup> Olivier Corpet y François Matheron, Remarques sur les archives Althusser de l'IMEC, en *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*(22), 2003, 185.

embargo el resultado del trabajo de clasificación llevado adelante por Matheron y Samson hace del fondo Althusser un verdadero “instrumento de trabajo”<sup>7</sup> de gran utilidad en la actualidad. Así, la singularidad del archivo no depende tanto de las posibilidades de publicación que este brinda, sino de todo aquello que se presenta, en principio, como no-publicable, a la espera de un trabajo del investigador para hacerlo visible, comunicable. En ese sentido, el fondo Althusser, como la obra misma del autor de *Lire le capital*, sigue siendo a la vez conocido y publicado, desconocido y oculto. Y permanecen allí un conjunto de documentos conservados para ser transmitidos, pero también que exigen ser transmitidos para ser conservados porque hacen de la transmisión la condición de posibilidad de cualquier conservación.

Esta disponibilidad del archivo configuró las condiciones de posibilidad de la emergencia de lo que he llamado “heteronomía del althusserianismo” como un segundo momento de recepción de la obra de Althusser iniciado luego de su muerte. Hablo de heteronomía pues, los textos de Althusser quedaron expuestos a condiciones externas como la muerte, por empezar, y las publicaciones póstumas que reabrieron una discusión en torno a su obra en la que Althusser evidentemente ya no podría participar. En este segundo momento se solapan capas textuales en las que abrevan diversas generaciones intelectuales. Sabemos que se inicia en 1992 con la publicación póstuma de *L'avenir dure longtemps*, y se extiende hasta la actualidad, motivado por la publicación de novedades editoriales que llevan la firma de Althusser producto del trabajo en sus archivos. En este retorno a Althusser se encuentran quienes desarrollan investigaciones en torno a la biografía intelectual, o que se proponen hacer un balance y una reconstrucción general de la empresa althusseriana que tenga en cuenta los textos publicados en vida y el conjunto de inéditos que comenzaron a proliferar desde la década de 1990 y que pusieron en jaque la homogeneidad de la empresa althusseriana.

Es a partir de este segundo momento que quienes hoy vuelven a Althusser pueden preguntarse legítimamente si existe algo así como un *corte* entre sus obras clásicas y los textos que comenzaron a ser editados luego de su muerte. Esta vez, la búsqueda del corte no sería para reconocer un “joven” Althusser, frente al “maduro”, sino más radicalmente una pesquisa por una ruptura en el proyecto maduro; el cual, al enfrentarse a sus propios límites ante la crisis teórica del marxismo, estaba condenado a la caducidad.

---

<sup>7</sup> Ibid., 187.

Independientemente de las respuestas formuladas a esta pregunta, lo que constituye a este segundo momento como tal es la posibilidad de formular el interrogante sobre el sentido de la empresa althusseriana a partir del reconocimiento de que quizás no exista uno, sino dos, tres, cuatro o diez mil Althusser.<sup>8</sup>

La apertura del fondo Althusser hace que casi la totalidad de los archivos del autor sean actualmente accesibles. Esta publicidad del archivo motiva una recurrente tentación para el investigador que se ve lanzado a encontrar allí, en medio de una pila de papeles en principio olvidados pero bien conservados —con el fin de ser recordados o simplemente descubiertos—, el documento que permita fundar una clave por medio de la cual hacer revivir, hacer coincidir, al autor con alguna significación definitiva. Sin embargo, el fondo Althusser está compuesto por una diversidad de materiales que exceden la presuposición espontánea de un investigador inexperto que espera encontrar en el fondo de archivos de un autor una obra bien delimitada. Lo que encuentra, en cambio, es un conjunto de materiales diversos que sólo son manejables en función de alguna clasificación nunca del todo suficiente: correspondencia, escritos clasificados de manera cronológica y temática, textos autobiográficos, notas de lectura y de trabajo, registros sonoros, actividad docente y administrativa en la ENS, documentos personales, documentos clínicos y psiquiátricos, fotos, revistas, recortes periodísticos, tickets, boletas y objetos personales (como sus máquinas de escribir Voss y Smith Corona).

Esa dispersión, esa variabilidad en los materiales, lleva a preguntarse sobre aquello que dábamos por supuesto: ¿qué se entiende exactamente por “fondo de autor”? Precisamente porque lo que se ve desestabilizado, es decir, expuesto a ser revisitado, es la percepción espontánea que teníamos de un “autor”, en este caso de Althusser, y de su trabajo intelectual. Por su parte, el “fondo” se ve también desestabilizado por la acumulación de pequeños objetos de materiales diversos y aparentemente sin ninguna cualidad, ni atributo que sin embargo son conservados siendo el índice más palpable de una sobrevida de su poseedor luego incluso de su olvido. Así, es el archivo mismo, el que nos hace redescubrir *la vida de las cosas* que, como decía Borges, “durarán más allá de nuestro olvido, no sabrán nunca que nos hemos ido.”<sup>9</sup> En fin, lo que se expresa producto de esta doble desestabilización no es la supresión de la categoría de “autor” o de la de

---

<sup>8</sup> Cf. Y. Ichida y F. Matheron, “Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser?”.

<sup>9</sup> Jorge Luis Borges, “Elogio de la sombra”, en *Obras completas, t. I 1923-1972* (Buenos Aires: Emecé, 1974), 992.

“obra”, sino más bien el carácter difuso de la frontera entre el autor y la obra que exige siempre ser definida en cada caso, en cada investigación.<sup>10</sup>

Evidentemente, en un trabajo de investigación en filosofía, resultan de mayor interés algunos materiales que configuran, a su vez, el grueso del fondo del autor: 1. Textos, notas y documentos de trabajo de Althusser clasificados cronológicamente, 2. Textos, notas y documentos de trabajo clasificados de manera temática, 3. Textos autobiográficos, 4. Notas de lectura y de trabajo, 5. Correspondencia.<sup>11</sup> Como puede verse, el archivo está organizado a partir de un criterio de clasificación doble, tanto cronológico como temático. Esto ha sido fundamentado en el hecho de reconocer la insuficiencia de guiarse por un criterio único: mientras que optar exclusivamente por la sucesión cronológica eliminaría la unidad de dossiers o documentos constituidos a lo largo de una vida, optar exclusivamente por una clasificación temática plantearía el problema de aquellos documentos que resultan sencillamente irreductibles a una sola temática.<sup>12</sup> Algo por lo demás común para una figura como Althusser que reunió en un mismo movimiento su intervención filosófica, su trabajo pedagógico, sus diálogos con distintos ámbitos del saber (entre filosofía, marxismo, psicoanálisis, historia y antropología), y sus batallas políticas.

Finalmente, el fondo Althusser está compuesto por su biblioteca personal. Esta planteó problemas de clasificación concernientes a las circunstancias de traslado, primero desde la oficina de Althusser en la ENS hacia su departamento en el que pasó los últimos años de su vida y luego hacia el IMEC. Por otro lado, el trabajo con la biblioteca de un filósofo plantea problemas específicos puesto que uno nunca lee todos los libros que tiene, ni tiene todos los que lee. Esto se complejiza aún más si consideramos que Althusser residió durante más de treinta años en la ENS desarrollando su vida intelectual en una indefinición absoluta entre los límites privados de su vida y los límites públicos de su intervención como filósofo y profesor.<sup>13</sup> De modo tal que cabe preguntarse cuáles son los

---

<sup>10</sup> Durante mi residencia en la *abbaye d'Ardenne* se desarrolló una exposición artística preparada por Valérie Mréjen a partir de pequeños archivos y objetos sin aparente valor teórico que forman parte de los fondos de autor conservados en el IMEC constituyendo una indagación sobre la cuestión de lo presuntamente improductivo en la obra de un autor.

<sup>11</sup> Cf. IMEC, *Louis Althusser (1918-1990). Inventaire* (Saint-Germain-la-Blanche-Herbe: IMEC, 2017). Asimismo, el IMEC dispone de una biblioteca particular ligada a la obra de los diversos fondos de archivo allí conservados. En el caso de la biblioteca ligada a Althusser, allí se conservan sus libros publicados en diversas lenguas y los diversos trabajos que constituyen la ya larga historia de los estudios althusserianos desde la década de 1960 hasta el presente.

<sup>12</sup> Corpet y Matheron, “Remarques sur les archives Althusser de l'IMEC”.

<sup>13</sup> Cf. Balibar, “Althusser y la Rue d'Ulm”.

límites de su biblioteca personal y cuáles los propios materiales de trabajo de la institución en la que trabajó y resistió, es decir, vivió, desde sus estudios en filosofía en la década de 1940 hasta principios de 1980. Actualmente la biblioteca se encuentra inventariada por el IMEC, donde se especifica si los libros tienen marcas de subrayado y anotaciones del lector.<sup>14</sup> Debido a que los investigadores de la obra de Althusser se han detenido más atentamente en la obra escrita, en la actualidad la biblioteca personal y las notas de lectura son los materiales del archivo quizás menos trabajados y que aún esperan a sus investigadores.

### *Huella 2. El asiduo manuscrito*

Estuve más de una semana dentro de unas notas sobre Spinoza. Hace un tiempo, desde que leí un comentario de Pierre-François Moreau sobre un “esquema” dibujado por Althusser sabía que, en caso de llegar alguna vez al IMEC, iría directo a él.<sup>15</sup> Sin embargo, tardé varios días en alcanzar el esquema porque fui construyendo un precario orden de razones con el fin de orientarme en el desorden de las razones del archivo. Llevó tiempo, entonces, llegar: tres días después de lo previsto según una planilla en la que anoto plazos que al otro día incumpliré.

En aquel comentario Moreau analizaba un dibujo sin fecha de un joven Althusser, quizás aún estudiante. Además de una serie de cuestiones técnicas valiosísimas sobre el contenido del diagrama, Moreau nos dice: 1. que el esquema data de los años 40, una época en la que los estudios sobre la filosofía de Spinoza en Francia eran casi inexistentes, un momento de silencio antes del estallido que sobrevendría poco tiempo después; 2. de modo que Althusser emprende una lectura solitaria, sin guías; 3. pero sin ir a lo obvio toca un tema escabroso, el de los modos infinitos, y le dedica una buena parte a una cuestión poco investigada como la de los infinitos atributos (desconocidos); 4. que exagera, sin embargo y contra el entusiasmo que genera, aquel que vea allí el germen de lecturas posteriores.

Por mi parte, viendo el esquema y poniéndolo en contexto, es decir, ubicando el dibujito entre su hoja inmediatamente anterior y las inmediatamente sucesivas, diría que

---

<sup>14</sup> IMEC, *Louis Althusser (1918-1990) Bibliothèque personnelle* (Saint-Germain-la-Blanche-Herbe: IMEC, 2018).

<sup>15</sup> Cf. Pierre-François Moreau, *Le schéma Spinoza*. Obtenido de IMEC Archives: en noviembre de 2020, de <https://www.imec-archives.com/papiers/pierre-francois-moreau/>

Althusser lee y no lee a Spinoza para dibujar, porque lo que lee no es la *Ética* (o, mejor, no a ella sola), sino a un comentador que allana el terreno. Enseguida pienso en ese curioso privilegio de Spinoza del que habló Deleuze.<sup>16</sup> Privilegio que lo hace objeto de un encuentro sin la preparación que la complejidad de su filosofía demandaría: una modalidad que lleva la marca de una iluminación. Althusser, antes de ser abrasado por lo que él mismo después llamó *una pasión* y mucho antes de reconocerse *spinozista*, habría formado parte de esa comunidad de los lectores afectivos que ignoran el conjunto, pero se arrebatan ante unas pocas proposiciones de una parte de la *Ética*, en este caso de la parte I, y una carta, la 64.

Así, la primera lectura de Althusser no sería exactamente *de* Spinoza y, sin embargo, llevaría la marca de herética del spinozismo. De ahí también ese interés exagerado (un tercio del esquema) para diagramar un tema poco visitado: los modos infinitos de los infinitos atributos desconocidos. La infinitud del infinito dibujada en una hoja amarillenta de 20 x 14 centímetros, encerrada entre líneas azules que impresionan por su rectitud a mano alzada, que no llegan a ser límites, que son más bien flechas, que no se cierran y apuntan a lo desconocido. Simultáneamente, unas flechas azules y rectas devienen rojas y curvas. Cargadas de infinito se aceleran y confluyen en los modos finitos, es decir, en todas las cosas. Un tema imposible, en fin, para el cual Althusser garabatea un esquema, como otro lector afectivo, en Argentina él, bosquejó unos versos: “El asiduo manuscrito aguarda, ya cargado de infinito. / Alguien construye a Dios en la penumbra.”<sup>17</sup>

## Lectura: el trabajo del archivo

Llegué al IMEC con un proyecto de investigación de doctorado sobre las lecturas que Althusser realizó de diversas figuras de la filosofía moderna. Teniendo en cuenta la variedad y la cantidad de documentos conservados, y considerando que una gran cantidad de ellos excedían los límites de mi investigación, antes de arribar había realizado una selección previa de los documentos prioritarios: 1. los materiales reunidos en torno a la historia de la filosofía (que incluye notas, cursos y proyectos de publicaciones sobre

---

<sup>16</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, trad. A. Escotado (Buenos Aires: Tusquets, 2006).

<sup>17</sup> Jorge Luis Borges, “La moneda de hierro”, en *Obras completas, t. II 1972-1985* (Buenos Aires: Emecé, 1989), 151.

Platón, Maquiavelo, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Kant, Rousseau, Hegel, Feuerbach); 2. los materiales que formaron parte de los Seminarios de la ENS (1961-1962 Sobre el Joven Marx, 1962-1963 Sobre el estructuralismo, 1963-1964 Sobre Lacan y el psicoanálisis, 1964-1965 Sobre *El capital*); 3. las notas de lectura y de trabajo, fichajes por obras (Marx, Maquiavelo, Spinoza, Montesquieu y Rousseau) o por temas (Historia de la filosofía, Epistemología, y Estructuralismo). Si bien esa preselección fue mi hoja de ruta, durante mi residencia y a medida que tenía un mejor conocimiento del fondo de archivos, sucesivamente fui extendido la lista de documentos a consultar.

Si bien conocía el trabajo a realizar en la Biblioteca, desde mi llegada me vi sorprendido por las formidables condiciones de trabajo, el minucioso procedimiento de conservación y el celoso cuidado de los archivos de parte de los trabajadores responsables de las colecciones. Junto a ellos aprendí cuestiones significativas sobre el objeto de mi investigación en particular y sobre el trabajo en archivo en general. En particular, sobre la necesidad de una práctica profesional que esté orientada a la conservación. Esto se expresa fundamentalmente en procedimientos bien definidos para la consulta del archivo y las eventuales solicitudes de reproducción.

Respecto a la consulta de los archivos. Cada documento está individualizado con un código de identificación. Las solicitudes de consulta se realizan justamente de manera individual completando una planilla en la que se indica el título del dossier a consultar y su respectivo código. Los documentos solicitados son retirados de la sala de conservación y llevados a la biblioteca donde son entregados al solicitante luego de pesarlos en una balanza. Una vez realizada la consulta, el solicitante devuelve el documento y se lo vuelve a pesar. Por su parte, la reproducción (fotocopias o digitalización) de los documentos requiere de una solicitud adicional en la que se debe fundamentar el pedido y comprometerse a no transgredir los derechos de autor que rigen en cada fondo de archivo. En el caso del fondo Althusser, por la disposición de su heredero François Boddart, los documentos son accesibles prácticamente en su totalidad. Pero, por otro lado, en el fondo Althusser se conservan documentos cuya propiedad intelectual excede la del filósofo comunista: en particular, cartas y escritos de las figuras mayores de la filosofía francesa contemporánea como Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida (cuyos archivos también se conservan en el IMEC) y de otras figuras importantes que formaron parte de la constelación althusseriana: Étienne Balibar, Pierre Macherey, Jacques Rancière (cuyos

archivos se conservan en el IMEC), Alain Badiou (cuyos archivos se proyecta conservar en el IMEC), Nicos Poulantzas, entre tantos otros.

Durante los tres meses de trabajo consulté cerca de 140 dossiers depositados en el fondo Althusser. Esos dossiers contenían escritos de diversas fechas, temáticas, objetivos, estilos y de importancia teórica variada. Asimismo consulté una cantidad importante de los libros pertenecientes a su biblioteca personal, y algunos documentos pertenecientes al fondo Derrida. Debido al trabajo de edición de obras póstumas que describí más arriba, todo investigador que llegue al fondo Althusser en la actualidad notará que una gran cantidad de archivos conservados han sido editados y publicados. Además, luego de veinte años de publicidad del fondo, se cuenta en la actualidad con muchas investigaciones que hacen que los nuevos investigadores que llegan al IMEC conozcan por anticipado una parte importante de los documentos. Un cierto *déjà vu* atraviesa al investigador al arribar. Pero lejos de anularla, la sensación de novedad frente a lo desconocido se profundiza, como si el archivo se reabriera de una manera singular ante cada investigador.

Sí, estamos unidos a ese nombre, Althusser. conocemos su biografía, los avatares de su vida, su obra publicada, su obra inédita, conocemos también las interpretaciones de su obra: “compartimos sin dudas la misma historia, —y es por allí que todo comienza.”<sup>18</sup> Sin embargo, ante cada papel que creímos ingenuamente conocer, todo vuelve a comenzar. Como si ese rostro tan conocido comenzara a borrarse, como una marca en la arena frente al mar. Quizás la sensación de entusiasmo y decepción permanente que sentimos en el archivo no se encuentre mejor definida que por el mismo Althusser en un proyecto de carta en el que dejaba ver los efectos de este temblor:

Me puse a investigar el tema “la concepción marxista de la política” (la, no lo). *Je le tenais nom de Dieu ce putain de sujet*, pero cuando me puse a buscar en su interior, me di cuenta 1/ que no sabía nada 2/ que los otros tampoco. [...] Ayer por la tarde había escrito muchas notas para mis obras póstumas, y creí que lo había logrado, pero esta tarde estoy menos entusiasmado. La política se me escurre entre los dedos y es tenue lo que creía haber alcanzado [*La politique me file entre les doigts et c'est ténu ce que je croyais tenu*].<sup>19</sup>

Como la política para Althusser, el investigador en el archivo siente que no sabía nada sobre él, que los otros tampoco, que hay que emprender una investigación consecuente. Y escribir, incluso si no llegase a ser publicado. Pero al entusiasmo le sigue

---

<sup>18</sup> Althusser, “El «Piccolo», Bertolazzi y Brecht”, 124, t.m.

<sup>19</sup> 20ALT/2/4, Dossier « *Théorie politique* », “Notes sur marxisme et politique”.

la dificultad. Es el sujeto mismo, Althusser, el objeto de nuestra investigación, el que se escurre entre los dedos, y es tenue todo lo que creíamos haber alcanzado: *Althusser me file entre les doigts et c'est tenu ce que je croyais tenu.*

Por otro lado, debido a esta situación de relativo conocimiento de una parte considerable del archivo, y debido también al interés específico de mi investigación, durante el trabajo del archivo me detuve particularmente en una serie de materiales que se resisten a cualquier proceso de edición y publicación: las notas de lectura y de trabajo de Althusser sobre diversas figuras o temáticas de la filosofía y de las ciencias humanas. Esos materiales, diversos en extensión, alcance y profundidad constituyen un documento singular: son literalmente fichas de lectura en las que podemos ver cómo y qué leía Althusser en diversos filósofos. Si bien no es posible comprobar a Althusser por sus fuentes, sí resulta sumamente estimulante adentrarse en la operación de lectura por él desplegada. Ellos son, sin más los rastros de una lectura sintomal en acto.

Por ese motivo, quisiera concluir afirmando que en el archivo todo se juega, en fin, en la lectura. Todo Althusser, toda la filosofía, se juega en el modo en el que concibamos cierta práctica de la lectura. Ya como su título programático lo indicaba, *Lire le capital* sitúa en un primer plano este problema. No se trata de una compilación de consejos, ni una propedéutica para una labor futura como lo sugeriría la traducción castellana (*Para leer el capital*) sino de manera más enigmática de un pedido, incluso una exigencia, pero también la constatación de una acción que se realiza en permanencia: *leer el capital*. Asimismo, desde el comienzo mismo del Prefacio Althusser elige presentar los materiales compilados como “textos inacabados, los simples comienzos de una *lectura*.” Esa lectura, continuaba, no era única: existen “protocolos personales variados de esta lectura: cada uno habiendo labrado [*ayant taillé*] a su manera su propia vía oblicua en el inmenso bosque del Libro.” De ahí que, finalmente, en el estado inacabado de esos escritos el lector pueda encontrar “en estado naciente la experiencia misma de una lectura” y que “el rastro [*sillage*] de esta primera lectura lo comprometa a su vez a una segunda, la que nos llevará más adelante.”<sup>20</sup>

Todo el Prefacio desplegaba así una reflexión sobre esa lectura y su particular culpabilidad (puesto que no existe lectura inocente), que “reivindica su falta”,

---

<sup>20</sup> Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 11-12, t.m.

“demostrando su necesidad” y constituyéndose en una “lectura de excepción”.<sup>21</sup> Es esa reflexión la que encontrará unas páginas más adelante su nombre: “lectura sintomal [*symptomale*]” como aquella que “en la medida en 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.”<sup>22</sup> Es cierto que hay una equivocidad inherente al planteo althusseriano que hace de la lectura sintomal un concepto inestable. Pero es inestable como también lo es todo texto al ser leído.

En el límite, la que es única es la lectura de la que busca alejarse: la lectura inmediata, esa que vive en “el mito religioso de la lectura” según el cual se pretende desarrollar “una lectura a *libro abierto*”, leyendo “en cada letra la presencia de la esencia «abstracta» en la transparencia de su esencia «concreta».”<sup>23</sup> La que es única es *la tentación de la lectura inmediata* que pretende buscar en el texto la confirmación de una hipótesis que le viene de afuera, que quiere que el texto sea un espejo que se niega a aceptar lo que un texto es: un espejo estallado, un montón de astillas por el suelo luego de su explosión.

Frente a semejante tentación, la lectura sintomal es una *tentativa*: frente a la tentación pasiva de la mimesis que quiere hacer coincidir el sujeto y el objeto de la investigación, la tentativa del desplazamiento. Bien comprendido, no se trata en absoluto del contrario (ante una lectura inmediata, una lectura sintomal) sino más bien, inspirados en Spinoza, de un pasaje de la pasividad a la actividad: la lectura sintomal sería así cierta potencia del ánimo que trabaja sobre la pasividad de la lectura inmediata produciendo algo nuevo. Lo que el trabajo en el archivo permite entonces, en última instancia, es continuar por nuestra propia cuenta una reflexión sobre el significado de la lectura, ¿qué es leer?, enlazándolo a una reflexión sobre el carácter pasional del trabajo intelectual, que reconozca que lo que nos mueve es cierto deseo, un deseo de conocer, que no se reduce al deseo de hacer coincidir lo que esperamos encontrar con lo que efectivamente encontramos.

Si bien la lectura sintomal puede presentarse por momentos como un protocolo de lectura, éste nunca se agota en sus indicaciones previas sino que se despliega en sus efectos, en su lectura misma. La lectura sintomal consiste en el reconocimiento de ese

---

<sup>21</sup> Ibid., 13-14.

<sup>22</sup> Ibid., 33-34.

<sup>23</sup> Ibid., 15.

camino oblicuo, del que hablaba Althusser en *Lire le capital*, que cada uno abre en el inmenso bosque del Libro —en mi caso, en el inmenso bosque del archivo. Y cada uno caminando en el bosque se arriesga a perderse: "hago veinte pasos en el bosque, mis ataduras se rompen y no me vuelve a ver en su vida [*je fais vingt pas dans la forêt, mes fers sont brisés, et il ne me revoit de sa vie*]." <sup>24</sup>

No sé si Althusser, al referirse a ese bosque, pensaba en Rousseau. Tampoco sé si al señalar el trazado de una vía oblicua por el bosque pensaba en Heidegger. Al menos yo pensé frecuentemente en él durante el trabajo del archivo. Porque la lectura en el archivo es ella misma transitar en el bosque por caminos que, en principio, no conducen a ningún sitio. Cada lector traza su propio camino en un mismo bosque. A veces los caminos se parecen, pero son singulares. Cada uno intenta dar con su camino no para no perderse sino más bien para comprometerse con un camino, su camino, que no lleva a ninguna parte, que se pierde en el bosque:

... Dans la forêt il y a des chemins qui, le plus souvent, se perdent soudain, recouverts d'herbes, dans le non-frayé.  
On les appelle *Holzwege*.  
Chacun suit son propre chemin, mais dans la même forêt. Souvent, il semble que l'un ressemble à l'autre. Mais ce n'est qu'une apparence.  
Bûcherons et gardes s'y connaissent en chemin. Ils savent ce que veut dire : s'engager sur un *Holzweg*. <sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, I, p. 99.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier (Paris: Gallimard, 1962), 7. Cito la clásica edición en francés con la que, por lo demás, Althusser trabajaba y que lleva como título una libre traducción de *Holzwege* como *Chemins qui ne mènent nulle part* [Caminos que no llevan a ninguna parte]. La traducción en español dice: "... En el bosque hay caminos [*Wege*], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «*Holzwege*» [caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque."