Colección Seminarios y Jornadas

Contra la melancolía política: pensamiento e imaginación desde América Latina

Actas del Quinto Coloquio Internacional Louis Althusser

Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos
Natalia Romé
Esteban Dominguez
(eds.)

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

CONTRA LA MELANCOLÍA POLÍTICA: PENSAMIENTO E IMAGINACIÓN DESDE AMÉRICA LATINA

ACTAS DEL QUINTO COLOQUIO INTERNACIONAL LOUIS ALTHUSSER. LA PAZ, BOLIVIA, 2024

Romé, Natalia
Contra la melancolía política : pensamiento e imaginación desde América Latina : actas del quinto coloquio internacional Louis Althusser / Natalia Romé ; Esteban Domínguez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2026.
Libro digital, PDF - (Seminarios y jornadas)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-2093-1

1. Filosofía. 2. Filosofía Marxista. 3. Ideologías. I. Domínguez, Esteban II. Título
CDD 100

El presente libro contiene una selección de los trabajos presentados en el **Quinto Coloquio Internacional Louis Althusser. Contra la melancolía política: pensamiento e imaginación desde América Latina, realizado del 14 al 17 de mayo de 2024 en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.**

Comisión organizadora: Carlos Bedregal Tarifa, Carlos Britos, Carolina Collazo, Sylvia de Alarcón, Esteban Domínguez, Paula Morel, Ramiro Parodi, Carolina Ré, Marcelo Rodríguez Arraigada, Natalia Romé, Marcelo Starcenbaum, Luis Claros Terán.

En esta ocasión el Coloquio fue organizado de manera conjunta por la Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos (ReLEA) y la Carrera de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés. Y contó con el apoyo de *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*; el *Programa de Actualización en Estudios Críticos "Entre el marxismo y lo Nacional-Popular"*; el Grupo de Trabajo CLACSO: "*Historia y Coyuntura. Perspectivas marxistas*"; el *Corso de Perfezionamento Teoria Critica della Società*, Universitá degli Studi di Milano-Bicocca; el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires; la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata y la Universidad de Chile.

Esta publicación recibió el apoyo del subsidio otorgado al Proyecto UBACy "Ideología y subjetivaciones políticas. Tendencias neoliberales en una coyuntura sobredeterminada. Argentina 1976-2019" T200220190100384BA (Programación 2020-2025) de la Secretaría de Ciencia y Tecnología Universidad de Buenos Aires.

CONTRA LA MELANCOLÍA POLÍTICA: PENSAMIENTO E IMAGINACIÓN DESDE AMÉRICA LATINA

ACTAS DEL QUINTO COLOQUIO INTERNACIONAL LOUIS ALTHUSSER. LA PAZ, BOLIVIA, 2024

Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos - ReLEA

Natalia Romé y Esteban Dominguez

[editorxs]

Aulestia Calero, Martín | Britos, Carlos | De vasconcellos Torres, Bruna | Contadini, Didier | Domínguez Di Vincenzo, Esteban | Farrán, Roque | Gainza, Mariana | Gil Claros, Mario Germán | Gorriti, Jacinta | Herrera Zúñiga, José Roberto | Lasevicius, Andrea | Lemos, Marilene Aparecida | Lo Vuolo, Santiago | Mangialavori, Guido | Martins Moraes, Alex | Molina, Fernando | Montenegro Bralic, Vicente | Morfino, Vittorio | Murillo, Susana | Pacheco, Mariano | Parodi, Ramiro | Pinheiro, Jair | Pippa, Stefano | Pironelli, Betânia | Ré, Carolina | Romé, Natalia | Romero Torres, Oscar Silvestre | Sánchez Estop, Juan Domingo | Sosa, Martina | Souyris Oportot, Lorena | Terán Castro, Bernardette/ Tzeiman, Andrés/ Wandelli Loth, Luara

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Colección Seminarios y Jornadas

Martín Unzué - Director
Ignacio Mancini - Coordinador del Centro de Documentación e Información
Rosana Abrutzky - Coordinación técnica

Comité Académico del Instituto de Investigaciones Gino Germani

CLAUSTRO DE INVESTIGADORES

Titulares	**Suplentes**
Dr. Ayos, Emilio (Director alterno)	Dr. Fernández Peychaux, Diego
Dra. Hopp, Malena	Dr. Rodríguez, Pablo Esteban
Dra. Zapata, Cecilia	Dra. Seghezzo, Gabriela
Dra. Ariza, Lucía	Dr. Wahren, Juan

CLAUSTRO DE AUXILIARES

Titulares	**Suplentes**
Lic. Varela, Nicolás	Mg. Sosa, Martina

CLAUSTRO DE BECARIOS

Titulares	**Suplentes**
Lic. Grasas, Julieta	Lic. Guevara, Joaquín
Lic. Manso, Noelia	Lic. Seghezzo, Julieta
Lic. De Nicola, Juan Pablo	Lic. Manzullo, Gonzalo

Diseño de tapa e interiores: Nicolás Varela y Laura Figueiredo

Corrección: Lucía Palavecino

Obra de la tapa: Retrato sobredeterminado, Ernesto Palmeiro

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Pte. J. E. Uriburu 950, 6° piso (C1114AAD), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
http://www.iigg.sociales.uba.ar

ISBN 978-950-29-2093-1

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional

ÍNDICE

Presentación 13

1. COYUNTURA

Sobre dobleces y mediaciones. La ideología en tiempos de reacción
Gainza, Mariana 19

La repetibilidad del instante o la suerte de la tormenta
Ré, Carolina 31

Abrazar el error, salir del horror. Pasos previos para un materialismo de lo imaginario
Romé, Natalia 43

El comunismo como cura melancólica
Sánchez Estop, Juan Domingo 59

2. AMÉRICA LATINA

Zavaleta, Althusser y la ideología
Molina, Fernando 73

Althusser y el largo porvenir de una filosofía militante para América Latina
Pacheco, Mariano 85

¿Qué hacer (con el marxismo)? Notas para un análisis político
Parodi, Ramiro 99

Reverberaciones de la formación social en Althusser por la América Latina: formación social abigarrada en Zavaleta y heterogeneidad estructural en Quijano
Wandelli Loth, Luara 109

3. MARXISMO, CRISIS Y HERENCIAS

Louis Althusser ante la crisis (pasada y presente) del marxismo
Aulestia Calero, Martín 129

El aporte del feminismo "althusseriano" de Colette Guillaumin contra los resurgentes nacionalismos racistas
Contadini, Didier 147

Ese pequeño suplemento: Althusser y la política
Domínguez Di Vincenzo, Esteban 169

El legado de Althusser: ¿cómo asumir una herencia en el materialismo?
Gorriti, Jacinta y Farrán, Roque 181

A 100 años de la muerte de Lenin, volver sobre un viejo problema: Lenin y la Filosofía
Herrera Zúñiga, José Roberto 189

Ideología y neurociencias
Murillo, Susana 209

Imaginario y Fantasma de Althusser a Lacan. Coordenadas para una exploración
Sosa, Martina 233

4. MATERIALISMO HISTÓRICO O DEL ENCUENTRO

La fenomenología (francesa) entre la ontología y la hauntología: Althusser, Lacan, Derrida y la visualidad espectral
Britos, Carlos 249

Ideología y humanismo en Althusser
Gil Claros, Mario Germán 269

Schürmann, Althusser e la tentazione dell'anarchia
Mangialavori, Guido 283

Althusser y la repetición
Montenegro Bralic, Vicente 291

Variaciones de la relación Hegel-Spinoza en el desarrollo del pensamiento de Althusser
Morfino, Vittorio 299

Legado de Hegel em Marx Segundo Althusser
Pinheiro, Jair 323

Althusser, Rousseau y nosotros: ¿hacia una problemática del "hecho por consumar"? Notas sobre la lectura althusseriana de Rousseau a partir del curso de 1972
Pippa, Stefano 341

Sobre la existencia de la desviación contradictoria en la infinitud de los atributos del "ahí" singular. Pensar un materialismo An-arkhé: Althusser, Spinoza y Hegel
Souyris Oportot, Lorena 355

5. LA POLÍTICA Y LOS APARATOS IDEOLÓGICOS DE ESTADO

A escravidão na fronteira Brasil-Uruguai: A constituição de um conceito materialista de fronteira
Lemos, Marilene Aparecida 371

¿Por qué las masas desearon un aparato de subjetivación fascista?
Lo Vuolo, Santiago 383

Antropología de Estado y administración especulativa: ¿cómo sustraerse de ambas?
Martins Moraes, Alex 391

Migração laboral na América Latina e a ideologia em Althusser
Pironelli, Betânia; Lasevicius, Andrea; de Vasconcellos Torres, Bruna ... 407

Breve comentario sobre la división social del trabajo docente
Romero Torres, Oscar Silvestre 417

La universidad como aparato ideológico del Estado: el enfoque de la formación basada en competencias en la educación universitaria boliviana
Terán Castro, Bernardette 429

La cuestión del Estado en los textos póstumos de Althusser (notas de investigación)
Tzeiman, Andrés 447

CONTRA LA MELANCOLÍA POLÍTICA: PENSAMIENTO E IMAGINACIÓN DESDE AMÉRICA LATINA

ACTAS DEL QUINTO COLOQUIO INTERNACIONAL LOUIS ALTHUSSER. LA PAZ, BOLIVIA, 2024

CONTRA LA MELANCOLÍA POLÍTICA: PENSAMIENTO E IMAGINACIÓN DESDE AMÉRICA LATINA. ACTAS DEL QUINTO COLOQUIO INTERNACIONAL LOUIS ALTHUSSER

En *Iniciación a la filosofía,* Louis Althusser ubica, en la segunda mitad del siglo XX, el comienzo de un proceso por el cual la burguesía renuncia a producir sus propios sistemas filosóficos para confiar su destino al automatismo de las computadoras y los tecnócratas.

Dicho proceso implicó la apertura a nuevas preguntas sobre "la crisis del marxismo" como oportunidad para su recomienzo, después de largas décadas de lecturas dogmáticas y revisionismos liberales. En este marco, en *Lire le Capital*, Althusser confería a los militantes revolucionarios la capacidad de una lectura políticamente activa y filosóficamente justa de la teoría Marx, allí donde muchos pretendidos intelectuales habían participado de su anquilosamiento. Más de medio siglo después, sabemos que en las derivas de esa crisis se libró una batalla ideológica orientada a descartar la teoría marxista, incluso en aquellas zonas de la práctica intelectual que se reconocían de izquierdas. La batalla que parecía abrirse con la proclamación de la crisis del marxismo, se cerró rápidamente con el triunfo, por las vías más diversas, de su abandono, celebración estética o museificación.

Hoy constatamos que el desplazamiento del materialismo histórico de los cánones culturales y las currículas académicas tampoco permitió la revitalización del pensamiento liberal, sino apenas su prolongación agónica. No obstante, desde inicios del siglo XXI América Latina ha sido escenario de procesos políticos, resistencias y formas

de organización y movilización que han motorizado el pensamiento colectivo contra el cautiverio ideológico. Esas experiencias tocaron los resortes de las memorias combativas y del pensamiento crítico impulsadas durante el siglo XX en el marco de procesos antiimperialistas, colonizadores, tercermundistas y de liberación nacional. Pero simultáneamente, abrieron el horizonte a una imaginación del porvenir que parece adormecida en el campo intelectual de gran parte de los llamados países centrales.

En 2024, reunidos en la Ciudad de La Paz, Bolivia, volvimos a preguntarnos cómo hacer del pensamiento un arma de la revolución. ¿Qué peligrosidad porta la palabra que se pretende crítica hoy, si es que porta alguna?¿Qué lengua habla la práctica política actualmente?¿Cómo descifrar su potencia, cómo desenterrarla de las madejas del balbuceo y el ruido?

La quinta edición del *Coloquio Internacional Louis Althusser* reunió durante 4 días a más de 70 intelectuales de diversos países de la región y del mundo, en torno de estos interrogantes. Buscamos recuperar conceptos, críticas, problemáticas y controversias que, en la compleja historia de una tradición de pensamiento se han formulado, con el fin de insistir en la necesidad de una práctica teórica capaz de escuchar las controversias políticas del presente que nos asedian.

Hemos querido abrir, una vez más, la pregunta por la altura que tomará la ola del renovado althusserianismo, si será capaz de conmover algo de este presente, que se bate entre el regodeo de la confirmación del desastre y la melancolía por los pasados perdidos. Textos inéditos, entrevistas imaginarias y clásicos revisitados reescriben hoy las preguntas por la crítica a las ideologías dominantes, el estatuto del inconsciente, la vigencia del marxismo, la temporalidad plural y la práctica política, la relación entre la táctica y la estrategia; entre otras cuestiones urgentes son concitadas en las páginas que siguen.

Buenos Aires (en dos oportunidades), Campinas y Santiago de Chile fueron anteriores sedes que acogieron este coloquio internacional; pero muchos encuentros le antecedieron con regularidad anual o bienal, desde 2009. Muchos y muchas sostenemos una larga conversación que lleva ya, más de 15 años, hemos construido lazos de amistad y respeto intelectual; hemos confluido en lecturas y escrituras; pero muy especialmente, hemos sabido construir los resortes materiales y afectivos que soportan una tesis filosófica justa y verdadera: nadie piensa bien solo.

En 2024, desde La Paz, en la sede del Departamento de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés, con la colaboración inestimable de la profesora Silvya de Alarcón, hemos apostado por perseverar en esta vocación del encuentro y el deseo de abrir a partir de él, el

abigarrado estado del pensamiento, para pensar un porvenir justo, igualitario y en común.

Invitamos a transitar las páginas que siguen como una estación en un recorrido que la desborda, porque en estos textos abrevan debates que exceden este volumen y resuenan las voces de compañeras y compañeros que esta vez no pudieron estar. Pero, además, porque no hay aquí puntos de llegada, sino estaciones de una marcha que viene de muy atrás y que durará mientras la historia persista en su incorregible imaginación.

Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos, 2024

Comisión organizadora: Carlos Bedregal Tarifa, Carlos Britos, Carolina Collazo, Sylvia de Alarcón, Esteban Domínguez, Paula Morel, Ramiro Parodi, Carolina Ré, Marcelo Rodríguez Arraigada, Natalia Romé, Marcelo Starcenbaum, Luis Claros Terán.

Organizado por la Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos (ReLEA) y la Carrera de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés

Con el apoyo de:
Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos
Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Universidad de Chile
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata
Programa de Actualización en Estudios Críticos “Entre el marxismo y lo Nacional-Popular”
Grupo de Trabajo CLACSO: “Historia y Coyuntura. Perspectivas marxistas”
Corso de Perfezionamento Teoria Critica della Società, Universitá degli Studi di Milano-Bicocca

1. COYUNTURA

Mariana Gainza*

SOBRE DOBLECES Y MEDIACIONES. LA IDEOLOGÍA EN TIEMPOS DE REACCIÓN

Leo una línea de la convocatoria a este encuentro, que plantea la pregunta acerca de los modos en que la heterogénea obra de Althusser puede servirnos para pensar un presente "que se bate entre el regodeo de la confirmación del desastre y la melancolía por los pasados perdidos". Esta pregunta expresa un inconformismo frente al tono de algunas de las respuestas inmediatas que ciertos momentos de dificultades extremas –como el que atravesamos– provocan entre quienes deploramos el curso del mundo. En ese rechazo hay un llamado y una exigencia: salir del lamento, salir de la melancolía. Porque el rechazo de lo que se percibe como el estado de ánimo dominante en el presente es, también, un rechazo de nuestra eventual participación en ese humor colectivo. En ese doble rechazo, encontramos la dureza althusseriana frente a las autocomplacencias de quienes, sin quererlo, se muestran conniventes con los requerimientos del momento ideológico, junto con la delicadeza de una autorreflexión spinozista, que sabe que no omitirse es una condición indispensable para la efectividad de la crítica.

Me tomo entonces de ese hilo, para esbozar alguna hipótesis sobre las constelaciones afectivas que hoy atraviesan a nuestras sociedades,

* CONICET-UBA-UNSAM. marianagainza@gmail.com

recordando muy rápidamente el texto aguerrido del joven Althusser, "La internacional de los buenos sentimientos", del año 1946 (Althusser, 2016). Se trata de un texto en el que el análisis althusseriano se dirige hacia los afectos sociales que surgen en tiempos de crisis, y donde es legible algo así como su proto-spinozismo de juventud, mezclado con un estilo retórico muy interesante que surge de la contaminación de su lenguaje con el de los existencialistas –cuyas posiciones frente al peligro de una guerra atómica son el objeto de su polemismo incisivo–. Althusser se refería allí al *miedo* como afecto dominante en el discurso de un grupo de intelectuales (entre quienes se encontraban A. Malraux, A. Camus, A. Koestler, F. Mauriac y G. Marcel) que convocaban a la formación de un frente contra la guerra; indicando, puntualmente, que esos discursos, en cuanto llamaban a tomar conciencia del peligro, producían un tipo específico de humanidad, es decir, creaban un pueblo: "una suerte de *'proletariado' del terror*" (Althusser, 2016, p. 294). Una humanidad atemorizada y paralizada, a la espera de una catástrofe a la vez futura e inminente. Un sujeto, entonces, psicológicamente definido por el miedo a la muerte –u ontológicamente dispuesto, podríamos decir, por su *ser para la muerte*–. La proyección de una humanidad unida por un destino fatal común, básicamente, suprimía la realidad de una humanidad actualmente dividida entre ricos y pobres, una división social que también era una división afectiva. El proletario real "no toma la guerra que viene, ni las bombas que estallan en los mares lejanos como signos de la Fatalidad" porque "su condición es su trabajo, sus necesidades, su lucha cotidiana". "La miseria no es el temor de la miseria, ella está ahí y no se ausenta nunca, ella está en los muros, en la mesa, en las sábanas, en el aire que se respira y en el agua que se bebe, en el dinero que se gana…" y en el que no se gana (Althusser, 2016, p. 296).

Ese texto no publicado del joven cristiano y marxista que era Althusser a fines de los años 40 abre diversas posibilidades de discusión[1]. Lo que ahora me interesa retener es lo siguiente: Althusser no pretende negar la experiencia del miedo; esa experiencia es real, y hay que dar cuenta de las circunstancias que la provocan. Sin embargo, "las causas" de este fenómeno auténtico son "difíciles de discernir", y los observadores quedan atrapados por la realidad de ese pánico que "los desconcierta por una especie de sinrazón interior" (pp. 294-295). "El verdadero objeto de mi temor *soy yo mismo imaginado en un sufrimiento por venir, es decir, no otro sino yo mismo, y no un yo*

1 Remito al texto de Warren Montag, "Althusser y el problema de la escatología" (Montag, 2015), y a la presentación de Pedro Karczmarczyk a "La internacional de los buenos sentimientos" (Karczmarczyk, 2016).

real sino un yo imaginario. *El contenido del temor es un imaginario, un no existente"* [itálicas en el original]. Por eso, sin nada concreto que enfrentar, "el temeroso es un prisionero sin prisión ni barrotes, es su propio prisionero y las amenazas hacen guardia en su alma" (p. 297). Con metáforas existencialistas, y comparando ese miedo sin objeto, que imposibilita una salida dialéctica –porque es imposible escapar de una prisión sin rejas–, con una dialéctica de la servidumbre, que sí abre las vías a una liberación, Althusser busca describir un afecto social que es un bloqueo y una vacuidad compartida. En la comunidad creada reactivamente por el miedo a un peligro que acecha como una sombra, todos *"habitan el mismo vacío",* esperando y temiendo algo "que no existe más que por el temor del otro" (p. 297). Está en juego, entonces, un *miedo del miedo*, un miedo redoblado: la toma de consciencia del miedo no ayuda a disipar el miedo, sino que lo refuerza (lo convierte en un encierro sin muros que puedan sortearse).

Más allá de las innegables resonancias actuales que provoca este escrito[2], quisiera plantear unas derivas posibles en relación al problema de los afectos y las ideologías reaccionarias contemporáneas. Nuestro tiempo –pandemia y crisis generalizada mediante– es sin dudas un tiempo de miedos difusos y de una gran incertidumbre. Y suele ser descrito, en sus determinaciones subjetivas, apelando a un amplio arco de estados anímicos negativos, como el abatimiento, la desesperanza, la desesperación, la impotencia, la ansiedad; y reactivos, como el odio y la crueldad, la venganza, la revancha, la desconfianza o el resentimiento.

El resentimiento, en particular, fue considerado por diversos autores como una pasión que alimenta la expansión social y política de las ultraderechas globales, que les da su fuerza en tanto ideologías que reaccionan contra el progresismo, genéricamente calificado como "marxismo cultural", y contra lo que esas derechas atacan como "corrección política", es decir, las políticas y los discursos igualitarios, inclusivos, universalistas. La reacción del neoliberalismo fascistizado contra las funciones redistributivas de los Estados y contra la justicia social, en cuanto aspiración esencial de los procesos democratizadores, asume una forma –que la extrema derecha argentina denomina "batalla cultural"– a través de la cual se pretende crear un pueblo, con interpelaciones anti-igualitarias, antidemocráticas, antifeministas, homofóbicas, anti-inmigración, etc. Crear un pueblo, entonces,

2 Ver, por ejemplo, el libro de Eduardo Gruner, *La tentación del desastre* (2023), donde habla en presente de las proyecciones apocalípticas que acompañaron los momentos más trágicos del siglo XX. Y el artículo de Natalia Romé, *"Breaking news*: el apocalipsis ya llegó. Superstición y autoritarismo en pandemia" (2020).

a partir de la fuerza simultáneamente aglutinadora y desintegradora del resentimiento.

No pretendo entrar en una discusión sobre *quiénes* serían los odiadores o los resentidos. ¿Acaso el odio y el resentimiento serían exclusivamente "de derecha"? ¿O son, más bien, pasiones universales que alimentan de modo diferente indignaciones y movilizaciones de distinto signo ideológico? El texto althusseriano –que tomé como base, porque habla de un miedo concreto y situado, asociado con determinadas interpelaciones en una momento histórico marcado por el peligro de una guerra nuclear–, ¿estaría sugiriendo que el miedo al futuro es algo así como un lujo burgués? ¿Supondría que los sectores populares son ajenos a esas proyecciones imaginarias ligadas con un pánico de algo actualmente no existente? Más bien, se lee allí una pregunta por los modos heterogéneos en que se experimentan las situaciones, los acontecimientos y los peligros; sobre los modos socialmente diferenciados de sentir miedo, de relacionarse con la incertidumbre, de jerarquizar las preocupaciones. En cualquier caso, y para salir rápidamente de un terreno de análisis muy superficial, vale recordar que el canto de guerra de la ultraderecha argentina, "la casta tiene miedo", nada tiene que ver con aquel otro miedo que el joven Althusser le adjudicaba a las élites intelectuales de su época. Y vale recordar, también, que las diatribas del presidente Milei y los suyos contra la justicia social pretenden que en la base de ese principio está la envidia, el odio y el resentimiento de las izquierdas, los kirchneristas, los peronistas, contra los propietarios y los amantes de la libertad. Entonces, digo: hay que salir de ese plano donde es el otro el que está en la ideología, o es el otro el que vive carcomido por pasiones tristes y autodestructivas. En todo caso, las imputaciones afectivas son siempre parte de las luchas ideológico-políticas.

De ahí, la precaución spinozista-althusseriana: en todas partes y en todos los tiempos, los hombres han estado sometidos a las mismas pasiones; y el análisis de esas pasiones demanda una teoría de la ideología, que es, al mismo tiempo, una teoría del lenguaje, una teoría del cuerpo y una teoría de la imaginación, es decir, una teoría de la materialidad y eficacia social de lo imaginario (Althusser, 1985, p. 137). Una precaución, para no olvidar que ni la psicología del sujeto individual ni el aislamiento de una sola pasión unívocamente determinada como signo afectivo de los tiempos pueden dar cuenta de la complejidad ideológica de una coyuntura[3]. Como dice la frankfurtiana Rahel

3 En relación a esto, las referencias fundamentales son tanto Freud como Spinoza, como pensadores anti-psicologistas de los afectos y de lo imaginario transindividual.

Jaeggi, "el resentimiento a secas no tiene fuerza analítica ni normativa para distinguir entre movimientos emancipatorios y anti-emancipatorios, ni para abordar las dimensiones estructurales que subyacen a las tendencias destructivas" (Jaeggi, 2022, p. 502). La pregunta orientadora, entonces, sería: ¿cuáles son las estructuras sociales que habilitan, requieren y alimentan complejos afectivos en los cuales ciertas pasiones como el resentimiento pueden asumir un papel puntual en el bloqueo o la atrofia de la sensibilidad colectiva, en la unilateralización funcional de la experiencia y en la producción de respuestas inadecuadas a las situaciones críticas?

Considerando ese mecanismo de duplicación que Althusser indicaba en el miedo (el miedo del miedo, que relativiza la presencia de un objeto real que lo justifique) pensemos en el resentimiento. Es la misma palabra la que señala una repetición, un volver a sentir, un revivir un sentimiento reactivo, hostil, frente a alguien o algo. La reiteración del afecto, entonces, lo hunde más profundamente en la subjetividad, tornándolo más denso, más consistente, más durable. En cuanto no se trata de un recuerdo de lo sentido, sino de una continua reexperimentación de la misma emoción más allá de las primeras circunstancias que la provocaron, se da una renovación, una reproducción, una recarga del sentimiento original. Por eso, ha sido caracterizado como una reacción, no inmediata, sino mediada: como una reacción a una reacción –y no, simplemente, una respuesta directa a una situación–, como un afecto de segundo orden, que supone que un primer sentimiento, una indignación o un enojo, es reexperimentado en un nuevo afecto; un afecto, entonces, cuyo contenido es otro afecto. A diferencia de un grito, que expresa de modo inmediato el dolor, la rabia o la desesperación que lo han provocado (y, en ese sentido, puede ser pensado como un signo de esa afección), los afectos de segundo orden orientan la atención hacia el aspecto complejamente mediado de los humores sociales. Por ejemplo, si pensamos en las elecciones presidenciales: el voto popular o juvenil masivo a la derecha extrema, ¿es un grito? ¿O habla de enojos largamente macerados que van dándole consistencia a una reacción que excede los límites circunscritos por una jornada electoral?[4]

Territorio, entonces, de lo mediado, diferido, estratificado. Afectos compuestos por afectos contradictorios; reacciones que prolongan

4 Aunque esa manifestación política puede impactar sobre aquellos que no la esperaban como si de un grito se tratase, el efecto grito, seguramente, refiere más a la sorpresa de los que acusan el choque de lo que finalmente se reveló en esa jornada electoral, y se asocia con una dificultad previa: la de escuchar los murmullos y los susurros que anunciaban ese giro político.

o interrumpen otras reacciones. No hay un "objeto real" que inmediatamente corresponda al "objeto del pensamiento". El "objeto" de los deseos y afectos sociales no se encuentra en el plano inmediatamente real donde lo buscamos (como decía Althusser,"el miedo y su objeto no son del mismo orden" (Althusser, 2016, p. 297)).

Esa no correspondencia es la que de modo clásico planteó Wilhelm Reich, durante el ascenso del fascismo en Alemania, con una pregunta que vuelve siempre en tiempos críticos: ¿Cómo explicar que en el momento más intenso de la crisis mundial, las masas se inclinaron a la derecha, y no a la izquierda? El argumento de Reich es muy conocido: mientras que el marxismo vulgar suponía que "una crisis económica de la magnitud de la de 1929-1933 debía producir inexorablemente la evolución ideológica hacia la izquierda de las masas afectadas", resultó lo contrario: la crisis condujo a "una evolución hacia la extrema derecha de la ideología de las capas proletarizadas y de aquellas otras que se habían sumido en una miseria más profunda que nunca" (Reich, 1972, p. 18). El sentido común revolucionario hubo de chocar contra una realidad que no había podido anticipar, "el triunfo, en lo más profundo de la crisis y de la indigencia, de la *mística* del nacionalsocialismo sobre el socialismo" (p.16). De manera que es exactamente allí, "donde fracasa la explicación socioeconómica *sin mediaciones*" (p. 32), donde se abre un campo nuevo de investigación, que él intentó desarrollar como prolongación de la psicología de masas freudiana.

A partir de aquella intervención, Reich fue reivindicado como aquel que en vez de aludir al desconocimiento o a la ilusión para dar cuenta del fascismo, encaró los desafíos de una explicación considerando el deseo: "no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario" (Deleuze y Guattari, 1985, p. 36). Sintonizando hasta cierto punto con este tipo de indagaciones, Horacio González llamaba la atención en 2017 –cuando Argentina era gobernada por el derechista Mauricio Macri– sobre la necesidad de

> pensar la dimensión que tiene la ruptura de las clases populares con su representación clásica. Esto ocurre en todo el mundo debido a que el concepto de interés de clase ha quedado sustituido por la idea de pulsión, o de clases de pulsiones. Es decir, el consumo de mitologías. La atracción por pasiones fantasmáticas colectivas y –para no parecer psicologista– por fórmulas construidas para la credulidad inmediata surgida de amenazas indeterminadas. Esa indeterminación, repleta de bandos y proscripciones,

> momentáneamente ha triunfado. El 'se robaron todo' adquiere la dimensión de un grito de guerra (…), y una vez más nos vemos abrumados por una cuestión fundamental que toda sociedad atraviesa en los momento de mayor peligro. Se trata de la confusión entre el mito y la realidad; mejor dicho, entre una forma ruin del mito y una forma dialéctica de la realidad (…). La palabra corrupción hizo su magna cosecha, porque a diferencia de otras palabras menos bíblicas, esta no está sujeta a la pausa necesaria entre significado y significante. Corrupción es una unidad maciza e impenetrable de significado y significante. Su sonoridad interna, su pictograma que sale de lenguas encendidas, su pronunciación afiebrada y martilleante, todo en ella ya consagra el juicio preparado de antemano. La corrupción es un manchón siniestro y vacío, que basta invocárselo para reunir toda la significación kirchnerista. (González, 2017)

La palabra "corrupción" en aquellos años, y la palabra "casta" ahora, en los tiempos Milei: son consignas instrumentalizadas por el neoliberalismo fascistizado contra todo lo que expresa o representa alguna lucha histórica o actual por la justicia social y la igualdad. En cuanto respuesta de algunos poderes y privilegios afectados durante la primera larga década de este siglo en América Latina, ha logrado sin embargo irradiarse más allá del núcleo original de la reacción. De ahí, la importancia de la apelación a la *casta*, como enemigo que debe ser asumido por la amplia capa de los damnificados por la crisis, la inflación, la precariedad y el deterioro general de las condiciones de vida. Y también, la relevancia de prestar atención a las tentativas de movilización del resentimiento, como afecto articulador de un nuevo pueblo que los profetas neofascistas buscan crear… (tan lejos estamos de la situación en la que un joven inconformista discutía, en nombre de la revolución, las iniciativas pacifistas de una "internacional de los buenos sentimientos", cuando el único frente que parece eficaz en el mundo de hoy es la "internacional de la ultraderecha").

Quienes intentan actualmente analizar el ascenso global de las ultraderechas en clave de resentimiento realizan un movimiento análogo al de la recuperación contemporánea de Wilheim Reich, relanzando su pregunta: ¿Cómo es posible que el sufrimiento social, la indignación, las múltiples crisis (del capitalismo, del neoliberalismo, etc.) no desemboquen en movimientos emancipadores sino en tendencias reaccionarias, autoritarias y fascistas? Ya no remiten a Spinoza o a la servidumbre voluntaria de La Boetie[5], sino a Max Sche-

5 Recordemos la cuestión ya clásica planteada por el Anti Edipo: "El problema

ler, quien, inspirándose en Nietzsche, trataba de entender el ascenso del nacionalismo protofascista en los tiempos de la Primera Guerra Mundial. Entonces, han tenido lugar últimamente ensayos teóricos de actualización de las intuiciones de Scheler para pensar la actual reacción neofascista en el contexto de la crisis del capitalismo neoliberal, abriendo la pregunta sobre cómo reconectar los efectos destructores para la vida de las mayorías sociales con las verdaderas causas del deterioro, interrumpiendo la lógica de la descarga del odio en chivos expiatorios. Decía Scheler, en *El resentimiento en la moral*:

> La máxima carga de resentimiento deberá corresponder a aquella sociedad en que, como la nuestra, los derechos políticos –aproximadamente iguales– y la igualdad social, públicamente reconocida, coexisten con diferencias muy notables en el *poder* efectivo, en la riqueza efectiva y en la educación efectiva; en una sociedad donde cualquiera tiene 'derecho' a compararse con cualquiera y, sin embargo, 'no puede compararse de hecho'. La sola *estructura social* –prescindiendo enteramente de los caracteres y experiencias individuales– implica aquí una poderosa carga de resentimiento. A este factor se añade este otro: que el sentimiento de venganza se convierte tanto más en resentimiento cuanto más se transforma en un estado permanente, continuamente 'ofensivo', y *sustraído* a la voluntad del ofendido; cuanto más es sentida la ofensa como un sino. Este caso se da, principalmente, cuando un individuo o un grupo sienten su misma *existencia* y condición como algo que, por decirlo así, clama venganza. (Scheler, 1938, p. 24)

Para empezar a terminar, quisiera ubicar el terreno de las indagaciones althusseriano-spinozistas sobre la cuestión de las mediaciones que estoy considerando. Sabemos que, para Althusser, la ideología es la representación de la relación imaginaria que mantienen los sujetos con sus condiciones reales de existencia. Esta definición realiza un desplazamiento de la noción vulgar de ideología –que supone una dicotomía entre la realidad, por un lado, y la representación ideológica (falsa o distorsionante) de la realidad, por el otro– introduciendo una mediación fundamental: lo imaginario, como terreno en el que ancla lo ideológico, que debido a las resistencias que levanta contra cualquier abordaje directo, desafía las ilusiones de omnipotencia de

---

fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): '¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?' (…) ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no solo para los demás, sino también para sí mismos?" (Deleuze y Guattari, 1985, p. 36).

la crítica. Si pensamos esa definición de ideología con Spinoza, la *relación imaginaria* con lo vivido remite a las "afecciones" corporales, al reino de las imágenes; la *representación ideológica* de esa relación imaginaria con lo vivido, remite a lo que Spinoza llama las "ideas de las afecciones" (es decir, a los modos de opinión, sensibilidad e imaginación que surgen inmediatamente del roce social de los cuerpos). Finalmente, el concepto spinoziano de "idea de la idea", nos lleva a considerar los modos del pensamiento cuyo objeto son las ideas de las afecciones, o sea, las ideas que piensan esos modos imaginarios a través de los cuales vivimos nuestra realidad. El objeto de la "idea de la idea" no es, inmediatamente, la realidad, sino la representación ideológica de la relación imaginaria con la realidad.
¿Cuál es el sentido de estos trabalenguas? Vuelvo a repasar mi itinerario, para sugerir que allí hay algún sentido… Las imágenes asociadas con el encierro en un miedo del miedo: la reiteración de una pasión que no se mueve, que se refuerza, que no se desplaza; las imágenes asociadas con el resentimiento reaccionario, que repite e intensifica una ira que se va hundiendo cada vez más profundamente en el sujeto; las imágenes asociadas con esas palabras-bloque, que suprimen la distancia entre el significado y el significante, esas palabras-bala infinitamente repetidas –que al mismo tiempo en que son "disparadas" contra personas o grupos, destruyen al lenguaje público desde adentro, desacreditando la argumentación y bloqueando cualquier posibilidad de intercambio. Todas esas imágenes constituyen un mundo de lo imaginario opresivo, inseparable de los modos de sujeción que cancelan las posibilidades de que se generen respuestas a la crisis con un sentido emancipador.

Cuando el plano de las mediaciones es *tomado*, cuando el intervalo, el hiato, la dilación (entre afectos primarios y afectos de segundo orden, entre un modo de imaginar y otro, entre lo que se supone que una palabra dice y lo que quiere significar, entre una pasión y un pensamiento capaz de entenderla, entre un pensamiento y un acto) resulta masivamente colonizado… O dicho de otra manera: cuando el espacio de ese desacople es abandonado por la natural dificultad para fluidificar los intercambios genuinos (culturales, afectivos, políticos), ese espacio acaba siendo el territorio que explotan una serie de "mediaciones", entre las cuales, las más nocivas y expropiatorias quizás sean las que se realizan a través de las nuevas tecnologías digitales. El papel fundamental que los medios de comunicación y las redes sociales han jugado en el ascenso de figuras como Milei o Bolsonaro nos permite pensar que el espacio de las mediaciones imaginarias puede ser efectivamente bombardeado, a la vez colmado y vaciado: colonizado. En Argentina, los nuevos estatutos del coloniaje que establecen

las bases para la destrucción del país tienen, como su condición de posibilidad, una infraestructura afectiva que los poderes más concentrados y sus dispositivos han ayudado a producir.

Pero lo que sugería más arriba es que hay *otra lógica de la duplicación* que abre posibilidades de quiebre de las lógicas de sujeción. Otra lógica, asociada con la dinámica de lo que Spinoza llama el "autómata espiritual", y que me limito simplemente a indicar, invocando el concepto de la "idea de la idea", que refiere a desplazamientos indisociablemente práctico-afectivos e intelectuales. "Los afectos humanos pueden ser incómodos, pero son necesarios y tienen causas bien determinadas. El alma goza con su conocimiento verdadero" (Spinoza, 1986, p. 81). De ahí, su lema: no reír, no llorar, no lamentar, comprender. Es, de esta manera, el mismo espacio entre los afectos, las ideas y las palabras el que puede abrirse, para dar lugar a elaboraciones críticas que nos dispongan a comprender a los otros y a nosotros mismos como parte del pueblo que queremos ser. ¿Qué tipo de elaboraciones, qué tipo de mediaciones son las que podemos darnos, las que podemos inventar? ¿Qué tipo de vínculos, qué tipo de intercambios, qué espacios de conversación, qué nuevos lenguajes, qué modalidades de comunicación, qué organizaciones, qué instituciones podemos imaginar y proyectar?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Althusser, Louis (2016). "La internacional de los buenos sentimientos" (1946), trad. de Pedro Karczmarczyk. Revista *Demarcaciones* Núm. 4, pp. 292-302. https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N4_2016/20.Althusser-sentimientos_rev.pdf

Althusser, Louis (1985). "La única tradición materialista". Revista *Youkali,* Núm. 4, pp. 132-154. Tierradenadie Ediciones.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia,* Paidós.

González, Horacio (31 de octubre de 2017). Derroteros. *Página12*. https://www.pagina12.com.ar/72541-derroteros

Grüner, Eduardo (2023). *La tentación del desastre.* Red Editorial.

Jaeggi, Rahel (2022). "Modes of Regression. The Case of Ressentiment". *Critical Times* 5 (3), pp. 501-537. https://read.dukeupress.edu/critical-times/article/5/3/501/315799/Modes-of-Regression-The-Case-of-Ressentiment

Karczmarczyk, Pedro (2016). "Presentación: 'La internacional de los buenos sentimientos', de Louis Althusser". Revista *Demarcaciones* Núm. 4, pp. 272-291. scheler https://revistademarcaciones.cl/

wp-content/uploads/2023/N4_2016/19.Presentaci%C3%B3n-Pedro1.pdf

Montag, Warren (2015). "Althusser y el problema de la escatología", trad. de Natalia Romé. Revista *Demarcaciones* Núm. 3.

Reich, Wilhelm (1972). *Psicología de masas del fascismo*, Ayuso.

Romé, Natalia (2020). "Breaking news: el apocalipsis ya llegó. Superstición y autoritarismo en pandemia". Instituto Tricontinental de Investigación Social, 27-33, *Futuros pensados: Encrucijadas y desafíos en tiempos de pandemia global*. https://thetricontinental.org/es/argentina/fp-rome/

Scheler, Max (1938). *El resentimiento en la moral.* Espasa Calpe.

Spinoza, Baruch (1986). *Tratado Político*. Madrid, Alianza Editorial.

Carolina Ré*

LA REPETIBILIDAD DEL INSTANTE O LA SUERTE DE LA TORMENTA

Un enorme misterio lo envuelve todo.
Una niña muerta hace años en un pozo mal cubierto balbucea desde lejos.
¡Un solo sonido por cada letra!
¡Ninguna letra sin sonido!
Como en un déjà vu, las hermosas canciones de la derrota
preceden a la derrota.
En España se juega la suerte del mundo,
y el mundo está perdiendo la batalla.
Muertos los héroes, los dioses se retiran
a su morada secreta, inexpugnable:
dios vuelve al diccionario
y en la tierra solo queda el arado.
Y las palabras.
¿Cuántas son las cosas que ocurren al mismo tiempo?

Rafael Spregelburd, La terquedad

Así comienza Rafael Spregelburd *La terquedad*, la última obra de la heptalogía de Hieronymus Bosch, un conjunto de obras sobre la "Rueda de los Pecados Capitales" de El Bosco.

Spregelburd mezcla lenguas y lenguajes, tiempos y temporalidades, religiones y espectros en una amalgama en donde destellan la guerra civil española, "la federal" de los 90´s en Argentina, el valenciano, el inglés y el porteño, todo interceptado (y a la vez, expulsado) también por neologismos.

* Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales. re.carolina@gmail.com

En cada acto la obra vuelve sobre sí misma, se proyecta y retorna, el escenario gira, se representan varias veces las mismas escenas, en diferentes planos: figura-fondo, centro-periferia, ¿principal-secundario? Las acciones, en ocasiones, ocurren de manera paralela, como mostrando la latencia y la falla de lo que se supone el todo de la representación principal. Los diálogos son acronológicos: se repiten, se superponen, se reiteran, se distancian a diferentes ritmos. Pero esta irregularidad se maquilla bajo una linealidad temporal específica: la linealidad temporal que delimita una escena teatral y que confluye en el devenir de la obra hacia su final. Se maquilla, se empolva y se delinea, pero Spregelburd se encarga de que los agujeros hagan presencia, que esa discordancia fundante y latente en toda la obra aparezca potente en su forma espectral.

En *La terquedad*, y en este poema en particular que da inicio a este texto, el lenguaje y el tiempo son una obstinación, y a la vez, un sin sentido. Se revuelve y escarba la intención de la búsqueda imposible de la coherencia del sentido sobre su exceso fundante, sobre lo que escapa, sobre lo que huye. Escapa el lenguaje, escapa el tiempo.

Y este texto se empeña en lo que escapa, en la terquedad y en la obstinación de la ideología dominante de operar sobre el tiempo y el lenguaje; un maquillaje perfecto, de crear una ilusión que lidie por completo con el exceso de sentido; pero a esta obstinación se le responde con la suerte de la tormenta, con lo inabarcable, con un salto sin garantías, que es también parte de las mismas entrañas de la operación.

Entonces, volver al tiempo, para delimitar lo invisible, para acorralar al espectro que huye. Volver al tiempo, comenzando por volver. Replegar sobre esta frase el tiempo, y preguntarse qué sería el volver para nosotras, materialistas.

Comenzaremos por volver al tiempo a través de la teoría althusseriana de la temporalidad plural, pero a través de un punto en particular que aparece escamoteado en la relación entre tiempo e historia -no casualmente- y que es la propia temporalidad del modo de producción.

Una de las características que definen también a un modo de producción es su temporalidad. Un modo de producción es un modo de organización del tiempo (ver Tombazos, 1994, Tomba 2012, Bensaïd 1995), lo que constituye una distinción entre un modo de producción y otro también es su temporalidad. De este modo, si el capitalismo es un sistema de producción que como tal, funciona estableciendo determinadas relaciones sociales, es decir, ordena una estructura que toma forma, se con-forma en una coyuntura específica; es una estructura que se temporiza, o mejor dicho, una estructura temporizada, porque el tiempo no se imprime sobre ella.

El capitalismo es un modo de organización específico del tiempo que establece su temporalidad en un doble sentido: el tiempo es una relación social y a la vez la medida de las relaciones sociales (ver Arruza, 2008).

En el propio proceso de estructuración de producción y reproducción de las relaciones sociales se delimita una temporalidad específica, una temporalidad propia al proceso, a ese sistema de organización de cómo los hombres y mujeres producen sus medios de vida.

Y con respecto a la conformación de las estructuras temporalizadas nos interesa destacar dos puntos que consideramos fundamentales: el primero en relación a que tanto el proceso de la producción como el de la reproducción conllevan tiempos específicos, no van de suyo. Y un segundo punto es que el tiempo de cada modo de producción no coincide consigo mismo en la experiencialidad[1] de este propio tiempo.

El tiempo de la producción y el tiempo de la reproducción necesitan de la experiencialidad ideológica, y esa experiencialidad ideológica es, a su vez, otra estructura temporizada que no solo no coincide ni empalma sino que implica una pugna. Será en el lugar de la reproducción de las relaciones sociales de producción en donde se producirá la naturalización –como operación ideológica– del tiempo de la producción. Allí, el tiempo (se nos) aparece como el tiempo único, dado, el tiempo de la cotidianeidad incuestionada. Un tiempo "que nos toca vivir", el tiempo que hay.

La evidencia del tiempo, el tiempo del hoy, es el tiempo ideológico que se presenta como un tiempo por sobre la multiplicidad de estructuras temporales que conforman el tiempo de una coyuntura. Cada formación social supone una multiplicidad de estructuras temporales articuladas diferencialmente, operando de manera sobredeterminada, especificada, en cada coyuntura (Althusser, 1969). Esta articulación diferencial, establece una relación desigual de subordinaciones, jerarquías, desplazamientos, torsiones, etc. que conforman una totalidad temporal específica para cada coyuntura, con sus dominancias específicas.

Cada formación social es, entonces, una forma-temporalizada en sí misma, en su propia constitución, en su propia conformación; pero

1 La noción de experiencialidad la utilizamos inscripta en el marco teórico de nuestro trabajo, la tradición materialista. En este sentido, es una experiencialidad ideológica que se aleja de una experiencia subjetivista como ligada a una visión interior del sujeto o a los instintos del mismo; como así también se distancia de una noción de experiencia que suponga alguna ligazón con un espíritu de época o cosmovisión. La experiencialidad ideológica está determinada y estructurada a través de procesos históricos, que suponen también una imbricación con lo imaginario objetivo en términos de Balibar y lo que comúnmente en la literatura se desarrolla bajo el problema de lo afectivo.

aparece en una forma imaginaria e ilusoria como una forma social que "posee" un tiempo y no conformada desde sus entrañas con un entre-tiempo, un entretejido temporal, y además, este tiempo, que aparece como posesión, tampoco es uno sino múltiple. Esta es la operación ideológica dominante por excelencia con respecto al tiempo: la conformación de una absolutización temporal, la producción de la evidencia de *un* tiempo, como *el* tiempo. La simplificación de los tiempos como el tiempo, la homogeneización de cadencias, el aplanamiento de los ritmos disímiles, la pasteurización de las diferentes métricas.

La absolutización de un tiempo por sobre otro es el proceso de conformación de una totalidad temporizada, cómo se da el proceso de constitución ilusoria de una totalidad sin falla (*El* tiempo). Allí, un tiempo asume la completitud "en lugar tenencia" de todos los otros tiempos, asume la presencia espectral de todos los otros tiempos en una representación ilusoria sin falla. En una representación de completitud, en una representación de presencias a través de la espectralidad de los otros tiempos.

Se establece así un tempo. Una cifra de la temporalidad coyuntural por sobre la articulación compleja de los tiempos presentes, pero aplanados. Una configuración –ideológica– experiencial. Un modo de vivir nuestro tiempo, un modo de relación con el tiempo que establece nuestras urgencias, nuestros retrasos, nuestras delaciones, nuestras esperas.

Afirmamos que es a través de las reverberancias, de las ausencias en presencia, que se afirma un tiempo que asume la representación de la completitud sin falla y en esta operación de configuración temporal como totalidad, no solo se configuran las representaciones temporales sino también los imaginarios, las afecciones y las formas subjetivas.

Ahora bien, ¿Qué configuración ideológica del tiempo aparece como dominante en esta coyuntura? Encontramos dos formas de configuraciones dominantes que conviven tensamente, se enmarañan y pugnan, bailan al compás del traspiés, podríamos decir y que las llamo régimen presentista del instante[2] y proyección maquínica.

---

2 Ver - Ré, C. "La temporalidad neoliberal y sus gramáticas de producción de lo efímero y de lo inmediato" en Política y subjetividad en la escena ideológica neoliberal. Aportes de investigación crítica en comunicación. Buenos Aires: Editorial SIC (Sociales investiga en comunicación). FSOC. UBA. 2018.

- Ré, C. Temporalidad plural. Crítica ideológica del régimen temporal presentista en el tardo-capitalismo. TIF de la Especialización en Estudios Políticos. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. 2019.

- Ré, C. "Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste" en Collazo C, y Romé, N. (et. al.) Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos. Buenos Aires: IIGG-CLACSO. 2020.

Pero las preguntas que surgen a esta altura de la investigación en torno a esta caracterización de la coyuntura las expresamos del siguiente modo: ¿Se podría pensar como una supervivencia y un nuevo surgimiento de la experiencialidad temporal? ¿Se podría pensar como una configuración de temporalidad entretejida que ya no marca bordes entre ambas formas?

No vamos a dedicarnos en este texto en particular a trabajar sobre la configuración experiencial dominante de la proyección maquínica, pero no queríamos dejar de mencionar su existencia y su función de borde e interrelación con respecto al régimen presentista del instante.

En este punto, a modo de breve acercamiento, el tiempo absolutizado en esta coyuntura particular como un tiempo del régimen del instante aparece como un tiempo del suceso, de lo instantáneo, de la repetición de lo inaudito, de la incerteza, de la fugacidad, de la repetición del instante uno tras otro. Se configura en una temporalidad con rasgos presentistas que pivotea entre la inmanencia abstracta y lo eterno. Una eternidad del instante como perecedero, pero también atemporal, que estructura una formación ideológica dominante como modalización temporal a partir de un anclaje en el presente. Una inmanencia abstracta en el presente que conmina a una vida intensa sobre lo micro.

Este primer acercamiento reenvía a las teorías tradicionales historiográficas sobre el presentismo y nos permite pensar en una absolutización del presente como punto sobre el cual se erige la experiencialidad ideológica del tiempo, estableciendo las coordenadas de la proyección del tiempo vívido del sujeto ya no de manera prospectiva, ya no de manera hereditaria. La des-memoria y la imposibilidad de proyectar futuro como funcionamientos de una temporalidad presentista obligan al anclaje de los acontecimientos en el tiempo de la urgencia del presente, en el tiempo del yo-ya.

La deshistorización que opera en la absolutización del régimen temporal presentista trae consigo configuraciones ideológicas en torno a la frescura del hoy, lo ubicuo, lo efímero, una "ética del instante" (2001) en palabras de Maffesoli. En el instante se resuelven tanto la vertiginosidad de la inmanencia –y una lógica correspondiente del goce y el placer– como un desarraigo de las coordenadas temporales.

En este sentido de la eternidad del propio instante es que M. Maffesoli afirma la condición trágica y sacrificial de las sociedades posmodernas bajo la lógica del "instante eterno" (2001). La ubicuidad

---

- Ré, C., El régimen presentista del instante como configuración ideológica de nuestra coyuntura. Tiempo en pandemia y temporalidad plural althusseriana. Revista Demarcaciones Número 9. 2021.

del instante, la modalización del tiempo del hoy como sucesión de instantes, supone una doble lógica que no solo exacerba lo efímero en su cualidad de incierto –paradójicamente, la certeza que se refuerza es la de la muerte– sino que en la lógica del presente absoluto/sucesión de instantes, lo que se establece es una emergencia de la unicidad como principio. Cada instante es único, por lo que debe ser atesorado, aprovechado, explotado, en una sobrevaloración de lo cotidiano, de lo trivial, de lo ordinario, que construye un presente basado únicamente en la "presencia de la vida". No es casual que la experiencialidad de lo único como irrepetible en la sucesión de instantes se articule sobre la única certeza vitalista de la infalibilidad de la muerte, pero la característica propia de esta modalización temporal supone la exacerbación de lo micro, en contraposición a una inscripción histórica (memoria – porvenir) suplantada por un "multi-task" como sumatoria de micro-unicidades. Lo micro como unidad de lo cotidiano vivible en la exaltación de lo rutinario y lo trivial como lo deseable por su "belleza intrínseca" en un fervor de lo dado, se extiende desde la hiper-valorización de la higiene bucal diaria hasta las loas cuasi-religiosas del coaching en torno a las diferentes capacidades de "lo viviente".

El régimen temporal presentista del instante se erige bajo las configuraciones de la hiper- valorización de lo micro, de lo único y del tiempo del ya, en donde lo irrepetible de la unicidad y en la ubicuidad de lo efímero, se estructura a su vez un doble mecanismo de irrepetición/repetición – temporalidad del ya/atemporalidad. El par irrepetición/repetición supone un juego de la "repetición de instantes irrepetibles" que configuran una temporalidad proyectiva pero cuyo tiempo cronológico se estructura a partir de la repetición de lo único. La paradoja que signa la unidad del presente es su conformación a partir de instantes particulares y extraordinarios que coinciden –todos ellos– en su excepcionalidad. La construcción del transcurrir temporal bajo la gramática del instante se conforma entonces a partir de una repetición de "excepcionalidades", aplanando no solo la dimensión temporal del presente sino también la misma construcción del futuro, como una repetición continua de "la excepcionalidad".

La condición espasmódica será una de las características principales que destacamos de la conformación de la homogeneización temporal del régimen presentista del instante. Es precisamente allí, en ese lugar de entrecorte que se ofrece un presente múltiple de instantes en repetición, y en donde se otorga la inteligibilidad de sí misma a la configuración ideológica dominante. Es el lugar de la contingencia en la configuración de la homogeneización lo que establece la repetición: La certeza de la repetición de lo contingente y la multiplicidad de lo instantáneo.

En este punto, la presencia absoluta del presente como marca de lo efímero del instante y su repetición (paradójicamente única) como forma de futuro, establece no solo una cristalización ideológica en torno a un aplanamiento de la multiplicidad de tiempos intervinientes en la coyuntura, sino que opera una disposición a la anulación de la propia temporalidad. La atemporalidad en la repetición del instante se observa en la imposibilidad de iteración bajo la repetición de micro-unidades en sí mismas, obturando la posibilidad de la diferencia en una suerte de presente y consenso eterno, que obtura las posibilidades de la construcción común.

La forma de la experiencialidad temporal no es indemne a las formas subjetivas, políticas, y por lo tanto, formas de hacer común, o formas de hacer comunidad, porque una temporalidad anclada en un presente ampliado supone un adelgazamiento de las proyecciones futuras y con esto, la mayor posibilidad de construcción común a partir de una heterogeneidad colectiva y no una multiplicidad de configuraciones yoicas. De este modo, la dimensión conflictual de la política queda eludida –planteada como gestión– y se excluye al otro en tanto que tal, reafirmando un lazo social hiper-individualizado.

Esta experiencialidad temporal atenta contra el tiempo del conflicto, contra el tiempo de la política, en el mismo momento en que se afirma como un tiempo perecedero y sacro. La violencia de lo instantáneo se erige tanto en el aplanamiento de las múltiples temporalidades en una coyuntura como en un mandato al goce ilimitado y permanente, en donde las subjetivaciones se erigen exacerbando el narcisismo en una especie de neo-vitalismo.

Lo contingente, lo instantáneo como características de la estructura temporizada se articulan con formas sujeto estructuradas en torno a códigos de la apatía. Estos códigos apáticos en donde, no solo funciona el cinismo o la resiliencia, se basan en operaciones inflacionarias de un sentimentalismo subjetivista que opera en sinonimia con la construcción de verdad. De este modo, la veracidad se estructura en torno a la justeza de los sentimientos y se configura ideológicamente un "mundo afectivo", que entiende por afectivo la proyección de una interioridad subjetiva en donde la interpretación del mundo se torna, por lo menos, inestable y versátil.

Entonces, se configura un tiempo fugaz que se liga a una temporalidad yoica. La operación ideológica dominante funciona en términos en donde la temporalidad histórica aparece plegada sobre la temporalidad biográfica del sujeto. Se configuran en una sola forma ideológica la linealidad de la cronología de sucesos históricos y la vida del sujeto. Una configuración yoica del tiempo. Se abraza de esta forma el "sin sentido" y la incoherencia de la aceptación del presente, en

una lógica de la inmanencia de la vida cotidiana que coincide en una prefiguración de la historia con la experiencialidad de la biografía del sujeto. De allí las lógicas yoicas y la exacerbación de un subjetivismo potenciado en la "aceptación trágica del presente" al mejor estilo de "si sucede conviene" o "la historia comienza conmigo", potenciando una nueva emergencia del vitalismo.

Esta caracterización de la configuración ideológica de la temporalidad en nuestra coyuntura supone una modalización del tiempo plegada sobre formas sujeto que se basan en una aceptación constante de la certeza de la muerte, lo que implica el refuerzo de la certeza de lo efímero y el disfrute constante en términos del aprovechamiento de la vida y, por ende, la dilación de la proyección futura; produciendo también una sobrevaloración de lo cotidiano, de lo micro, de la rutina, de lo ritual.

Pero creemos que en esta coyuntura nos encontramos con un neo-vitalismo en tanto que, si bien hay un reconocimiento constante de la certeza de la muerte, también hay un lugar de proyección futura y no es una lógica plena de lo que podríamos llamar carnavalesca, a lo Bajtín, o una "cultura del reviente", a lo "porteño". Lo que encontramos en esta coyuntura es un vivir disfrutando, pero no un disfrute del desborde hasta la muerte. En este punto hay una lógica paradojal en donde se entrecruzan ambas formaciones ideológicas dominantes de la temporalidad (régimen presentista del instante y de la proyección maquínica). Se proyecta una lógica paradojal del ya, del vivir el presente y de la eternidad del instante, pero en donde cabe también una proyección del futuro.

Creemos que el tiempo del proyecto, de la proyección, también sigue pugnando como configuración dominante. ¿Podemos entonces seguir sosteniendo que estamos en un presentismo? O en todo caso, ¿Tendríamos que redefinir qué es lo que entendemos por presentismo?

Porque me parece que el tiempo lineal, moderno, el tiempo del proyecto de la locomotora, ese que va "hacia adelante", sigue todavía en lucha, pugnando las significaciones muy fuertemente. Podríamos decir que lo que hay no es una proyección a futuro sino múltiples proyecciones en nuestra coyuntura. En una especie de tiempos múltiples proyectados, multiplicidad de futuros posibles en avance, como prospección paranoica de imágenes hiper tecnológicas hasta futuros catastróficos o futuros como restauración del orden, o tecnologizados.

Pero entonces, este tiempo del instante, este tiempo de la repetición de lo efímero, de la incerteza, de lo inaudito, ¿en qué sentido supone una disrupción? ¿supone hoy una disrupción? ¿En esta repetición de la diferencia y de lo único en un continuum que conforma un presente en eternidad?

Si retomamos al instante como ese corte fugaz en la linealidad temporal, como lo que irrumpe la continuidad, el flujo; el instante condensaría el momento de la discontinuidad, de la interrupción. Pero en esta configuración experiencial ideológica dominante, el instante signa precisamente la regularidad, la norma. Es la repetición de la unicidad, la ley es la iterabilidad de la diferencia. Entonces esta interrupción, esta discontinuidad constituye la continuidad. Configura una linealidad temporal ideológica en torno a la diferencia, la multiplicidad y la ruptura. Pero la linealidad, al final, es prospectiva. El instante sería así, un corte, pero un corte sobre sí mismo, no sobre la linealidad temporal. De ahí que podamos afirmar que continúen operando configuraciones de proyección futurista, prospectivas modernas, catastrofistas.

De este modo, el instante, como el espectro, no coincide consigo mismo. Es un tiempo que adviene en presencia siempre antes o después de sí mismo. Nunca presente ante así, en un presente en ausencia, que se redobla fantasmagóricamente. Se elude a sí mismo espectralmente. El régimen presentista del instante alude al pasado, alude al futuro, pero nunca calza sobre sí, adviene siempre antes o siempre después; es un tiempo desfasado, un tiempo en permanente *decalage*.

Este tiempo de la repetición del instante que signa nuestro presente, se configura entonces en un presente absoluto más que por un presente eterno (como caracteriza historiografía clásica) por un presente espectral, por un presente que se autorepresenta a sí mismo como absoluto en una totalización fantasmagórica de todos sus tiempos, en la presencia en ausencia de sus tiempos dormidos, de sus tiempos muertos.

La configuración ideológica de la experiencia temporal de nuestra época es de un tiempo desquiciado. Un tiempo fuera de quicio. Un tiempo ideológico dominante que asume la totalidad a través de las presencias espectrales del pasado, del futuro y del propio presente imposible de representar. Esta descolocación –necesaria e imposible– es la característica de nuestro tiempo, de un presente absoluto, en ese sentido de absoluto.

Esta disyunción entre el instante como fundante de la disrupción y, a la vez, de la continuidad temporal, este instante que conmina al presente, que no siendo ni presente ni pasado ni futuro, envuelve una temporalidad imposible, un tiempo desquiciado, un tiempo fuera de quicio, un tiempo *out of join*, es lo que marca, es lo que signa la temporalidad neoliberal. Esta descolocación es lo que marca la característica propia de un presente absoluto, de la imposibilidad de poder centrarse en ninguna otra parte más que en un presente absolutizado.

Esto es entonces un tiempo desquiciado, pero que no necesariamente marca un rumbo hacia el desastre. Porque la locura o el fuera

de juicio, no es lo mismo que fuera de quicio, y porque entrever esta hiancia puede ser lo que curve el bastón en la suerte de la tormenta para el lado de la transformación.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*. Siglo Veintiuno Editores.

Althusser, Louis (2015a). *Iniciación a la Filosofía para no filósofos*. Paidós.

Althusser, Louis (2015b). *Sobre la reproducción*. Akal.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne (2004 [1967]). *Para leer El Capital*. Siglo Veintiuno Editores.

Arruza, Cinzia (2018). El género como temporalidad social. *Revista Intersecciones*.

Bensaïd, Daniel (1995). *La discordance des temps*. Les Éditions de la Passion.

Caletti, Sergio (2011). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Prometeo.

Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.

Maffesoli, Michel (2001). *El instante eterno*. Paidós.

Miller, Jacques-Alain (2004). Racismo. En *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Paidós.

Ré, Carolina (2018). La temporalidad neoliberal y sus gramáticas de producción de lo efímero y de lo inmediato. En *Política y subjetividad en la escena ideológica neoliberal*. Editorial SIC-FSOC-UBA.

Ré, Carolina (2019). *Temporalidad plural. Crítica ideológica del régimen temporal presentista en el tardo-capitalismo*. (Trabajo Integrador Final). Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Ré, Carolina (2020). Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste. En Collazo, Carolina y Romé, Natalia (Eds.), *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos*. IIGG-CLACSO.

Ré, Carolina (2021a). El régimen presentista del instante como configuración ideológica de nuestra coyuntura. *Revista Demarcaciones*, (9).

Ré, Carolina (2021b). Pluralismo e hiper-narcisismo en el feminismo neoliberal: una aproximación materialista. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, (8).

Romé, Natalia (2016). El presente totalitario de la ideología neoliberal. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21 (74).

Spregelburd, Rafael (2013). *La terquedad*. En *Heptalogía de Hieronymus Bosch*. Atuel.

Tomba, Massimiliano (2012). *Marx's Temporalities*. (Peter D. Thomas y Sara R. Farris, Trads.). Brill.

Tombazos, Stavros (1994). *Le Temps dans lánalyse económica. Les catégories du temps dasn Le Capital*. Cahiers des saisons.

Natalia Romé*

ABRAZAR EL ERROR. PASOS PREVIOS PARA UN MATERIALISMO DE LO IMAGINARIO

I. HABITAR EL DESCONCIERTO

Hay cierta coincidencia en diagnosticar hoy una suerte de clausura en la experiencia del tiempo que suele identificarse como un debilitamiento de la imaginación. Como si la sentencia de Fukuyama que, desde los tempranos años noventa, todo el arco de izquierda se lanzó a confrontar, se hubiera cristalizado como pesadilla vuelta realidad.

Esta constatación no solo deja un poco fuera de cuadro a nuestras categorías y conceptos, sino, incluso, a los modos mismos, la gimnasia práctica, de eso que entendemos como pensamiento crítico.

Sin dudas, estamos en una crisis epocal. A esa crisis, Álvaro García Linera la denomina tiempo liminal (2021). El tiempo liminal tiene manifestaciones culturales -en la caída de los horizontes de expectativas-, tiene manifestaciones políticas -en el debilitamiento de la astucia estratégica-, tiene manifestaciones en la coyuntura económica -en las zozobras financieras, la inflación, la caída de la tasa de ganancia y la ausencia de nuevos modelos de productividad que reconfiguren la relación tiempo-energía- y tiene manifestaciones subjetivas -quiebres éticos, padecimientos psíquicos y daños vinculares-.

* Profesora de la Facultad de Ciencias Sociales e Investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. Miembro de la Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos (ReLEA). romenatalia@yahoo.com

Resulta difícil creer que, en medio de este desconcierto, la producción teórica pueda preservarse intacta. Así, como efecto de un cisma hermenéutico, florecen los ensayos especulativos y se agita el mercado académico de neologismos e innovaciones desesperadas.

Podría decirse -y no parece poco- que, resistiendo a la urgencia, un gesto cauteloso consiste en conformarse con preservar el tesoro de nuestras ideas y memorias de lucha, para cuando podamos ver más claro. Ese gesto apuesta a insistir en aquello de la modernidad, del humanismo, de la ilusión de igualdad o la universalidad del saber, la democracia, incluso la libertad, que todavía resiste como roca dura en la inmanencia de una coyuntura asechada por autoritarismos, mesianismos crueles, teorías conspirativas y fantasías genocidas, que circulan como las metáforas limpias de "reseteo" de la humanidad.

Encarnar la memoria, cobijar sus fantasmas, es una tarea destinada a hacer lugar, en el presente, a unos sujetos porvenir. Sin dudas, situar la clave de ese legado teórico es, también, nuestro modo de agitar, en la memoria, sus deseos de verdad y de justicia social.

Sin embargo, cuando se trata de una memoria teórica, el deslizamiento del archivo al museo puede resultar gravoso. El desafío debe incluir la pregunta acerca de cómo heredar lo vivo de una tarea inconclusa, una revolución trunca.

A partir de allí, la pregunta que nos convoca es ¿cómo leer a Althusser hoy? Y la respuesta, acaso esté en el hecho práctico de nuestro encuentro, aquí en La Paz, en los márgenes del mundo, que son siempre los márgenes de la teoría. Acaso sea en esos bordes donde debemos buscar las preguntas que abran el horizonte de un tiempo que todavía no logramos soñar.

Creo que es demasiado temprano para arriesgar un bosquejo de esas respuestas y que la tarea de la hora consiste en dibujar mejor nuestras preguntas. Para ello, son precisos algunos reparos que podemos indicar, siguiendo la pista althusseriana, pero apoyándonos menos en el contenido de sus escritos, que en el artefacto mismo del pensar estratégico que funciona en ellos, con y más allá de Althusser.

El primero consiste en desapegarnos de algún *habitus* que nos ha traído a una orilla poco fructífera. Ese *habitus* académico o literario, es el del preciosismo de la descripción de la situación, sin arriesgar una pregunta por sus causas. Se trata de una tarea aguda, pero estéril y produce efectos de fina melancolía.

Una de sus preguntas veladas es ¿qué entendemos por coyuntura? ¿Un contexto? ¿Un conjunto de episodios que nos conmueven? Establecer los alcances de la coyuntura es ubicar el nudo entre lo que leemos en ella y el modo en que somos capaces de intervenirla.

Porque una coyuntura es una articulación diferencial de tiempos heterogéneos y una conjunción de fuerzas contradictorias. El punto es, en cada caso, saber cuáles corresponde atender.

Eso nos conduce a un segundo resguardo, es preciso descartar esquemas simples o totalizantes del presente, tal es el caso, por ejemplo, de aquellos basados en esquemas de guerra total, o de subsunción plena de la vida, sin resto ni contradicción sobredeterminada.

De aquí, entonces, podemos extraer una tercera idea que llamamos, con Althusser, punto de vista de la reproducción y que consiste en la simple insistencia de leer, en la actual coyuntura, las marcas irreductibles y, a la vez, invisibles del desequilibrio estructural de las formaciones sociales capitalistas.

Si tomamos estas pistas, dejadas por aquí y allá, en textos plagados de batallas, guiños, juegos de ironía y astucia, lograremos identificar un gesto central de la ética materialista que actúa en el pensamiento althusseriano y sobre el que hoy quisiera apoyar mi intervención. Aquel que abraza, como primera tarea, la de pensar al mismo tiempo, la crisis estructural del capitalismo y la fragilidad o la pobreza de nuestra producción teórica. A esta segunda conciernen algunas preguntas que nos asedian.

¿Qué explicaciones nos damos para comprender que las memorias políticas, las imágenes combativas disponibles, se presten hoy al juego del relativismo y de los usos fraudulentos? ¿Cómo es que las grandes categorías políticas forjadas en la historia múltiple de luchas por la emancipación, por la justicia social, puedan ser movilizadas en cualquier dirección? ¿Cómo explicar el desanclaje histórico de su carga semántica? ¿Por qué son hoy las derechas las que hablan la lengua de la transformación radical, si sus acciones van en dirección del salvataje del capitalismo y de su necesidad de un nuevo régimen de reproducción? ¿Cómo es que se han quedado con nuestros espectros?

II. POLÍTICA Y EPISTEMOLOGÍA DEL ERROR

Muchos han hablado de la relación entre temporalidad e imaginación. Sin dudas, Marx lo hizo en *El dieciocho Brumario* (1852): 'la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos' (p. 408).; y "la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir". Claro que también en la referencia al espectro en el *Manifiesto Comunista*.

Es interesante detenerse en la figura del *espectro* y en lo que ella nos otorga sobre la relación entre imaginación e historia, o mejor, entre lo imaginario y lo temporal.

De esa figura, Derrida hizo un libro, entre otras cosas, como combate filosófico frente a la sentencia del fin de la historia. Pero, menos

conocido quizás, es el aporte de Michel Pêcheux, en un texto de 1982, titulado "Délimitations, détournement et travestissement", poco antes de suicidarse y frente a la manifiesta agonía del comunismo en Europa. Un Pêcheux desgarrado por la inminencia de la derrota, elige jugar. Juega con las conexiones profundas entre la historia y la física, para advertirnos a quienes llegamos después, que la palabra espectro se puede entender en varios sentidos: como la figura fantástica del espíritu de los muertos que vuelve para asediar a los vivos; como el viejo truco de fantasmagoría, destinado a producir la ilusión de una presencia irreal; pero también, como orientación de un "análisis espectral" similar al que refería Walter Benjamin, en las notas previas a sus *Tesis sobre la Historia*. Afirmaba Benjamin que el pensador materialista lee la historia como lo hace un físico, haciendo aparecer el espectro luminoso invisible a nuestros ojos y así, como el físico determina en el espectro solar el ultravioleta, igualmente el historiador encuentra la fuerza mesiánica en la historia (Benjamin, 2009, p.58).

Entonces, espectro como asedio vacilante, espectro como fantasmagoría o fetichismo, espectro como umbral de la visión, frontera en la que lo no visto atesora la fuerza de la historia. En el cruce de estas acepciones, sugería Pêcheux la necesidad de hacer el análisis espectral de las revoluciones, para reconocer sus matices y sus irradiaciones invisibles…pero, también, para entender incluso cómo, en la fuerza ambivalente y fantasmática de su irradiación, pueden cobijarse las transfiguraciones monstruosas de los fascismos.

Subrayo la condición ambivalente de lo espectral porque, si, por un lado, la condición imaginaria de lo espectral soporta la eficacia omnihistórica de la ideología, también permite pensar que lo imaginario no se reduce solo a ser soporte de lo ideológico.

Las más bellas abstracciones políticas como "el pueblo", "las masas", "el proletariado", "la lucha de clases" y "revolución", convocan algo del orden de lo imaginario como imaginación, como fuerza histórico-política. Pero, claro, en la medida en que deben asumirse como imágenes, nos recuerda Pêcheux que no pueden ser representadas en estado de conceptos sin transfiguración [o *travestissement*]; es por eso que los fragmentos espectrales pueden encarnar en cuerpos bestiales. Pues bien, debemos aceptar que esa encarnación es tan política como lo fueron aquellas que abrieron el tiempo al desquicio de un futuro abrazado en el presente.

Creo que en esa reflexión, Pêcheux lograba captar, a principio de los ochenta, un matiz alojado en la problemática de la ideología, pero no visto en su tiempo, y que concierne a un materialismo de lo imaginario. La tarea de explorar este materialismo de lo imaginario se abre cuando advertimos que el dispositivo de la interpelación ideo-

lógica, cifrado en términos del par reconocimiento/desconocimiento, sintetiza una problemática muy compleja que no se resuelve en una distribución de lo imaginario entre un funcionamiento epistemológico de desconocimiento como error y uno político de identificación, composición de lazo o cimentación de colectivos con fuerza del mito. Para empezar a explorar esa complejidad debemos reconsiderar los vínculos entre imaginación y error (o derrota).

No es solo que, para Althusser, lo verdadero y lo político están amarrados de múltiples maneras, sino porque incluso en estrictos términos epistemológicos, de Spinoza a Lenin, el error debe ser tomado con seriedad. Podríamos abrir aquí toda una deriva sobre la fuerza epistémica del error, en la tradición materialista. Apenas voy a subrayar dos cuestiones.

La primera puede presentarse como el vínculo entre error e imaginación en Spinoza. Podríamos decir, al menos, preliminarlmente, que la condición necesaria del error, es otra manera de nombrar la imaginación. En este sentido, Cecilia Abdo Ferez (2010), nos recuerda que, allí donde la tradición moderna "pensaba al error como la sombra de la verdad, como su defecto y su carencia, a Spinoza le interesaba formular una teoría de la producción necesaria de lo falso que permitiera comprender su lógica de producción y su fuerza de existir" (p.11). Dice Cecilia Abdo Ferez:

> La producción necesaria de lo falso está anclada en la imaginación, que no es pensada por Spinoza como una facultad de conocer, sino como un proceso *corporal* que involucra a todos los individuos existentes, porque todos ellos, participan de un proceso intercorporal de producción de imágenes (…) Esa condición de intercorporalidad es constitutiva de nuestra experiencia de vida y conduce a formar un conocimiento imaginativo, un conocimiento de y en la experiencia del mundo (2010, p.12).

La segunda cuestión, concierne a algo que encontramos en un fragmento del prólogo de al libro de D. Lecourt sobre el caso Lyssenko, en el que Althusser insiste:

> Lenin, (recuérdese para todos los aficionados popperianos de la falsabilidad) concedía al error un papel privilegiado en el proceso de rectificación de los conocimientos, hasta el punto de conferirle a la práctica de la experimentación científica y política, una especie de primado heurístico sobre la verdad: (porque) es más grave cegarse y callar en torno a una derrota que sufrirla, en torno a un error que cometerlo. (2008, p.250)

Asumir el valor del error es, entonces, interrogar la tensión entre experiencia y experimentación. Allí, la temporalidad de lo imaginario, entendido como soporte del régimen de evidencias, se abre a la fuerza de un proceso material de experimentación. Y como sabemos, no hay experimentación, en sentido fuerte, sin error. Porque la historia de las luchas es, dice Althusser, la historia de un desvío sin norma y un error sin verdad. Y esa es, justamente, la fuerza de la imaginación en ella. La imaginación es incorregible, en la misma proporción en que la teoría de la historia asume sus propios límites.

Llegamos así a un punto en el que quiero introducir una conjetura, acerca de cómo leer hoy a Althusser, o mucho menos que eso. No puedo responder esa pregunta, pero sí puedo acercar un objeto que todavía permanece para mí como un enigma epistemológico y, también, como un objeto de deseo de lo verdadero: ese objeto es una expresión bastante opaca. Lo digo así, sospecho que uno de los bordes internos de la problemática althusseriana sobre los que tenemos que trabajar hoy para comprender la relación entre nuestra pobre imaginación política y la experiencia del tiempo en la crisis del capital, es ese que podemos leer a tientas como materialismo de lo imaginario y que nombra una búsqueda que tanto convoca una pregunta por la necesidad del error como por la relación entre derrota y experimentación.

III. MUTACIONES EN LO IMAGINARIO OBJETIVO. DIÁLOGOS POSIBLES CON APORTES CONTEMPORÁNEOS

Para empezar a ordenar nuestra búsqueda, tenemos una plataforma fundamental en la teoría althuseriana de la reproducción. Hace ya, algunos años que insisto en esto. Pero quisiera, ahora, enfocarme en ese aspecto puntual que concierne a la relación entre imaginación y temporalidad.

En *Lire le Capital* encontramos una teoría de la temporalidad plural que sostiene la empresa crítica althusseriana de la solidaridad histórica y epistémica entre humanismo e historicismo y el procedimiento estratégico de la lectura sintomal. El resultado es la reconstrucción en algún sentido "negativa" de una conceptualidad abstracta que permite pensar el capitalismo, movilizando un dispositivo teórico de diversificación del tiempo histórico y de organización del espacio en una tópica descentrada.

En los textos sobre la reproducción, podemos hacer pie para encontrar una forma renovada de la teoría de la historia, como temporalidad plural, pero ahora entendida como presencia de la estructura en sus efectos singulares y de formaciones sociales concretas, es decir, como esfuerzo de teorización positiva del problema de la duración.

Lo crucial aquí es entender que el problema de la duración no es el problema de la causa ausente y la temporalidad diferencial, sino el modo en el que con estas dos premisas abstractas podemos leer los procesos concretos de temporalización y espacialización del capital que conciernen a formaciones sociales específicas, donde encontramos la ausencia actuante de su estructuralidad, en sus efectos.

Esa teoría de la reproducción es una teoría del capitalismo considerado, no como mecanismo lógico, sino como sistema en desequilibrio y es fundamental para pensar las actuales tendencias que apuestan, hoy -y esta es una segunda conjetura-, a un nuevo régimen de acumulación capaz de superar la crisis del capital.

Esas tendencias asumen tres modos que, de alguna manera, sugieren una suerte de latinoamericanización del mundo: a) una nueva revolución tecnológica basada en la algoritmización y datificación de procesos sociales que introducen nuevas brechas en el mundo del trabajo, diversificando poblaciones y regiones (Couldry y Mejías, 2023);

b) la consolidación de un nuevo esquema de plusvalía que combina la pervivencia limitada de formas de plusvalía relativa con un retroceso hacia formas de plusvalía absoluta -en la precarización de trabajos que reinventan formas semi-esclavistas y sub-salariales o amplifican formas reproductivas no remuneradas, reconfigurando los regímenes de reproducción (cf. Fraser, 2023);

y c) el modo en el que algunas fracciones del capital -particularmente, el financiero, el energético y el telecomunicacional- parasitan a las fracciones productivas del capital, extrayendo plusvalía por transferencia (Caffentzis, 2020).

Dentro de ese gran paraguas que es la teoría de la reproducción[1], me interesa ubicar el horizonte de un materialismo de lo imaginario. El programa de trabajo que así se abre, puede situarse en una línea bastante débil y fragmentaria de la problemática althusseriana que, sin dudas, nos lleva más allá de Althusser, hacia los desarrollos de Balibar, Pêcheux, Lacan y la teoría feminista de la reproducción social; pero también, más acá, porque la relación entre imaginación y temporalidad es uno de los tópicos privilegiados de la imaginación latinoamericana y de algunos de sus desarrollos teóricos, desde Mariátegui al manifiesto antropófago, pasando por la experimentación estético-política del barroco colonial y la teoría de la dependencia o las figuraciones de abigarramiento de sus formaciones sociales.

1 Althusser lo dice de un modo bellamente aporético al llamar a esta teorización "punto de vista" de la reproducción (cf. 2015).

En este sentido, este programa de investigación que propongo, no es solo algo que la hora nos reclama, como conjunción entre inteligencia de la situación y formulación de la pregunta política. Sino también puede ser el nombre de la afectación de nuestro lugar, América Latina, en la producción de pensamiento que el mundo precisa. Materialismo de lo imaginario puede ser uno de los modos de respuesta teórica a un proceso de latinoamericanización del mundo que empezó en los setenta[2], cuando la crueldad del capital se mostró descarnada con nuestros pueblos combativos, para sembrar su programa globalizador. Será, acaso, que la coyuntura mundial reclama una hora americana de la teoría.

Por supuesto, no puedo dar cuenta de toda esta cuestión, muchas de mis afirmaciones quedarán dispuestas como afirmaciones taxativas, al menos a modo de provocación. Voy a concentrarme en ubicar ese materialismo de lo imaginario en su necesidad, es decir, como *imaginario objetivo,* a fin de mostrar en qué nivel de nuestra existencia histórica se sitúa la cuestión que nos convoca.

Mi propósito es apenas dejar planteadas dos preguntas. No tengo conclusiones, sino las intuiciones que he compartido y el comienzo de una esquematización del problema del materialismo de lo imaginario en el que vengo trabajando ya hace algunos años.

Reitero para ello mi conjetura: la actual crisis de la imaginación -que atañe también, si no especialmente, a la imaginación de izquierdas- tiene una dimensión histórico-material que tenemos que poder pensar. Esa dimensión puede ser caracterizada como una mutación en la materialidad histórica de lo imaginario. La cuestión es establecer en qué nivel se sitúa esa transformación. Es ahí que voy a ensayar un esquema del problema que, por ahora, no pasa de unas cuantas notas de lectura que quiero compartir.

III.I. PRIMERA NOTA. SOBRE LA NOCIÓN DE *IMAGINARIO OBJETIVO*

A la eficacia de lo imaginario en la trama relacional de la materialidad histórica, Étienne Balibar le atribuye, en su libro sobre *La filosofía de Marx* (2000), un rasgo de transindividualidad. Tal como indica, es preciso notar que los agentes económicos (capitalistas, asalariados, comerciantes, etc.) nunca se encuentran en la desnudez original de seres humanos simplemente "vivos". Pueden reunirse útilmente, es decir, socialmente, solo si se han convertido (de antemano) en per-

2 En realidad, se fue gestando antes entre el nacimiento del peronismo en Argentina, alimentado de la herencia de luchas obreras y campesinas y la Revolución cubana.

sonas jurídicas, es decir, autónomas, individualizadas, reconocidas como tales, y si, por tanto, no pueden confundirse con 'cosas' porque son siempre-ya sujetos.

En la problemática de Marx, esto significa que las formas jurídicas que liberan (modulan) al individuo productor para el intercambio (y, en su caso, para la explotación), constituyen un segundo estadio de alienación, a la vez originario y correlativo del económico, en el que este se inserta en la práctica, para asegurar su producción como sujeto de derecho o propietario.

Esta forma compleja, precisamente esta doble estructuración, a la vez recíproca y disimétrica, es referida por Balibar como transindividual.

La categoría de transindividual tiene la virtud de señalar la condición procesual mutuamente requerida por la historia, la ontología y la epistemología. El doble principio procesual-relacional define al ser como actividad de individuación en el nivel ontológico, dice Balibar, en *Spinoza politique. Le transindividuel* (2018).[3] Y permite rechazar la idea de que existe una "autenticidad" de las relaciones humanas que, de alguna manera, se habrían perdido en sus formas históricas alienadas. Por el contrario, transindividual es el nombre del modo en el que estas formas alienadas producen, como diría Althusser, el "efecto sociedad" para los propios individuos. Transindividual es así el complejo material y objetivo, doblemente relacional, donde lo imaginario (las formas opacas, alienadas) y lo real forman parte de la materialidad finita de lo histórico como sistema natural humano, que es apenas una parte de la naturaleza -afirma Balibar (2018).

Aquí es la realidad social misma la que asume un carácter constitutivamente alucinatorio. A esa alucinación materialmente cifrada en la materia procesual de las relaciones sociales, Marx la llama *fetichismo*, Althusser la teoriza como *ideología* y Freud la interroga para comprender su huella en la actividad psíquica, bajo el nombre de *fantasma*. Y todas esas formas conciernen, de modos diversos, a la condición objetiva del imaginario transindividual.

Balibar se apoya en el concepto spinozista de *imaginatio*, dice Vittorio Morfino (2014), entendido no como facultad del sujeto sino como "mundo" transindividual histórico-material, que permite situar un nivel de complejidad mayor que el que recuperábamos con

3 Esta ontología involucra una teoría de la naturaleza como un individuo único y procesual, infinito y abierto, pero donde la historia humana es una *parte*, cuya especificidad puede ser pensada como un *ensamble* transindividual concreto de relaciones múltiples y activas: un complejo objetivo, doblemente relacional, real-*imaginario* (cf. Balibar, 2018).

Cecilia Abdo Ferez. Este nivel de trasindividualidad se encuentra asociado a un régimen de materialidad que concierne al ensamblaje, no de los cuerpos ni de los individuos ya dados, sino de lo histórico y lo psíquico como mallas de relaciones compuestas de materialidades heterogéneas. Podemos agregar aquí que, la unidad corporal no queda, en este esquema, del lado de lo más concreto, sino en un nivel relativamente abstracto con respecto al complejo de doble alienación que convoca a cuerpos individuados en la producción, como sujetos de derecho que se viven como causas de sí mismos. Subrayo esta idea que tensiona algunos abordajes contemporáneos que circundan el campo filosófico materialista: desde una impronta althusseriana, cuerpo es una categoría bastante más abstracta que la de individuo-como-sujeto.[4]

Ese desplazamiento de lo inter-corporal hacia un mayor nivel de complejidad, nos conduce nuevamente a la teoría de la reproducción de Althusser y al lugar en el que podemos ubicar un esbozo del materialismo de lo imaginario en ella.

III.II. SEGUNDA NOTA. SOBRE LA RELACIÓN DE LA NOCIÓN DE IMAGINARIO CON EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD.

Lo que propone Balibar nos permite leer, sintomalmente, en la teoría de la reproducción de Althusser, la convivencia de dos abordajes del vínculo entre imaginación y temporalidad, que resultan pertinentes para nuestro programa investigativo sobre el materialismo de lo imaginario.

El primero es aquel que se desprende de la afirmación de la coexistencia jerárquica y contradictoria, en toda formación social, de más de un modo de producción, como una coexistencia de tiempos heterogéneos en la unidad objetivamente imaginaria que funciona como *efecto-sociedad*. No voy a explayarme sobre esta cuestión, pues se trata de una problemática muy transitada en la tradición del pensamiento latinoamericano mediante diversas figuras como la de la formación social abigarrada, de Zavaleta (2013); o mediante la dialéctica desarrollo-subdesarrollo, en Gunder Frank (1967) y Ruy Mauro Marini (1973), o en los estudios de Mariátegui sobre la cuestión del indio y la duplicidad de la economía peruana. Reencontramos este modo de pensamiento descentrado y plural del tiempo, más recientemente, en la aporía que Eduardo Grüner (2010) lee en la revolución haitiana, entendida como una revolución más francesa que la revolución

4 Esto problematiza, también, las actuales revisitas de la teoría de la alienación como despersonalización de base algorítmica o técnica (Couldry y Mejías, 2023; Stiegler, 2015).

francesa y en los trabajos de Álvaro García Linera, sobre la forma de comunidad y la subsunción formal (2009).[5]

Pero hay algo más, una segunda cuestión en la teoría de la reproducción de Althusser que concierne a las relaciones entre imaginario y temporalidad. En el capítulo V de *Sur la reproduction*, se explora el problema del desajuste del sujeto moderno como un desajuste histórico-objetivo que podemos ubicar como ese doble proceso de alienación que referíamos en Balibar. Ese doble proceso de alienación aparece bajo la forma de una escisión o de una unidad disyuntiva entre individuación y subjetivación en la figura unitaria del trabajador-ciudadano. Por supuesto, esa disyunción es uno de los modos de la complejidad temporal en Althusser, es producto de una historia concreta, la historia larga del encuentro entre modernidad y capitalismo, pero funciona como estructura atemporal que Althusser llama interpelación.

La presento de este modo para que se vea el trazo de concreción que se inscribe en este dispositivo que funciona de modo atemporal. Tenemos de una parte, los procesos de individuación que conciernen al tiempo abstracto de la producción y al modo de articulación específica entre división técnica y división social del trabajo. De estos procesos resultan cuerpos individuados de modo anónimo, porque según dice Althusser, al modo de producción no le interesa quién ocupa cada lugar en su estructura. Los productores son desde este punto de vista, *träger*, soportes de relaciones de producción que operan procesos materiales de individuación.

La cuestión de "quién" ocupa esas posiciones relacionales no interesa en el nivel del modo de producción. Vendrá asociada, en otro nivel de concreción, a los procesos de subjetivación para los que resulta imprescindible pensar la alianza histórica entre la consolidación del modo de producción capitalista y la ideología jurídica. Es esta la que ofrece la matriz del mecanismo por el cual la interpelación recluta a todos convocando a "cada uno", en un tipo de operación que asocia la figura del llamado de represión preventiva policial, con la práctica de creencia y culpa, cimentadas en la tradición judeo-cristiana y en su gravitación en el iusnaturalismo.

---

5 Es una concepción mestiza del tiempo que, si seguimos a Aricó, por ejemplo, a propósito de la categoría de formación económico social (2012), supone un alto grado de concreción y nos permite asociar un poco esquemáticamente, la complejidad temporal de la reproducción, al momento de la circulación-consumo y no solo al de la producción; o mejor, nos permite desarmar ese esquema de "momentos" para avanzar en la lógica de su sobredeterminación.

En este nivel de los procesos de subjetivación, se libran batallas más concretas asociadas a formaciones ideológicas singulares, pero esa concreción no puede pensarse como un momento segundo. La forma atemporal retroactiva, según la cual los individuos son siempre-ya sujetos, es abstracta y se encuentra en el nivel de la subjetivación, como origen tachado, pero jamás como verdad última de la subjetivación. Este plano de complejidad también concierne a relaciones que, como sucede en una formación social concreta, amarran elementos capitalistas con elementos no capitalistas (el orden jurídico, la filosofía iusnaturalista, la religión, etc.). Y esto concierne a los modos en los que diversas formaciones ideológicas reinscriben el dispositivo represivo/religioso, sujetante/subjetivante de la interpelación. Podemos decir también que, así considerado, el individuo productor es un artefacto contradictorio (porque es un propietario-desposeído) y es efecto de la temporalidad compleja (entendida como montaje o encuentro de los tiempos de la producción y el derecho, cada uno de los cuales es, también, un tiempo de tiempos).

III.III. TERCERA NOTA. ROBERT KURZ Y REBECCA CARSON, DOS NIVELES DE LO IMAGINARIO PARA UNA CRISIS DEL CAPITALISMO.

Esas dos modalidades de aparición de la temporalidad plural en el campo del problema de la reproducción (la pluralidad temporal de las formaciones sociales capitalistas y la temporalidad plural del individuo-como-sujeto) en Althusser, amplifican el problema del materialismo de lo imaginario. En la primera, la operación imaginaria es aquella que unifica lo estructuralmente heterogéneo de los tiempos articulados en una formación social. En la segunda, la operación imaginaria es aquella que unifica los tiempos desajustados de la individuación (de orden estructural) y la subjetivación (concerniente a una formación social concreta, incluso a una coyuntura más corta de esa misma formación).

En estos dos niveles se pueden situar, hoy, algunos diálogos entre nuestra tradición althusseriana y algunos aportes más actuales que se interrogan por la mutación del capitalismo, en lo que concierne a eso que siguiendo a Balibar, llamo imaginario objetivo.

Creo que, en estos aportes, podemos hacer el esfuerzo de leer las determinaciones histórico-sociales de las mutaciones actuales, como mutaciones objetivas en lo imaginario. Y evaluar, para cada teorización, cuál de los niveles que hemos identificado en la teoría althusseriana de la reproducción, resulta pertinente para un diálogo y derivar, a partir de ello, algunas consecuencias teóricas y políticas.

Voy a concluir esta intervención con dos palabras sobre cada una de esas líneas, en lo que concierne a nuestra cuestión.

En *La sustancia del capital* (2021), Robert Kurz ubica la base de lo imaginario objetivo en el trabajo abstracto, entendido como abstracción real. Históricamente construida en la modernidad, esta funciona con fuerza metafísica y, por lo tanto, es condición de posibilidad de la materialidad relacional capitalista. Me parece especialmente significativo que Kurz retome la expresión objetividad espectral, de Marx, considerándola como la clave del metabolismo social y que la sitúe en el plano de la reproducción.

El trabajo abstracto deja un contenido completamente material bajo la forma de un residuo (gasto de energía humana en general), dice Kurz; pero su condición es espectral. Se realiza como condición elusiva en el presente de las mercancías que interviene, según el autor, en la percepción práctica que los hombres tienen de ellas.

El nivel en el que Kurz sitúa su estudio es el nivel abstracto de la producción. Aquí lo imaginario objetivo se emplaza al nivel de la doble alienación de la individuación/ subjetivación. Y si nos apoyamos en esta línea de lectura, cabría pensar que es ahí donde se opera actualmente una mutación histórica que tiene algunas consecuencias para nosotros y para nuestra tarea, porque sus efectos conllevan la eficacia de una experiencia metafísica.

La transformación que permite hipotetizar Kurz es una mutación en el nivel estructural del modo de producción capitalista. De hecho, las lecturas posteriores como las de Anselm Jappe (2023) que han recuperado sus análisis, suelen enfatizar ese aspecto. Por un lado, esa mutación sería la de una crisis de la conjunción entre capitalismo y modernidad, que hace pie en la noción de trabajo en general – o trabajo abstracto-, entendida esta como el corazón de la objetividad espectral del fetichismo. Sus derivas se proyectan en torno de la mutación de la frontera (metafísica) naturaleza/historia y abren la pregunta sobre qué otros modos de producción podemos imaginar (es decir, otras formas de relación con la naturaleza y de producción de lo social-humano, bajo condición de otras formas de relaciones materiales).[6]

6 Como sabemos, los énfasis teóricos se traducen en esquemas analíticos de la coyuntura y estos habilitan determinados programas y alianzas políticas. Alianzas coherentes con este énfasis teórico involucrado en la perspectiva de Kurz, son las preocupaciones ecologistas y las formas de organización basadas en una concepción del trabajo indistinguida de la vida, tales como las que vemos en muchas formas de producción comunitaria, o economía popular; por último, también las apoyadas en las nociones de trabajo reproductivo feminista. Con respecto al nivel de lo imaginario objetivo, una pregunta que se abre a partir de los desarrollos de Kurz, concierne a la relación entre división social y división técnica del trabajo y se orienta a la búsqueda de una imaginación técnica capaz de recuperar un gesto de vanguardia. Esa pregunta puede apoyarse en un archivo que recupere desde la actividad imaginante del cos-

La otra perspectiva que se abre para un programa sobre las transformaciones en el nivel material de lo imaginario, en nuestra coyuntura, aparece asociada a una categoría que Rebecca Carson (2023) retoma de la lectura que Suzzanne de Brunhoff hace de Marx: la de capital ficticio. Ahí lo imaginario como ficción -y no tanto como espectro- permite caracterizar la crisis de reproducción que impone la dominancia de la fracción financiera del capital sobre la valorización global del capital. Una crisis que tiene que ver con las lógicas del endeudamiento, la especulación y la inflación, entendidas como políticas propias de los procesos de valorización del capital, desde los capitalistas a los trabajadores. La gravitación desmesurada del capital ficticio en los volúmenes globales, supone una transferencia de la incertidumbre ante el futuro que permite, por ejemplo, escalonar las crisis transfiriendo al conjunto de los usuarios del dinero -especialmente los asalariados- el riesgo de la no realización de las mercancías y la desvalorización de los créditos. [7]

Agregaría yo que este proceso coincide con la crisis de los regímenes de reproducción del capital, propios de los siglos XIX y XX, que son regímenes de espacialización (llamémoslos imperialismo y neocolonialismo) y regímenes de temporalización (llamémoslos fordismo, pero también capitalismo del bienestar).

Las políticas monetarias y crediticias ubican una externalidad inmanente en el tiempo-espacio de la reproducción del capital, que adquiere la forma de una contradicción temporal: entre una dimensión capitalista (del dinero como equivalente general) y no-capitalista (como coacción dineraria, asociada a instituciones de soberanía). En este sentido, hay en Carson, igual que había en Kurz, un conflicto de temporalidades (capitalistas y no capitalistas) en la actual crisis del capital. Pero, para ella son las crisis (y no la pretendida normalidad de la duración) las que recuerdan que el capitalismo, en su conjunto, jamás es contemporáneo consigo mismo; de modo que cada formación social se define por la manera de agenciar los elementos postcapitalistas y precapitalistas en la dinámica de su presente capitalista.

Esta perspectiva, se presenta muy compatible con la teoría de la reproducción de Althusser, en lo que concierne a la complejidad de

---

mismo ruso hasta las formas del utopismo andino. Estas vías también conllevan, por su parte también, renovadas alianzas que cabría explorar.

7 Dado que el capital ficticio nunca es valorizado, no solo no distribuye un salario a los trabajadores sino que, al nivel de la deuda estatal, proporciona una justificación para desfinanciar los recursos sociales. Y se manifiesta como destrucción de los regímenes colectivos de reproducción de la fuerza de trabajo y como modos de subjetivación segregacionistas, racistas y machistas (Carson, 2023).

una formación social y al tiempo coyuntural, más que el estructural. De allí que las tensiones que permite pensar se sitúen más en el plano de las subjetivaciones concretas y de la complejidad temporal de una formación social, que en el de la individuación y la complejidad estructural, como es el caso de Kurz.[8]

IV. PALABRAS PARA (NO)CONCLUIR

Tal vez no se trate hoy tanto de trazar fronteras apresuradas, como de pensar en qué niveles estas miradas pueden articularse y en cuáles mantienen contradicciones.

Sin embargo, si algo podemos obtener de un diálogo entre estos abordajes y una estratégia teórico-política de base althusseriana, sería una doble advertencia.

1) Por un lado, es preciso evitar el anegamiento de la temporalidad coyuntural de la reproducción en una disquisición ontológica o metafísica sobre el trabajo abstracto, o en las relaciones entre lo natural y lo histórico, porque ese nivel aislado es sin política y desvía hacia formas idealistas cuando se desengancha de ella.

2) Por otro lado, si nos mantenemos en un estricto plano coyuntural, probablemente estemos varios pasos por detrás de la estrategia del capital, que ya perfila los modos de atravesar su crisis de reproducción, si es necesario como lo ha hecho ya en crisis anteriores, produciendo de modo práctico una nueva teoría de la naturaleza humana, en los términos del capital humano, neuromaterialismo, etc.

Si queremos pensar la actual coyuntura como la de una crisis que es también una apertura temporal y una disponibilidad para nuevas formas imaginativas, tenemos el desafío entonces de pensar en varios niveles, al mismo tiempo.

Para enfrentar esa tarea tenemos un archivo, el de los heterodoxos marxismos de las periferias, modos del pensar en tierras donde los abstractos universales modernos del tiempo, el espacio y el sujeto, siempre mostraron sus imperfecciones y desajustes constitutivos.

Tenemos, también, una idea conquistada en la historia: sabemos que el desafío es filosófico porque es estratégico y organizativo. Y te-

8 En este plano se abren alianzas, también, con diversos sectores que plantean la pregunta por las transformaciones en el mundo del trabajo, pero bajo la forma de la denuncia de la precarización y refuerzo de formas de trabajo sub-salariales, a destajo; disputas por la colectivización de la reproducción, bajo la forma de políticas públicas de salud, educación renovadas, antes que bajo la forma de una aceleración de la hipótesis del postrabajo, asociada, por ejemplo, a las propuestas de salario universal. La imaginación concitada es aquí también técnica y estética, pero, a diferencia del planteo de Kurz, comandada por la imaginación política, que tiene una temporalidad coyuntural, antes que estructural.

nemos una ventaja material, porque muchos piensan mejor. Tal vez, entonces, falta solo (y nada menos) el coraje de la imaginación.

REFERENCIAS

Abdo Ferez, Cecilia (2010). Imaginación, vestigia y repetición en Spinoza. *Revista Conatus*, (8), 11-18.

Althusser, Louis (2008). Historia terminada, historia interminable. En Althusser, Louis, *La soledad de Maquiavelo* (pp. 249-259). Akal.

Althusser, Louis (2015). *Sobre la reproducción*. Akal.

Aricó, José (2012). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. Fondo de Cultura Económica.

Balibar, Étienne (2000). *La filosofía de Marx*. Nueva Visión.

Balibar, Étienne (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. Presses Universitaires de France.

Benjamin, Walter (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. (Patricio Oyarzún, Trad.). LOM.

Caffentzis, George (2020). *En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*. Tinta Limón.

Carson, Rebecca (2023). *Immanent externalities. Reproduction of life in Capital*. Brill.

Couldry, Nick y Mejías, Ulises (2023). *El costo de la conexión*. Godot.

Fraser, Nancy (2023). *Capitalismo Caníbal*. Siglo XXI.

Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces*. Edhasa.

Jappe, Anselm (2023). *The adventures of the commodity. For a Critique of Value*. Bloomsbury.

Kurz, Robert (2012). *La sustancia del capital*. Enclave Libros.

Marx, Karl (1852). El dieciocho brumario de Louis Bonaparte. En *Textos escogidos*. Progreso.

Morfino, Vittorio (2014). *El materialismo de Althusser*. Palinodia.

Pêcheux, Michel (1982). Délimitations, retournements et déplacements. *L'Homme et la société*, (63-64), 53-69.

Juan Domingo Sánchez Estop*

EL COMUNISMO COMO CURA DE LA MELANCOLÍA

I. LA DIMENSIÓN AUSENTE EN EL MARXISMO

Nada se ha descuidado tanto en el marxismo como la dimensión afectiva de la política, la cual es inseparable de la imaginación o la ideología. Ello responde probablemente al hecho de que la ideología suele equipararse en un marxismo que se pretende ilustrado y racionalista con el error, con lo epistemológicamente falso, cuando no con el ideal ajeno a la realidad o la doctrina oficial de un régimen o un partido. Una concepción de este tipo incita a descartar lo ideológico como irrelevante o a combatirlo bajo la forma de la ideología del otro. Resulta así imposible ver la ideología como una realidad con derecho propio, capaz de constituir un objeto de conocimiento. Esto es, sin embargo, esencial cuando se pretende explorar los resortes de la acción de los individuos o de la multitud, pues la ideología, o lo que es lo mismo, la imaginación es inseparable de aquello que nos hace actuar tanto activa como pasivamente: el afecto. Poco los vieron tan claramente como Stuart Hall en sus análisis sobre la dimensión ideológica y afectiva del thatcherismo (1997). La ideología es una realidad que produce efectos prácticos, aunque no genere por

* Centre de recherche en philosophie. Université libre de Bruxelles juan.domingo.sanchez.estop@ulb.be

sí misma conocimientos verdaderos o adecuados. Todo lo que es es activo, pero la actividad de un ser finito solo es efectiva cuando se dan una serie de causas exteriores que la determinan. Estas causas pueden favorecer o limitar la acción propia del individuo, así como su capacidad de conocer. Las circunstancias afectan al individuo de tal manera que actúa con un mayor o menor grado de autonomía, tuercen en uno u otro sentido el curso de su acción. El individuo, en resumen, solo actúa y solo conoce en tanto que está sujeto a los afectos, solo actúa en el marco de ese conocimiento afectado y relativamente pasivo que Spinoza denomina «imaginación» y sobre cuya base edifica Althusser una teoría materialista de la ideología. Nos ocuparemos aquí de un afecto en concreto, la melancolía, el motor de la mezcla de "complacencia y fatalismo" que tan frecuentemente han caracterizado a la izquierda (Benjamin, pp. 304-306)

II. LA MELANCOLÍA

La melancolía es uno de los principales afectos. Es en cierto modo el afecto que actualmente predomina en las izquierdas (Brown, 1999). Como afirma Enzo Traverso "La melancolía siempre ha sido una dimension oculta de la izquierda, por mucho que solo se hiciera manifiesta a finales del siglo XX, con el fracaso del comunismo" (Traverso, 2016, p.38). Su objeto tiene hoy un nombre: "socialismo", o lo que es lo mismo, la añoranza del socialismo perdido. Ello es así porque el socialismo se presenta ante todo como una pérdida, como algo que es siempre ya pérdida. Lenin bailó sobre la nieve para celebrar que la revolución bolchevique durase más en el tiempo que la derrotada Comuna de París, pero la propia Comuna de París aspiraba a hacer reales los objetivos frustrados de la Revolución francesa, y la izquierda comunista ha pretendido, a lo largo de su historia, repetir la Revolución de Octubre en otras latitudes y tiempos. La repetición de un pasado supuestamente perdido fue el principal móvil afectivo del socialismo en casi todas sus versiones. Esto permite entender que Nietzsche, como el lúcido reaccionario que era, considerase el socialismo como una manifestación del resentimiento cristiano que supeditaba la vida real a un pasado o un trasmundo pretendidamente auténtico, pero inexistente. Se exclama así en *El Anticristo*

> ¿A quiénes odio yo más entre toda esa chusma moderna? A la chusma "socialista", a esos apóstoles de los parias y de los chandalas que con su minúscula existencia socavan el instinto, el placer y la satisfacción de los propios obreros, fomentando en ellos sentimientos de envidia y enseñándoles lo que es la venganza. (Nietzsche, 1993, p. 101)

La caída del socialismo en los años 80 es un nuevo episodio de esta pérdida de un supuesto objeto, sin que, por ahora, salvo en corrientes minoritarias, se haya puesto en marcha otra cosa que un mecanismo de añoranza de este pasado perdido o un profundo proceso melancólico de duelo, tan necesario como imposible.

Llamamos a este afecto "melancolía", pues no coincide con el dolor ordinario que ocasiona una pérdida real, dolor que consigue superarse en el proceso del duelo. Freud lo señaló en un célebre artículo de 1915 (Freud, 1992) titulado «Duelo y melancolía». En este texto recuerda Freud que el dolor de una pérdida real puede resolverse en el duelo que es un progresivo desprendimiento de los lazos que unían al sujeto con el objeto realmente perdido así como una progresiva reconstitución de los enlaces libidinales con un mundo que, al sobrevalorar la pérdida, inicialmente despreciamos. Algo enteramente distinto ocurre en la melancolía, pues en ella, la pérdida no es una pérdida real conocida por el sujeto, sino una pérdida « sustraída a la conciencia », por lo cual el proceso del duelo no puede tener lugar y se sustituye por un mecanismo de regresión narcisista en el que lo perdido parece ser un aspecto del propio sujeto, que por ello se autodesprecia y castiga. Si el duelo es desprecio del mundo, la melancolía es autodesprecio del sujeto :

> El melancólico nos muestra todavía algo que falta en el duelo, una extraordinaria rebaja de su sentimiento yoico, un enorme empobrecimiento del yo. En el duelo el mundo se ha hecho pobre y vacío, en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo. El enfermo nos describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo. Se humilla ante todos los demás y conmisera a cada uno de sus familiares por tener lazos con una persona tan indigna. (Freud, 1992, pp. 243-244)

Esto se refleja con claridad en la historia del socialismo en la figura de la « pérdida » de un supuesto « sujeto revolucionario » motivada por la emergencia masiva del consumismo y del efecto "clase media" (Rodríguez 2022), por no hablar de la constante denuncia de las « traiciones », que en un caso como el de Stalin hizo de la mayoría de los « héroes » de la Revolución, mediante una extraña alquimia, un hato de canallas y de traidores antes de que el propio Stalin accediera tras su muerte a tan poco envidiable estatuto (Papaioannou, 1967). Los procesos de Moscú además de una farsa jurídica constituyeron un teatro de la psicopatología revolucionaria que podría servir de muy útil ilustración a los análisis de Freud sobre la melancolía. Lo mismo puede decirse de los procesos de autoliquidación de los partidos comunistas en los años 90.

III. LA IZQUIERDA COMO PASIÓN TRISTE

La izquierda, en tanto que melancólica, se ve dominada por una pasión triste que debilita y despotencia no ya una parte sino la totalidad del ser de sus militantes y secuaces. Esto coincide con la definición que da Spinoza de la melancolía, en el escolio de la proposición 11 de la parte III de la *Ética* (Spinoza, 2020), como un afecto triste que es el contrapunto de la *hilaritas* o regocijo. Frente al placer o *titillatio* que solo afecta a una parte del cuerpo y de la mente, la *hilaritas* o regocijo es alegría que afecta a todo el cuerpo y lo potencia de manera equilibrada; la melancolía, por su parte, en contraste con el dolor que es siempre parcial y localizado, es una tristeza que afecta a todo el cuerpo y a toda la mente, despotenciándolos en todos sus aspectos. La izquierda resulta en tal sentido melancólica, pues nunca ha perdido una batalla histórica.

Perder una batalla no sería demasiado grave, ya que una derrota parcial puede compensarse con una crítica de la acción pasada que haga posible una victoria ulterior. La izquierda, como el sujeto melancólico de Freud o el de Spinoza, solo conoce la autodestitución y la despotenciación completa. De ahí que, como señalara Althusser en 1977 en su conferencia «Por fin la crisis del marxismo» (Althusser, 2008), fuera completamente incapaz de producir un análisis marxista, esto es un análisis en términos de lucha de clases, de las sociedades del « socialismo real » y de su fracaso histórico. Para esta tarea, el movimiento comunista mayoritario se encontraba singularmente mal equipado al haber aceptado el fin de la lucha de clases en el socialismo, proclamado por la Constitución soviética de 1936 y analizado en el Prefacio con el que Stalin la acompaña, así como el disparate teórico de primer orden desde el punto de vista de la teoría marxista que es el hacer del socialismo un modo de producción. «Los marxistas -resumirá Althusser en *Marx dentro de sus límites* (2003, p.21)- han sido incapaces de rendir cuentas de su propia historia» y ello es tanto más grave cuanto esta misma historia se ha hecho en nombre del marxismo…Dentro de esta melancólica incapacidad de analizar la realidad social de los "socialismos reales", uno de los principales obstáculos epistemológicos será el pseudoconcepto de modo de producción socialista.

IV. EL MODO DE PRODUCCIÓN SOCIALISTA COMO OBJETO MELANCÓLICO

Para el Althusser de finales de los años 60, en textos como *Sobre la reproducción (Althusser, 2015)*, el problema que supone la idea de modo de producción socialista consiste en que las relaciones de producción que deberían corresponderle solo se definen, en términos jurídicos, por la *propiedad* estatal o social de los medios de producción sin tener en cuenta la *apropiación* efectiva de estos. Lo segundo no

puede reducirse a lo primero ya que el derecho no produce la base material y el socialismo no se puede definir como una economía de Estado, por mucho que el Estado en cuestión se presente a sí mismo como el representante de los trabajadores. Althusser recuerda que existe en Marx un claro "rechazo de una definición por el derecho de lo que no se puede definir por el derecho, incluso por el que se denomina socialista" (Althusser, 2015, p. 91). Es importante resaltar que a la hora de redactar *Sobre la reproducción* (1969 es la fecha del manuscrito principal) Althusser no ha abandonado el concepto de modo de producción socialista y sigue pensando la transición como el paso del capitalismo a la construcción del socialismo bajo la Dictadura del Proletariado, quedando el comunismo relegado a un futuro indefinido. El socialismo tiene así, por mucho que no se defina en términos jurídicos, una consistencia propia como modo de producción, aunque esta consistencia no sea la suya, pues coincidiría en realidad con la definición de las relaciones de producción características del comunismo, esto es con la apropiación colectiva de los medios de producción por los trabajadores libremente asociados…salvo en el hecho capital de que la apropiación inmediata la ejerce el Estado. Estas ambigüedades y estos restos de «etapismo» desaparecerán a partir de los años 70 y de la radical disociación de Althusser respecto del socialismo real. Ello supondrá el definitivo y completo abandono del concepto de modo de producción socialista y su crítica como representación ideológica legitimadora de un poder sobre los trabajadores.

V. SALIR DE LA ILUSIÓN

Son de particular relevancia para esta crítica del concepto de modo de producción socialista los textos recogidos en el *Libro sobre el imperialismo*. En particular, en el capítulo titulado "qué es un modo de producción" afirma Althusser lo siguiente:

> Para la teoría de la revolución y del paso al comunismo, el punto capital es que el modo de producción socialista no existe:
>
> 1.no existe un modo de producción socialista
>
> 2.existen el modo de producción capitalista y el modo de producción comunista
>
> 3.Lenin
>
> a. no habla nunca de modo de producción socialista

> b. pero habla del socialismo (que no es un modo de producción) como de la transición entre el modo de producción comunista y el modo de producción capitalista.
>
> c. define esta transición, esta formación económico-social socialista como la coexistencia contradictoria del modo de producción capitalista y del modo de producción comunista. Por lo tanto, como la coexistencia de elementos capitalistas y de elementos comunistas, de elementos del modo de producción comunista y del modo de producción capitalista. (Althusser, 2019),

El socialismo no es un modo de producción, no puede definirse por unas relaciones de producción específicas, lo que sí es es un tipo de formación social de transición caracterizado por la coexistencia contradictoria del modo de producción capitalista y el comunista. El resultado de la confrontación entre esos dos modos de producción no puede darse por descontado, pues depende de la lucha de clases. La crítica althusseriana del pseudoconcepto de modo de producción socialista se inscribe en una crítica general de toda concepción teleológica de la historia. La historia es la historia abierta de las formaciones sociales, de los modos de producción y de la lucha de clases, no una economía de la salvación en la que se revela progresivamente un misterio: el plan secreto de Dios. En la concepción de la historia basada en la economía teológica, así como en aquella que hunde sus raíces en la economía política, la historia se ve como una serie de etapas de desarrollo, de lo inferior a lo más evolucionado. Cada etapa es la realización de un concepto, su encarnación en la realidad histórica humana, cada encarnación es a su vez una garantía, una confirmación del proceso en su conjunto.

El reconocimiento por parte de Althusser de que no existe un modo de producción socialista obliga a salir del necesitarismo económico y a adentrarse en la complejidad aleatoria de la política real. La lucha de clases decide a través de las diversas coyunturas cuál es el resultado de la contradicción propia del socialismo entre capitalismo y comunismo. Frente a una concepción del socialismo como fin de la lucha de clases dentro de una sociedad administrada que prepara tranquilamente el paso al comunismo, Althusser opta por la tesis maoista del mantenimiento de la lucha de clases en el socialismo, vinculándola a la negación de la existencia de un modo de producción socialista. Así, en *Les vaches noires*, una autoentrevista que no llegó a publicarse en vida de Althusser, afirma este:

> no se ha tomado en serio, realmente en serio, lo que Marx decía del socialismo: período de transición entre el modo de producción capitalista y el modo de producción comunista, fase inferior del comunismo. No se ha tomado en serio esta simple realidad : no existe un modo de producción socialista, sino una transición, la forma inferior del comunismo que se denomina socialismo (Marx). […] tampoco se ha tomado en serio esta idea de Marx y de Lenin : la lucha de clases prosigue en el período de transición llamado socialismo y prueba de ello es que el estado subsiste aunque bajo formas nuevas sin una relación visible con las formas familiares del modo de producción capitalista, aunque de manera efectiva. (Althusser, 2016, p. 79).

Recordemos que el escrito que acabamos de citar está fundamentalmente dedicado a criticar la resolución del congreso del Partido Comunista francés en la cual se abandonaba la dictadura del proletariado. Este concepto era, sin embargo, para Althusser un elemento central dentro de una estrategia comunista. Abandonarlo equivalía a dejar de lado cualquier perspectiva de transformación social, cualquier tentativa de poner en marcha una transformación socialista de la sociedad. La dictadura del Proletariado es una dictadura social en la que se pretende imponer la relación social de producción comunista sobre la capitalista, lo cual no implica necesariamente una dictadura política como tampoco lo implica la dictadura de clase de la burguesía, que puede adoptar formas políticas democráticas, al tiempo que impone la ley de hierro de la reproducción del capitalismo. Sobre el comunismo Marx nos dice poco: que es una sociedad sin clases basada en la apropiación inmediata de los medios de producción por los trabajadores, que no puede ser una relación mercantil, etc. El resto, nos dice Althusser, habrá que descubrirlo mientras se construye (Althusser, 2016, p. 112).

VI. EL SOCIALISMO Y LAS CONDICIONES DE INEXISTENCIA DEL COMUNISMO

Althusser recuerda, como hemos visto en el *Libro sobre el imperialismo,* que el socialismo no es ni puede ser un modo de producción sino una coyuntura compleja y contradictoria que, durante un largo proceso de lucha de clases puede desembocar, en caso de victoria proletaria, en unas formaciones sociales en las que domine el modo de producción comunista. Mientras tanto, el socialismo se caracteriza por la coexistencia de elementos capitalistas y comunistas en una relación que no solo no garantiza el advenimiento del comunismo, sino que incluso puede definirse, mientras dura, como el conjunto de condiciones de inexistencia del comunismo:

> En el socialismo, las condiciones de la no-existencia del comunismo están reunidas, a plena luz del día: son los elementos del modo de producción capitalista que subsisten. Por supuesto, bajo "formas diferentes" (Lenin), así como subsisten las clases y la lucha de clases; por supuesto, bajo "formas diferentes", Marx habría [dicho] "transformadas" (Althusser, 2019, p. 171).

Conviene detenerse en esta expresión: "condiciones de no-existencia". Se trata como tantas veces en la obra de Althusser, de una cita oculta de Spinoza. Suele decirse de Spinoza que su filosofía representa el ejemplo más claro de lo que es un determinismo metafísico. Se ha afirmado incluso que su obra lleva hasta las últimas consecuencias el principio de razón suficiente. Esto lo convertiría, además, en el precursor de un Marx que profesaría un determinismo económico en su concepción de la historia. Tal es la interpretación más habitual de la relación entre Spinoza y Marx. Sin embargo, Althusser introducirá una nueva perspectiva sobre esta relación, al interpretar de manera materialista e histórica el principio de razón suficiente.

Detengámonos un momento sobre este principio. Su formulación clásica nos la ofrece Leibniz en su carta a Antoine Arnauld de 14 de julio de 1686 bajo la forma siguiente:

> En cuanto a la metafísica pretendo dar en ella demostraciones geométricas que no suponen prácticamente sino dos verdades primitivas, a saber, en primer lugar el principio de contradicción, pues en su contrario, si dos proposiciones contradictorias pueden ser verdaderas a la vez, todo razonamiento se vuelve inútil, y en segundo lugar, que nada es sin razón, o que toda verdad tiene una prueba a priori extraída del concepto de los términos, aunque no siempre esté en nuestro poder llegar a este análisis. (Leibniz, Daten II 2/II 2 B)

De esto se infiere que el que nada sea sin razón equivale a que todo efecto pueda deducirse analíticamente de su causa, del mismo modo que en geometría se infieren las propiedades de la esencia de una figura. Ciertamente, no siempre está al alcance de los seres humanos llegar al último término del análisis, pero se supone que el intelecto infinito de Dios es capaz de hacerlo. El principio de razón expresa así un tipo de causalidad analítica y formal al que no se opone ningún principio contrario. Existe una causa o razón de que una cosa determinada exista, pero no se contempla una causa de inexistencia más allá de la mera contradicción formal.

Spinoza desplazará radicalmente este problema, situándolo en el plano de la naturaleza y no ya en el formal o metafísico en el que

permanece Leibniz. Encontramos este planteamiento spinozista del principio de causalidad en la segunda demostración de la proposición 11 de Ética 1: "a cada cosa se le debe asignar una causa o razón tanto de que exista como de que no exista" (Spinoza, 2020). Esto significa que la existencia de una cosa no depende simplemente de una causa, sino de un juego de causas que pueden tanto afirmar como negar su existencia. En otros términos, toda existencia finita depende de una correlación de fuerzas. Solo la existencia de Dios escapa a ese principio, pues su existencia depende de su esencia y no de otra cosa.

El comunismo, en el contexto del socialismo entendido como transición, no se puede afirmar como modo de producción dominante porque otra relación de producción (aún) dominante, la capitalista, lo impide. De ahí que, dentro de un muy riguroso marxo-spinozismo, Althusser niegue la existencia de un supuesto "modo de producción socialista" que sería una etapa con entidad propia dentro de una evolución necesaria del capitalismo al comunismo:

> En primera instancia, solo hay historia de formaciones sociales, así definidas: por las formas (de estas formaciones sociales) que realizan la dupla contradictoria de las condiciones de la existencia y de la no-existencia de un modo de producción, la cuestión de la existencia de un modo de producción en una formación social solo se puede plantear en función de este par contradictorio: condiciones de su no-existencia/condiciones de su existencia. (Althusser, 2019, p. 172).

El comunismo, como en su propio tiempo el capitalismo antes de convertirse en modo de producción dominante, no es una etapa necesaria de un devenir histórico sino el resultado aleatorio de la lucha de clases que determina el que se den o no las condiciones de su existencia. Como recuerda Althusser, el capitalismo estuvo a punto de constituirse en modo de producción dominante en varios contextos históricos, en particular en las ciudades-Estado de la Italia renacentista, pero por diversos motivos no llegó a consolidarse como tal. Existe así una historia de las tendencias abortadas, de los fracasos. Para Althusser, el materialismo de Marx, releído a través de Spinoza, abre un terreno desconocido, el de una historia minoritaria, de aquello que no ha llegado a ser o que perdura bajo el dominio de fuerzas superiores en temporalidades dislocadas:

> Marx le dio vida a toda una historia reprimida, descubrió un devenir que hasta entonces no tenía resultado, aquel de las masas explotadas, oprimidas, expoliadas y alistadas para todos los trabajos

> y todas las masacres: el lado malo. Así, Marx abrió el inmenso campo de la no-historia en todas sus formas, la de las sociedades desaparecidas para siempre (resultados sin devenir), la de los nacimientos fallidos (el capitalismo en las ciudades del norte de Italia del siglo XIV en el valle del Po), la de la existencia "antediluviana", la de las "supervivencias", la de las revoluciones prematuras, así como otras historias en las que la opresión, la represión y el olvido compiten con el fracaso (Althusser, 2019, p. 191).

No hay que entender esto como un melancólico "deber ser" que no llega a realizarse, sino como la reintroducción materialista de la historia en un juego de fuerzas de resultado aleatorio, ajeno a toda teleología histórica, en el cual la necesidad se interpreta en términos de condiciones de existencia o de inexistencia, de aquellos lazos o vínculos de una cosa con el resto de la naturaleza que hacen posible su existencia y su duración, aquello que Lucrecio denominara "foedera naturae", producto de encuentros no predecibles en virtud de una esencia. Frente a esto, el modo de producción socialista se presenta como una etapa dentro de un recorrido histórico organizado en fases sucesivas a la manera de Auguste Comte o de Hegel, con vistas a un fin. La historia concebida de esta manera es, según Althusser "un Sujeto, dotado de un Fin, de un Telos, que persigue desde los orígenes a través de la explotación y la lucha de clases." (Althusser, 2019, p. 188). O bien se persevera en el ambiente melancólico que inspira la religión, o se aborda sin garantías ni melancolía una práctica que modifica la realidad en las circunstancias que le vienen dadas y que ella misma es capaz también, en parte, de producir.

VII. LA ESTRATEGIA DEL COMUNISMO

Lo que el marxismo dominante desde la Segunda Internacional consideraba como un desarrollo histórico necesario debe reinterpretarse, en términos materialistas, como un conjunto de encuentros que pueden dar lugar o no al dominio de uno u otro modo de producción. Las implicaciones políticas de este paso al materialismo y del consiguiente abandono de toda superstición teleológica son capitales. La idea del socialismo como modo de producción implicaba el sometimiento de la historia y de la lucha de clases al saber supuesto de una dirección política conocedora de la evolución general y de las etapas de la historia. Esto entrañaba la consiguiente desposesión de la multitud respecto de cualquier saber sobre su práctica generado desde esta. La realidad social que sucede al socialismo no depende en el marco de este planteamiento teórico y político de la lucha de clases efectiva sino de la buena gestión por parte de los dirigentes de un socialismo

que debe "construirse" como tal y que en su madurez plena dará como resultado el comunismo. Sin embargo, el objetivo de una estrategia comunista no puede ser la perpetuación de un Estado y de una clase dominante, por mucho que esta rehúya reconocerse como tal. Una estrategia comunista no construye sino destruye las condiciones de inexistencia del comunismo. Es posible que la transición al comunismo sea larga, pero lo que es seguro es que no será un apacible recorrido gestionado por los que saben sino el resultado de la resistencia de los trabajadores a toda forma de explotación y de la multitud libre frente a la dominación.

Se afirma y se siente que algo se ha perdido con la caída (en realidad el suicidio) de los socialismos reales. Sin embargo, con la caída del socialismo, considerado como un modo de producción y como una forma de sociedad estable, lo que se denominó "socialismo real", nada se ha perdido sino una ilusión, la ilusión idealista y religiosa del ideal realizado o de la idea encarnada. Althusser nos invita a abandonar esos mitos y a pensar en los términos realistas de una estrategia política, la estrategia del comunismo. A la melancolía, al autodesprecio de quien se ve perdido a sí mismo cuando lo único que ha perdido es una batalla, debe sustituirla la producción efectiva de la nueva realidad en las condiciones que en cada coyuntura vienen dadas. Esto abole toda garantía teleológica de éxito, pero nos libera de la tristeza invasiva que es la melancolía y abre las puertas a la política.

REFERENCIAS

Althusser, Louis (2003). *Marx dentro de sus límites*. Akal.

Althusser, Louis (2008). Por fin la crisis del marxismo. En Althusser, Louis, *La soledad de Maquiavelo*. Akal.

Althusser, Louis (2015). *Sobre la reproducción*. Akal.

Althusser, Louis (2016). *Les vaches noires*. Presses universitaires de France.

Althusser, Louis (2019). *Escritos sobre la historia*. Pólvora Editorial.

Althusser, Louis (2020). *Soledad de Maquiavelo*. Akal.

Benjamin, Walter (1994). Left-Wing Melancholy (1931). En Kaes, Anton; Jay, Martin y Dimendberg, Edward (Eds.), *The Weimar Republic Sourcebook* (pp. 304-306). University of California Press.

Brown, Wendy (1999). Resisting political Melancholy. *Boundary 2*, 26 (3), 19-27.

Freud, Sigmund (1992). Duelo y Melancolía. En *Obras completas* (Tomo 14, pp. 235-256). Amorrortu Editores.

Hall, Stuart (1997). The problem of ideology: Marxism without guaranties. En Morley, David y Chen, Kwan Hsin (Eds.), *Critical Dialogues in Cultural Studies*. Routledge.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1686). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Universidad de Münster.

Nietzsche, Friedrich (1993). *El Anticristo*. Alianza Editorial.

Papaioannou, Kostas (1967). *L'idéologie froide, essai sur le dépérissement du marxisme*. L'Encyclopédie des Nuisances.

Rodríguez, Emmanuel (2022). *El efecto clase media*. Traficantes de Sueños.

Spinoza, Baruch (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Pedro Lomba, Trad.). Trotta.

Traverso, Enzo (2016). *Left-wing melancholia: Marxism, history and memory*. Columbia University Press.

2. AMÉRICA LATINA

Fernando Molina*

ZAVALETA, ALTHUSSER Y LA IDEOLOGÍA

La entrada de Zavaleta al marxismo se realizó en varias etapas. "Político y exiliado primero, político y científico después y finalmente, científico de la política", resume su hijo Pablo en una presentación de los libros de su padre. Comenzó siendo un marxista político o práctico. No es casual que su primera obra dentro de esta corriente, *El poder dual en América Latina*, que publicó en 1973, teorizara sobre dos coyunturas políticas: las entonces recientes semi-revoluciones de Bolivia y Chile, que terminaron aplastadas por sendos golpes de Estado. En 1971 fundó el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria, pero lo abandonó pronto. Tras su exilio a México en 1973, militó en el Partido Comunista de Bolivia sin compartir su ortodoxia. Reflejó la influencia de Gramsci, cuyo pensamiento era difundido allí desde mediados de esta década por el argentino José Aricó, de quien fue amigo cercano. También conoció y asimiló, y en ocasiones rebatió, la producción de otros marxistas renovadores, entre ellos Althusser.

Todos los autores citados, y el propio Zavaleta, se movían más o menos dentro de una misma problemática: las relaciones dilemáticas entre el discurso de Marx y las cuestiones de la heterogeneidad y la contingencia –ya fueran del capitalismo o de la teoría– que este no ha-

* Estudiante de posgrado del CIDES-UMSA. fermolina2003@yahoo.com.ar

bía resuelto. Los años 60 y 70 fueron especialmente críticos para esta problemática. En ellas se consolidó la ruptura entre China y la URSS, lo que abrió espacio para las "herejías" teóricas, se radicalizó la juventud y el cristianismo, salieron a luz las publicaciones de Althusser en Francia, apareció el eurocomunismo, se desarrolló en América Latina la teoría de la dependencia, que condujo al debate sobre el modo de producción de la región, entre otras muchas cosas. La acumulación de estas micro-crisis terminaría, a mediados de los 80, en el postmarxismo, y volvería completamente perimido e inservible el marxismo soviético (incluyendo al maoísmo). Zavaleta trabajó en este momento de ruptura, cuyo desenlace no llegó a ver: murió en 1984.

La colocación de su vida en la historia le exigió no perder de vista al marxismo tal como lo enseñaba y usaba la izquierda comunista, es decir, al marxismo llamado "vulgar", pues, al final del día, este era uno de sus referentes y rivales teóricos. Por ejemplo, comenzaba el artículo "Las formaciones aparentes en Marx" (1978), que discutiremos aquí, estableciendo críticas a la forma estándar en que se leía entonces el "Prólogo" de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx (1859), considerado el summum del materialismo histórico y, específicamente, rebatiendo a algunos de sus lectores: Kautsky, Stalin, Konstantinov e incluso Lenin (aunque su apreciación sobre este era, en términos netos, positiva). Pero el artículo de Zavaleta no era una polémica con los autores mencionados; estaba orientado en una dirección muy distinta. Su referente –implícito, primero, y al final explícito– era *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* de Althusser (1970), del que constituía no exactamente una respuesta, pero sí un *eco crítico*. Esto puede verse por la temática que comparten estos trabajos, que es el capítulo de la ideología dentro de la teoría marxista del Estado. Esta era uno de los principales intereses teóricos de Zavaleta. Segundo, se puede ver también por la estructura de ambos textos, que resulta indudablemente análoga.

Igual que había hecho Althusser ocho años antes, Zavaleta comenzaba por lo que el primero llamaba la "metáfora tópica" del "Prólogo" de 1859, esto es, la descripción marxista de la sociedad como un edificio de tres niveles. Una base que es el modo de producción y dos pisos superestructurales, el político-jurídico y el de la ideología, que son soportados por la base, es decir, que reciben la eficacia causal o la determinación de esta. Recordemos que Marx decía que la superestructura era el reflejo intelectual –en general falaz– de la base material. También que "correspondía" con esta, es decir, que ambas conformaban una *totalidad*: si la base cambiaba, la superestructura tenía que hacerlo también.

En sus respectivos textos, Althusser y Zavaleta buscaban superar el determinismo económico que había estado asociado a esta "tópica"

desde el principio. Lo hacían con diferentes estrategias expositivas. Althusser se remontaba a un trabajo anterior; evocaba la tesis que había expresado por primera vez en uno de los ensayos de *La revolución teórica de Marx* (1965) sobre "la contradicción y la sobredeterminación". Esta tesis sostiene que, en Marx, la contradicción en el seno de la sociedad no es una contradicción simple, entre la esencia y el fenómeno, como ocurre en la filosofía de Hegel. Oposiciones como "fuerzas productivas y relaciones de producción", "clases explotadoras y clases explotadas", etc., tienen una función política. En realidad, la sociedad está atravesada de muchas contradicciones disímiles y simultáneas, tanto económicas como políticas e ideológicas. Por tanto, la eficacia causal o la determinación se da simultáneamente en varios sentidos. Por otra parte, en cada momento histórico hay una fuerza que sobredetermina (un concepto sacado del psicoanálisis) a las otras. Así que la reacción de la superestructura frente a la determinación de la base, un hecho reconocido por la tradición marxista, puede, en muchos casos, ser causalmente eficaz. Eso sí, no por ser esta sobredeterminación superestructural deja de ser material; depende, en última instancia, de un orden material en el que predomina la economía.

Como veníamos diciendo, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* rememoraba esta muy conocida manera de Althusser de escapar al determinismo económico sin abandonar por ello el materialismo. En su texto, Zavaleta asentía implícitamente ante esta forma de analizar -de diluir, en parte- el problema de la causalidad social.

> Para decirlo con otras palabras, la superestructura puede obedecer a varios mensajes o determinaciones (que ocurren en tiempos diferentes) que vienen de la sociedad civil, y puede, además, tener diferentes capacidades de respuesta a tales determinaciones… la fuerza de la determinación resulta tan importante como la sensibilidad o la receptividad de la superestructura determinada. De ahí que la superestructura estatal parezca (lo que no quiere decir que lo sea) independiente… (p. 222).

Esta explicación es parecida a la althusseriana. Zavaleta también refería su análisis al mismo fenómeno del que Althusser partía en su teorización sobre "contradicción y sobredeterminación": *la revolución social*. Para Zavaleta, esta era una "catástrofe superestructural" que se movía "en la diversidad" y no en la "media ideal" (el modelo abstracto del capitalismo) y "por tanto no caben para ella leyes herméticas". Para Althusser, la revolución rompía "el eslabón más débil" del capitalismo, una fragilidad que dependía de múltiples fuerzas dinámicas y no era un evento programado por una ley dialéctica de tipo hegeliano.

Claro que Zavaleta intentaba enfrentar al determinismo de una manera más pormenorizada y con un variopinto conjunto de argumentos, en los que usaba un vocabulario muy distinto del de Althusser, más historicista que estructuralista (aunque su teoría incorporara incidentalmente los conceptos básicos del estructuralismo, como la relación indisoluble de la parte con el todo sociales).

Zavaleta reproducía parte del "Prólogo" de 1859 de Marx y se detenía primero en la frase siguiente: "En la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad". Luego reaccionaba a ella con una serie de complementaciones y objeciones anti-deterministas: Eran relaciones "necesarias" pero también, en el capitalismo, relaciones entre hombres libres (este fue un elemento idiosincrático de su marxismo: su énfasis en la libertad jurídica y económica del proletario); eran relaciones "independientes de su voluntad", pero no inconscientes, pues el hombre las "reproducía" intelectualmente:

> No está dado a los hombres vivir algo sin reproducirlo a la vez, ahora dentro de ellos mismos, como una imagen o suposición, qué importa, por el momento, si verdadera o no. Es a la forma colectiva de dicho reflejo o reproducción que nosotros nos atrevemos… a llamar ideología. (p. 218)

Para Zavaleta, entonces, la ideología era "el pensar en sí misma que tiene la sociedad o la época". Solo en la época capitalista, este pensar podía pasar de la "representación" o nivel puramente ideológico, al que estaban limitados todas las anteriores épocas y sociedades, al nivel de la "comprobación" que era el de la ciencia social. En tal caso, el ser humano podía hacerse "dueño de la necesidad" conociéndola. (Este nivel solo era plenamente accesible para la clase obrera; Zavaleta repetía la epistemología marxista tradicional).

Tenemos entonces que la ideología es conocimiento, aunque un "conocimiento vulgar", pues no cuestiona al mundo que representa. En cambio, es un "conocimiento que es a la vez reconocimiento; la ideología es a la vez identificación". "Para los móviles masivos, se conoce cada vez que se cree que se conoce: la falacia misma es una forma de verdad". Por tanto, la ideología es en Zavaleta, como en Marx, una mentira, una falacia, una "formación aparente",[1] solo que esto no interesa, pues lo que realmente importa es su capacidad de ser tomada como "verdadera" y de convertirse en un "prejuicio de masas", es

1 De ahí el nombre del artículo.

decir, de organizar una "mayoría de efecto estatal". Lo que importa de la ideología para Zavaleta, entonces, es su *uso para la hegemonía*.

Por otra parte, el agonista "conocimiento culto" se define por no ser "inmediatamente instrumental" y por simular "ser terminal en sí mismo". Se dice *simular* porque el conocimiento culto tampoco es indeterminado; está, al fin y al cabo, enraizado en el proceso productivo. Además, depende del "horizonte de la época", que es otra forma de llamar al modo de producción. Si una clase dominante es capaz de convertir el conocimiento culto o ciencia en un "prejuicio de masas" entonces se convierte en "clase universal" (es decir, se diluye en la sociedad): estamos en el comunismo.

Como se ve hasta aquí, Zavaleta esgrimía, ya lo dijimos, un vocabulario y un tipo de razonamiento gramscianos. Es gramsciana la diferenciación entre conocimiento vulgar y culto, así como la afirmación de que entre ambos no existe más que una diferencia de grado (a veces la ideología se impregna "con datos de la ciencia"; asimismo, de su "desmitificación" o de su transformación "de cobertura de la realidad en mensaje de la profundidad social" se obtiene la ciencia social).

Por supuesto, el joven Althusser[2] hubiera considerado "ideológico" este discurso según el cual la ideología falla por ser un conocimiento que no revela una "realidad" externa, por no ser "verdadera", y la ciencia conoce aquello que la ideología no alcanza a ver ("la profundidad social"). Althusser creía que lo primero que delataba a una teoría como *ideológica* era la suposición de que era mejor que otra porque veía lo que esta no veía, como si el objeto del conocimiento fuera algo situado al exterior del proceso del conocer, algo que este proceso debe conquistar mediante avances cada vez más "profundos", y no un *objeto producido por este mismo proceso*. Althusser pensaba la ideología (y la ciencia) en su relación con el sistema de pensamiento, no en su relación con una realidad metafísica exterior. Este es, justamente, el estructuralismo. Además, creía que entre ideología y ciencia no había una fina línea de condensación o densificación del conocimiento, sino un verdadero "corte epistemológico". La ideología no se transformaba en ciencia por medio de una "desmitificación" que permitiera llegar desde el mito hasta lo real. La sola suposición de que el pensamiento reflejaba lo real era mítica. Por eso la ciencia no podía definirse, como hacía Zavaleta, como el momento de la "comprobación" versus el momento ideológico de la "representación". Desde la perspectiva althusseriana, la posibilidad de "comprobar" el pensamiento, es decir,

2 El autor de *La revolución teórica de Marx*, *Para leer el Capital*, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* y otros textos clásicos de los años 60 y 70.

de testearlo vis a vis con una realidad externa, era propio del empirismo idealista.

Además, la teoría de Gramsci, de la que, como hemos visto, "Las formaciones aparentes en Marx" se hacía eco, estaba, para Althusser, dañada por su historicismo. La siguiente afirmación de Zavaleta: "la vertebración de la historia particular de cada formación económico-social resulta más poderosa que cualquier modelo superestructural" (p. 226), hubiera sido rechazada por el filósofo francés. La habría considerado expresión de una "desviación de izquierda" que se hundía en el relativismo y perdía de vista que el marxismo es una ciencia, lo que significaba que proponía teorías generales (a las que Zavaleta aludía con el concepto de "modelo"). Para Althusser, comprender una ciencia significaba indagar en la historia del discurso científico, pero este trabajo no era "reductible, pura y simplemente, a la Historia[3] de las formaciones sociales" (Althusser, 1977), tal como, en cambio, proponía en esa cita Zavaleta, siguiendo a Gramsci y su "historicismo absoluto".

Podemos ver, entonces, que las estructuras teóricas de estos dos autores no son conmensurables entre sí.

A pesar de ello, Zavaleta también definía la ideología como "conocimiento que es a la vez reconocimiento; la ideología es a la vez identificación", como ya hemos visto. Esta definición se parece mucho a las del filósofo francés, que, como se sabe, describía la ideología como una "apelación" emitida por los aparatos ideológicos de Estado a los individuos a quienes convertía, cuando estos respondían a ella, en "sujetos" en el doble sentido del concepto: por un lado, *eran* sujetos, seres reconocidos y reconocibles en la ideología, que se identificaban en ella; y, por el otro lado, *estaban* sujetos a la ideología que, al producirlos, los controlaba. Como dice Zavaleta, "la ideología tiene a la clase", más que la clase tiene una ideología.

Más adelante, "Las formaciones aparentes en Marx", igual que *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, se ocupaba de la problemática de la reproducción del capital, es decir, de la reproducción de la base económica, y ambos textos coincidían en darle a este proceso un alcance mucho mayor que el económico al que se refiere *El capital*. Los dos también coincidían, aunque argumentando de manera distinta, en que el momento de la reproducción –"que es la reproducción de la explotación", decía Althusser– demandaba cantidades masivas de ideología, fenómeno en cuyo tratamiento y elucidación remataban análogamente.

3 Historiografía.

Aquí Zavaleta entraba en un tema que es peculiar de su obra, y que no podemos tratar con mucho detenimiento, que es el de los "momentos constitutivos" o procesos históricos que ocurren al nivel de las formaciones sociales y que *acuñan*[4] las distintas ideologías, ya sean las de las clases sociales específicas o la ideología estatal, la ideología nacional o las de las distintas épocas históricas. Los momentos constitutivos son económicos (están relacionados con la reproducción "ampliada" del capital), pero también son procesos hegemónicos, es decir, fuertemente ideológicos. Sus características singulares quedarán marcadas por un largo periodo en las culturas de la clase, la nación, el Estado o la época de la que se trate. Zavaleta dedicó su última obra, *Lo nacional popular en Bolivia*, que apareció póstumamente en 1986, a la elucidación de ciertos momentos constitutivos de la historia boliviana en busca de una suerte de historia de las formas sucesivas de la hegemonía en su país. Para Zavaleta la hegemonía era la que aseguraba la "totalización" de una formación social como la boliviana, que, a diferencia de las formaciones sociales desarrolladas, no poseía una base productiva unificada, sino combinada,[5] no consolidada[6] o, como él solía llamarla, "abigarrada". En estos casos, entonces, la totalización solamente podía ser asegurada por la sociedad política (el Estado), mientras que era obstaculizada por la sociedad civil (la economía). En esto Zavaleta seguía a Gramsci en su retorno, por encima de Marx, a Hegel. Ya que la sociedad civil era fragmentaria, el Estado era quien debía encargarse de la articulación y rearticulación social, a través de procesos hegemónicos. El econ hegeliano es clarísimo. Zavaleta estaba pensando en un Estado de clase, es decir, económicamente determinado, pero también anómalo por efecto del abigarramiento estructural (por ejemplo, era un Estado que no contaba con democracia representativa). Y entonces, por eso, constituía un excelente escenario para la lucha de clases. Así, a lo largo de la historia, la lucha de clases provocaba sucesivas crisis y rearticulaciones estatales hegemónicas, es decir, una serie de "momentos constitutivos".

De esto que acabamos de decir se puede colegir que el autor boliviano se inclinaba hacia lo que Althusser llamaba "las ideologías", para contrastarlas con "la ideología en general" de la que él quería ocuparse. O sea, dentro del esquema althusseriano, Zavaleta trabajaba en las ideologías específicas con las que operaban los aparatos ideológicos de Estado *en cada formación social*. Estas ideologías de-

4 Habría que justificar este verbo, que nos parece el más adecuado.

5 Concepto troskista.

6 Concepto de la historiografía marxista sobre la Colonia en Latinoamérica.

pendían de algo que estaba fuera de ellas mismas, que era la historia y la estructura particular de las formaciones sociales que las producían, lo que correspondía con el ethos zavaletiano. Althusser, en cambio, dejaba de lado estas representaciones específicas para concentrarse en "la ideología en general", que para él era "sin historia" y "eterna" como el inconsciente. Su aproximación era, por tanto, de una enorme abstracción, lo que mereció muchas críticas.

Además de su definición de la ideología, que ya hemos esbozado, Althusser describía el papel del Estado como el de un productor ideológico. Es en este punto en el que Zavaleta iría a pasar de la referencia implícita a la crítica abierta a *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Como se sabe, este influyente texto señalaba que, en primer lugar, estaba el "aparato de Estado" el mismo del que la teoría marxista hablaba tradicionalmente como un aparato de la clase dominante. Este aparato incluía los cuerpos represivos, como el ejército y la policía, y los cuerpos propiamente políticos, como el parlamento, el gobierno, las leyes, etc. Su funcionamiento era principalmente, pero no exclusivamente, coercitivo. A continuación, Althusser explicaba que el Estado era más grande que este aparato tradicional. También se desplegaba en otros aparatos que, de forma paradójica, operaban principalmente en el campo privado. Estos eran: la escuela, las iglesias, los sindicatos, la familia, etc. Tales aparatos privados trabajaban principalmente con ideología, pero también poseían un lado represivo. La ideología en los aparatos era disímil (ideología educativa, ideología familiar, etc.), a veces aparecían contradicciones internas en ella, pero estas eran insustanciales porque el conjunto estaba unificado por la "ideología de la clase dominante". Así concertados, estos aparatos garantizaban la reproducción de las relaciones de producción, es decir, de la explotación social.

En su trabajo, Zavaleta desaprobaba este esquema con unos párrafos abstrusos en los que mostraba su "poca paciencia con Althusser" (Souza, 2013). Expresan estos párrafos también que se sentía más cómodo con teorías más subjetivo-humanistas.[7] Sin embargo, de estas líneas se pueden extraer los siguientes dos argumentos: a) el esquema althusseriano implica una confusión entre Estado y sociedad: ¿cómo unos aparatos ideológicos privados pueden operar como si fueran estatales? La respuesta de Althusser (*porque los unifica la ideología de la clase dominante*) está, para Zavaleta, vacía de todo contenido; el esquema althusseriano menosprecia al cuerpo político (gobierno,

7 Souza sugiere, por eso, que existió afinidad entre Zavaleta y el historiador marxista E. P. Thompson, que escribió un libro contra Althusser (*Miseria de la teoría)*.

parlamento), que sintetiza al Estado al mismo tiempo que el Estado sintetiza a la sociedad.

Tras estas objeciones, el teórico boliviano planteaba su propio esquema, para él el único realista. En este esquema, los llamados aparatos ideológicos son "mediaciones" entre la sociedad y el Estado. Estas mediaciones garantizan la conducción de la sociedad según el mando estatal (que es el de la clase dominante). Para que eso ocurra, el aparato de Estado, en particular el cuerpo político, que Zavaleta llama "Estado" a secas, controla y guía las mediaciones privadas mediante "la circulación de la plusvalía", una expresión zavaletiana que significa: a través de la cooptación económica. El Estado también ejerce este control de las mediaciones a través de la hegemonía ideológica, un concepto gramsciano más procesual que el de unidad estructural de Althusser. En suma, para Zavaleta la conducción de la sociedad es realizada por las mediaciones, las cuales están conducidas, a su vez, por la *política*, que es una categoría no invariante, sino historiada y relativista. "[La política es] la manera que tiene la libertad de los hombres de insertarse en la determinación de la historia" (p. 222). Estamos, por tanto, ante un esquema no estructuralista y que abre un espacio específico a la lucha de clases, algo que no ocurría con el de Althusser, como se le criticó mucho en su época. La visión del francés, en su genial coherencia, era monolítica y finalmente determinista, ya que no dejaba lugar para otro sujeto que el sujeto sujetado por la ideología dominante.

Zavaleta completaba su propio esquema con una cláusula para abordar el problema de la especificidad de la ideología en cada mediación o aparato ideológico, ya que, como decía Althusser (y el sentido común), la ideología en el aparato educativo debía ser necesariamente distinta que la ideología en los sindicatos, esta que en la familia, etc. Para resolver esta cuestión, el boliviano distinguía entre "ideología necesaria", que era la que hacía funcionar el sistema de mediaciones y reproducía la ideología dominante, e "ideología excedente", que no era fundamental para la hegemonía y que contenía los "residuos" específicos a cada tipo de mediación. Por ejemplo, en la escuela la ideología necesaria era la enseñanza de la legitimidad del orden legal y la ideología excedente, el culto a la Grecia clásica. Como se ve, la ideología excedente podía venir del pasado, del periodo precapitalista, aunque no por eso pervivía aislada y sin cambios, sino que se amoldaba y era transformada por el capitalismo. Otro elemento de la ideología excedente era el lenguaje. Estas definiciones se relacionaban con ciertas polémicas de los autores marxistas que hemos mencionado al principio de esta artículo, cada uno intentando seguir más al pie de la letra el

"Prólogo" de 1859 de Marx. La mayoría de estas polémicas se han convertido en piezas de museo.

El debate al que hemos pasado revista aquí se inscribe en el giro gramsciano de la izquierda latinoamericana a fines de los años 70 y en su "hartazgo" del althusserianismo, que había sido la corriente predominante la década y media anterior.

La radicalización latinoamericana de los años 60 se había vinculado inicialmente con el pensamiento de Althusser, aunque de una forma más político-propagandística que genuinamente teórica. Según José Aricó (2005), el estructuralismo y el cientifismo del joven Althusser resultaron ideales para reemplazar el marxismo estalinista que había quedado desprestigiado a ojos de los militantes tras la denuncia de Stalin en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética de 1956. La adopción de la obra de Althusser impidió que se produjera un vacío ideológico en las filas de la izquierda latinoamericana, que en ese momento vivía una suerte de "tercer periodo" o periodo ultrista, lo que se expresaba en el estallido de focos guerrilleros en distintos puntos del continente.

Aunque Zavaleta fue influido por esta radicalización, solo participó tangencialmente de la ilusión foquista y, por tanto, sus vínculos con el althusserismo fueron más tenues que los de otros marxistas bolivianos más orientados a la práctica, como Jaime Paz Zamora, con quien Zavaleta fundó el MIR. Paz Zamora, sin embargo, usó a Althusser para evitar el foquismo (Molina, 2016).

Después de esto, los latinoamericanos, según Aricó, "se hartaban" del althusserismo y sus fórmulas universales y se volcaban a la comprensión historicista y singularizada de sus sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1968). *La revolución teórica de Marx* [1965]. Siglo XXI Editores.

Althusser, Louis (1977). *Para leer El capital* [1965]. Siglo XXI Editores.

Althusser, Louis (2008). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* [1970]. Nueva Visión.

Aricó, José (2005). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Siglo XXI Editores.

Marx, Karl (1976). Prólogo. En *Crítica de la economía política* [1859]. Editora Nacional.

Molina, Fernando (2016). *"Así nomás había sido". La vida de Cayetano Llobet*. 3.600.

Souza, Mauricio (2013). Las figuras del tiempo en la obra de René Zavaleta Mercado. En Zavaleta Mercado, René, *Obras completas. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. Plural Editores.

Zavaleta Mercado, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo Veintiuno Editores.

Zavaleta Mercado, René (1988). Las formaciones aparentes en Marx [1978]. En *Clases sociales y conocimiento*. Los Amigos del Libro.

Mariano Pacheco*

ALTHUSSER Y EL LARGO PORVENIR DE UNA FILOSOFÍA MILITANTE PARA AMÉRICA LATINA

"Si queremos filósofos, ahí están tantos a cuyo pensamiento podemos recurrir para pensar y analizar nuestro tiempo, ´traduciéndolos´ y actualizándolos…"

Louis Althusser, Para un materialismo aleatorio

"A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria"

José Carlos Mariátegui, El alma matinal y otras estaciones del hombre moderno

I. INTRODUCCIÓN

Retomando el escrito presentado en el IV Coloquio, *Althusser y la actualidad de una filosofía plebeya/ militante en Nuestra América*, buscamos aquí darle continuidad a un trabajo teórico-militante en curso que busca seguir insistiendo en la necesidad y el anhelo de achicar las brechas entre las distintas esferas de la intervención política.

¿Cómo recuperar, en los nuevos contextos del siglo XXI, las perspectivas combatientes de la filosofía entendida como arma para la revolución?, ¿Qué entendemos teóricamente hoy por revolución y cómo la nombramos en la lengua política del trabajo de masas y de la formación de cuadros y militantes con mirada de largo plazo?, ¿De qué

1 Escritor, investigador y periodista. Director del Instituto Generosa Frattasi. profanaspalabras@gmail.com

manera enlazamos crítica marxista del orden capitalista con narrativas, prácticas, mitos, leyendas, saberes no-científicos presentes en las memorias y las luchas actuales de matriz nacional-popular latinoamericana?

Estas preguntas en torno a las perspectivas combatientes en la práctica filosófica nos llevan, a su vez, a una indagación sobre la vigencia de lenguajes y concepciones confrontativas, antagonistas, materialistas, en un mundo que hasta el momento se mostró fuertemente atravesado por una ideología consensualista y de nuevos idealismos, en los que las recuperaciones populares en los planos de las luchas sociales y políticas no siempre se expresaron con la misma contundencia en el terreno de la lucha ideológica.

Volver a Althusser en, desde y para América Latina implica, proponernos transitar la doble combinación de trabajo sobre el archivo y sus capacidades de recreación/ reactualización/reinvención por un lado y, por el otro, un trabajo de traducción y retraducción (es decir, un trabajo de lectura y escritura) que contemple las diferencias entre las teorías y las práctica paridas en estas latitudes respecto de la práctica teórica y las luchas obreras gestadas y desarrolladas en los denominados países "centrales".

Revisitar entonces el modo en que Althusser concibió el materialismo aleatorio, la concepción combatiente de la filosofía y la importancia de las ideologías en las prácticas sociales, entendemos, puede ayudarnos hoy a volver a situar la práctica filosófica en las sendas de determinadas perspectivas estratégicas, que siempre implican una cuota importante de racionalidad política, por más que en este tiempo histórico en el que habitamos parezca que las tecnocracias (académicas, periodísticas, estatalistas) hayan ocupado el centro de una escena contemporánea en el que estas tecnocracias no se nos presentan tanto como una racionalidad, sino más bien como persistencia mistificada (fetichizada) de cosmovisiones cuasi mágicas.

La disputa de sentidos en la lucha emancipatoria juega entonces, en medio de este contexto, un rol aún más importante que el que podía tener en tiempos de Althusser. De allí que su obra –su espectro, digamos– tenga aún mucho por dar a las apuestas empecinadas por constituir puntos de unión efectiva entre lo abstracto y lo concreto, entre las ideas y la corporalidad, entre los cuerpos singulares y los colectivos.

Desde estas inquietudes, inspirados en determinados tramos de la obra de Althusser, buscaremos esbozar en este escrito algunas hipótesis en torno a los términos "filosofía militante" y "América Latina", y sus recíprocas implicancias para reimaginar un sendero de emancipación.

II. FILOSOFÍA Y POLÍTICA

> ´Un comunista nunca está solo´. Toda la diferencia está aquí, pero se la comprende si todo filósofo quiere efectivamente ´transformar el mundo´: lo que no puede hacer solo, sin una organización comunista, pero verdaderamente libre y democrática y en estrecha unión con su base y, más allá, con los movimientos populares de masa".
>
> **Louis Althusser, El porvenir es largo.**

Quisiera comenzar con una cuestión que Althusser afirma en su libro *Lenin y la filosofía*: "La filosofía francesa que hemos heredado ha vivido en la convicción de que no puede tener nada de filosófico que aprender ni de un político ni de la política".

La cuestión, insiste Althusser, es que Lenin –a quien califica como audaz autodidacta– "practica" la filosofía, tal como quería Marx, haciendo de esa práctica un uso diferencial al habitual. Y de allí la intolerancia hacia ambos por parte de la "filosofía universitaria", que no puede soportar esa idea de que se puede aprender también de la política, es decir, de la práctica colectiva de los pueblos (p. 21).

Algo similar, desde otras coordenadas geográficas, temporales ideológicas, plantea la pensadora argentina Alcira Argumedo, cuando en su libro *El silencio y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, subraya:

Los líderes, ensayistas o intelectuales que calaron hondamente en el registro político- cultural, fueron verdaderos intérpretes, capaces de sintetizar, con mayor o menor envergadura, los deseos, identidades y reivindicaciones; los lineamientos a menudo complejos y contradictorios contenidos en el modo de percibir el mundo de las mayorías. Al margen del refinamiento alcanzado por cada uno de ellos, gestaron consignas y herramientas de interpretación de los procesos históricos y político a partir de los códigos básicos de justicia, autonomía y dignidad (p. 175).

En estas dos citas se expresan todas las discusiones que quisiera esbozar hoy aquí, respecto del largo porvenir de una filosofía militante en nuestramérica, y de la posibilidad de definir los rasgos centrales de nuestra posición respecto de qué entendemos por filosofía y militancia (y "filosofía militante") y qué por América Latina, demarcando posiciones tanto respecto de los latinoamericanismos esencialistas como de las pretensiones de universalidad que desde Europa han constituido modelos en los cuales se pretende hacer encajar los pensamientos y realidades de otros sitios.

III. LA GUERRA FILOSÓFICA

> "Toda filosofía consiste en el trazado de una línea de demarcación fundamental mediante la cual rechaza nociones ideológicas de las filosofías que representan la tendencia opuesta a la suya"
>
> **Louis Althusser, Lenin y la filosofía.**

La práctica de la filosofía es en primer lugar la asunción de una guerra filosófica. Es la producción de tesis, que en griego –aclara Althusser— quiere decir posición.

"Lenin define entonces la esencia última de la práctica filosófica como una intervención en el dominio teórico… trazado de una línea de demarcación…", comenta Althusser en *Lenin y la filosofía*. Y agrega que la "toma de partido en filosofía" no es tanto una consigna sino un concepto: el que permite asumir que la filosofía "representa la política en el terreno de la teoría" (p. 67). Entonces, el marxismo no es tanto una nueva filosofía sino una práctica (nueva) de ella. De allí que Althusser subraye: "esta nueva práctica de la filosofía puede transformarla" y, por añadidura, puede ayudar (en su medida) a "la transformación del mundo" (p. 71).

Pero las posiciones nunca son fijas, sino dinámicas. "No hay filosofía que sea absolutamente pura. Lo que hay son tendencias" (*Filosofía y marxismo*, p.46). Estas tendencias (antagónicas, como en toda guerra), siempre están en lucha. Por eso una tesis se plantea siempre contra otra tesis, o en defensa de una nueva. "Por tesis entiendo, como todos, las tomas de posición filosóficas" (*Lenin y la filosofía*, p. 42). Y también: "la filosofía no es más que lucha de tendencias" (p. 55).

De allí que la filosofía "trabaje" categorías capaces de unificar "el conjunto de las ideologías y de las prácticas correspondientes" (*Filosofía y marxismo*, p. 45).

La guerra filosófica, entonces, nunca puede reducirse a un enfrentamiento entre individuos (los filósofos), ya que es un enfrentamiento entre posiciones filosóficas, es decir, entre estrategias filosóficas que se disputan, en las grandes coyunturas culturales y políticas, la hegemonía filosófica en tal o cual país o continente, incluso –desde que el planeta se convirtió prácticamente en una sola totalidad– en el mundo entero (*Filosofía y marxismo,* p.48).

Pero de nuevo: el enfrentamiento entre posiciones filosóficas siempre es tendencial. Por eso Althusser remarca: "toda filosofía no es más que la realización –más o menos acabada– de una de las dos tendencias antagónicas: la idealista o la materialista. Y en cada filo-

sofía se realiza no la tendencia sino la contradicción antagónica entre ambas tendencias" (*Filosofía y marxismo,* p.47).

Ahora bien, si la filosofía "trabaja" con categorías capaces de unificar "el conjunto de las ideologías y de las prácticas correspondientes", como recientemente se afirmó, es porque jamás actúa directamente, sino que lo hace a través de la ideología, actúa "a distancia", por la inmediación de las ideologías sobre las prácticas reales, concretas, como por ejemplo las prácticas culturales (ciencias, artes, la política, "incluso el psicoanálisis", dice Althusser). "Y en la medida en que transforma las ideologías –que envuelven esas prácticas–, éstas podrán a su vez ser transformadas, dependiendo de las circunstancias de la realidad social". Por eso concluye: "las tesis filosóficas provocan efectos en las prácticas sociales" (*Filosofía y marxismo,* p.63).

La filosofía es así, "en última instancia", lucha de clases en la teoría…, plantea en *El porvenir es largo*, donde agrega: "en función de mi concepción del materialismo, construí todo un sistema de filosofía… de apuestas polémicas y prácticas, y de este modo me comprometería, sobre el modelo del pensamiento político que trabajaba al mismo tiempo, en una concepción polémica y práctica de la filosofía, proponiendo tesis que se oponen a otras tesis existentes… que representa en la teoría el eco del campo de la lucha de clases social, política e ideológica" (p. 225).

IV. PERSPECTIVA MATERIALISTA

> "La práctica es aquella otra cosa, a partir de la cual, no solo se puede hacer tambalear a la filosofía sino, más aún, aquello gracias a lo cual se puede comenzar a ver claro en el interior de la filosofía"
>
> **Louis Althusser, Para un materialismo aleatorio.**

Quisiera ahora reparar un momento en la importancia que los conceptos de materialismo y coyuntura en Althusser tienen a la hora de proponernos elaborar una perspectiva de filosofía militante en la actualidad. Detenerme brevemente en algunas definiciones que aparecen en sus libros *Para un materialismo aleatorio* y *La revolución teórica de Marx*, y en el curso publicado bajo el título de *Ser marxistas en filosofía*.

Althusser destaca en ese curso que en la teoría materialista de Marx, resulta de vital importancia la tesis que sostiene *"la primacía de la práctica sobre la teoría"*. En ese sentido, por su claridad, me permito esta larga cita:

> En la ´teoría del conocimiento´ (o, mejor dicho, en lo que en Marx hace las veces de teoría del conocimiento), la primacía de la práctica sobre la teoría significa en primera instancia *la primacía del conocimiento práctico sobre el conocimiento teórico*: y esto tanto en el sentido histórico (los hombres comenzaron por el conocimiento práctico, nadie puede afirmar lo contrario) como en el sentido lógico o teórico (en cada ocasión, aún cuando está en juego el conocimiento científico, por lo tanto teórico, en última instancia lo determinante es el conocimiento práctico y, detrás del conocimiento práctico, lo determinante es, en última instancia, la práctica de la producción y de las relaciones sociales y, por ende, la lucha de clases en las sociedades de clases). Esto implica naturalmente toda una teoría social e histórica de esa determinación (p. 106).

En otros términos, pero sumando una mayor complejidad, plantea la cuestión en su texto *Para un materialismo aleatorio*, cuando afirma que la historia en presente es sin duda determinada en gran parte por el pasado ya acaecido, pero solo en parte, porque la historia presente, viva, está abierta también a un futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por lo tanto aleatorio. "La historia viva no obedece más que a una constante (no a una ley): la constante de la lucha de clases", dice Althusser, quien aclara que Marx no empleó el término de "constante", que él toma prestado de Levi Strauss, sino una expresión que caracteriza como "genial": la de "ley tendencial", capaz de trastocar (no contradecir) la primera ley tendencial. "Es decir, que una tendencia no posee la forma o figura de una ley lineal sino que puede bifurcarse bajo el efecto de un encuentro con otra tendencia y así hasta el infinito. En cada cruce de caminos, la tendencia puede tomar una vía imprevisible, por aleatoria" (p.36).

En este "materialismo del proceso sin sujeto", Althusser se remonta a Epicuro para hacerse para sí del término "clinamen": esa "desviación infinitesimal" que ocurre sin saberse cómo, ni cuándo, ni dónde. "Lo importante es que el clinamen provoca la desviación de un átomo en su caída en el vacío y ocasiona un encuentro con otro átomo... y de encuentro en encuentro —siempre y cuando sean duraderos, no fugaces— nace un mundo…", sostiene, no sin aclarar que "el encuentro no crea nada por sí mismo, ninguna realidad", sino que lo que hace es "darle realidad a los átomos mismos que, sin la desviación y el encuentro, no serían nada más que elementos abstractos y aislados, sin consistencia ni existencia" (p. 31).

Es la práctica entonces, en un proceso de transformación sometido a sus propias condiciones de existencia, la que produce "verdades" (no "La Verdad"), es decir, "conocimientos en el interior del campo de

sus propias condiciones de existencia" (P. 55). Y es la irrupción de esa práctica la denuncia a la Filosofía producida como tal. Aclara Althusser, que contra la pretensión de la Filosofía (tradicional) de abarcar el conjunto de las prácticas sociales (y las ideas), de ver el "todo" –como decía Platón–, para establecer su dominio sobre estas mismas prácticas; es contra esa suposición de la Filosofía de no tener "un espacio exterior" que el marxismo afirma que la filosofía sí tiene "un exterior", y es más, sostiene que no existe sino por ese exterior y para él. "Este exterior (que la filosofía quiere hacerse la ilusión de someter a la Verdad) es la práctica, son las prácticas sociales" (p. 55).

Esas prácticas sociales, históricamente determinadas pero abiertas siempre al "encuentro aleatorio" de elementos, en parte existentes pero también imprevisibles, requieren ser pensadas en su apertura hacia el acontecimiento, la imaginación inaudita y, también, "hacia toda práctica viva, incluyendo la política" (p.37), dice Althusser. De allí la importancia de la coyuntura, de su intervención en ella, concepción sin la cual, efectivamente, Althusser caería en un *teoricismo*.

Cuestión que el propio Althusser parece tener muy presente, al menos cuando la aborda en Lenin, y plantea que "del mismo modo que su anti-espontaneísmo político supone el más profundo respeto por la espontaneidad de las masas, su anti-espontaneísmo teórico supone el mayor respeto por la *práctica* en el proceso de conocimiento. En ningún momento ni en su concepción de la ciencia, ni en su concepción de la política, Lenin cae en el *teoricismo*" (*Lenin y la filosofía*, p. 50).

V. RAZONES Y PASIONES (AMÉRICA LATINA)

> "La literatura ha sido más valiosa que las ciencias sociales convencionales para penetrar en los sutiles matices de la conciencia y las prácticas populares en América Latina"
>
> **Alcira Argumedo, El silencio y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular**

¿Cómo pensar los aportes teóricos desde la actualidad de América Latina?

En primer lugar, arriesgo, retomando una apuesta de precisión conceptual, elaborando (o reelaborando) una tesis sobre el propio término. En segundo lugar, abordando algunas de sus especificidades (en este caso: el papel del mito y la escritura del ensayo). Y por último, dando cuenta de la crisis y los desafíos actuales que abordamos desde

esta región del mundo. Empecemos, entonces, por el término América Latina.

Quisiera rescatar para empezar unas palabras de Horacio González, quien en su libro *Gonzalianas* dice que "interpretamos la historia latinoamericana como una sucesión de llamados a la unidad, comenzando por Bolívar, después con el de Chávez, que junto a Kirchner armaron la UNASUR". Inmediatamente después González cita los enfrentamientos entre nuestros países, empezando por la guerra de la triple alianza. Y remata: "evidentemente, hay algo que no funciona en esos llamados a la Patria Grande. A cada uno que dice Patria Grande se le debe preguntar con más precisión qué quiere decir con eso".

América Latina se nos presenta así como el nombre de una territorialidad que permite poner en común una serie de historias: de lodo y sangre colonialista; de dominación imperialista; de rapiña capitalista, pero también de resistencias frente a toda esa prepotencia, de invención de otros espacios-tiempos, de apuestas por imaginar y construir otras dinámicas para la vida en común.

Tal como destaca Alcira Argumedo en su libro *Las voces y silencios en América Latina*, la construcción de un "nosotros popular latinoamericano" implica sostener una mirada crítica sobre la modernidad, y nos obliga a "incorporar *también* las experiencias presentes en la cultura, los sentimientos y la vida cotidiana de las grandes mayorías sociales, con un criterio distinto para establecer los hechos que han de ser considerados en la interpretación de los procesos históricos" (p. 139). Hechos entre los que son destacados las lenguas, vestimentas, memorias, artesanías, creencias, medicinas, rituales, fiestas, danzas, músicas, ritos de iniciación, héroes, hermandades que "resaltan ciertas aspiraciones y valores comunes que establecen los puntos mínimos de cohesión" de ese "despliegue inabordable de manifestaciones sociales y culturales del mundo popular en América Latina" (p. 156).

Esa demarcación respecto de otras regiones del mundo (fundamentalmente de Europa y sus pretensiones de universalidad), de todos –no quisiéramos dejar de advertir– contiene el riesgo, sin embargo, de recaer en ciertos esencialismos o uniformidades impropias para una región tan extensa y diversa. "Heterogénea y siempre en renovada formación", tal como supo advertir José Aricó en "América Latina como unidad problemática" (su Introducción a *La hipótesis Justo*), donde destaca que hay algo del tejido nacional de las historias diferenciadas de las clases obreras y populares que es importante no diluir, ya que fueron el modo en que esa matriz contradictoria pero única (de colonización y procesos de resistencias), le dieron forma y contenido a las luchas de cada sitio, en el camino por conquistar su independencia, primero, y por constituir sus repúblicas, después; camino surcado por

la apuesta de establecer una diferenciación neta respecto del mundo oriental y una búsqueda de identidad en la proximidad con Europa.

Latinoamericana como sentimiento de unidad y problemática, como conjunto de experiencias históricas que se reactualizan (o no) según las coyunturas. "Filón latinoamericanista", insiste Aricó: densidad histórica y capacidad aglutinadora, al menos en los momentos de avance popular, cuando emergen procesos de constitución de dinámicas colectivas y promoción de un espíritu libertador para conquistar un suelo propio, un espacio nacional y continental autónomo.

Tenemos, entonces, América Latina como el término que expresa un llamamiento, un desafío, pero también, como escritura de su historia. Tal como agrega el autor en otro tramo de esas "conversaciones sin apuro", la escritura de esas historias quizás pueda contribuir a "reconstruir una fuerza popular importante", escrita por quienes saben… "lo que el mito pesa en la historia" (p. 117). Algo con lo que parece estar de acuerdo Diego Tatián, quien –también en conversación con González– sostiene que "el mito es eso, un relato, una narración" (*Gonzalianas*, p. 345), que no tiene sentidos transparentes, sino que los obtiene, de algún modo, en el combate, dentro del lenguaje, pero también en las luchas sociales que los hacen ingresar a la historia sin condenarlos al absurdo, al sinsentido.

El ensayo, por lo tanto, es ineludible en las escrituras teóricas y políticas de América Latina. Porque es este tipo de textualidad, de alguna manera, la que permite amalgamar ciencia y mito, teoría y literatura, constituyéndose en una forma de la crítica cuya hechura cuenta con retazos de todos esos elementos. Tal como destaca Javier Trimboli, citando a Alberto Flores Galindo en el libro que le dedica dentro de la colección de Pensamiento Latinoamericano de la editorial de la Universidad de General Sarmiento:"El ensayo es esa capacidad de establecer relaciones inéditas, casi impredecibles, entre las cosas. Una vocación para pensar en términos de totalidad, ir de un espacio a otro. Unir a la inteligencia con la imaginación".

De allí la importancia del ensayo en la escritura de la crítica, pero también, de la importancia del mito en la movilización de las masas. Porque es la fuerza del mito, quizás mucho más que la fuerza de las armas de la crítica, la que suele reavivar la llama de la imaginación política, apelando al cruce de temporalidades, a esa amalgama de retazos de elementos dispares.

Porque el mito parte y religa: polariza la sociedad desde los antagonismos de clase, y junta lo popular heterogéneo y disperso, mientras crea las condiciones anímicas para poner en movimiento la lucha de liberación. "El mito encuentra, reúne, crea lazos, identifica, calienta los cuerpos cuando los emociona" (p. 41), dice Esteban Rodríguez Al-

zueta en un ensayo titulado *El marxismo mestizo. El papel del mito en Nuestra América*, rescatando al Mariátegui de *Peruanicemos al Perú*, quien afirma por su parte que, "cuando el pueblo está disperso, cunde un sentimiento de abatimiento y desencanto" (p. 164).

Si el mito religa y si asumimos que no hay mutación existencial sin combate, entonces, cabe preguntarse por la relación entre la actual crisis de las ideas progresistas, la virtualización creciente de la vida y su consecuente hiper-individualismo y permanente rivalización, y la ausencia de pasiones que contribuyan a la gestación de una nueva sensibilidad que pueda parir una fe combativa que movilice multitudes. Si el mito religa, une y junta lo disperso, como plantea María Pía López, entonces hay allí una dimensión ineludible de las inquietudes de la época. El mito como aquello que puede acercar lo lejano, transformar al otro en prójimo, en un próximo, un semejante, un camarada con el que se gestan costumbres en común, un compañero con el que vale la pena encontrarse.

Porque lo disperso hoy son los cuerpos del mundo sectorializado de lo popular, pero también, las temporalidades y los proyectos que se distancian por las geografías. Europa y América Latina; la colonización y la modernización; lo nacional y lo internacional…

Tensión irresoluble entonces, entre mito como suelo de creencias que habitamos y que nos habitan, y que por lo general no tendemos a interrogar, que no solemos cuestionar, y la teoría como pensamiento organizado y articulado, formalizado, razonable, sostenido en principios y argumentaciones. Razones y pasiones articuladas sin consensos, en una combinación dramática atravesada por conflictos irresolubles.

Desafío de promover una política apasionada que pueda producir una movilización de masas, que a su vez encuentre en sus luchas las razones para desarrollar y sostener los argumentos críticos y propositivos que la lucha ideológica requiere. Porque la fantasía –tal como sostenía el Mariátegui de *El alma matinal y otras estaciones del hombre moderno*– no tiene valor sino cuando crea algo real". En eso le damos la razón a Rodríguez Alzueta, quien afirma hacia el final de su ensayo que el mito se encuentra siempre en una cornisa: "más allá de la cual nos enfría, más allá de la cual nos alucina" (p. 47).

De allí la importancia de la gestación de una intelectualidad que pueda aportar por reactualizar el viejo debate en torno a las "historias paralelas" (e incluso "ajenas" y hasta "opuestas entre sí", retomando a Aricó) del marxismo y el movimiento obrero (los movimientos populares, diría más bien hoy) en América Latina. Intelectuales en cuanto suscitadores y organizadores de una problemática ideológica y cultural común.

Ese que-hacer intelectual que pueda "representar las formas teóricas del proceso de construcción política de un movimiento social transformador", para decirlo de nuevo con Aricó, no puede obviar las especificidades de los propios campos de intervención. Y es allí en donde la filosofía, en tanto práctica concreta de pensamiento, no puede presentársenos como "fuera de mundo". Por el contrario, tal como la pensaba Althusser, y Alejandro Lezama destaca en su libro de introducción al autor de *La revolución teórica de Marx*, si no hay mundo sin posiciones, la posición de una filosofía (militante), deberá asumirse como "posición teórica" que no olvida su función "práctico-política", porque "sin la conquista de esa posición teórica definida dentro del campo de la lucha, la clase obrera solo llegaría, por su propio´instinto´, hasta un cierto punto que no alcanza en absoluto para generar las condiciones de un cambio radical en nuestra sociedad". Por eso –insiste Lezama– la perspectiva que introduce Althusser no deja de ser un escándalo para cualquier filósofo académico, porque es una filosofía que "está *dentro del mundo* como una práctica, no como mero saber teórico, sino como una práctica de producción de conocimiento" y, como tal, "no puede ni quiere renunciar a pensar su permanente articulación con las otras prácticas sociales" (*Althusser, una introducción*: p. 64- 65).

VI. FILOSOFÍA MILITANTE Y LA CO-INVESTIGACIÓN

> "La experiencia política directa, la militancia, han construido siempre para Toni el punto esencial de toda investigación, desde luego política, pero también, por así decirlo, metafísica. Lo político es ver desde abajo los comportamientos del poder, criticándolos y volteándolos con espíritu revolucionario".
>
> **Antonio Negri, Cárcel y exilio. Memoria de un comunista II**

Pensar una Filosofía Militante desde las coordenadas en que Althusser planteó la filosofía en tanto "arma para revolución", es decir, como introducción de la perspectiva de las luchas populares en el territorio de la teoría…

La Filosofía Militante es en gran medida un llamado. ¿A qué? Pues bien: por un lado, una convocatoria a las militancias populares, para que retome las sendas de la rica tradición de la crítica teórica. Por otro lado, una interpelación a las y los filósofos, para reinventar con pasión dispositivos colectivos de trabajo teórico con vocación de intervención transformadora de la realidad cultural, política y social.

Es, por lo tanto, lucha en el terreno específico (ontología materialista) y establecimiento de series con las luchas que se producen en otras esferas de la vida (política y económico-social, fundamentalmente). En este sentido, lucha es tanto impugnación (combate contra la integralidad del orden establecido) como creación (fabricación de bienes materiales y simbólicos, construcción de relaciones sociales, producción de subjetividad).

Por eso la Filosofía Militante reclama para sí un campo específico de disputas, pues asume que hay una autonomía relativa de estas esferas dentro del conjunto de luchas sociales y políticas, que se acoplan y se inciden todo el tiempo, pero nunca llegan a coincidir plenamente.

Como apuesta teórica, es un "cientificismo extraño", tal como Antonio Negri calificó al *operaísmo* de los años setenta, en tanto aparece como una apuesta por un tipo de investigación que produce al mismo tiempo conceptos y acción. O es eso, al menos, lo que nos interesa rescatar aquí, en función de pensar aquello que tanto Negri como Althusser se planearon cada uno a su modo y con sus diferencias: la indagación que permita detectar las tendencias.

Aquí, en la "propuesta italiana", el análisis de la realidad busca identificar dispositivos de una recomposición social y política indagando en la transformación continua de la vida obrera determinada por el capital, para orientarse en las realidades de revuelta que podamos experimentar dentro de ella. Por eso, tal como sostienen Negri en *Memorias de un comunista*:

"La co-investigación tocaba el nivel ontológico de la producción y de la explotación". Porque "producir nueva subjetividad" implicaba –e implica siempre– cambiar el contexto en el que se formaban las subjetividades dadas, construir otro ser subjetivo. "Sobre estas variantes materialistas se ha construido también mi filosofía" (p. 249).

Esta apuesta operaísta implica destinar fuerzas a la construcción de instrumentos intelectuales capaces de gestar una crítica profunda de la existencia y promover, al mismo tiempo, vías para ampliar la imaginación política obturada por el estado de la situación. Por eso a esta investigación, en tanto máquina de co-producción de conocimiento, la entendemos como una búsqueda simultánea de producción de saberes teóricos y de promoción de la organización popular necesaria para la lucha emancipatoria.

Aquí para terminar, quisiera rescatar aquello que, en una clave gramsciana –pero que tranquilamente podemos poner en serie con el modo en que hemos propuesto aquí leer a Althusser–, Alcira Argumedo plantea respecto del rol central que la intelectualidad crítica latinoamericana puede jugar en la construcción de un sujeto que asuma el desafío de pasar de las protestas y procesos de resistencia, a la cons-

trucción de una fuerza colectiva con vocación de disputa de poder en los modelos de sociedad, para lo que se requiere de una amalgama de saberes, profesionales y populares, históricos y actuales, teóricos y prácticos, nacionales e internacionales, que abonen a una socialización de la política y a una politización de lo social, asumiendo que ha sido la "matriz autónoma latinoamericana de orientación nacional popular" la que ha venido realizando una "vertebración conceptual y de valores", construida "predominantemente bajo formas políticas antes que como discursos teóricos y filosóficos" (p. 178).

Resonancia en las palabras de Argumedo que aquellos argumentos que Althusser ponía sobre la mesa al rescatar a Lenin no solo como un dirigente político, sino también como un auténtico filósofo militante.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1970). *Lenin y la filosofía*. Era.

Althusser, Louis (1988). *Filosofía y marxismo*. Siglo XXI.

Althusser, Louis (1992). *El porvenir es largo*. Destino.

Althusser, Louis (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Era.

Althusser, Louis (2017). *Ser marxista en filosofía*. Akal.

Argumedo, Alcira (2006). *Los silencios y las voces en América Latina*. Ediciones del pensamiento nacional.

Gonzalez, Horacio (2021). *Gonzalianas*. Colihue.

Lezama, Alejandro (2016). *Althusser: una introducción*. Quadrata.

Negri, Antonio (2021). *Historia de un comunista*. Tinta limón.

Trímboli, Javier (2023). *Alberto Flores Galindo.* Ediciones UNGS.

Ramiro Parodi*

¿QUÉ HACER (CON EL MARXISMO)? NOTAS PARA UN ANÁLISIS POLÍTICO

I. LA ÚLTIMA CENA

Muchas veces hemos conversado y debatido en torno a la crisis del marxismo en estos encuentros. Como muchos saben las discusiones se dieron entre América Latina y Europa en los años 70 y 80, tuvieron a México como escenario principal y se caracterizaron por poner en tela de juicio el cuerpo teórico marxista y algunas categorías en particular tales como el Estado, el poder, la organización, la democracia, la transición.

Libros, conferencias y entrevistas circularon en esos años tratando de captar preguntas de muy diverso orden pero cuyo fondo parecía apuntar a la posibilidad de comprender el vínculo entre teoría y política o, mejor dicho, a encontrar en los textos de Marx la respuesta a una crisis política. En términos althusserianos diríamos que buscaban indagar el *entre* que se encuentra entre la práctica teórica y la práctica política. El diagnóstico parecería indicar que era necesario revisar la teoría marxista para ver si esta contenía *los motivos o las soluciones* a una crisis de orden político que no era otra cosa que una serie de derrotas que los regímenes soviéticos atravesaron.

* Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), CONICET. ramiro.parodi@hotmail.com

Tales como:

- El fracaso de las políticas de desestalinización promovidas durante el Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (pcus) de 1956, en el que Nikita Jruschov leyó el "informe secreto" sobre los crímenes cometidos durante el estalinismo (purgas internas, los procesos de Moscú de 1937-1938, etcétera).

- La intromisión de la URSS en los procesos revolucionarios de Polonia en 1980.

- La invasión soviética a otros países del campo socialista, como Hungría en 1956 y Checoslovaquia en 1968.

- El conflicto chino-soviético de 1963-1964, que terminó dividiendo al comunismo internacional.

- La Revolución Cultural China de 1966.

- Los diversos '68 (Francia, Alemania, Checoslovaquia, Italia, Japón).

Todo esto era cierto, pero para los exiliados de América Latina esas preguntas estaban sobredeterminadas por otras como: ¿Por qué fueron derrotadas las organizaciones armadas? ¿Hubo "excesos" que condujeron a la separación de esas organizaciones de su raigambre popular? ¿Fue el militarismo uno de esos excesos? ¿Cuál es la estrategia para continuar frente a las dictaduras que ya estaban instaladas? ¿Es la democracia una vía posible al socialismo? ¿Qué hacemos con la herencia marxista?

Todo esto frente al horror…el horror de las cartas que llegaban contando que a tal compañero lo habían desaparecido, que tal otro estaba ausente y no se sabía nada hacía dos meses, que tal otro se había podido exiliar pero que de todos modos lo perseguían afuera también.

Es sabido que uno de los principales entusiastas de la discusión sobre "la crisis del marxismo" fue Louis Althusser quien en 1977 presentó en Venecia un texto denominado ¡Finalmente la crisis del marxismo! Para Althusser "marxismo" nunca es la teoría marxista "sino también las organizaciones y las prácticas que se inspiran en la teoría marxista" (2003, p. 19). Es decir que la crisis no puede encontrar sus razones en la incongruencia de ciertas tesis ni tampoco en el envejecimiento de determinados conceptos por el "paso del tiempo". La crisis es teórica-política y, porque el marxismo althusseriano sostiene la tesis de la primacía de la práctica política por sobre la práctica teórica,

es que si se pretende abordar la cuestión política no es posible obviar, como intentó posicionarse Perry Anderson, el resquebrajamiento de la teoría.

Perry Anderson nos importa porque era quien señalaba que no había tal crisis por dos motivos que simplificaré muy rápidamente. Por un lado, porque en esos años la producción teórica era vastísima (Ernest Mandel, Michel Aglietta y Harry Braveman en la economía política; y Nikos Poulantzas, Ralph Miliband, Goran Therborn y Ernesto Laclau en el plano de la teoría política y del Estado) y, por el otro, porque una crisis en la estrategia de los partidos marxistas no necesariamente implicaba una crisis en la teoría. Estamos frente a dos posiciones ideológicas que Althusser ha discutido permanentemente: empirismo (hay producción *visible*, ergo no hay crisis) y teoricismo (principio de separación entre práctica teórica y práctica política).

Pero, ¿por qué tanto énfasis en la crisis? ¿Por qué su celebración? Porque Althusser intuía que esta permitiría pensar: "La crisis del marxismo, quizás por primera vez en su historia, puede convertirse hoy en el comienzo de su liberación y, así, de su renacimiento de su transformación" (Althusser, 2003, p. 23). Había que pensar:

- ¿De qué hablamos cuando hablamos de marxismo(s)?
- La relación entre socialismo y democracia
- La pregunta sobre la teoría marxista del Estado.

Dos coyunturas políticas sobredeterminaron esta discusión entre México, que contenía a muchos de los exiliados de América Latina, y Europa: el eurocomunismo y la derrota de las organizaciones revolucionarias en nuestra región. Según Diego Giller, todas esas discusiones se realizaron "sin dependencia cultural, logrando colocarse en línea directa con el marxismo europeo. Fue, en definitiva, una época en la cual unos latinoamericanos lograron ser contemporáneos de sus contemporáneos" (2017, p. 508-509). Y se permite pensar en una "crisis del marxismo latinoamericano". Pero esa declinación de la crisis sigue dialogando con Europa…

En 1978 Althusser escribe un texto que nunca publicó denominado *¿Qué hacer?* Se trata de un conjunto de 90 páginas dedicadas a pensar la obra de Gramsci y las discusiones en torno al Eurocomunismo, la estrategia de los partidos comunistas de Italia, Francia y España para llegar por la vía democrática al socialismo. Allí discute precisamente con el problema de la "aplicación" de la teoría marxista.

II. EL CASO GRAMSCI

El *¿Qué hacer?* tiene como principal interlocutor a Antonio Gramsci, quien es el blanco de diversas críticas que mencionaremos a continuación. Es quizás, el texto menos vacilante de Althusser sobre Gramsci.

El modo a través del cual me interesa leer las páginas que Althusser escribió en su *¿Qué hacer?* apunta no tanto a comprobar si lo que dice sobre Gramsci es correcto o no, sino a pensar la hipótesis que señala que bajo la recuperación de obra del intelectual italiano se despliega una tendencia al abandono de tesis centrales del marxismo que, lejos de aprovechar la crisis para pensar algo nuevo, terminarán por reducir su fuego a una mera *chispa*.

El primer problema que Althusser detecta en los textos de Gramsci es un conocido tema del autor: el "historicismo", concepción de la historia como cambio constante que no atiende a las estructuras relativamente estables. En el afán por aprehender "lo concreto" (¿no es esta una obsesión de nuestros tiempos también?) se estaría perdiendo de vista la relación entre cambio constante y estructura estable.

Es decir, la relación de producción capitalista es una estructura relativamente estable que requiere del cambio constante para perpetuarse. El cambio son las formas de explotación y de luchas de clases que no dejan de mutar regionalmente para perpetuar la estabilidad del modo de producción. Ese cambio es relativamente singular así como la estructura es relativamente estable.

Lo singular son las formas de explotación: aporte fundamental para producir un análisis político marxista ¿Dónde se produce la explotación? ¿Dónde se extrae plusvalor? ¿Hay plusvalía absoluta o relativa? ¿Hay subsunción real o total? ¿Dónde? ¿En qué procesos de trabajo? ¿Qué podemos decir de los trabajadores? ¿Siguen existiendo los proletarios? ¿El capitalismo sigue produciendo valor? ¿Dónde se acumula la riqueza?

Althusser, el marxista obsesionado por el problema de la ideología, afirma en 1978 que no hay que entregarse a las "delicias de la superestructura" (2022, p.56). Comienza a ver que se está perdiendo interés, énfasis o centralidad en las cuestiones de la infraestructura. Observa una escisión políticamente peligrosa entre infraestructura y superestructura en el marco de las discusiones sobre el eurocomunismo. Los nuevos énfasis (en el Estado, la organización, la transición) no pueden olvidar su ligazón económica.

Digámoslo claro: si se pierde el énfasis en la infraestructura no hay marxismo posible. Todos los problemas que la crisis del marxismo detecta como el Estado, el poder, la organización, la democracia, la transición, no tienen razón de ser sin su determinación en última instancia por la economía.

Es por ello que Althusser problematiza el concepto de "bloque histórico" de Gramsci. Acá nuevamente, no me interesa tanto ver si este concepto es efectivamente así o no o si hay otros cuadernos de la cárcel que ayudan a complejizarlo sino detenerme en la forma del pensamiento que Althusser observa que se está configurando en torno a dicha noción. La siguiente cita es ilustrativa:

> Lo que nos sorprende de Gramsci es que esta concepción del Estado del "bloque histórico" ideal, pensado como una totalidad ética, unificada por la hegemonía que ejerce sobre el "pueblo" a través de sus "intelectuales orgánicos", donde el consenso universal está asegurado por la acción educadora del Estado y de sus intelectuales, lo que no ocurre sin cierta violencia ejercida a los hombres para inculcarles las ideas y las prácticas que provocarán su transformación ética profunda, y que hará de ellos los "ciudadanos" de este Estado ético (Althusser, 2022, p.61).

En esta cita se puede apreciar uno de los senderos que transitó el marxismo después de su crisis que encuentra en Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985) a unos de sus principales referentes: el análisis político que articula "pueblo" + "estado" + "hegemonía" como una lógica en sí misma, prescindiendo de la determinación en última instancia y reemplazándolo por una lógica de la sobredeterminación a secas.

Althusser, crítico del idealismo y de las formas perfectas, puras o genuinas encuentra que así se está leyendo a Gramsci en 1978, a través de la recuperación de Togliatti. La forma pura es la que no produce chirridos, la que cierra como una ecuación matemática. La forma pura del Estado o de la hegemonía arrastran el problema del aplanamiento del todo complejo que son las formaciones sociales. Pero, a su vez, reintroducen nociones como las del "Estado-máquina" (Althusser, 2022, p. 115) haciendo de este un ente mistificado que requiere de un conjunto de expertos profesionales para entenderlo y gestionarlo o, su reverso, un pueblo automarginalizado de la discusión política, sin práctica política por fuera de las coordenadas estatales.

El otro problema que Althusser encuentra en Gramsci nos remite a otra noción que se fue retirando del marxismo tras su crisis y es la de "lucha de clases". La cual remite, a su vez, a las discusiones que supieron sostener Étienne Balibar (1977) y Althusser (2019) en torno a la necesidad de no deshacerse del concepto de "dictadura del proletariado". Recordemos que en el XXII Congreso del Partido Comunista francés se sugiere el abandono de esta categoría con el fin de fundar la vía democrática al socialismo (Georges Marchais)

Dice Althusser: "hablar de dictadura, Lenin lo ha repetido diez veces, era invocar un estado que estuviera más allá de toda legalidad, que no fuera reductible a las leyes y que en cierta manera, fuera más fuerte que las leyes mismas" (2022, p. 106). Concepto que permitía pensar dos cuestiones fundamentales: la utopía y el gobierno de la clase proletaria. El dominio de los trabajadores como gobierno que supere el régimen burgués. Hay otra palabra que cae si cae la categoría de dictadura del proletariado y es la de "violencia". Transitoria y subordinada pero violencia al fin.

La lucha de clases entonces no debería convertirse en una "lucha de hegemonías", categoría que remite a la imagen del ring de boxeo donde los luchadores existen previamente a su enfrentamiento. Tanto Michel Pêcheux (2016) como Althusser (2015) han advertido sobre los riesgos de visualizar a la lucha de clases como dos clases constituidas antes de su enfrentamiento. Es en la lucha donde las clases se definen. Por eso las clases sociales son parte de la estructura relativamente estable pero, a su vez, elementos que se actualizan permanentemente. La pregunta para el correcto análisis político ya la dijo García Linera, gramsciano por cierto, a la luz de la Guerra del Agua en el 2000: "¿Quiénes son burgueses y proletarios hoy?" (2008 [1999], p. 88)

¿Cuál es entonces el vínculo entre hegemonía e ideología? Althusser lo ubica en relación al problema del Estado pero, más concretamente, al *del poder del Estado*. Es decir, al poder de una clase que detenta el estado que no se comparte. Los aparatos ideológicos del estado se encuentran unificados por la "ideología de Estado", aquella región compartida por todos los aparatos que en este texto es definida como el "motor" (2015, p. 96) de la ideología. La hegemonía, entonces, muerde ahí donde se reproduce la ideología de Estado. Una matriz de temporalidad extensa que se activa no tanto por las técnicas de convencimiento o persuasión del presente sino por las tramas inconscientes compartidas por los sujetos de una formación social.

III. EL ZORRO

Althusser, provocador como de costumbre, decide "volver a Maquiavelo" cuando todos están "volviendo a Gramsci". En este caso resalta a Maquiavelo como pionero de la teoría de la ideología (así como en otros textos lo hace con Spinoza por sus críticas a la religión) pero enseguida afirma que, como buen materialista, "nunca cae en el delirio de la omnipotencia de las ideas" (Althusser, 2022, p. 107).

Dice Althusser que Maquiavelo ingresa a estas teorías "no solo por su teoría de las condiciones y las formas del fingir, que produce la ideología de y la "imagen" del Príncipe, sino incluso, y sobre todo, ingresa allí por su teoría de la fuerza como algo apto para produ-

cir efectos ideológicos que, lejos de ser efectos violentos (dictadura del proletariado), no solo son efectos de consenso (hegemonía), sino efectos de transformación de la ideología en todos los ciudadanos del pueblo reunidos, en el cual los nombres subidos a sus caballos son rebajados a un segundo rango" (Althusser, 2022, p. 97). Estamos frente a una nueva problematización de materialidad de las "ideas" capaces de producir efectos de violencia (león) pero fundamentalmente de fingimiento o representación (zorro). Al leer estas líneas Natalia Romé, en su libro For Theory, señala que "Encontramos así una teoría de la identificación con resonancias psicoanalíticas, que supone una materialidad compleja de "cuerpos", "imágenes", "semblantes" y "violencia psíquica" (2021, p. 19).

No olvidemos que este doble componente de león y zorro Maquiavelo lo pensaba justamente para abordar el problema del poder del Estado. No del Estado como máquina sino del Estado como relación de dominación de una clase. Un Estado nuevo, resultado de la victoria de una clase sobre otra.

Althusser zorro observa corrientes del pensamiento que fingen y decide, entonces, producir una regresión al pasado: Maquiavelo, dictadura del proletariado y lucha de clases para problematizar al poder del Estado como la crisis del marxismo lo exigía, pero evitando situarse en los términos ideológicos de su coyuntura que hacen del Estado un bloque complejo pero bloque al fin. De todas maneras, para Althusser el límite de Maquiavelo es el mismo que el de Gramsci: la determinación en última instancia por la economía.

IV. LA CHISPA

Siguiendo el texto de Althusser el "efecto Gramsci" puede ser pensado como una operación con cuatro movimientos cuyo efecto es la retirada del marxismo de la escena teórico-política en el marco del eurocomunismo y de las derrotas de los proyectos revolucionarios en América Latina:

- El borramiento de la última instancia y la fascinación por la superestructura.

- El reemplazo del problema del Estado como poder del Estado por el concepto de bloque histórico.

- El desplazamiento de la categoría de lucha de clases por la de lucha de hegemonías. Y, subsidiariamente, la comprensión de la hegemonía articulada a un concepto de ideología como "conjunto de ideas".

- El abandono de la categoría de dictadura del proletariado y, por ende, de la pretensión de un utópico gobierno del pueblo y de un pensamiento que se haga cargo de la violencia constitutiva del capital.

Las resonancias de la crisis del marxismo formaron parte, para América Latina en general y para Argentina en particular, de las condiciones de posibilidad de su abandono. Las derivas que allí se tramitaron no permitieron que el marxismo se consolidase como la corriente crítica para abordar los avatares políticos y los embates contra la vida que el neoliberalismo postdictatorial vendía en la cultura analógica antes y en la algorítmica hoy.

El debate argentino se volcó a un sanguinario desmembramiento de la teoría marxista bajo un impostado progresismo. Por solo mencionar un caso, para José Nun (1986) el pensamiento de Marx empobrecía la realidad con el mundo al reproducir una teoría empiricista del conocimiento y una idealista del lenguaje. Se planteaba como una Verdad que exigía una terapia radical de desalineación de la ideología dominante en la cabeza de los trabajadores. El marxismo aquietaba la potencia del coro de las tragedias griegas y los años 80 iban a ser el tiempo en el que estas saltaran de las butacas, tomaran la pluma y escribieran la historia del pueblo con sus acciones.

Sin embargo, en la misma época, alguien rememora algo que nunca pasó. Nicolás Casullo intenta el lenguaje del collage con Marx y se imagina al "viejo Marx que contempla el Mediterráneo desde este otro lado, desde tierras colonizadas" (1986, p. 44). Está hablando de Argelia, donde Marx pasó parte de sus últimos años. Casullo no abraza el realismo que le impone el presente pero tampoco consagra las verdades teóricas. Vacila, como nos enseñó Horacio González.

Suspende este registro para hacer algo distinto con Marx, algo, quizás, productivo para su presente, más productivo que olvidar…Casullo *imagina*: "¿Cuál hubiese sido el libro escrito por ese Marx imaginario?" (1986, p. 45). E *inventa* un encuentro: lo pone en diálogo ficticio con el miembro de la conducción del Frente de Liberación de Argelia, Mustafá Lacheraf, quien supo decir que sin Marx no habría habido independencia argelina. Y, finalmente, señala una borrosa dirección: "Hoy estamos en el obligado tiempo de las desconsagraciones, concibiendo más un Marx en resquicio de Argelia, imaginando más un libro suyo que nunca escribió de remembranzas y vacilaciones vitales" (1986, p. 4).

Fidelidad sesuda la de Casullo, quien no hace más que seguir los propios pasos de Marx, quien al final de su vida, produce una revi-

sión velada al ampliar su lente eurocéntrica hacia otras latitudes tales como la rusa, la argelina o la propia latinoamericana visible en sus apuntes sobre los etnólogos evolucionistas Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Henry Summer Maine y John Lubbock.

Por esos años justamente y de forma subterránea y anacrónica dos autores que no se conocían deciden insistir anacrónicamente y encender la chispa que quedó prendida. Me refiero a Enrique Dussel y a Álvaro García Linera quienes sin haber participado de ninguna de las discusiones de la llamada "crisis del marxismo" emprenden el estudio de los textos de Marx en busca de un "Marx desconocido". Realizan el esfuerzo de unir lo que en la política está cercano pero en la teoría separado. Me refiero a tradiciones políticas: marxismo y humanismo por un lado y marxismo e indianismo por el otro.

De distintos modos, recuperan la herencia teórica de Marx anulando la paralizante melancolía y trazando nuevas utopías soberanas, plurinacionales y populares.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (2003). *Marx dentro de sus límites.* Akal.

Althusser, Louis (2015). *Sobre la reproducción.* Akal

Althusser, Louis. (2019). *Las vacas negras. Entrevista imaginaria.* Akal.

Althusser, Louis (2022). *¿Qué hacer?* Doble Ciencia Editora.

Balibar, Étienne (1977). *Sobre la dictadura del proletariado.* Siglo XXI.

Casullo, Nicolás (1986). La izquierda: entre mitos, modernismos y nihilismos. *Crisis*, (45), 46-49.

García Linera, Álvaro (2008 [1999]). El Manifiesto comunista y nuestro tiempo. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, 55-132. CLACSO

Giller, Diego (2017). Crítica de la razón marxista: "crisis del marxismo" en Controversia (1979-1981). *Revista Mexicana de Sociología*, 79, (3), p 487-513. https://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/57675

Laclau, Ernesto y Chantal, Mouffe (1985). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Fondo de Cultura Económica.

Nun, José (1986). Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común. *Punto de Vista*, (27), 26-40.

Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía* Ediciones CCC.

Romé, Natalia (2021). *For theory. Althusser and the politics of time.* The Rowman & Littlefield.

Luara Wandelli Loth*

REVERBERACIONES DE LA FORMACIÓN SOCIAL EN ALTHUSSER POR LA AMÉRICA LATINA: FORMACIÓN SOCIAL ABIGARRADA EN ZAVALETA Y HETEROGENEIDAD ESTRUCTURAL EN QUIJANO

I. INTRODUCCIÓN

En Althusser, el concepto de formación social, ya presente en la obra de Marx, aspira a sustituir la noción de "sociedad", que estaría cargada de ideología burguesa. El primero designa "el objeto de la ciencia de la historia en tanto que es una totalidad de instancias articuladas sobre la base de un modo de producción determinado" (Althusser y Balibar, 1965/2004, p.225). De esta manera, movilizar los términos *formación social* o *formación económico-social* permite una mediación entre el alto nivel de abstracción en el que se basa la categoría de modo de producción y la coyuntura más cercana a la concretud.

A partir de este tipo de concepción, Althusser y otros autores desarrollan la comprensión de que no existe un modo de producción puro, lo que implica repercusiones directas en el marxismo no mecanicista en la periferia del sistema. En el marco del presente trabajo, mi objetivo general es adentrar el debate sobre las formaciones sociales en América Latina. Para esto, comparo el concepto de *formación social abigarrada* postulado por el boliviano René Zavaleta Mercado –y cómo

* Doctoranda en el Posgrado en Ciencias Sociales – Estudios Comparados sobre las Américas de la Universidad de Brasilia (UnB), Brasil. Becaria de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES/Brasil). luaraw.loth@gmail.com

es movilizado y actualizado por sus actuales intérpretes y continuadores[1]– con la formulación de *heterogeneidad estructural* desarrollada por el peruano Aníbal Quijano. Entiendo que ambas contribuciones estuvieron influenciadas por el uso althusseriano de *formación social*.

Uno de los escritos más completos que sistematiza comparaciones entre los conceptos de Quijano y Zavaleta fue publicado por Fabián Cabaluz y Tomás Torres. En *Formación social abigarrada, heterogeneidad Histórico estructural y el problema del tiempo Histórico* (2021), ellos argumentan que la categoría tiempo es el pilar central de comparación entre las dos obras. Teniendo en cuenta esfuerzos previos, este trabajo pretende explorar la repercusión del tratamiento althusseriano dado al concepto de formación social en dos de las obras más significativas sobre las formaciones sociales latinoamericanas.

Tirando del hilo de las influencias en la matriz teórica de Zavaleta, las formulaciones del alemán Ernst Bloch resuenan tanto en las realidades latinoamericanas, que no es casualidad que inspiraron la concepción de formación social abigarrada[2] (Cabaluz y Torres, 2021). En la obra *Herencia de este tiempo* (1935/2019), escrita en medio del calor de los hechos, Bloch identifica una acumulación de disyuntivas histórico-temporales en la sociedad alemana prenazi de la República de Weimar (1918-1933).

Bloch (1935) explora la idea de la existencia de sociabilidades superpuestas y, por lo tanto, no contemporáneas aún que insertadas en un mismo tiempo histórico. La categoría de *no simultaneidad de lo simultáneo* o de *no contemporaneidad de lo contemporáneo* cuestiona el paradigma del progreso lineal, inexorable y homogéneo. Tal enfoque, que expresa una preocupación por niveles de análisis más concretos – capaces de captar las disonancias e idiosincrasias de realidades específicamente situadas en el tiempo y el espacio –, aparece en Marx, cuando, al desarrollar la idea de transición, él admite la supervivencia de huellas de otros modos de producción en mayor o menor medida bajo el capitalismo. El debate encontrase en *Crítica del Programa de Gotha*, de 1875:

---

1 Más específicamente, Luis Tapia y Álvaro García Linera.

2 Uso los términos *formación social abigarrada* y no *sociedad abigarrada* siguiendo la justificativa enarbolada por Luis Antezana: "A primera vista, 'formación y sociedad abigarrada(s)' serían sinónimos. Pero creo que hay suficiente material y argumentos para sostener que 'formación abigarrada' es un concepto analítico mientras que "sociedad abigarrada' es, más bien, uno descriptivo; o, dicho en otras palabras, 'formación' es el concepto y 'sociedad' su referencia. […] Para el último Zavaleta Mercado, el concepto de 'modo de producción' (que abraza al de 'clase social', cf supra) es parte de la 'totalidad' de la época, parte de los límites cognoscitivos constituidos con el surgimiento del capitalismo, de innegable valor teórico, pero finalmente algo vacío de sentido para el análisis de las sociedades concretas" (Antezana, 2009, p.131).

> A "sociedade atual" é a sociedade capitalista, que, em todos os países civilizados, existe mais ou menos livre dos elementos medievais, mais ou menos modificada pelo desenvolvimento histórico particular de cada país, mais ou menos desenvolvida. [...] No entanto, os diferentes Estados dos diferentes países civilizados, apesar de suas variadas configurações, têm em comum o fato de estarem assentados sobre o solo da moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas[3]. (Marx, 1875/2012, p.35)

No por casualidad, en el capítulo 23 del v.I d'*El Capital* (1867/2013), Marx identifica la *forma latente* entre las capas de superpoblación relativa. En la época de Marx, la *forma latente* de la superpoblación relativa estaba compuesta principalmente por la población agraria que estaba a punto de sumarse al flujo migratorio hacia los centros industriales, como resultado de la penetración de formas capitalistas en el campo. Sin embargo, no asumo que necesariamente, de forma teleológica, evolutiva y unilineal, en algún momento del futuro, toda esta capa sea inexorablemente absorbida por el capital. Los autores Neto y Germer presentan este estrato de la siguiente manera:

> [...] Este artigo infere que a chave para se entender o conceito de EIR [Ejército Industrial de Reserva] latente está no processo de transformação de atividades de produção e circulação não capitalista em indústria e comércio capitalistas, como é o caso da entrada do capitalismo na agricultura feudal europeia no século XIX, entre outros inúmeros exemplos que se possa dar além deste, como a entrada do capital em esferas da produção doméstica, na indústria artesanal tradicional ou nos resquícios da agricultura não capitalista[4] (Neto y Germer, 2013, p.167).

---

3 En una traducción libre:
La 'Sociedad actual' es la sociedad capitalista, que, en todos los países civilizados, existe más o menos libre de elementos medievales, más o menos modificada por el desarrollo histórico particular de cada país, más o menos desarrollada. [...] Sin embargo, los diferentes Estados de diferentes países civilizados, a pesar de sus variadas configuraciones, tienen en común el hecho de que están asentados en el suelo de la sociedad burguesa moderna, más o menos desarrollada en términos capitalistas.

4 En una traducción libre:
Este artículo infiere que la clave para entender el concepto de EIR latente radica en el proceso de transformación de actividades de producción y circulación no capitalistas en industria y comercio capitalistas, como es el caso de la entrada del capitalismo en la agricultura feudal europea del siglo XIX, entre otros innumerables ejemplos que se pueden poner además de este, como la entrada del capital en esferas de producción doméstica, la industria artesanal tradicional o los restos de la agricultura no capitalista.

Otros signos de esta complejización en el análisis de las relaciones de producción están en la formulación de la categoría de *subsunción formal al capital* igualmente en el libro I (2013). De manera muy simplificada, desde el capítulo 14 (Marx, 1867/2013), se puede inferir que la *subsunción formal* es suficiente en los casos en que se extrae *plusvalor absoluto*, mientras que la *subsunción real* es una premisa para la producción de *plusvalor relativo*. Una vez más, Marx identifica situaciones híbridas entre las dos formas, especialmente en países con una industrialización capitalista menos avanzada. Al definir la condición de abigarrada, Zavaleta Mercado (2009) se refiere directamente a estas categorías marxistas.

Por su vez, la extracción de plusvalor relativo (Marx, 2013) se produce cuando, en lugar de que el patrón aumente la jornada laboral o intensifique su ritmo, el tiempo de trabajo necesario para reproducir la fuerza laboral se reduce en relación (proporcionalmente) al tiempo de producción de plusvalor a ser apropiado. En general, esto ocurre con un aumento de la productividad en los sectores que producen bienes consumidos por la clase trabajadora, lo que conduce a un menor valor de la fuerza laboral. Históricamente, otros factores pueden reducir este valor, como la importación de alimentos baratos producidos en las colonias durante el siglo XIX, por ejemplo.

Siguiendo a esta lista no exhaustiva o definitiva, dicha problemática verificase en los indicios de que la *acumulación originaria* puede continuar incluso después de la transición capitalista en Europa, como en los procesos de colonialismo. Al menos desde *La acumulación del capital*, de Rosa Luxemburgo (1913/1970), ha habido una discusión duradera en el campo marxista sobre el carácter permanente de los fenómenos del orden de la acumulación originaria en todas las fases del capitalismo y quizás todavía más en el patrón de reproducción neoliberal.

II. ABIGARRAMIENTO Y HETEROGENEIDAD ESTRUCTURAL

Revisados estos antecedentes en la obra marxiana, pasamos al ejercicio comparativo. Es importante resaltar que los dos autores en foco produjeron y publicaron parte de su obra en un período concomitante, Zavaleta vivió entre 1935 y 1984, mientras que Quijano, más longevo, de 1930 a 2018. Además, provienen de países andinos con importantes similitudes formativas, como una fuerte presencia indígena, aunque este elemento sea aún más masivo y políticamente articulado en el caso boliviano.

Estos autores forman parte de un linaje de marxistas heterodoxos cuyas formulaciones teóricas se ven alentadas por la creatividad sociológica. Representan un marxismo practicado en los márgenes

del sistema capitalista, como lo hizo José Carlos Mariátegui (1894-1930), desobedeciendo las líneas hegemónicas del internacionalismo de su tiempo. Desde Mariátegui (2007), los cuestionamientos sobre el paradigma progresista, homogéneo, cohesivo, teleológico y unilineal del tiempo han sido un sello distintivo del marxismo latinoamericano.

El problema del tiempo en la obra y en el método de Marx ha sido fuente de disputas e interpretaciones contradictorias durante muchas décadas. Algunos autores marxistas han reinterpretado la obra marxiana e identificado una especie de giro epistemológico anticolonial al final de su vida. Estas producciones destacan un pasaje: la carta de Marx enviada a la populista rusa Vera Zasulich en 1881, en la que él reconoce como posible que el *mir*, las comunas rurales rusas, sean puntos de apoyo para la Revolución Socialista, así esta estructura no necesariamente tendría que ser superada por el capitalismo como etapa previa (Marx, 2001). Dichos estudios amplían el apoyo a perspectivas no etapistas (Löwy, 2021) y no unilineales de desarrollo dentro del campo marxista.

Comprensiones históricas, como la de Quijano, que apuntan al dominio del capitalismo en las colonias y excolonias americanas, convergen con la defensa hecha por el Análisis del Sistema-Mundo (Wallerstein, 1999) y, décadas antes, por el argentino Sergio Bagú (1911-2002), de que las Américas han sido capitalistas desde su origen, es decir, desde la colonización, dado que, a partir de esta inserción, los colonizadores comenzaron a explotar y esclavizar a las poblaciones originarias y, con el inicio del tráfico transatlántico, a los negros, con el objetivo de producir mercancías para el mercado mundial. Las Américas consolidan el llamado capitalismo mercantil.

En esta perspectiva está implícita una metodología de análisis que va de la totalidad hacia la parte, del todo y universal a lo particular, privilegiando las relaciones generales y globales, más que las internas, lo que lleva a los autores que parten de este punto de vista a comprender que incluso los países más atrasados en su desarrollo industrial son capitalistas en la medida en que están insertos y desempeñan funciones en el sistema de acumulación. Su posición subordinada sería precisamente la forma en que el capitalismo madura y se desarrolla en los países periféricos o dependientes. Después de todo, no se trata de falta de capitalismo. Según Cabaluz y Torres (2021), Aníbal Quijano concibe una: "relación heterogénea que da cuenta de formas de producción, de historia y cultura que se combinan articuladamente, a partir de un principio hegemónico que les otorga la característica de totalidad histórica concreta" (p.10).

Por otro lado, en una valoración más matizada, Zavaleta a lo largo de su obra privilegia un análisis de las luchas de clases endógenas y de las peculiaridades de cada situación nacional concreta, especialmente en tiempos de crisis, los momentos más oportunos para observar y conocer el verdadero estado de la formación abigarrada. De la apreciación de sus escritos, entendemos que el autor mantiene cierta indefinición sobre si el *abigarramiento* es una condición plenamente abarcada por el capitalismo. No sabemos con seguridad si esta posibilidad sería coherente, dado el énfasis que él designa al carácter fragmentado, incipiente, inorgánico y desarticulado de la formación social boliviana. Además de la superposición, desprovista de centro, de modos de producción, Zavaleta identifica la superposición de diferentes relaciones sociales, cosmologías, idiomas y estructuras de autoridad, lo que complejiza aún más el cuadro a ser investigado en sus detalles.

En los postulados de Zavaleta, tanto las fuerzas productivas como la burguesía y el Estado en el país son débiles, son incapaces de forjar una verdadera unidad nacional. Por lo tanto, el capitalismo boliviano se revela más disfuncional y "fracasado" que integrado de manera *suis generis* al sistema. Sin embargo, en los años iniciales del siglo XXI, García Linera resume el problema del abigarramiento y su relación con el Estado boliviano de la siguiente manera:

> La monoetnicidad o mononacionalidad del Estado, en una sociedad multiétnica o multinacional, es por tanto el primer disloque de una relación eficiente y democrática entre sociedad y Estado […] El otro eje de desarticulación social sustancial es lo que René Zavaleta llamó 'lo abigarrado', concepto que puede ser resumido como la coexistencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos. […] se puede decir que Bolivia es un país donde coexisten desarticuladamente varias civilizaciones, pero donde la estructura estatal recoge la lógica organizativa de una sola de ellas, la moderna mercantil capitalista (García Linera, 2009, p. 297).

De esta cita, destacamos el siguiente fragmento: "donde la estructura estatal recoge la lógica organizativa de una sola de ellas, la moderna mercantil capitalista". O sea, para este autor contemporáneo, emergidos de la abigarrada formación social boliviana, el Estado o la superestructura político-jurídica y sus correspondientes régimen político e instituciones son capitalistas. Ahí reside el núcleo de la contracción.

Leyendo el concepto directamente de la fuente zavaletiana, Torres y Cabaluz observen que "se puede sostener que en formaciones

sociales abigarradas existe un proceso de subsunción fallida, o de subsunción formal pero no de subsunción real. Planteado de otra manera, en sociedades abigarradas hay subsunción formal y apropiación del excedente, pero esto no implica necesariamente subsunción real al capital" (Cabaluz y Torres, 2021, p.8-9).

Según las definiciones del propio Zavaleta en texto de 1983: "Por subsunción formal se entiende la supeditación del individuo libre al mando del capital pero todavía no contiene la aplicación de la ciencia al acto productivo, que es un momento propio de la subsunción real" (2021, p.196).

Empero, desde mi comprensión de las categorías marxistas de *subsunción formal* y *real* (Marx, 2013), si existe algún tipo de subsunción al capital, incluso con predominio aún del tipo formal y de la extracción del plusvalor absoluto –que de ninguna manera deja de ser valorización del valor– hay capitalismo. Por lo tanto, cualquier proceso de subsunción significa integración, y lo que está integrado no está afuera.

Todavía observo que, en su diagnóstico, Zavaleta deambula entre la convivencia desacorde y la dominación. Esto va más allá de mi propuesta de análisis, pero, en el momento en que Zavaleta escribía, la definición sobre el modo de producción en Bolivia podía determinar la estrategia que debían emprender socialistas o comunistas para la revolución boliviana. Los debates sobre el *etapismo*, el reformismo, la estrategia socialista o democrático-popular y la revolución burguesa reverberan entre la izquierda, en toda América Latina, hasta el día de hoy (Löwy, 2021).

Habiendo yo esbozado esta problematización sobre el modo como Zavaleta moviliza las categorías de la Crítica de la Economía Política, en el siguiente fragmento, Cabaluz y Torres comienzan a trazar las líneas que llevan a identificar el *abigarramiento* con la forma en que allí se constituye el Estado, ya que la situación abigarrada produce un tipo singular de Estado: "Estados aparentes, los cuales se caracterizarían por intentar imponer una cultura y una lengua oficial; desconocer las formas de organización propias de las comunidades indígenas; negar las formas locales de autoridad, los ejercicios de deliberación colectiva, entre muchas otras" (Cabaluz y Torres, 2021, p.9).

En este punto de la caracterización del Estado boliviano surge nuevamente el problema del capitalismo, el cual ya habíamos mencionado desde la perspectiva de García Linera (2009). Este Estado aparente, articulador de variaciones multidimensionales, que busca imponer su poder, incluso sin haber sido resultado histórico de contradicciones que se desarrollaron orgánicamente, ¿sería o no un Estado capitalista? Una vez más, Zavaleta parece estar lidiando con un Es-

tado y con relaciones de producción capitalistas –además de procesos de individualización y establecimiento de subjetividad jurídica– que en realidad son incapaces de imponerse.

En su visión, la desarticulación no impide que haya una disputa entre las diferentes formas de sociabilidad, comprensión del tiempo, producción y organización social, donde una de ellas –claramente– intenta dominar y destruir a las otras o al menos imponer su poder de coerción y, de forma más incipiente, político. En este contexto, la presión para una mayor estandarización de la economía emana principalmente del exterior, por la vía del imperialismo.

El Estado de que trata Zavaleta también es aparente porque la acumulación primitiva no ha transcurrido masivamente del todo (Marx, 2013) y, en consecuencia, la separación de la esfera política de la económica, a partir de la cual el Estado pasa a ser el organismo apartado del trabajador y del propietario (Wood, 2011), lo que garantiza la acumulación y la reproducción del capital. En este sistema, la producción y la apropiación no se organizan regularmente mediante la coerción directa, sino por la mediación de contratos basados en la igualdad jurídica o formal. Sin la acumulación originaria esta separación no se materializa.

Además, los Estados aparentes están desprovistos de legitimidad y sustentados en un tipo de dominación sin hegemonía –usando el vocabulario gramsciano– en la medida en que son Estados etnocéntricos que no se basan en una identidad nacional capaz de agrupar a la población bajo su égida. El Estado boliviano, del que habla Zavaleta (1981/2021) es hueco, pues no está lleno de contenido nacional. Ante las dificultades para imponer su autoridad y hegemonía mediante el consenso, el Estado no tiene otra opción que aplicar la violencia pura y directa para mantener el control de su territorio. Sin embargo, esto no logra destruir otras formas ejercicio de lo político que en gran parte siguen funcionando según sus usos y costumbres.

> En una formación social abigarrada, el Estado aparente representa una construcción incompleta, quebrada, vinculada solo de manera parcial con la sociedad civil. Es un Estado incapaz de desorganizar la vida y práctica política de las comunidades; es un Estado que no logra penetrar en todo el territorio nacional, por ende, no logra la unidad orgánica, no logra transformar la estructura del tiempo histórico, no logra la hegemonía (Cabaluz y Torres, 2021, p.9).

En presencia de eso, cabe preguntarse si los gobiernos del Movimiento al Socialismo –Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), entre 2006 y 2019, y 2020 y 2025, de cierta manera lograron superar al Estado aparente, de qué modo esa superación era

una de sus intenciones, y en qué medida esta acción, de facto, no significaría estandarizar y ampliar el predominio de las relaciones capitalistas sobre los diferentes pueblos que habitan Bolivia. ¿Habría el MAS-IPSP reformado el Estado para que, finalmente, este integrara "toda esta diversidad en una nueva unidad más poderosa?" pregunto, parafraseando a Luis Tapia (2016).

> En la medida en que existen no solo otras formas de producir, sino también estructuras locales de autoridad y otras concepciones del mundo diferentes a la racionalización que el Estado puede ofrecer como conciencia global y dirección de su sociedad, se experimenta que ese Estado es aparente porque no ha logrado integrar toda esa diversidad en una nueva unidad más poderosa (Tapia, 2016, p.192).

Si bien no tiene un dominio generalizado, infiero que el Estado aparente es el que concentra mayor poder total cuando es comparado a cualquier otra entidad de autoridad tomada "individualmente". Aunque quizás no en relación con la suma de todas las demás unidades de ejercicio de poder o autoridad.

En los próximos párrafos, traigo a primer plano la obra de Aníbal Quijano y el aporte de la heterogeneidad estructural. La estructura productiva resultante de la forma en que los países colonizados se insertaron en el mercado mundial produjo un desarrollo no orgánico, en el que las decisiones sobre la inversión y el rumbo que debía seguir la economía no eran tomadas internamente, sino impuestas desde afuera, independientemente de las necesidades de la población y cualquier imperativo de soberanía o autonomía. Es importante decir que internamente tales decisiones dependieron de la colaboración y el interés activo de las clases dominantes locales, ellas no eran "víctimas pasivas" en este enredo. Adaptando un concepto de León Trotsky (1930/2007), Quijano (1970/2014) aborda la dinámica de "formación económico-social dependiente, desigual y combinada" (p.127).

Con la industrialización del siglo XX, este desequilibrio no se superó: mientras los sectores marginados se volvían cada vez más subdesarrollados, el sector dinámico se asociaba cada vez más con los intereses del imperialismo. Como el capitalismo en América Latina existe históricamente a través de una articulación particular entre diferentes modalidades de acumulación, como la acumulación original, el capital competitivo, el capital monopolista, en circuitos internos o transaccionales, el autor explica de la siguiente manera la heterogeneidad estructural que condiciona el capitalismo dependiente:

> Ninguna de tales modalidades existe, y probablemente no podría existir, sin las otras. Pero son dominantes, siempre, las que ponen en juego formas de acumulación cada vez más intensivas, por su tecnología material u organizativa o ambas. Ninguna de ellas, en América Latina, es solamente una etapa que sustituye a otra en el desarrollo del capital. Cada una es un piso en una articulación jerarquizada de transferencia de recursos y de valor. Esto es, no solamente coexisten, sino se combinan en una estructura global de capital. Y, finalmente, la reproducción y expansión de tal estructura no resulta solamente de su propia dinámica, sino de la que se genera en su inserción en la estructura mundial del capital. Se trata, por lo tanto, de un capital dependiente. Esa dimensión externa es, de ese modo, una forma de la relación entre la parte y el todo (Quijano, 1989, p.43).

Superando el paradigma dualista entre lo moderno y lo tradicional, Quijano (1989) identifica una relación de hegemonía y control del capital sobre otras formas, incluida una relación, aunque no armónica, de funcionalidad[5] de partes heterogéneas en relación con el todo. Como señalan Cabaluz y Torres: "hay más antagonismos y tensiones, pero no se entiende como una exterioridad radical" (Cabaluz y Torres, 2021, p.19). Desde esta perspectiva, "lo global y lo particular se articulan de manera heterogénea" (Cabaluz y Torres, 2021, p.11). Después de todo, las relaciones desiguales, jerárquicas y dependientes entre el centro y la periferia, los países capitalistas avanzados y los países subdesarrollados también permearían la dimensión interna de los países[6].

Es posible especular que, por lo menos en el caso boliviano, el proceso de hegemonización en el momento de los debates que recuperamos no había llegado al punto de solidificar el dominio del capital sobre otras formas que aún mantenían (o mantienen) autonomía económica, política y cultural ante la sociedad colonizadora, como lo que Quijano denomina relaciones de reciprocidad. Esta última, la

---

5 Queda patente como "funcional" es un término poco presente en Zavaleta Mercado.

6 Tales ideas encuentran afinidades con el concepto de *colonialismo interno*, acuñado por el mexicano Pablo González Casanova en los años 1960:

> […] una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no solo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de civilización (González Casanova,1969/2006, pp.197-198).

reciprocidad, se refiere al sistema de producción y reproducción en el que los miembros de una comunidad participan en prácticas de intercambio mutuo, cooperación y solidaridad para satisfacer necesidades colectivas. Un ejemplo de esto sería el *Ayllu* en el Altiplano Andino, particularmente discutido por Mariátegui en el Ensayo *El problema del indio* (1928/2007), en el cual lo considera la base de un tipo de comunismo incaico.

Como ya fue elaborado, las mayores convergencias entre los dos aportes de Quijano y Zavaleta tienen que ver con el cuestionamiento de la concepción eurocéntrica del tiempo como lineal y evolutivo y la centralidad otorgada a los desarrollos contemporáneos del colonialismo. Dado que ambos no son partidarios de paradigmas teleológicos de enfoque histórico, valdría la pena preguntarse ¿cómo entendería cada uno la posibilidad de superar la *condición abigarrada* y la *heterogeneidad estructural* sin poner fin a otras relaciones de producción no capitalistas, como la reciprocidad?

En otro aspecto podríamos cuestionar, ¿quiénes serían hoy los sujetos revolucionarios de una *formación social abigarrada* o conformada por la *heterogeneidad estructural*? Sobre este tema recuerdo que, en su época, la década de 1920, José Carlos Mariátegui (2007) respondió enfáticamente que no habría revolución socialista posible que no involucrara directamente a los indígenas en el Perú.

Viniendo de otra generación, la aprensión que Álvaro García Linera hace de la categoría de Zavaleta parece extrapolar lo que él escribió más allá de reactualizar su legado en los análisis contemporáneos. En la Bolivia del siglo XXI, García Linera (2009) declara que apuesta por la construcción de un Estado Plurinacional en sintonía con el carácter multisocietal[7] y multicivilizador del país como forma de supe-

7 La idea de lo multisocietal viene de la idea de lo abigarrado que elaboró René Zavaleta para pensar la complejidad y el tipo de diversidad en el país y más allá. El abigarramiento social es una condición de sobreposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de una sobre otras. El abigarramiento en general es producto del colonialismo. Bolivia es una historia de sustitución de formas aparentes con algunos momentos de quiebre y de configuración de lo nacional-popular, que en la medida que no puede extender en el espacio y tiempo su experiencia de fusión y rearticulación de lo social y político, acaba descomponiéndose frente a arremetidas u ofensivas oligárquicas o experimentando sus propios límites (Tapia, 2002, p.72).

A partir de esto, podemos preguntarnos si los gobiernos del MAS-IPSP incorporaron el nacional-popular y encontraron su límite en el golpe de 2019. A partir de esta elaboración, además de tomar en cuenta la opinión negativa de Tapia sobre el *Proceso de Cambio* (Gonçalves, 2014), ¿las causas de su ruina fueron el imperialismo, límites internos del proyecto y/o contradicciones insuperables más allá de las "tensiones

rar el *abigarramiento* que conduce al *Estado aparente*. En su obra (en la práctica política, esto podrá evaluarse en otro momento), valoró la implementación de iniciativas de *comunitarización del poder*, incluida la autodeterminación, el autogobierno y la expansión de la autonomía. Como forma de minimizar el *abigarramiento* y el *apartheid*, el intelectual y líder político propone que es posible instaurar un *capitalismo andino*, que sería *postneoliberal*, pero diferente al desarrollismo homogeneizador.

No se puede dejar de mencionar que las críticas a los límites de este proyecto son numerosas, como las formuladas por antiguos interlocutores, como Luis Tapia[8] (Gonçalves, 2014), por feministas indígenas y comunitarias, como Silvia Rivera Cusicanqui (Cusicanqui, 2019) y Adriana Guzmán (Guzmán y Nohales, 2020), y otros líderes de pueblos originarios, como el recientemente fallecido exdiputado federal y opositor, Felipe Quispe (1942-2021).

III. UNA VEZ MÁS SOBRE EL ESTADO

La afirmación tajante de los jóvenes Marx y Engels, en el Manifiesto del Partido Comunista –el poder del Estado moderno no es más que un comité que gestiona los negocios comunes de la clase burguesa en su conjunto" (Engels y Marx, 1848/1999, p. 10)– es la que mejor ejemplifica lo que sería una teoría instrumentalista del Estado. Muchas otras concepciones marxianas (como las contenidas de forma diluida en el famoso análisis del golpe de Luis Bonaparte en 1851) y marxistas se opusieron a esta reducción. Buscando ubicar lo que sería para Zavaleta la teoría del Estado capitalista, encuentro una defensa de la perspectiva instrumentalista como apropiada para algunas situaciones, entre ellas, durante las fases agudas de acumulación originaria y mientras reine la subsunción formal del capital, es decir, contextos en los cuales Zavaleta solía situar la abigarrada sociedad boliviana y una parte considerable de América Latina en 1984, cuando publicó *Lo nacional-popular en Bolivia*.

> Al menos por un período en extremo prolongado como es la acumulación originaria, o sea la organización de la supeditación real del trabajo en el capital (fase que está lejos de haberse concluido en América Latina), el Estado en efecto es instrumental por anto-

creativas de la revolución" (García Linera, 2019)?

8 García Linera y Tapia fueron integrantes del *Grupo Comuna* (Cerrato, 2019), pero hoy se encuentran en posiciones muy divergentes con relación al proyecto del Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) y Evo Morales.

nomasia (Zavaleta, 1984/2009, p.331).

Para Zavaleta, el Estado es una condición *sine qua non* para llevar a cabo el proceso de acumulación original: "Se trata de una forma extraeconómica de la acumulación, y eso por cierto no ocurre sino del modo más ocasional al margen del poder" (Zavaleta,1984/2009, p.331). Tesis que se contrapone a otros aportes marxistas sobre la teoría del Estado.

En otras palabras, la *autonomía relativa* (Poulantzas, 2019) solo se vuelve posible después de que se haya producido la despersonalización del poder, antes de eso, cuando la ley del valor aún no se ha generalizado, la zona de hegemonía donde se ubican la ideología y el consenso es aún incipiente[9]. Además, Zavaleta relativiza la validez de otros conceptos importantes para el marxismo europeo del siglo XX, como el de Aparato Ideológico del Estado (AIE) en Althusser (1970/1985), por la razón de que, para el boliviano en gran medida, en el nivel de la superestructura, cada caso es un caso. Por ejemplo, considerar la escuela, la iglesia, el sindicato, etc. en abstracto siempre como AIE, sería para él, recurrir a un esquema demasiado estanco que separaría al investigador de la concreción y del análisis del bloque histórico. Aclara Zavaleta:

> es por esto que las categorías intermedias, predominantemente históricas, como formación económico-social, bloque histórico, superestructura, hablan de la diversidad o autoctonía de la historia del mundo, y en cambio el modo de producción capitalista, considerado como modelo de regularidad, se refiere a la unidad de esta historia o mundialización de la historia (Zavaleta, 1984/2009, p.326).

Además de exponer tensiones con el marco teórico althusseriano, dado su posicionamiento metodológico, la cita se refiere al rechazo del autor a la aplicación mecanicista de leyes generales y atribuciones indebidas de regularidades. Al respecto, podemos decir que Zavaleta tenía una preocupación epistemológica de orden más idiográfico que nomotético (Wallerstein, 2006), más aún en contextos de diversidad multidimensional y factorial, como el boliviano. Sobre este aspecto epistémico-metodológico, Luis Tapia en el prólogo a la *Antología de René Zavaleta* explica:

9 "Por otro lado, la primacía de lo ideológico es una consecuencia necesaria de la generalización mercantil del valor" (Zavaleta, 1984/2009, p.338).

> El trabajo de Zavaleta, sin embargo, no se caracteriza por explicar la historia boliviana y otras del continente por la vía deductiva a partir de un patrón de explicación del desarrollo general de las sociedades de manera exclusiva según leyes. […] Se trata de una reflexión que se constituye como una especie de conciencia de los límites de las teorías generales, sobre todo en condiciones donde existen diversidad cultural y diversidad de tiempos históricos (2009, p.16).

Ejemplo de esta perspectiva situada, Zavaleta demuestra las dificultades y/o límites en la proposición de una teoría general del Estado, basada en leyes generales, equivalente a la que Marx formuló sobre el modo de producción. No por casualidad, para el caso de su patria, el autor identificó un Estado aparente: "[…] en último término la teoría el Estado, si es algo, es la historia de cada Estado" (Zavaleta, 1984/2009, p.335-336). "Hay que definir las fases de determinación lineal de la infraestructura económica sobre lo superestructural y los momentos (que son netos cuando existen) de primacía de lo político. Esto no habla de una cuestión de leyes, sino de situaciones", diferencia él (Zavaleta, 1984/2009, p.327). Posiblemente, este fue el caso de la Revolución de 1952 en Bolivia, una vez que, para Zavaleta, varios momentos históricos ponen en duda la idea *automatista* y economicista de que las crisis estallan en el campo de la política, promoviendo irrupciones sociales, tan pronto las contradicciones entre el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción estén maduras.

CONSIDERACIONES FINALES

Preocupados con el desarrollo de un marxismo capaz de estar a la altura de los desafíos concretos de su tiempo y espacio, los autores Aníbal Quijano y René Zavaleta Mercado fueron dos de los mayores exponentes del marxismo latinoamericano en la aplicación teórica del concepto de *formación social*. Este hecho los acerca a la obra de Althusser. Empero, al pensar América Latina y en especial Bolivia, las formulaciones de Zavaleta exponen significativas contraposiciones al legado althusseriano, como en las concepciones del Estado y de la llamada superestructura política. Dichas tensiones ganaron algún destaque en el presente artículo.

Con respecto al ejercicio comparativo propuesto, coincido con los autores Cabaluz y Torres (2021) –cuyo artículo ha sido la mayor referencia de este trabajo– sobre la importante divergencia respecto del *eje de articulación capitalista* en las teorías de Zavaleta y Quijano; aunque García Linera (2009), como fue recuperado anteriormente, haya movilizado la categoría de Zavaleta de una manera más cercana

a la comprensión de Quijano sobre el sometimiento de la *estructura heterogénea* al capital:

> Para René Zavaleta Mercado, en formaciones sociales abigarradas, la heterogeneidad no se articula en torno a ningún tipo de relación social, es decir, existe simultaneidad, sobreposición desarticulada, co-existencia entre relaciones de producción capitalistas y otras no capitalistas; mientras que para Aníbal Quijano, la heterogeneidad de las sociedades latinoamericanas si se encuentra articulada en torno a un eje hegemónico, que desde la modernidad, se asocia a las relaciones sociales de producción capitalistas (Cabaluz y Torres, 2021, p.16).

La síntesis realizada por los autores Cabaluz y Torres busca comprender la dialéctica que permea la obra de estos intérpretes marxistas latinoamericanos entre expansión, subsunción, estandarización y homogeneización, por un lado, y heterogeneidad y fragmentación, por el otro. Uno de los cernes de la obra marxiana es la comprensión profunda de que el capital es una fuerza totalizante, justamente por tener como motor una lógica de acumulación ilimitada, lo que implica en su ampliación en la dimensión espacial y en el plan de los niveles de intensidad. A pesar de ello, seguir movilizando a estos autores en investigaciones sobre los problemas actuales de la región:

> […] no implica negar la tendencia del capital y de la modernidad a uniformizar e intensificar el desarrollo del tiempo histórico asociada al incremento de la acumulación y la extracción de plusvalor, pero si implica reconocer que, en vastas regiones de América Latina y El Caribe, dicha propensión o tendencia no logra imponerse del todo, perviviendo con concepciones diversas, múltiples y heterogéneas de concebir la temporalidad histórica (2021, p.14).

Además este trabajo, que tuvo como objetivo principal una revisión comparativa de los conceptos de *abigarramiento* y *heterogeneidad histórica estructural*, servirá en el futuro próximo para ponderar las posibles pertinencias de ambos para la investigación de la ascensión de las extremas derechas actuales, sean consideradas neofascistas o no. Evidentemente, considero que la movilización de cada uno de estos dos abordajes produce desdoblamientos teóricos, políticos-estratégicos y tácticos diferentes.

El encuentro marcado por el choque entre contradicciones, desigualdades, discontinuidades, sectores extremadamente avanzados en términos de fuerzas productivas y situaciones feudales produjo algo

radicalmente único y cuya composición ideológica es disforme: el nazifascismo. Ese choque entre realidades dispares, aunque contemporáneas, también está presente en el análisis que hace Nicos Poulantzas (1974) de la tormenta que asoló los enlaces débiles de la cadena imperialista en la primera mitad del siglo XX. Suponiendo que lo que afirma Poulantzas sea todavía válido, no es difícil percibir las posibles contribuciones de los autores aquí investigados para el debate sobre la extrema derecha o el dicho fascismo dependiente o periférico en América Latina.

REFERENCIAS

Althusser, Louis (1985). *Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre aparelhos ideológicos de estado* (3.ª ed.). Edições Graal.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne (2004). *Para leer el capital*. Siglo Veintiuno Editores.

Antezana, Luis (2009). *La formación social abigarrada*. Plural Editores.

Cabaluz, Fabián y Torres, Tomás (2021). Formación social abigarrada, heterogeneidad histórico estructural y el problema del tiempo histórico. En *Aproximaciones al marxismo latinoamericano. Teoría, historia y política*. Ariadna Ediciones.

Cerrato, Mariela (2019). Ciudadanía y plurinacionalidad: líneas de tensión en la reflexión del grupo Comuna. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades (Religación)*, 4 (16), 82-88.

Cusicanqui, Silvia Rivera (20 de noviembre de 2019). Un largo proceso de degradación. *Revista Brecha*.

Engels, Friedrich y Marx, Karl (1999). *O manifesto comunista*. Paz e Terra.

García Linera, Álvaro (2009). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Siglo del Hombre Editores-Clacso.

García Linera, Álvaro (2019). *As tensões criativas da revolução: a quinta fase do processo de transformação*. Expressão Popular.

Gonçalves, Rodrigo Santa (2014). *Intelectuais em movimento: o grupo Comuna na construção da hegemónica antineoliberal na Bolívia*. (Tesis de Maestría). Universidade Federal de Santa Catarina.

González Casanova, Pablo (2006). *Sociología de la explotación* (Nueva edición corregida). Clacso.

Guzmán, Adriana y Nohales, Karina (9 de octubre de 2020). Após o golpe é impossível que a direita ganhe as próximas eleições sem fraude. *Jacobin Brasil*.

Löwy, Michael (2021). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Expressão Popular-Perseu Abramo.

Luxemburgo, Rosa (1970). *Acumulação de Capital*. Zahar Editores.

Mariátegui, José Carlos (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho-Editorial Arte.

Marx, Karl (1985). *A Miséria da Filosofia*. (José Paulo Netto, Trad.). Global.

Marx, Karl (2001). *Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich*. Marxists Internet Archive.

Marx, Karl (2011a). *Grundrisse - manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Boitempo.

Marx, Karl (2011b). *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. Editorial Boitempo.

Marx, Karl (2012). *Crítica do Programa de Gotha*. Editorial Boitempo.

Marx, Karl (2013). *O Capital, v. I*. Boitempo.

Marx, Karl (2017a). *O Capital, v. III*. Boitempo.

Marx, Karl (2017b). *Os despossuídos: Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. (Nélio Schneider, Trad.). Boitempo.

Poulantzas, Nicos (1974). *Fascismo y dictadura: la tercera internacional frente al fascismo*. Siglo Veintiuno Editores.

Poulantzas, Nicos (2019). *Poder político e classes sociais*. Unicamp.

Quijano, Aníbal (1989). La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. En Sonntang, Heinz (Ed.), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos?*. Unesco/Nueva Sociedad.

Quijano, Aníbal (2014). Polo marginal y mano de obra marginal. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Clacso.

Tapia, Luis (2002). *La condición multisocietal*. Muela del Diablo.

Tapia, Luis (2016). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. Editorial Autodeterminación.

Trotsky, León (2007). *A revolução permanente*. Expressão Popular.

Wallerstein, Immanuel (1999). *El moderno sistema mundial*. Siglo Veintiuno Editores.

Wallerstein, Immanuel (2006). *Impensar a ciência social: os limites dos paradigmas do século XIX*. Ideias & Letras.

Zavaleta Mercado, René (2009). *La autodeterminación de las masas*. (Luis Tapia, Comp.). Siglo del Hombre Editores-Clacso.

Zavaleta Mercado, René (2021). *Horizontes de visibilidad. Aportes latinoamericanos marxistas. Obras escogidas*. Editorial Sylone-Traficantes de Sueños.

3. MARXISMO, CRISIS Y HERENCIAS

Martín Aulestia Calero*

LOUIS ALTHUSSER ANTE LA CRISIS (PASADA Y PRESENTE) DEL MARXISMO

I. ACORRALAMIENTO, O DEL DOGMATISMO Y LA IDEOLOGÍA

En febrero de 1956 el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) celebró su XX Congreso, el primero tras la muerte de Stalin y auténtico parteaguas en la historia teórica y política del marxismo. El nuevo Secretario General, Nikita Jruschev, quien durante mucho tiempo había sido parte del régimen estalinista, aprovechó la ocasión para "desgarrar los velos" tras los cuales se envolvía la imagen del comunismo soviético, denunciando las muertes, los campos de concentración y los excesos del burocratismo estaliniano, explicando todo esto como el resultado de un "nefasto culto a la personalidad".

Las denuncias de Jruschev no dejaron de tener efectos en el desarrollo de la teoría marxista, pues, si su puesta en práctica había dado lugar al monstruoso aparato de una burocracia sangrienta, que poco había hecho para realizar la aspiración propiamente comunista de emancipar a las sociedades humanas, ¿cómo podía seguir concibiéndose al marxismo del modo en que se lo venía haciendo desde el triunfo de 1917 e incluso desde los tiempos del *Manifiesto Comunista*? Sintomático de lo que estaba aquí en juego resultó el hecho de

* Filósofo y Sociólogo. Profesor de filosofía y sociología en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Central del Ecuador. https://orcid.org/0000-0003-4219-4408. jmaulestia@uce.edu.ec

que en su denuncia Jruschev prescindió de cualquier análisis de tipo marxista. En opinión del filósofo hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, todo esto hacía evidente, por decir lo menos, "cierta desnaturalización del marxismo tanto en la teoría como en la práctica" (Sánchez Vázquez, 1975).

Contra las denunciadas atrocidades prácticas y los despropósitos teóricos de la ortodoxia estalinista, un sector de marxistas y marxólogos entendió que la tarea que les correspondía entonces era emprender la restitución del marxismo a su "verdadera dimensión", al tiempo que, en el terreno político, se desató una total "desestalinización"[1] de los partidos. Ahora bien, ¿qué se entendía por la "dimensión verdadera" de la teoría? De acuerdo con estos marxistas y marxólogos, la "teoría verdadera" era diametralmente contrapuesta a aquella tendencia dogmática que había imperado en tiempos del "terror burocrático", y para resituarla, era indispensable recuperar el verdadero valor y papel que esta le asignaba al *hombre,* haciendo posible que, alrededor del mundo, este pueda tomar conciencia de la tarea que la historia le encomendaba: ¡hacer la revolución!

Sólo teniendo en cuenta lo que aquí estaba en juego se puede comprender adecuadamente la peculiar intervención teórica llevada a cabo por Louis Althusser. De acuerdo con él, la legítima crítica al dogmatismo teórico y político que el XX Congreso del PCUS había propiciado se estaba llevando a un extremo igual de indeseable, el de una ideologización que se evidenciaba en todo un tropel de invitaciones a recuperar y defender al "humanismo socialista". Althusser, como es bien sabido, fue desde *La revolución teórica de Marx* de 1965, un ferviente crítico del humanismo, al que consideraba pura ideología burguesa, la cual, al penetrar en la teoría marxista y en los partidos comunistas, hacía poco por restituir su dimensión auténticamente revolucionaria. La tarea teórica de Althusser durante la década del sesenta consistió en el esfuerzo por demostrar el carácter estrictamente científico del marxismo para, de ese modo, demarcar el lindero más allá del cual podía repelerse a cualquier tendencia antropológica, idealista o humanista que quiera hacerse pasar por marxista. Una tarea que, para Althusser, era antes que nada política y que, sin embargo, para llevarse a cabo requería de la puesta en práctica de una tarea teórica o, más exactamente, epistemológica. Dicha tarea consistía en resituar y delimitar los fundamentos que definen al marxismo como una ciencia que puede distinguirse rigurosamente de la ideología.

1 Correlativamente, la tarea filosófica se concibió como una "desestalinización de la teoría".

Si la específica cientificidad del marxismo como "ciencia de la historia" se había difuminado, tanto a causa del dogmatismo estaliniano como de la ideologización humanista, el único modo de recuperarla era recurriendo a la propia teoría de Marx. Se trataba, bajo el prisma de la "lectura sintomática" (Althusser, 1969), de *hacerle decir* a Marx aquello que no había enunciado explícitamente, esto es, el carácter específicamente científico de su teoría, aquello que la diferencia, por una parte, de cualquier ideología y, por otra, de la Economía Política clásica, burguesa. Está claro que para emprender esta tarea, Althusser requería a su vez de una teoría que le permitiera extraer de Marx eso que no había dicho de sí mismo. Y halló dicha teoría en la tradición de la epistemología y filosofía de la ciencia francesa, esa que va de Gastón Bachelard a Georges Canguilhem, pasando por varios contemporáneos suyos, como Michel Foucault y Jacques Lacan, a quienes expresamente rinde tributo en el prefacio de *Lire Le capital* (*Para leer El capital*).

Si algo define a la filosofía althusseriana es justamente la tensión provocada por el intento de reconciliar al marxismo con la epistemología francesa, o mejor dicho, de incorporar de pleno derecho aquella tradición epistemológica a la teoría materialista[2]. Es así que, uno de los propósitos filosóficos centrales de Althusser parece haber sido el poner al marxismo a la altura de las discusiones y desarrollos que se iban convirtiendo en centrales durante la década de los sesenta en Europa. Althusser tuvo a la vista, en su problematización del carácter científico del marxismo, cuestiones como la historia de las ciencias, las arqueologías de los saberes, los descentramientos del sujeto, etc., las cuales, por regla general, habían sido ignoradas por un marxismo que seguía irremediablemente sesgado -lo que en términos de Althusser equivale a decir "ideologizado"-, sea por el dogmatismo estaliniano que no desapareció tras las el XX Congreso, o por la corriente del humanismo socialista. Ese intento fue su particular respuesta a lo que considero es el diagnóstico decisivo que podemos encontrar hoy en la filosofía de Althusser: el de la crisis del marxismo.

2 A la hora de valorar la filosofía althusseriana en América Latina -y en Ecuador en particular- se ha tenido en cuenta, generalmente, el diálogo que mantuvo Althusser con la tradición del marxismo (Marx, Engels, Lenin, Lukács, Gramsci, Labriola, Colletti, etc.), ignorando esa otra vertiente de su pensamiento que ejerció sobre él tanta influencia como la primera.

I. CRISIS, ES DECIR, INCAPACIDAD PARA RENDIR CUENTAS DE LA PROPIA HISTORIA

Los esfuerzos de Althusser por restituir la cientificidad del marxismo y oponerlo a la ideología en general, y a la ideología humanista proliferante en su época en particular, parecen evidenciar la emergencia progresiva de una toma de conciencia sobre algo que, sin embargo, no se atrevió todavía a confesar o verbalizar durante la década de 1960; un terror que a través de su teoría, creía todavía poder exorcizar: la inminencia de una crisis radical del marxismo. Althusser se iría confesando a sí mismo, poco a poco, la existencia de esta crisis, hasta que durante la década de 1970 pudo dedicarse a emprender la autocrítica de sus primeros y fundamentales trabajos (*Lire Le capital* y *Pour Marx*), buscando responder al problema del desvanecimiento innegable de las viejas certezas de esta tradición teórico-política. Así, Althusser creería descubrir que esta crisis databa de tiempo atrás, incluso de antes de Stalin, cuya presencia había logrado apenas postergar su reconocimiento.

En *Marx dentro de sus límites* (1978/2003), trabajo escrito en la década de 1970 pero que vio la luz solo tras su muerte, Althusser sostenía que "todos los acontecimientos que vivimos desde hace años, cuando no desde hace decenas de años, desembocan hoy en lo que es necesario llamar *crisis del marxismo*" (p. 19). Con "marxismo" Althusser se refería no solo a la teoría sino también a las organizaciones y prácticas que se inspiraron en ella. En un artículo de esa misma década, iluminadoramente titulado *Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin* (1978), Althusser consideraba que lo característico de esa crisis era que la otrora todopoderosa y omniexplicativa teoría marxista, de repente demostraba estar incapacitada para ofrecer una explicación de la historia del estalinismo, de esa sangrienta historia que, sin embargo, "se ha hecho en nombre del marxismo" (p. 514). La debilidad y la crisis, por lo tanto, no venían desde fuera, sino que eran inmanentes, por lo que no bastaba una adecuada posición estratégica que permitiera derrotar a algún enemigo y conseguir de ese modo restituir una fuerza del marxismo que permanecería incólume. No: la debilidad era interior. El diagnóstico de Althusser fue que la teoría marxista estaba en crisis porque era estructuralmente incapaz explicarse su propia historia. En ese sentido Althusser escribía en *Marx dentro de sus límites* (1978/2003):

> La verdad sobre todo ese pasado, evidentemente, no es agradable decirla y, aún más, posiblemente sea insoportable o imposible enfrentarse a ella. El resultado es que los marxistas, y así se consideran los comunistas, han sido incapaces de rendir cuentas de su propia historia (p. 21).

Esta relación con la propia historia es clave en la comprensión althusseriana de la crisis, en la medida en que permite constatar que el marxismo ha sido incapaz de asumir teóricamente su pasado, no solo desde Stalin, sino desde mucho antes. La pregunta clave es la siguiente: ¿por qué el marxismo ha sido incapaz de escribir su propia historia convincentemente y en términos marxistas desde la III Internacional, o incluso antes, desde la escritura del *Manifiesto Comunista* de 1848?

En la década de 1970 Althusser ya había abandonado varias de las certezas que guiaron su trabajo la década anterior. La primera de esas certezas abandonadas fue el carácter de *Verdad* del marxismo. Si el marxismo no es ya *verdadero*, entonces puede deducirse lógicamente la segunda de esas certezas dejadas atrás: que el marxismo estaría incapacitado para dar una explicación científica convincente de todos los fenómenos que acontecen en las formaciones sociales capitalistas. Las razones por las que todavía podía pensarse esto en los sesenta se basaban en la creencia de que, a pesar del obvio aparecimiento de ciertas debilidades y vacíos explicativos, las soluciones estaban ahí, ocultas y a la espera de ser encontradas en alguna parte de la obra de Marx. Una década después esa certeza había desaparecido. La crisis del marxismo, entonces, debía remontarse hasta sus propios orígenes; era indispensable señalar los límites absolutos de Marx y de su obra. Para Althusser, sin embargo, eso no significaba abandonar a Marx ni al marxismo, y en realidad celebraba que esa crisis haya finalmente estallado, porque así sería posible, sin miedos, enfrentarse a los problemas y darles una solución.

La crisis del marxismo adquirió antes que nada la forma de un "desconcierto teórico" (Althusser, 1978/2003, p. 21), o como lo explicaba en *Dos o tres palabras*, supuso un "resquebrajamiento de las certezas heredadas de una larga tradición" (Althusser, 1978, p. 515). La crisis no podía ser atribuida únicamente a Stalin, pues, haciéndolo, se asumía que antes o detrás de su figura había una "tradición pura" a la que se podría volver. — No: de lo que se trataba, para Althusser, era de volver a mirar y volver a pensar precisamente en el espacio vacío dejado por el desvanecimiento de aquellas certezas. Y al hacerlo, lo que acontecía era el delineamiento de una pregunta, que puede ser formulada del siguiente modo: ¿cuáles son las contradicciones, las lagunas y los vacíos del propio marxismo, de la propia teoría de Marx?

II. LA POSICIÓN DE ALTHUSSER COMO RESPUESTA A UNA PREGUNTA AUSENTE

Es indispensable dejar sentada la importancia de la crisis del marxismo para la definición de las posiciones teóricas de Althusser, incluso para las de la década del sesenta, antes de la famosa "autocrítica"

(Althusser, 1975)[3]. En aquella época Althusser no llamó todavía por su nombre a esa crisis, pero, según creo, ciertamente trató de darle una respuesta. Aplicando el mismo método que Althusser aplica a Marx —la lectura sintomática[4]—, podríamos afirmar que la teoría althusseriana desarrollada en *Pour Marx* (1965) y *Lire Le capital* (1967) es una respuesta a una pregunta ausente: *la pregunta por la crisis del marxismo*.

Elías José Palti trató, en *Verdades y saberes del marxismo* (2010), de sistematizar las "reacciones" que esta tradición teórico-política ha tenido, durante las últimas décadas, ante la evidencia de su "crisis". La cuestión de la crisis, de este modo, sería característica del pensamiento marxista contemporáneo, y, si es así, bien puede mostrarse con Althusser que la conciencia de esa crisis es bastante anterior a los eventos con la que suele asociársela, como la caída del muro de Berlín o la desintegración de la URSS a finales del siglo XX. El concepto de crisis con que trabaja Palti está asociado a la "experiencia abismal" nietzscheana, al momento en que se pierden los viejos horizontes de inteligibilidad y las categorías que se usaban para explicar el mundo de repente dejan de funcionar. Es justamente una experiencia de ese tipo la que Althusser describe como una "pérdida de las certezas heredadas". Palti sostiene que el marxismo es tan solo un caso ilustrativo de un concepto de crisis que puede y debe ser extendido a todas las experiencias contemporáneas, pues lo que se ha resquebrajado, en última instancia, es el conjunto de las certezas heredadas de la Época Moderna.

Esas certezas estuvieron sostenidas, como muestra Reinhart Koselleck en *Historia, historia* (2004), en tres grandes supuestos: el progreso, la realización de la justicia y la inminencia de la emancipación,

---

3 Nunca desautoricé mis ensayos: no hubo oportunidad de hacerlo. Pero, en 1967, o sea dos años después de su aparición, en la edición italiana de *Lire Le capital* (tal como en otras ediciones extranjeras) reconocí que estos textos estaban infectados de una tendencia errónea. Indiqué la existencia de este error y le di un nombre: *teoricismo* (…) Añado: más que de error, hay que hablar de desviación. *Desviación teoricista* (Althusser, 1975, p.11).

4 Tal y como se expone en el prefacio a *Lire Le capital*, por "lectura sintomática" Althusser (1969) entiende una lectura que descubre lo no descubierto en el texto mismo, haciendo referencia a "otro texto" que está presente como una "ausencia necesaria" del primero. El segundo texto se articula sobre los lapsus del primero. Y así como la sugerencia metodológica de Althusser es aplicar sobre *El capital* la lectura sintomática que, según afirma, Marx aplicó a los textos de la economía política clásica (p.34), creo necesario aplicar esta misma lectura sintomática al propio Althusser y a los dos textos centrales de la década del sesenta: *Lire Le capital* y *Pour Marx*. Lo que se desarrolla en este trabajo es apenas el esbozo de un esfuerzo más amplio para llevar esto a cabo, el cual espero poder realizar en el futuro.

todos los cuales son conceptos secularizados cuya fuente última es el cristianismo. La idea del progreso expresa la fe en un futuro de perfección que, ya no siendo el del reino divino, sería el del reino de los hombres. La noción de justicia no sería otra cosa que la secularización de la escatología del Juicio Final; la certeza propiamente moderna es que, en la historia —y como historia— puede y debe realizarse *la Justicia*. Finalmente, la idea de la emancipación sería la versión secularizada de la salvación a manos del Mesías: la revolución como análogo laico de la segunda venida de Cristo. Siendo así, lo que desde hace algunas décadas se halla en crisis es el concepto mismo de historia, en la medida en que éste formó su espacio de experiencia y su horizonte de expectativa en un vínculo estrechísimo con los tres conceptos mencionados. Que la crisis de los conceptos típicos del pensamiento moderno encuentra como un síntoma privilegiado la singular crisis del marxismo es algo que puede rastrearse ya en el propio Althusser, en la medida en que la entendía como una incapacidad de la teoría marxista para poder contarse verosímilmente su propia historia. ¿Cómo iba a poder hacerlo si esa historia coincidía con la crisis radical de las certezas en las que fundaba en tanto que teoría?

De este modo, lo que está en crisis en el marxismo es su doble dimensión en tanto teoría (como Saber) y en tanto certeza de un futuro de redención en clave emancipatoria (como Verdad). El quebrantamiento de las posibilidades de esa teoría —que para Althusser era precisamente una teoría científica de la historia— de dar cuenta de su propia historia supone una alternativa trágica: se puede aceptar al marxismo, bien como un Saber, pero sin Verdad, o bien como una Verdad, pero cerrando su dimensión de Saber. Situando esta alternativa se clarifica definitivamente la noción de crisis que debe manejarse a la hora de hablar de "crisis del marxismo": se trata de una auténtica *crisis conceptual*.

> Una auténtica crisis conceptual solo se produce cuando se admite a una determinada tradición como históricamente (objetivamente) deshecha *y, no obstante, se persiste en ella,* puesto que ninguna otra aparece como más aceptable o menos problemática. Lo que define una crisis conceptual, en fin, es que instala un terreno inhabitable, pero que tampoco es traspasable (Palti, 2010, p. 26-27).

Para gran parte del marxismo, la certeza respecto de su práctica política se sostenía en que, en tanto tradición teórica, se pensaba apto para formular un Saber capaz de señalar el camino para la realización de la Verdad. Quebrada esta certeza heredada, a Althusser no le que-

daba otra opción más que *permanecer en la inmanencia de la crisis*, es decir, persistir en el marxismo. El drama de su destino personal durante la década de los ochenta quizá pueda verse como una grotesca expresión de la tragedia de su destino teórico. En todo caso, lo dicho sugiere que la apuesta teórica de Althusser hace sentido no solo en relación con un cierto contexto histórico particular, sino también en relación con una profunda modificación en la experiencia histórica misma[5], la cual trajo aparejada la necesidad de una modificación en los conceptos y las categorías con las que esa experiencia trataba de ser aprehendida, en la medida en que los viejos conceptos y supuestos de aquella "ciencia de la historia" que sería el marxismo iban demostrándose insuficientes.

III. EL MARXISMO ANTE UNA EXPERIENCIA HISTÓRICA MODIFICADA

Según sostenía Étienne Balibar en *¡Sigue callado, Althusser!* (1989), el concepto de ideología de Althusser es el resultado de un conflicto íntimo de éste con Jacques Lacan a propósito de nociones como "sujeto" o "imaginario", un conflicto que parte del reconocimiento de la vigencia de esos conceptos tanto como de la necesidad de reelaborarlos. Señalar esto es importante, porque muchas de las críticas a Althusser suelen ignorar que sus discusiones, además de estar insertas en la tradición del marxismo, son el resultado de un diálogo y una problematización permanente con un conjunto de autores y temas que comenzaron a asaltar al pensamiento y la filosofía durante la década del sesenta.

En *Documentos de cultura, documentos de barbarie* (1998), Fredric Jameson sostenía que el ataque althusseriano al humanismo, en tanto crítica a las categorías del individualismo burgués y a los mitos antropológicos que conciben la existencia de una naturaleza humana, fue un esfuerzo por historizar -es decir, por comprender en un sentido marxista- la crítica lacaniana al "sujeto centrado". De ese modo, lo importante no pasaba tanto por denunciar aquellas nociones como ideológicas, sino por el esfuerzo de comprender su emergencia histórica, el proceso de su constitución "como un espejismo" que no

5 La modificación de la experiencia histórica está ampliamente ligada al ascenso del neoliberalismo y de aquello que Fredric Jameson (2015) llamó su "lógica cultural": el posmodernismo. Sería productivo llevar más allá estas reflexiones, relacionarlas por ejemplo, con la modificación de la experiencia espacial y temporal que caracteriza a las sociedades contemporáneas. En todo caso, y como se mostrará en breve, esa modificación de la experiencia histórica es fundamental para entender el destino de conceptos como Hombre o Sujeto en la teoría de Althusser.

deja de tener una forma objetiva en la realidad. Esa historización da a comprender que la idea de una conciencia individual como centro monádico y autónomo de la actividad, no es un error conceptual que pueda disiparse por la reflexión o la rectificación científica. El individuo centrado de la conciencia tiene un estatuto cuasi institucional en la medida en que cumple ciertas funciones ideológicas, por lo que es posible rastrear su causación histórica con vistas a mostrarlo como un producto de determinadas instancias y mecanismos objetivos. Para Jameson, el concepto de *cosificación* es importante porque expresa la situación determinada dentro de la cual puede emerger el sujeto centrado: la disolución de los antiguos grupos sociales, la mercantilización universal de la fuerza de trabajo de los individuos y su conformación como unidades equivalentes. El ascenso de la modernidad capitalista exigió la formación de sujetos individuales que, en tanto libres y aislados, puedan ser convertidos en fuerza de trabajo (p. 123). Esto coincide con una idea expresada por Max Horkheimer (1947/2010) en su *Crítica de la razón instrumental*, según la cual el individuo, en tanto sujeto de la historia, emergió en el contexto del capitalismo liberal, por lo que las transformaciones que provocaron la progresiva disolución del libre mercado, sustituyéndolo por el capitalismo corporativo de monopolios, habrían tenido como consecuencia la disolución de dicha individualidad: a esto es a lo que Horkheimer llama "ocaso del individuo". En otras palabras, si la noción de un sujeto constituyente es un resultado histórico, tanto de las condiciones de la modernidad como del primer capitalismo, es perfectamente posible pensar en su crisis y en su posterior disolución.

El proceso de disolución de la moderna subjetividad (auto)constituyente, que había iniciado bastante atrás -entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX-, empieza a constatarse fehacientemente en la década de los sesenta, cuando la filosofía (sobre todo la francesa) comenzó a problematizar la relación entre sociedad e individuo de un modo tal que la primera pueda ser concebida no solo como el resultado de la actividad consciente, unitaria y centrada del segundo. Althusser pretendió insertar al marxismo dentro de estos debates, lo cual explica la importancia que le daba a distinguir radicalmente al marxismo de cualquier filosofía de la conciencia fundada en el sujeto. Por eso afirmó, por ejemplo, que la práctica revolucionaria es irreductible a la conciencia de sí de la clase. La discusión en torno a esto la sostuvo privilegiadamente con Jean Paul Sartre. Como ha mostrado Elizabeth Roudinesco (2007), contra el existencialismo humanista sartreano, Althusser se sirvió de la conceptualidad de la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger, donde el término "humanismo", en última instancia, refiere a las posiciones histórico-filosóficas (es decir

metafísicas) que asumen como evidente el concepto moderno del sujeto racional y centrado de la conciencia.

> Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la humanitas del hombre a suficiente altura. Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su "sujeto" para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada "objetividad" (Heidegger, 1947/2007, p. 272).

Heidegger sostenía que el "olvido del ser" había dado lugar a explicaciones metafísicas de la historia, haciendo que ésta se entienda como la creación total de un dios o como el producto voluntarista de un ser humano *creador*. Estar en contra del humanismo, para Heidegger, significaba afirmar que lo importante ya no sería pensar al hombre según alguna determinación metafísica, sino pensar la historicidad, el modo en que el ser (de lo histórico) se revela en su verdad. Por eso, Heidegger pregunta si es que un pensamiento así, que piensa al hombre colocando su esencia en su *ex–sistencia*, o sea, en su arrojamiento al mundo histórico, debe seguir llamándose humanismo. Pregunta retórica, en la medida en que Heidegger rechaza una respuesta afirmativa a esa interrogante. Ahora bien, es de destacar que, a propósito de la importancia que Heidegger le da a la dimensión histórica como esencia del hombre, termina justamente por descubrir la centralidad de Marx. "Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como extrañamiento del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno" (p. 279). Heidegger creía -por cierto, a diferencia de Althusser- que en conceptos como enajenación o extrañamiento, Marx lograba dar cuenta de la esencia de la experiencia histórica moderna. Al experimentar el extrañamiento, Marx se habría adentrado en una dimensión esencial de la historia.

El extrañamiento marxiano es un nombre para aquello que Heidegger prefería llamar, siguiente a Nietzsche, desterramiento o desarraigo (*Unheimlich*), que en su opinión era la experiencia característica del ser humano en el mundo moderno. Ahora bien, está claro que Althusser (1969b) no solo no consideraba tan importante el concepto marxiano de la enajenación, sino que afirmaba, de hecho, que en la obra de madurez de Marx (posterior a 1845-46) ni siquiera se encuentra un concepto de enajenación, sino que éste pertenecería a

una etapa de juventud atravesada por la influencia de la antropología filosófica y esencialista de Ludwig Feuerbach. Al momento de descubrir su propia problemática, que sería, según Althusser, la ciencia de la historia de las formaciones sociales, Marx habría dejado atrás, inevitablemente, la vieja problemática junto con su concepto clave: el concepto de enajenación.

No obstante, Althusser sí parece haberse hecho eco de la idea heideggeriana según la cual Marx, con su concepción de la historia, estaba respondiendo a una experiencia ontológica sin precedentes; aquella experiencia que el estructuralismo y el posestructuralismo trataron de tematizar y de la cual la sentencia foucaultiana al final de *Las palabras y las cosas* (1966/2010) es una muestra privilegiada: lo decisivo de la época que se abre con Nietzsche no es tanto la muerte de Dios, sino la necesaria muerte del asesino - la muerte del Hombre. Jameson (2013) afirmaba que, a diferencia de las mitologías antiguas donde el personaje antropomórfico es quien "representa" a las fuerzas de la naturaleza, la modernidad está caracterizada por una presión despersonalizadora que, inevitablemente, tiende a disolver las subjetividades centradas. De eso sería testimonio, por ejemplo, la idea de Marx (1967/1979) expuesta en el capítulo XIII del primer tomo de *El capital*, de acuerdo con la cual la herramienta es progresivamente reemplazada por la máquina, haciendo que el obrero deje de ser el amo de su trabajo para ser el siervo de un proceso mecánico e impersonal.

También se puede mostrar cómo la transformación de la experiencia histórica de la que la crítica al sujeto centrado de la conciencia es un síntoma, es consecuencia de una transformación profunda en el capitalismo, que ha querido ser aprehendida bajo la noción de neoliberalismo y cuya lógica cultural sería la posmodernidad (Jameson, 2015). La aceleración creciente de la experiencia temporal, resultado de una circulación del capital cada vez más veloz y abstracta, propiciada por la financiarización de la economía, así como la espectacularización de la vida social y política, que trae como resultado un bombardeo permanente de imágenes, etc., han sido factores decisivos en el proceso de descentramiento del sujeto. A partir de entonces, el ser humano no puede ya entenderse como el centro autoconsciente que, en su despliegue, constituye al mundo, sino como el resultado descentrado de un amplio grupo de aparatos: las estrategias publicitarias, los medios de comunicación y transporte, la política espectacular, las necesidades de la economía neoliberal, etc. El ser humano, interpelado por una multiplicidad de aparatos (Althusser, 1970/2015), se ve por ello fragmentariamente constituido como sujeto. Esto explica que -como reconocía David Harvey en *La condición de la posmodernidad*

(1998)- los alcances explicativos del concepto de alienación sean cada vez más reducidos, pues

> Ya no podemos concebir al individuo como alienado en el sentido clásico marxista, porque estar alienado supone un sentido del propio ser coherente y no fragmentado del que se está alienado (…) podría suponerse que la pérdida del sujeto alienado impide la construcción consciente de futuros sociales alternativos (p. 71-72).

De esta manera, se evidencia que la crítica althusseriana al concepto de enajenación debe ser vista como respuesta a una situación histórica singular, que hacía cada vez más difícil concebir al sujeto como un ser coherente y sin fragmentaciones. La conciencia no puede no estar fragmentada porque "la inmediatez de los acontecimientos, el sensacionalismo del espectáculo (político, científico, militar, así como los del entretenimiento) se convierten en la materia con la que está forjada" (p. 72). Las experiencias espaciales y temporales dan forma al modo en que se reproducen las relaciones sociales; si el sujeto es un resultado de las mismas, una modificación de esas experiencias no puede dejar de tener consecuencias en la "composición" y en la relativa "coherencia interna" de los sujetos. Si la pérdida de un sujeto susceptible de estar alienado parece impedir la construcción de futuros sociales alternativos es porque estas modificaciones en la experiencia histórica han traído aparejado una suerte de "presente perpetuo": la aceleración en los tiempos de rotación del capital, así como de los flujos del intercambio y los tiempos del consumo, causan "la pérdida de un sentido de futuro, excepto cuando el futuro puede descontarse en el presente" (p. 322). Es la intuición de estar atravesando estas transformaciones las que explican el intento de Althusser de poner al marxismo en condiciones de explicarlas y, en última instancia, las que permiten entender el diagnóstico de la crisis de esta tradición teórico-política como uno de los componentes centrales de su obra.

Partiendo de un análisis pictórico, Fredric Jameson ha dicho en *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (2015) que conceptos como el de angustia o alienación ya no son aplicables para el mundo posmoderno. Uno podía decir verosímilmente que *El grito* de Edvard Munch (1893) era una representación de la alienación o de la angustia del hombre, pero es difícil sostener algo como eso de obras como el *Díptico de Marilyn* de Andy Warhol (1962). La autodestrucción, los suicidios, las experiencias con las drogas, la esquizofrenia, tienen muy poco que ver con las histerias y neurosis de la época de Freud o con las experiencias de rebelión individual o "locura" propias del modernismo. "Este giro en la dinámica cultural puede carac-

terizarse como el desplazamiento de la alienación del sujeto hacia su fragmentación" (p. 36-37).

Para Jameson y Harvey, es cierto —es decir, no es una mera afirmación ideológica— que en algún momento existió una subjetividad fuertemente centrada. Esto habría ocurrido durante el periodo del capitalismo liberal clásico y de la familia nuclear (siglos XVIII y XIX), que empezó a disolverse en tiempos del capitalismo burocrático y administrado (siglo XX). Ambos se encuentran cerca del argumento de Max Horkheimer (1947/2010) sobre el ocaso del individuo, el cual les es útil para matizar la posición más radical de los postestructuralistas, según la cual la idea de una subjetividad centrada fue siempre una ilusión, y su descentramiento no sería una consecuencia de las modificaciones históricas del capitalismo. Esta posición queda patente en *Vigilar y castigar* (1975/2015) de Michel Foucault:

> La hermosa totalidad del individuo no está amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, sino que el individuo se halla en él cuidadosamente fabricado, de acuerdo con toda una técnica de las fuerzas y de los cuerpos. Somos mucho menos griegos de lo que creemos. No estamos ni sobre las gradas ni sobre la escena, sino en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes (p. 250).

Sea cual sea el caso, el hecho es que, en la medida en que el individuo no es la causa sino el efecto del poder productor, la dialéctica de la enajenación/desenajenación es una imposibilidad: no hay ningún centramiento, ninguna totalidad, ninguna esencialidad que se haya perdido y que el hombre pueda recuperar. La fe en esa dialéctica era propia del pensamiento moderno, atravesado como estaba, según *Las palabras y las cosas* (1966/2010), por "la ley de pensar lo impensado", o sea, de reflexionar en la forma del *para sí* (en los fenómenos) los contenidos del *en sí* (las esencias). Lo propio del pensamiento moderno, y no solo del marxismo, consistió en el intento de desenajenar al hombre, de reconciliarlo con su propia esencia, de volver consciente todo lo inconsciente (p. 318). Para esa estrategia de pensamiento que Foucault representa, es un engaño creer que hay alguna esencia detrás de los fenómenos o que el inconsciente sea algo que puede ser llevado plenamente a la conciencia para, de ese modo, volver a centrar al sujeto. Los hombres son efectos de la estructura del inconsciente y no guardan ninguna esencia que lo *meramente* fenoménico oculte, sino que eso fenoménico *es lo que son*, es el modo históricamente determinado en que han sido producidos como efectos de determinada

estructura, tecnología o dispositivo de poder. No hay entonces enajenación alguna de la que el hombre pueda recuperarse. Esto, que sería imposible de ser pensado en la teoría de Marx si se continuaba insistiendo en la centralidad que, a lo largo de su obra, tendría el concepto de enajenación, se hace pensable a partir de la crítica althusseriana a este concepto, así como al concepto mismo de sujeto. La aparente imposibilidad marxista para pensar lo pensado de modo decisivo por el pensamiento de la década de los sesenta explica el particular desarrollo de la filosofía de Althusser y siembra la semilla de lo que, durante la década del setenta, en último término llevará al diagnóstico de la crisis del marxismo.

IV. CONCLUSIÓN: LA NOSTALGIA DE LA TOTALIDAD

Es remarcable que en la genealogía del descentramiento del sujeto soberano de la conciencia, del sujeto sustancial, siempre ha sido incluido Marx junto con Nietzsche y Freud, sea bajo la forma de "los maestros de la sospecha" de Paul Ricœur o bajo la forma de "los fundadores de la discursividad" de Michel Foucault. El pensamiento contemporáneo ha reemplazado al Hombre-Sujeto unitario y coherente de Descartes-Kant por la noción del sujeto como "constructo social" (Polo, 2014, p. 9), lo que hace que la unidad postulada de la conciencia ya no sea posible, porque no habría una identidad esencial a través del tiempo que sea capaz de mantener dicha unidad, sino que el sujeto estaría sometido a una serie de procedimientos, dispositivos y tecnologías de subjetivación, todos distintos e históricos. Esto implica además que el sujeto ya no sea, en virtud de esa unidad de conciencia, la explicación última del mundo histórico y de la acción: "el sujeto ya no es un punto de partida, sino un punto, entre otros, de llegada: hay que explicar el fundamento social del sujeto" (p. 15). Es en el conjunto de estas discusiones donde debe insertarse la posición teórica de Louis Althusser.

La filosofía de Althusser muestra entonces que aferrarse al concepto de alienación es en realidad aferrarse a la posibilidad de un re-centramiento del sujeto, de ponerle fin a su fragmentación para, de ese modo, ir a la búsqueda de la totalidad perdida. Ejemplar de esta nostalgia de la totalidad, que por nostálgica es incapaz de reconocer el suelo histórico decisivamente modificado sobre el cual pisa, es la filosofía del venezolano Ludovico Silva (1983), quien afirma que la totalidad perdida del hombre es apenas una consecuencia de la división del trabajo. Superando la división del trabajo, en una sociedad no capitalista, se restituiría mágicamente la totalidad del sujeto centrado de la conciencia. Pero contra su propósito, sus argumentos muestran precisamente que el *uomo totale* es una posibilidad de otros tiempos

históricos, pues apela al Renacimiento y a los griegos para invitar a la recuperación del "punto de vista de la totalidad". Como no podía ser de otra forma, Silva postula esto en contra de Althusser, con la intención de insistir en la tesis de que el marxismo es un humanismo. Y es sumamente ilustrativo el que, para Silva, lo característico de ese humanismo sea justamente la certeza de la existencia de una enajenación de la cual sería posible des-enajenar al hombre. Al fin y al cabo, Dios debe morir en la cruz para hacer posible la salvación. Para Silva, el marxismo es un humanismo no porque luche por los desposeídos, sino porque "adopta frente al ser humano el punto de vista de la totalidad". Por lo tanto, es imposible concebir alguna ruptura a lo largo de la obra de Marx, porque se debe evidenciar cómo el concepto de alienación está presente desde las primeras obras juveniles hasta *El capital* y las *Teorías de la plusvalía*. Solo por eso Silva puede afirmar que el *uomo totale* es una herencia de la antigüedad que jamás dejó de estar presente en el pensamiento de Marx. ¿La prueba? ¡La "formación clásica" de Marx! "Para distraer sus insomnios leía a Esquilo en griego". Por eso entonces el humanismo no debería jamás ser despreciado por los socialistas, que únicamente deberían criticar la situación de clase de los "humanistas antiguos" (p. 353). Es este tipo de tesis contra las que Althusser enfiló sus posiciones teóricas, y es llamativo ver que sus detractores generalmente insistieron en desoír lo que verdaderamente estaba siendo pensado en ellas: que la crisis del marxismo es el síntoma de la crisis de la Época Moderna y sus conceptos sociopolíticos y metafísicos fundamentales.

Quizás algo más de lucidez pueda encontrarse en un pensamiento que no renuncia al pensar con el propósito de salvar las certezas resquebrajadas de una tradición. En efecto, hacia el final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904/2016), Max Weber constataba que el estilo de vida burgués, con su motivo ascético básico y su limitación al trabajo especializado, tuvo como consecuencia la renuncia a lo que él brillantemente llamó la "omnilateralidad fáustica", la cual fue tematizada en el *Fausto* de Goethe. Lo que ya a inicios del siglo XX —inicios de la era del capitalismo administrado y burocrático que desata, según Horkheimer, el "ocaso de individuo"— quería señalar el sociólogo alemán era que las transformaciones en las condiciones de la experiencia histórica han vuelto imposible al *hombre-total*, aquél ante cuya tumba, sin embargo, legiones enteras de marxistas, marxólogos y marxianos siguen haciendo las veces de plañideras. No obstante, en medio de tantos llantos desconsolados, podemos todavía encontrar serenidad en la lucidez y entereza con que Althusser diagnosticó y recibió de brazos abiertos la crisis del marxismo, porque solo dentro de ella se puede permanecer cerca de Marx,

al tiempo que puede ponerse en marcha el pensamiento de aquello que, al aferrarse a conceptos como el de enajenación, quedaría para siempre impensado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Althusser, Louis (1969). *Para leer El capital* [Lire le capital]. Siglo XXI.

Althusser, Louis (1969b). *La revolución teórica de Marx* [Pour Marx]. Siglo XXI.

Althusser, Louis (1975). *Elementos de autocrítica*. Laia.

Althusser, Louis (1978). Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin. Eco. Revista de la Cultura de Occidente, (197).

Althusser, Louis (1978/2003). *Marx dentro de sus límites*. Akal.

Althusser, Louis (1975/2015). Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación). En *Sobre la reproducción*. Akal.

Balibar, Étienne (1989). ¡Sigue callado, Althusser! *Cuadernos Políticos*, (57). Recuperado de: http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.57/CP57.8EtienneBalibar.pdf.

Foucault, Michel (1966/2010). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.

Foucault, Michel (1975/2015). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Harvey, David (1998). *La condición de la posmodernidad*. Amorrortu.

Heidegger, Martin (1947/2007). Carta sobre el "humanismo". En *Hitos*. Alianza.

Horkheimer, Max (1947/2010). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.

Jameson, Fredric (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Visor.

Jameson, Fredric (2013). *Representar El capital: Una lectura del tomo I*. Siglo XXI.

Jameson, Fredric (2015). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.

Koselleck, Reinhart (2004). *Historia, historia*. Trotta.

Marx, Karl (1967/1979). *El capital: Crítica de la economía política* (Tomo I, Vol. II). Siglo XXI.

Palti, Elías José (2010). *Verdades y saberes del marxismo: Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Fondo de Cultura Económica.

Polo, Rafael (2014). *Del sujeto a los modos de subjetivación*. Ciencias Sociales.

Roudinesco, Élisabeth (2007). *Filósofos en la tormenta*. Fondo de Cultura Económica.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1975). El teoricismo de Althusser (Notas críticas sobre una autocrítica). *Cuadernos Políticos*, (3). Recuperado de: http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.3/CP3.9.SanchezVazquez.pdf.

Silva, Ludovico (1983). *La alienación como sistema: La teoría de la alienación en la obra de Marx*. Alfadil.

Weber, Max (1904/2016). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza.

Didier Contadini*

EL APORTE DEL FEMINISMO "ALTHUSSERIANO" DE COLETTE GUILLAUMIN CONTRA LOS RESURGENTES NACIONALISMOS RACISTAS

I. COLETTE GUILLAUMIN Y EL PENSAMIENTO ALTHUSSERIANO

Algunas palabras sobre Colette Guillaumin y su relación con la filosofía althusseriana van ayudar a fijar el contexto. Colette Guillaumin emprende su proyecto teórico sacando una tesis doctoral dirigida por Roger Bastide sobre el tema de la *ideología racista* (1969). Su publicación en 1972 generó una revolución epistemológica en el marco de los estudios sobre esa cuestión. En estos mismos años (1969-1972), toma parte en el *Taller de Sociología de la Dominación* con Nicole-Claude Mathieu, Colette Capitan y Jacques Jenny. Son los años en los cuales empieza a desarrollar de forma independiente su pensamiento sobre el sentido de una posición feminista y las reivindicaciones práctico-teóricas que desde ahí pueden ser promovidas. En 1977, crea la revista *Questions féministes* con Simone de Beauvoir y otras, y en 1981 la que se llama *Le genre humain* (con Poliakov, Schnapp, Nadine Fresco y otrxs). Mientras tanto, funda con otras y aníma el grupo feminista materialista. El objetivo explícito del grupo es de intervenir en el debate entre las feministas radicales

* Investigador postdoctoral en la Universidad de Milán-Bicocca, miembro del consejo científico de la Maestría en Teoría Crítica de la Sociedad. didierales@gmail.com

y las marxistas, interponiéndose desde una perspectiva que retoma directamente las categorías marxianas haciendo un uso original de las mismas. Hasta el final de su vida (2017), Guillaumin no deja de escribir textos militantes de los cuales podemos recabar una especifica forma de práctica teórica. Algunos de estos escritos se encuentran en *Sexe, race et pratique du pouvoir*, publicado en 1992, una recolección sin duda rica y potente. Algunos de los artículos sueltos se pueden localizar en diferentes publicaciones españolas (cfr. Guillaumin 2010, 2012a-g).

Aunque no haya pruebas, al menos que yo sepa, del interés declarado de Guillaumin por el pensamiento de Althusser, ni referencias explícitas al filósofo en sus escritos, se puede sospechar una relación mediada por el pensamiento de Étienne Balibar. No solo es posible que Guillaumin haya asistido a las reuniones del seminario organizado por Balibar y Wallerstein entre 1985 y 1987 que dio origen al volumen dialógico *Raza, nación, clase. Las identidades ambiguas*, sino que es notoria la influencia de las reflexiones sobre la ideología racista de Guillaumin en el contributo de Balibar del primer capítulo, *¿Existe un neorracismo?*.

No soy el único que ha reconocido la existencia de algún tipo de relación teórica entre Guillaumin y la filosofía de Althusser, Luisina Bolla ya ha propuesto algunas ideas importantes sobre el tema. En el transcurso de la exposición intentaré poner de manifiesto, si bien de manera somera, la forma heterodoxa en que Colette Guillaumin vuelve a tratar las nociones althusserianas. A grandes rasgos, podemos identificar dos tendencias que son también dos momentos distintos en el arco de la reflexión y la producción de Guillaumin.

El primer momento/tendencia es aquel en el que se dedica a analizar y criticar la ideología racista. En su lectura, no se trata de una ficción, un error, una falta o un espejismo, ni siquiera de una mistificación o de la representación que la clase dominante difunde. Guillaumin describe la ideología racista, más bien, como una específica construcción de la manera en que los individuos se relacionan dentro de una misma sociedad, que se apoya en lo imaginario y constituye simultáneamente a los sujetos en dos campos: en el del racializado y en el del racializante. No pretendo entrar en detalle sobre esta posición sino utilizarla como pista para señalar cómo ya desde aquí se puede establecer una relación con los escritos que Althusser propuso sobre el tema de la ideología en la primera mitad de los años 60. Aunque reitero, la *asonancia* que sin embargo aparece, se debe probablemente a las fuentes comunes entre Guillaumin y Althusser con el pensamiento antropológico de

Lévi-Strauss y el psicoanalítico freudo-lacaniano en un primer plano. Esto pudo haber permitido una predisposición en Guillaumin por los elementos de la filosofía althusseriana que recorrían los círculos teóricos de extrema izquierda y que, en efecto, parecieran emerger en lo que refiero como la segunda tendencia del pensamiento de la autora francesa.

En esta segunda tendencia, las herramientas epistemológicas antecedentes son retomadas en función de una comprobación desde la perspectiva feminista. En este desplazamiento, empieza a utilizar categorías y conceptos inequívocamente althusserianos que, sin declararlos como tal, antes estaban ausentes. Esta vuelta teórica es tan significativa que considero que se puede leer en la filigrana de sus reflexiones feministas, *tanto* la intención de asumir la potencia epistemológica de los conceptos althusserianos elaborados en el artículo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, para definir el lugar político del feminismo, *como* la voluntad de asumir la tarea de exhibir la potencialidad política concreta de ellos, es decir demostrar que la lucha de clase (en el sentido marxiano de la palabra) se da como posibilidad constitutiva en todas las condiciones, a pesar de que sea o no una posibilidad concreta, y siempre en forma colectiva . En este sentido, su reflexión puede considerarse una buena respuesta a la crítica de determinismo funcionalista avanzada contra Althusser en respuesta a dicho artículo.

II. SOBRE EL FEMINISMO DE COLETTE GUILLAUMIN

Detengámonos ahora en esta segunda tendencia para decir algunas cosas sobre el feminismo de Guillaumin, que se oponía a todas formas de maniqueísmo de las teorías y prácticas feministas militantes de la época. En el tentativo de superar dicho maniqueísmo, Guillaumin repite el mismo movimiento teórico aplicado al tema de la raza y va en busca del origen teórico de la ideología de la desunión social de los sexos y de la segregación de lo femenino, hallándolo en *las formaciones sociales capitalistas*. Así ofrece una lectura del capítulo XXIV del *Capital* completamente distinta a la de otras estudiosas como, por ejemplo, la de Silvia Federici. En el capítulo XXIV, Marx plantea lo que se conoce como la acumulación originaria, una noción cuya función es definir la coyuntura en la que se encuentran múltiples ritmos y trayectorias temporales que conllevan al modo de producción capitalista, a su dominación sobre los otros modos de producción existentes y, finalmente, a su subsunción real. En este proceso –nos dice Marx– el siervo de la gleba se transforma en proletario, es decir que se convierte en trabajador libre en un doble sentido, porque puede vender su fuerza de trabajo y porque deja de ser sometido a las relaciones

sociales feudales.[1] La revuelta es absoluta: más allá de las relaciones de producción y su papel en las formaciones sociales, cambian las relaciones sociales y por tanto los modos de vida, y se transforman las funciones de las "cosas" y sus relaciones con el contexto ambiental. Como varixs pensadorxs de los años 60 y 70 del siglo XX han señalado, con la acumulación originaria aparece en la historia no solo el modo de producción sino también la reproducción del modo de producción, es decir, de la forma en que se da y dura la totalidad social. Como decía Althusser:

> Hasta un niño sabe que si una formación social no reproduce las condiciones de la producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá ni un año. La condición última de la producción es, pues, la reproducción de las condiciones de la producción (Althusser, 2015, p. 81).

Desde este punto de vista, Colette Guillaumin sigue así una valiosa tradición de relectura de lo que ocurre en el largo periodo de iniciación de los procesos capitalistas de producción y reproducción. Lo hace conscientemente, sin perder de vista el conjunto de estudios y textos militantes que reivindican tanto el papel histórico de las poblaciones no europeas, que participan en contra de su voluntad en el establecimiento de las bases de los procesos capitalistas y en el abastecimiento de la energía indispensable para que estos mismos procesos se afirmen a escala mundial; como el papel desempeñado por las mujeres en la amplia gama de prácticas curativas que garantizan la reproducción social, biológica y cultural del modo

1 El dinero y la mercancía no son capital desde un primer momento, como tampoco lo son los medios de producción y de subsistencia. Requieren ser transformados en capital. Pero esta transformación misma solo se puede operar bajo determinadas circunstancias coincidentes: es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías; a un lado los propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia, a quienes les toca valorizar, mediante la adquisición de fuerza de trabajo ajena, la suma de valor de la que se han apropiado; al otro lado, trabajadores libres, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por tanto vendedores de trabajo. Trabajadores libres en el doble sentido de que ni están incluidos directamente entre los medios de producción —como sí lo están los esclavos, siervos de la gleba, etc.— ni tampoco les pertenecen a ellos los medios de producción —a la inversa de lo que ocurre con el campesino que trabaja su propia tierra, etcétera—, hallándose, por el contrario, libres y desembarazados de esos medios de producción. Con esta polarización del mercado de mercancías están dadas las condiciones fundamentales de la producción capitalista (Marx, 2009, tomo I, vol. 3, Libro primero, pp. 892-893).

de producción capitalista (la educación, el trabajo doméstico, el cuidado parental, el apoyo emocional etc.). Toma además la fuerza heurística y política de los textos sobre el primer asunto y la utiliza para repensar la forma en que se han entendido la segregación y dominación de las mujeres según una postura en línea con la althusseriana.

La reflexión marxiana sobre la acumulación originaria es entonces entendida por Guillaumin como un pensamiento actual de la manera en que los procesos no capitalistas, como expressa Rosa Luxemburgo, están subsumidos por el modo de producción capitalista y son utilizados por el capital en la lucha interna entre sus fracciones y para la lucha de clases contra los subalternos/el proletariado.

No es necesario rechazar los fundamentos marxianos (plustrabajo, plusvalía, leyes de los procesos económicos, contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, lucha de clases, etc.) para reconocer que las relaciones esclavistas son parte constitutiva del modo en que se estructuran las formaciones sociales capitalistas en todo el mundo, de hecho, están lógicamente incluidas en los procesos descritos por *El Capital*. El mismo argumento se aplica en referencia a las *relaciones de sexos*. Colette Guillaumin no oculta ni olvida que existen estudios antropológicos y etnográficos en donde se relatan formas de organización precapitalistas y no capitalistas dentro de las cuales la diferencia de sexos está en la base del reparto institucional de tareas, funciones y papeles. Pero, subraya, solo con el modo de producción capitalista y su formación social, la pluralidad de formas de relación entre los sexos en cualquier parte del mundo, se reduce a una forma estándar que se universaliza, exportada por los europeos con las que llaman "civilización", "cultura" y formas de gobierno democráticas, es decir, en última instancia, con la violencia.

Esta forma sexista y machista normalizada –afirma Colette Guillaumin– establece que: i) el binarismo basado en los órganos sexuales viene impuesto como fundamento; ii) a los dos sexos corresponden esencias diferentes[2], es decir, los órganos sexuales se convierten en la

2 Desde este asunto Guillaumin desarrolla su crítica al feminismo de la diferencia. Asumir el dato de la diferencia como esencia de la diferencia es, precisamente, el proceso promulgado por la formación social capitalista. Este gesto teórico cae, por tanto, en la misma creencia ideológica producida por la formación social capitalista y no reconoce el punto fundamental: el hecho que es un elemento construido socialmente.

> Estamos locas cuando creemos que esto no es sino un rasgo físico, una 'diferencia', y que a partir de esta 'denominación' múltiples posibilidades se nos abrirán. Ahora bien, no se trata de un fenómeno dado sino de una noción construida a la cual nos hacen saber sin cesar que debemos atenernos. Esto no es el comienzo de un proceso (un 'punto de partida' como creemos), es su fin, es un cierre (Guillaumin, 2012d, p. 45);

expresión real y simbólica de la esencia masculina y femenina; iii) el fundamento de este esencialismo viene dado por una idea de "Naturaleza" que sustituye a la figura divina de la teología, una "Naturaleza personificada y teleológica" (Guillaumin 2012d, p. 88), e inestable, que determina en sí misma las leyes de sus propias manifestaciones[3]; iv) de estos elementos desciende una división social de roles inalterable: "*un efecto ideológico*: la idea de 'naturaleza', esa 'naturaleza' que supuestamente da cuenta de lo que serían las mujeres. El efecto ideológico [… es] la forma mental" (Guillaumin 2012d, p. 47); v) el sistema de aparatos ideológicos destinado a construir el horizonte en el que se definen las subjetividades de la formación social encuentra en la división social del sexo, una de sus pautas fundamentales; vi) la ideología (en el sentido común) y la violencia endémica, para el mantenimiento de esta estructura, están ambas constitutivamente presentes[4]; vii) por último, la relación de dependencia y jerarquización de los sexos establece una relación de apropiación análoga a la de servidumbre, razón por la cual Guillaumin prefiere denominarla *sexaje*:

> Lo que nos interesará aquí es *la apropiación física misma, la relación en la que es la unidad material productora de fuerza de trabajo la que es poseída y no la sola fuerza de trabajo*. Denominada "esclavitud" y "vasallaje" en la economía agraria feudal, este tipo de relación podría ser designado bajo el término de "sexaje" en lo que respecta a la economía doméstica moderna, cuando atañe a las relaciones de clases de sexo. (Guillaumin, 2012d, pp. 49-50)[5]

"Seamos diferentes, seamos diferentes, mientras tanto no molestaremos a nadie, al contrario. En vez de analizar la diferencia en las relaciones sociales cotidianas, materialmente, nos escurrimos, nos evadimos, en plena mística" (Guillaumin, 2012d, p. 99).

3 Esta afirmación "no es una proposición materialista, pues las propiedades atribuidas a la materia tienen aquí un carácter particular: no intervienen como *consecuencias* de las relaciones que la forma material mantiene con su universo y su historia (es decir con otras formas) sino en realidad como *características intrínsecamente simbólicas de la propia materia*. Se trata simplemente de la idea de finalidad (metafísica), con máscara materialista (la materia determinante). Se está lejos de abandonar un sustancialismo que es la consecuencia directa de una relación social determinada" (Guillaumin, 2012d, p. 82 n. 1).

4 Una "*relación de poder* […]: la imposición ilegítima permanente" tanto física cuanto ideológica, de todo modo estructuralmente social, a través de la cual se despliega "la apropiación de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres" (Guillaumin, 2012d, p. 47).

5 Además: "En las relaciones de sexaje, las expresiones particulares de dicha relación de apropiación […] son: a) la apropiación del tiempo; b) la apropiación de los productos del cuerpo; c) la obligación sexual; d) la carga física de los miembros inválidos del grupo (inválidos por la edad-bebés, niños, ancianos-o enfermos y minusválidos) así como los miembros válidos de sexo masculino" (Guillaumin, 2012d, p. 47).

Es de acuerdo con esta constelación de elementos que se garantiza una división funcional de los roles para reiterar las relaciones de poder de clase (en el sentido marxista), la explotación de la fuerza de trabajo, su reproducción cualitativa y cuantitativa, la existencia de un ejército de reserva capaz de asumir los procesos de producción y la configuración de modos de vida adaptados a la perpetuación de los procesos capitalistas. Como afirma Guillaumin, esta subjetividad es funcional a la "división socio sexual del trabajo y a la distribución social del poder", es decir, "no tiene nada de simbólico" en sí misma, "traza una relación social material" (Guillaumin 1993, p. 40). Lo que Althusser formula sobre la función-soporte parece encontrar aquí una forma concreta[6]. Como enuncia Luisina Bolla, "la acción ideológica de la interpelación 'recluta' a los individuos para que se reconozcan como tales, como agentes libres y responsables de sus acciones, responsables, sobre todo, de su posición en la estructura" así que los sujetos asumen "'libremente' determinados puestos en los lugares vacíos, al tiempo que los convierte en espacios ya no anónimos, sino *personalizados*" (Bolla 2015, p. 3). Así, no es sorprendente que Guillaumin afirme que "Individual o psicológicamente", las mujeres son víctimas de "un trágico fantasma, el de la autonomía y el de la individualidad. […] un arsenal de fantasmas que sostienen el sueño de nuestra independencia" (Guillaumin, 2012d, p. 76).

En su análisis de la acumulación originaria, Guillaumin empieza precisamente desde aquí para definir las formas de interpelación a través de las cuales los sujetos son ordenados de forma antagónica y, al mismo tiempo, naturalista, según las necesidades de las formaciones sociales capitalistas. Los interpelados como sujetos por su determinación racial (en sí misma racista), sexual, etc., son efecto del discurso ideológico, precisamente como lo entiende Althusser.

---

6 La base requiere la función-soporte (*Träger*) como una función para asumir, como un lugar que debe tener en la división técnica y social del trabajo. Esta requisición queda abstracta: la base define funciones-*Träger* (la base económica y asimismo la superestructura política e ideológica), pero a la estructura (base o superestructura) que define estas funciones *le importa poco quién* deba asumir y ejecutar esta función, y cómo pueda ocurrir esta asunción: no 'quiere saberlo' […]. La ideología es la que asegura la función de designar el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe interpelarlo como sujeto, proporcionándole las razones-de-sujeto para asumir esta función. […] Estas razones-de-sujeto figuran con todas sus letras en su discurso ideológico, que es pues, necesariamente, un discurso referido al sujeto al que se dirige, que implica también necesariamente al sujeto como significante del discurso, y por ello el sujeto debe figurar en persona entre los significantes del discurso ideológico (Althusser, 1996, pp. 117-118). Cfr. Pippa 2018.

III. EL EJE DEL DISCURSO IDEOLÓGICO DE LAS FORMACIONES SOCIALES CAPITALISTAS

Como hemos adelantado, el discurso sobre la "Naturaleza"[7] es lo que sustenta la evidencia, la credibilidad y la legitimidad del discurso ideológico, tanto a nivel científico como de sentido común – por tanto, en función y en beneficio de los varios aparatos existentes – sobre el que se practican las interpelaciones mencionadas.

A partir de un análisis crítico del modo en el que la ciencia presupone las premisas del marco en el que opera, Guillaumin formula los conceptos teóricos que permiten comprender la función social de las ciencias en lo que respecta a la cuestión feminista en las formaciones sociales capitalistas. Guillaumin muestra que autores como Darwin y Gobineau introdujeron una idea de naturaleza que hereda elementos del naturalismo anterior, a los que, sin embargo, esta nueva conceptualización le añade elementos particulares que sirven para fundamentar ideológicamente, *après coup*, los procesos de definición socio-sexual, subsumidos en las formaciones sociales capitalistas.

En particular, emerge todo el peso que toma el concepto de *determinismo*. A través de una lente antropocéntrica[8] – que la ingenui-

7 Fue en *Questions féministes* donde publicó el importante artículo *Práctica del poder e idea de la naturaleza* (1978). En él, reformula desde la perspectiva del feminismo la conexión intrínseca entre racismo y sexismo que ya había anticipado en sus trabajos sobre la crítica del racismo.

8 En *Les harengs et les tigres. Remarques sur l'éthologie* [*Arenques y tigres. Observaciones sobre la etología*, Guillaumin (1978) afirma: "la etología *describe* al animal, pero *explica* al hombre, el referente es el hombre y no el comportamiento socio-animal como tal. El animal es la máscara que oculta [...] el proyecto de dar razón al hombre (en el sentido en que se declina la propia identidad o dirección)" (Guillaumin 2016d, pp. 149-150); "la etología, modelo de articulación entre inscripción genética y relaciones socio-humanas, es el pivote de la garantía natural que asignaría a los oprimidos su lugar. Somos animales solo para poder distinguir mejor entre dominantes y dominados. Todas estas jerarquías inscritas en los códigos genéticos, todos estos territorios conquistados por las élites por la fuerza o la astucia, esta naturaleza interior que nos hace someternos, obedecer, disolvernos en las actividades de mantenimiento, de reproducción de la especie, de materialidad incesantemente renovada, teje ese orden 'maravilloso' sobre el que Darwin, en *El origen de las especies*, ya lanzaba una mirada sin amargura" (Guillaumin, 2016d, p. 153); "Las sociedades animales ofrecen tal variedad de hechos, que pueden interpretarse en las más diversas direcciones, que de ningún modo es posible defender seriamente la idea de la existencia de un orden natural, universal e inmutable, válido para la socialidad de todas las formas animales. Menos aún la de una estructura uniforme de relaciones entre los elementos individuales de lo viviente. [...] El margen es estrecho entre la analogía, un enfoque que implica constantemente el pensamiento del 'orden' en su negativa a analizar los procesos de cambio, y la metáfora... Entre la forma 'imaginativa' de la metáfora y la forma 'explicativa' de la analogía, hay que ser un fino sabueso para establecer una

dad científica de la etología manifiesta de la manera más clara – los caracteres de los seres, con especial énfasis en los humanos, se inscriben en su estructura natural interna, es decir, en su organización fisiológica y luego en su genoma. Esta perspectiva de un finalismo monocausal interviene a modo de paspartú. Para Guillaumin, no es casualidad que estos discursos comiencen a formarse precisamente entre los siglos XVII y XVIII, cuando se prepara y luego se establece en el contexto europeo la separación formal entre las ciencias y el saber humanístico. En ámbito científico, el discurso sobre la programación interna se desplaza libremente de un ámbito a otro, de lo inanimado a lo animado, del mundo de las plantas al de los animales y al de los seres humanos (Guillaumin, 2012d, p. 88). Pero, es precisamente en este lugar teórico que se revela el carácter ideológico del discurso científico, si bien al principio todos los seres pertenecen a la Naturaleza, no todos se quedan eternamente ahí, algunos han conseguido salir de ella: los varones. Guillaumin denuncia al cansancio cómo el discurso sobre la naturalidad del ser humano ataña solo las mujeres (las poblaciones colonizadas, etc.). El discurso sobre la Naturaleza sirve, así, para corroborar el hecho que las subjetividades dominadas y apropiadas están allí en el lugar que les corresponde. Ellas solo expresan las "leyes mecánicas naturales, o eventualmente místico-naturales" (Guillaumin, 2012d, p. 80) que las mueven, ¡nunca las "leyes sociales, históricas, dialécticas, intelectuales y aún menos políticas" (Guillaumin, 2012d, p. 80) que las determinan como sujetos!

> A este naturalismo puede llamársele racismo, puede llamársele sexismo, pero siempre quiere decir que la Naturaleza […] fija las reglas sociales e inclusive llega a organizar programas genéticos especiales para quienes están socialmente dominados. También veremos que, corolariamente, los socialmente dominantes se consideran dominadores de la propia Naturaleza, lo que a su entender, no es en absoluto el caso de los dominados, quienes justamente solo son elementos preprogramados de esa Naturaleza. (Guillaumin, 2012d, p. 81)

Así,

> la Naturaleza no tiene que ver realmente más que con uno de los grupos en presencia. De hecho, está ausente de las definiciones espontáneas de los grupos sociales dominantes. […] se es diferente de… Si las mujeres son diferentes de los hombres,

---

diferencia sólida entre una y otra" (Guillaumin, 2016d, pp. 160-161).

> los hombres, por su parte, son los hombres. (Guillaumin, 2012d, pp. 94-95)[9]

El discurso ideológico sobre la «Naturaleza» es, por tanto, la piedra angular de toda la estructura de subjetivación sexual jerarquizada de las formaciones sociales capitalistas[10].

Me detengo en lo que dice Guillaumin respecto a este, solo con referencia al tema de la subjetivación sexual y no con referencia a lo demás (raza, etc.), con la advertencia de que estos ámbitos no deben considerarse relacionados por analogía, sino que son diferentes efectos de un mismo proceso que se repite en relación con diferentes aspectos materiales, insignificantes en sí mismos. Veamos en qué sentido.

IV. EL CUERPO Y LA POSIBILIDAD DE LA LUCHA

Así como para el racismo (etc.), la marca social del sexismo se encuentra de igual manera en el cuerpo individual. En el primero se trata del color de la piel, en el segundo del aparato reproductor externo: "el cuerpo es el principal indicador del sexo. Una de sus funciones sociales es actualizar y hacer visible lo que se considera la división fundamental dentro de la especie humana: el sexo" (Guillaumin, 1993, p. 40). Para todos se aplica el proceso de producción de una construcción material y simbólica, destinada primero a expresar, después a valorizar y finalmente a separar (las razas etc., y) los sexos. Se trata de una "construcción social [...] inscrita en el cuerpo mismo [*social construction […] inscribed in the body itself*]" (Guillaumin, 1993, p. 40), que, por ende, se fabrica en consecuencia. En las formaciones sociales capitalistas hay, por tanto, un "proceso de sexuación social del cuerpo" (Guillaumin, 1993, p. 43). El cuerpo del que habla Guillaumin es tanto el cuerpo físico como el cuerpo sentido (por el sujeto), percibido

9 «Por lo tanto, la Naturaleza interviene sobre ellos en un determinado punto de sus discursos, pero en un lugar tal que se supone que mantienen con ella lazos de exterioridad, por sofisticada que a veces sea dicha exterioridad» (Guillaumin, Colette; 2012d, p. 105); "los hombres pretenden ser identificados por sus prácticas y pretenden que las mujeres lo sean por su cuerpo" (Guillaumin,Colette; 2012d, p. 103).

10 "Ser 'natural' designa a grupos humanos de un tipo particular, aquellos grupos que están implicados en una relación desigual, ciertamente, pero una relación desigual de un tipo particular: la relación de apropiación. Estos grupos son, o han sido recientemente, apropiados, es decir, son o han sido propiedad (en el sentido más ordinario del término) de otro grupo humano. El sexaje, la esclavitud son relaciones de este tipo. La apropiación de otros seres humanos implica su utilización: su apropiación no es una vicisitud jurídica [...], es ante todo una utilización corporal" (Guillaumin, Colette; 2016a, p. 12).

(por otras subjetividades), visto y pensado (por la formación social en sus unidades y en su conjunto).

Aquí, Guillaumin aborda todo tipo de procesos concretos y más comunes: de la autopresentación a las intervenciones mecánicas sobre el cuerpo, de la moda a la alimentación, de los juegos infantiles a la motricidad, del uso del tiempo a las posturas, de la expresión de los sentimientos al uso lúdico del cuerpo, del tipo de relación que se puede tener con el propio sexo, y con el otro, hasta las armas. Todos confluyen hacia un único objetivo, a pesar de no estar "orquestados". Son las formas a través de las cuales se constituye la subjetividad –Guillaumin utiliza los términos "individualidad"[11] e "identidad"[12]– del hombre y de la mujer (así como del "negro", del "amarillo", del "piel roja" y del "blanco", etc.)[13]. Y en cuanto a la mujer, estos procesos diarios:

> Si no la determinan directamente, al menos contribuyen a forjar la autonomía de su cuerpo y la capacidad de gestionarlo. Estas [dos] últimas, a su vez, condicionan la independencia de juicio y el atrevimiento intelectual. Y es debido a esa contención mental, que va del aprendizaje a la sumisión y aceptación del "estado de cosas", que las mujeres se apropian de esas disposiciones y las

11 Esta "fabricación" no se limita a intervenciones puramente anatómicas relativas a la mera apariencia del cuerpo y sus relaciones motrices, sino que construye también, mediante la presión y la incitación físicas, una forma particular de conciencia. La conciencia individual, más concretamente la conciencia propia de un individuo, la de sus posibilidades personales, su percepción del mundo, en definitiva, la conciencia de su vida, está determinada y depende de las intervenciones físicas y mentales impuestas por la sociedad en la que vive. La continuidad entre las condiciones materiales y las formas de conciencia es particularmente evidente según la pertenencia a grupos de género. […] Igualmente fundamentales son los efectos de retroalimentación de tales prácticas sobre la ideología de una sociedad, su forma de pensar y su sistema de interpretación del mundo (Guillaumin,Colette; 1993, p. 41).

12 Muestran la dependencia de la mujer, por cierto, y todas estaremos de acuerdo en eso. Pero no se contentan con mostrarlo. También son, y en primer lugar, medios técnicos para que la dominación siempre se mantenga presente en el cuerpo, y por lo tanto en la mente, de las dominadas. […] a cada instante un ejercicio práctico de mantenimiento del estado de dependencia. Pascal […] dijo: 'No debemos desconocernos a nosotros mismos, somos autómatas tanto como espíritus […]. La costumbre […] inclina al autómata que arrastra al espíritu sin que se dé cuenta" […] Eso no se hace por medio de la conciencia sino, como lo había visto Pascal, de la motricidad: la identidad naciente (Guillaumin, 2012c, p. 243).

13 "A las humanas se les fabrica un cuerpo 'próximo': junto a los niños, los enfermos, los discapacitados, los ancianos, la sexualidad de los hombres" (Guillaumin, 1993, p. 55).

mantienen. (Guillaumin, 1993, p. 49)

Esta es la materialidad de los efectos ideológicos. Cuando Guillaumin afirma que esta materialidad cohesiona la «división socio sexual del trabajo» y la «distribución social del poder» (Guillaumin, 1993, p. 40), está refiriéndose a una concepción del poder que poco o nada tiene que ver con la que Foucault desarrolla en estos mismos años[14]. Me parece más bien que resulta de la aplicación de la teoría althusseriana de la ideología a casos concretos.

Es en el marco de esta reflexión, que Guillaumin parece dar una respuesta directa a quienes habían criticado el texto althusseriano sobre los aparatos ideológicos, acusándolo de determinismo y de haber olvidado la lucha de clases. El proceso social de subjetivación individual "nunca se realiza plenamente" (Guillaumin, 1993, p. 41)[15], "es difícil de finalizar", es "una costosa empresa de larga duración" (Guillaumin, 1993, pp. 56-57)[16]. El cuerpo así construido, a menudo con consecuencias significativas para la subjetividad individual, tiene una dudosa estabilidad. ¿Por qué? Porque la operación que hay detrás quiere esculpir y moldear una materia viva, social y compleja según un diseño simplista que entra en constante contradicción con distintas funciones o elementos sociales reales de la ideología dominante a la que se supone que debería adecuarse esta materia subjetivada. Y esta contradicción es sentida por y en el cuerpo, como constitutivamente perteneciente a la identidad del sujeto social construido sexualmente (racialmente, etc.).

Cabe resaltar, además, que esta respuesta anticipa discursos como el que se encuentra en *La domination masculine* de Pierre Bourdieu. No lo hace, por así hablar, a la manera de Butler, es decir, recurrien-

14 Véase el comentario sobre el caso de Pierre Rivière, en el que, como en los demás casos, no se hace referencia al autor que sacó a la luz este caso enterrado en las actas judiciales (Guillaumin, 2012a, p. 160)

15 Aquí el paso por completo: "el trabajo para hacer que el cuerpo sea sexuado, para fabricarlo como tal, es una empresa a largo plazo, que comienza muy pronto, desde los primeros segundos de vida, y que nunca se realiza plenamente, ya que cada acto de la existencia está implicado, y cada edad de la vida introduce un nuevo capítulo en esta formación continua".

16 Aquí el paso por completo: "es una empresa que no se consigue de un solo golpe. […] las limitaciones y la accesibilidad física de las mujeres [son] el fruto de una costosa empresa de larga duración. Radican en un impedimento de potencial, en la canalización de la energía del individuo femenino en un cuerpo específico, pero también en la represión de esta energía y, en última instancia, en la autocensura. Esto hace que la estabilidad de este cuerpo construido sea incierta y explica el carácter interminable de esta construcción".

do a (o apoyándose en) la dimensión psíquica subjetiva. Lo hace, en cambio, detectando la falencia en el mismo proceso social de subjetivación y en la heterogeneidad de los procesos y aparatos ideológicos, precisamente según una mirada althusseriana.

V. A PROPÓSITO DEL SUJETO DE LA LUCHA Y LA COYUNTURA CONTEMPORÁNEA

Es precisamente este estado de cosas el que da lugar, en opinión de Guillaumin, a la siempre presente posibilidad concreta de lucha. Me detendré ahora en este asunto, analizando algunas pistas, para concluir con una serie de planteamientos sobre la coyuntura contemporánea.

El primer aspecto a tratar es el *tema de la "clase"*. Hasta ahora he evitado deliberadamente utilizar la expresión "clase de las mujeres", que no solo es recurrente en los textos, sino que constituye una de las figuras conceptuales de Guillaumin. Tomemos una de las formulaciones más explícitas:

> La clase de los hombres en su conjunto se apropia de la clase de las mujeres en su totalidad y de la individualidad de cada una, *y*, por otra parte, cada una de las mujeres es objeto de la apropiación privada por parte de un individuo de la clase de los hombres. (Guillaumin, 2012d, p. 79)

Desde una perspectiva marxista, queda muy claro cuál es el problema: ¿Debemos entender que la noción de "clase de las mujeres" sustituye a la noción de clase socioeconómica marxiana y, por lo tanto, caracterizar el discurso desarrollado hasta ahora como interclasista? Visto desde la superficie, la respuesta no es tan sencilla, pudiéndose encontrar argumentos tanto a favor como en contra.

Pero, analizando la acumulación originaria Guillaumin postula que la división sexual, tal y como está configurada, es el producto específico del sistema social ligado al modo de producción capitalista, un producto que tiene el mismo origen y no simplemente análogo a los otros mecanismos de subordinación, dominación y apropiación. Afirma además que los efectos de la división sexual afectan a todas las personas en función a un rígido binarismo según la marca sexual que tienen, pero no de forma equivalente y homogénea. Por ejemplo, nuestra primera ministra fascista impenitente, aunque no fuera mujer, conservaría las demás características, es decir, ser blanca, fascista, expresión del capital nacional y portadora de los valores de la clase social que lo detiene. Por otra parte, el hecho de que sea mujer no es irrelevante: reproduce una representación ideológica reaccionaria de

la mujer, es portadora de los condicionamientos que definen lo femenino y, en este sentido, está condicionada en sus relaciones con los hombres de su entorno, empezando por los ministros varones de las fuerzas de su coalición. Tanto es así, que siempre se presenta en masculino: ella es *"el presidente del gobierno"*. Por último, Guillaumin subraya que el mecanismo de constitución ideológica es omnipresente y se desarrolla en varios niveles, es decir, que no caracteriza únicamente a la oposición capitalismo/proletariado: esto significa, desde el punto de vista marxista, que la clase proletaria está atravesada por otras direcciones ideológicas de determinación subjetiva. De ahí la necesidad de tener en cuenta la posición social concreta como una posición en la que diferentes elementos no se acumulan en una suma final, sino que se interpenetran para constituir una unidad subjetiva más o menos coherente y equilibrada.

Así pues, Colette Guillaumin, desde los planteamientos teóricos althusserianos, va, en este sentido y contexto, más allá de Althusser en las conclusiones analíticas, permaneciendo al mismo tiempo "fiel" a los fundamentos que él propone. La conceptualización de la "clase de las mujeres" no sirve para hilvanar un discurso de construcción del interclasismo. Es más bien, y ante todo, la articulación teórica (su formulación científica) del efecto interclasista – ¿inevitable, impensado o consecuente? No sé, pero sin duda históricamente evidente – de la subsunción real de otros modos de relación dentro de los procesos de producción y reproducción del modo de producción capitalista.

El segundo aspecto, es el *tema de la lucha*.

La noción de «clases de los sexos» es importante desde el punto de vista de la práctica teórica: el elemento esencial no es la separación de hombres y mujeres en clases, sino el hecho de que esta distinción en grupos se define "por una relación social, material, concreta e histórica. Esta relación social es una relación de clase, ligada al sistema de producción, al trabajo y a la explotación de una clase por otra", como resaltan Ochy Curiel y Jules Falquet (2005, p. 8). En otras palabras, la noción de "clase de las mujeres" permite destacar el hecho de que, incluso dentro de la clase proletaria, existen otras distinciones definidas a partir del marco teórico que hemos presentado hasta ahora. Es a partir de esta constatación que se mueve la lucha política. Por ello, volviendo a Curiel y Falquet en *El patriarcado desnudo* (2005), la de clases de sexo "es una relación social que" constituye todas las mujeres "en clase social de las mujeres frente a la clase de los varones, en una relación antagónica (ni guerra de los sexos, ni complementariedad, sino que llanamente una oposición de intereses cuya resolución supone el fin de la explotación y la desaparición de las mujeres y de los varones como clase)" (p. 8). Frente a las

"aprehensiones conceptuales" (Guillaumin, 2012b, p. 167) sexistas corrientes, que "no se distinguen de las relaciones sociales: ellas mismas son una relación social" (Guillaumin, 2012b, p. 167), los sujetos son determinados por la que podríamos llamar *sobre-interpelación modal*, retomando el concepto introducido por Pippa. Es decir que la constitución sexista del sujeto es una de las modalidades en la que se articula la "multiplicidad contradictoria de interpelaciones" que se dan "en el proceso concreto de reproducción de las condiciones de producción" (Pippa 2022, p. 113). Esto es uno de los modos en el que se agarran los elementos del "proceso *complejo y contradictorio* de interpelaciones" que se constituye al final como "sujeto sobre-interpelado" (Pippa 2022, p. 110).

Estos sujetos son los "sujetos minoritarios" (Guillaumin, 2012b, p. 167)[17]; pueden producir un "cambio radical de perspectivas", una "subversión" (Guillaumin 2012b, p. 168) práctica del *status quo* y su representación. Así, pueden reivindicar su acción no "como desviantes o como marginados" (Guillaumin, 2012b, p. 171)[18] sino precisamente como clases de sujetos que responden a múltiples interpelaciones que definen en distintos sentidos. Aquí tiene lugar la cuestión de la violencia, a la cual volveré en un segundo momento.

Así pues, ya hemos abordado el tercer punto, el *tema de la relación entre las luchas*. Lo que proponemos llamar sintéticamente con la expresión sobre-interpelación modal, es la conceptualización de la operación teórica que permite a Colette Guillaumin ver las determinaciones sociales que distinguen a los grupos oprimidos y apropiados como *determinaciones NO esenciales* de cada uno de estos grupos, evitando así caer en formas arriesgadas de identitarismo. Y la interseccionalidad, o al menos parte de ella, trae consigo este inconveniente. No es casualidad que uno de sus ejes de debate sea precisamente cómo se relacionan las distintas instancias (sexo, raza, clase) entre sí, casi como si fueran ingredientes a dosificar para crear una mezcla homogénea. La teoría de Colette Guillaumin permite tomar al pie de la letra este planteamiento y dejar de lado el obstáculo que supone, declarándolo un falso problema. En el momento en que, a través del proceso histórico de formación del modo de producción capitalista y de las formaciones sociales basadas en él, ciertas formas precapitalistas son subsumidas y, por definición, transformadas en función de las nece-

17 Ausente en la traducción española.

18 Y poco después: «Grupos extrañamente considerados como accesorios, flotando en un espacio intersocial, reservas de mano de obra, "incapaces" económicos y a veces jurídicos, en resumen, "caídos" de la socialidad normal, se supone que *no forman parte de la sociedad*.» (Guillaumin, 2012b, p. 171).

sidades de esto modo de producción, esta estructuración práctica se acompaña de una pluralidad de procesos paralelos de determinación subjetiva de los miembros de estas mismas formaciones sociales. Cada uno de los miembros es interpelado por su conversión en sujeto a partir de una multiplicidad de instancias que se "agarran" a los símbolos reconocidos por los procesos históricos de consolidación del modo de producción y reproducción social capitalista para determinar la subjetividad social de esa individualidad. Así, las dicotomías hombre/mujer, blanco/otro color (negro/rojo/amarillo), etc., son las formas de esta *estructura única de determinación de los sujetos*, desde un punto de vista simbólico (se reconoce el color, el género, el estatus social) y material[19]. Esto no significa que estas categorías sean simplemente lo mismo; cada una de ellas posee sus propias características. La propuesta teórica de Guillaumin parece particularmente eficaz porque, trabajando a un nivel por debajo de las diferencias existentes, es lo suficientemente elástica como para abarcar otras cuestiones, como, por ejemplo, la de las comunidades lgbt+, que siguen perturbando al movimiento feminista, al menos en algunas de sus partes.

Lo que Guillaumin sugiere pareciera ser la idea de una lucha que, desde los lugares específicos en los que uno es interpelado, deconstruye socialmente los términos, a menudo múltiples, de las propias interpelaciones en una reivindicación estructuralmente colectiva porque, si las interpelaciones singularizan, el discurso ideológico en el que se inscriben ya es colectivo y está inmediatamente ligado al mantenimiento de la formación social capitalista.

Por último, paso al *asunto de la coyuntura actual*. Retomemos unos temas del discurso y dirijámonos a la conclusión. La separación social de los sexos, así como la distinción racial, en grupos naturales distintos son dos formas históricamente determinantes para contribuir a la organización social de las formaciones capitalistas. En mi lectura, la diferencia (social) entre estos dos efectos histórico-prácticos de los aparatos discursivos ideológicos radica en lo siguiente: mientras que la distinción sexual actúa eminentemente en el ámbito socioeconómico (sin negar que haya implicaciones obvias en la dimensión política "institucional"), la diferenciación racial actúa emi-

19 "Sobre las prácticas impuestas a la clase apropiada, sobre su lugar en la relación de apropiación, sobre ella misma, la clase propietaria construye un enunciado de la obligación natural y de la evidencia somática" (Guillaumin, 2012d, p. 83). "La sobreexposición ideológica de la anatomía sexual es una consecuencia de la realidad sociológica de la masculinidad. Esta anatomía está sobreexpuesta, saturada de un significado que -en sí misma- claramente no puede tener: un rasgo anatómico nunca es otra cosa que él mismo. [...] las consecuencias de la anatomía son su causa" (Guillaumin, 2016c, p. 110).

nentemente en el ámbito sociopolítico (con implicaciones obvias en el ámbito económico). Pero, precisamente, se trata de dos efectos de una misma configuración ideológica de la visión del mundo, que distingue naturaleza y hombre, y por tanto seres humanos naturales y hombres blancos occidentales. Así, pues, se pueden hacer unas reflexiones sobre la tendencia al resurgimiento del nacionalismo que ha caracterizado los últimos años.

1. No se puede ni se debe considerar un fenómeno exógeno. Lo que expone Guillaumin muestra cómo el carácter racista y sexista son endémicos a las formaciones sociales capitalistas en la medida en que son funcionales a la constitución identitaria de sus sujetos. Pueden estar en acto o en potencia –no es casual que el uso de conceptos del naturalismo aristotélico se quede aquí muy corto–, pero es necesario desmontar los procesos que los asientan para poder erradicarlos. De lo contrario, cualquier discurso pertinente puede reactivar los elementos de constitución de la identidad que les corresponden (Morrison, 2019).

2. Los procesos sociales de enriquecimiento/empobrecimiento dentro de cada formación social juegan un papel importante, pero no son los únicos que producen el efecto actual. Sin el mecanismo subyacente que Guillaumin permite exponer, nos perderíamos de las siguientes comprensiones: a) las razones detrás de la intercambiabilidad del *otro*, como objeto de ataque, cuya identificación no es de derivación histórica inmediata sino más bien el producto de una dialéctica entre el presente y la historia; b) las razones por las diferentes formas de atacar la alteridad en distintos planos sociales; c) la flexibilidad del/de los enemigo(s) de turno, según el momento.

3. El actual resurgimiento de los procesos nacionalistas-racistas tiene, por supuesto, la función de dividir a quienes potencialmente podrían pertenecer a un mismo sujeto antagónico de lucha, y también de ocultar las dinámicas hegemónico-capitalistas cuya actual crisis sistémica sustenta sus esfuerzos para sobrevivir, ya sea en forma de guerras o de conquistas económico-políticas. Sin embargo, las formas que asumen y cómo se desarrollan estos mismos esfuerzos exponen la fragilidad del funcionamiento ideológico subyacente, contra la que puede obrar la práctica teórica. Colette Guillaumin muestra el posible margen de acción antagónico a estos procesos. Al identificar la falla material del cuerpo que permite a las mujeres rebelarse más allá de la toma de conciencia individual e identitaria, está proporcionando el modelo y el ejemplo de cómo se puede abrir un camino para oponerse a la ola nacionalista racista. El espacio de palabra a conquistar

es el colectivo y común a todxs lxs oprimidxs[20], por tanto, eminentemente público, pues debe ser necesariamente político. En efecto, sabemos que "Cualquier iniciativa política por parte de los apropiados será rechazada o duramente reprimida [...] incluso como una *irrupción terrorífica de la 'Naturaleza'*. La lucha misma aparecerá como un mecanismo *natural desprovisto de significación política* y se presentará como una *regresión* a zonas oscuras de la vida instintiva" (Guillaumin, 2012d, p. 110)[21]. Frente a este mecanismo de perpetuación de las condiciones existentes, es el apoyo colectivo el que permite que se escuchen las voces individuales, y no al revés. Es siempre la forma de lucha colectiva y solidaria con cualquier otra lucha que se oponga a la estructura de lo existente, la que podrá rechazar el intento de represión y aniquilación, así como su justificación, que normalmente se basa en lugares comunes como la incapacidad básica para adaptarse, la inadecuación natural, la falsedad intrínseca o la desvergüenza debida a un rechazo incomprensible de lo que se ha concedido[22].

Esta respuesta –recuerda Guillaumin retomando Fanon– no puede ser pacífica. No solo porque cualquier forma de protesta se categoriza inmediatamente como producida por delincuentes o alborotadores, extremistas en cualquier caso, sino porque la ruptura de las limitaciones existentes solo puede producirse violentamente y es la forma que permite que la acción sea política, trastornando los procesos de reproducción ideológica y trayendo consigo un conocimiento

---

20 "*Las mujeres no tienen libre acceso a los demás, mientras que ellas mismas son libremente accesibles a cualquiera*. Sus enfrentamientos físicos *no son contactos con iguales (o entre iguales)*. Las mujeres están físicamente distanciadas de sus posibles iguales por la falta de un espacio público común. Se les priva del conocimiento experimental de la igualdad. De lo que se trata aquí es de la *igualdad* y no de la solidaridad. El ejercicio de la solidaridad entre mujeres, real, constante, es una experiencia personal, *especializada*" (Guillaumin, 1993, p. 56).

21 En la edición española falta la traducción del primer párrafo del texto de Guillaumin que citamos aquí.

22 Las revueltas, brutales o puntuales, grupos o de personas pasaban por expresiones de la inadaptación innata de individuos o de conjuntos de individuos; esas revueltas verificaban su incapacidad natural o incluso su maleficencia. En el mejor de los casos, eran consideradas como respuesta a una situación a la cual era incomprensible que no se adaptaran; esto sigue siendo ampliamente cierto en lo que respecta a las mujeres. Y se buscaban (se buscan) las razones de esa inadaptación al orden de la sociedad y, finalmente, al orden de las cosas. De tal manera, Estados Unidos tenía un 'problema negro', como el nazismo un 'problema judío', para el cual debían implementar una 'solución'. Como los estados patriarcales tienen actualmente un 'problema de las mujeres' (Guillaumin,Colette; 2012b, pp. 170-171).

«precis[o] del lugar que se ocupa» (Guillaumin, 2012b, p. 167)[23], aunque no necesariamente una conciencia teórica inmediata de ello. A menudo, la conciencia politizada no precede a la acción producida por el malestar. La acción es violenta porque libera, abre espacios[24]. La "praxis fanoniana" violenta, que Guillaumin abraza, libera de la colonización (o del sexaje) porque interrumpe el "girar en círculos" de la energía emocional en formas socio-psíquicas destructivas (posesión, depresión, neurosis, etc.) y de la acción autodestructiva dirigiéndolas hacia el objetivo histórico concreto apropiado. Esta violencia es la expresión de la intuición de lxs oprimidxs de que la liberación solo puede lograrse por la fuerza (Malon, 2003, p. 29). No se trata de una justificación apologética de la violencia per se, ni en la posición de Guillaumin ni en la de Fanón, sino de una constatación de que, dadas las condiciones reales, es una actitud obligatoria, bien sea realizada de manera concreta o simbólica (como en el caso, expuesto por Fanon, el hundimiento del opresor se produce rápidamente).

A este discurso le falta una consideración más profunda de cómo se articula el sujeto político organizado y su relación con la forma estatal. No son cuestiones que Guillaumin aborde explícitamente, pero tampoco son cuestiones que su pensamiento excluya. En este trabajo solo podemos señalarlas como preguntas.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1996). Tres notas sobre la teoría de los discursos. In Id., *Escritos sobre el psicoanálisis. Freud y Lacan* (pp. 97-146). Siglo XXI ed. Madrid.

Althusser, Louis (2015). *Sobre la reproducción*. Akal. Madrid.

Bolla, Luisina (2015). Género e interpelación ideológica: Diálogos entre el althusserianismo y la filosofía de género. *X Jornadas de Investigación en Filosofía, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica*. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7584/ev.7584.pdf

23 Sobre "el tema de la conciencia [de los sujetos minoritarios] en la modificación o revolución de las relaciones sociales": "No es tan evidente como lo pretende el sentido común que, antes de llevarla a la práctica, se 'piense' en una transformación de las relaciones sociales y se comprenda intelectualmente con claridad esa actividad antes de *emprenderla*" (Guillaumin,Colette; 2012b, p. 167). Fanón recuerda en *Sociología de una revolución* que el pueblo (argelino) es "comunidad activa [*communauté en acte*], renovada y libre de toda opresión psicológica, emocional o jurídica" (Fanon, 2012, p. 157), es decir, ideológica, en su acción conjunta.

24 Fanón no entiende en absoluto la violencia en sí misma como purificadora (Cherki,Alice; 2000, p. 260)

Cherki, Alice (2000). *Frantz Fanon. Portrait*, Seuil. Paris.

Curiel, Ochy y Falquet, Jules(2005) (corr.). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Brecha Lésbica. Buenos Aires.

Fanon, Frantz (2012). *Sociología de una revolución*. Tolemia. Gualeguaychú.

Guillaumin, C. (1978). Les harengs et les tigres. Remarques sur l'éthologie. *Critique, XXXIV, 375-376,* 748-763.

Guillaumin, Colette(1993). *The Constructed Body*. In Ch. B. Burroughs, J. D. Ehrenreich (Eds.), *Reading the Social Body* (pp. 40-57). University of Iowa Press. Iowa City. (se puede encontrar en https://archive.org/details/readingsocialbod0000unse/mode/2up).

Guillaumin, Colette(2002). *L'idéologie raciste*. Gallimard. Paris.

Guillaumin, Colette(2010). *Una sociedad en orden. Sobre algunas de las formas de la ideología racista*. In O. Hoffmann, O. Quintero (co-dir.), *Estudiar el racismo, textos y herramientas Antología de textos teóricos traducidos al español referidos al estudio del racismo* (pp. 37-53). Cuadernos de trabajo AFRODESC/EURESCL, n. 8.

Guillaumin, Colette (2012a). *Locura y norma social. a propósito del atentado del 6 de diciembre de 1989*. In M.-C. Caloz-Tschopp, T. Veloso Bermedo (co-dir.), *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tablet. Vol. 1. Exilo, Apropiación, Violencia* (pp. 155-161). Escaparate Ed. Concepción.

Guillaumin, Colette (2012b). *Mujeres y teorías de la sociedad. Observaciones Sobre los efectos teóricos de la ira de las oprimidas*. In M.-C. Caloz-Tschopp, T. Veloso Bermedo (co-dir.), *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tablet. Vol. 1. Exilo, Apropiación, Violencia* (pp. 163-184). Escaparate Ed. Concepción.

Guillaumin, Colette (2012c). *Cuestión de diferencia*. In M.-C. Caloz-Tschopp, T. Veloso Bermedo (co-dir.), *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tablet. Vol. 1. Exilio, Apropiación, Violencia* (pp. 239-262). Escaparate Ed. Concepción.

Guillaumin, Colette (2012d). *Práctica del poder e ideas de naturaleza. a. La apropiación de las mujeres; b. El discurso sobre la naturaleza*. In M.-C. Caloz-Tschopp, T. Veloso Bermedo (co-dir.), *Tres feministas*

materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tablet. Vol. 2. Racismo/Sexismo, Esencialización/Naturalización, Consentimiento (pp. 43-114). Escaparate Ed. Concepción.

Guillaumin, Colette (2012e). *Raza y naturaleza: sistema de marcas. Idea de grupo natural y relaciones sociales*. In M.-C. Caloz-Tschopp, T. Veloso Bermedo (co-dir.), *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tablet. Vol. 2. Racismo/Sexismo, Esencialización/Naturalización, Consentimiento* (pp. 199-222). Escaparate Ed. Concepción.

Guillaumin, Colette (2012f). *La noción de raza. Historia de la raza*. In M.-C. Caloz-Tschopp, T. Veloso Bermedo (co-dir.), *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tablet. Vol. 2. Racismo/Sexismo, Esencialización/Naturalización, Consentimiento* (pp. 223-238). Escaparate Ed. Concepción.

Guillaumin, Colette (2012g). *Naturaleza e Historia. A propósito de un materialismo*. In M.-C. Caloz-Tschopp, T. Veloso Bermedo (co-dir.), *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tablet. Vol. 2. Racismo/Sexismo, Esencialización/Naturalización, Consentimiento* (pp. 239-250). Escaparate Ed. Concepción.

Guillaumin, Colette (2016a). *Introduction*. In Ead., *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature* (pp. 7-9). Ed. iXe. Donnemarie-Dontilly.

Guillaumin, Colette (2016b). Question de différence. In Ead., *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature* (pp. 79-102). Ed. iXe. Donnemarie-Dontilly.

Guillaumin, Colette (2016c). Masculin général/Masculin banal. In Ead., *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature* (pp. 103-112). Ed. iXe. Donnemarie-Dontilly.

Guillaumin, Colette (2016d). Les harengs et les tigres. Remarques sur l'éthologie. In Ead., *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature* (pp. 147-164). Ed. iXe. Donnemarie-Dontilly.

Malon, Claude (2003). Le peuple et le colonisé chez Frantz Fanon. *Cahiers de sociologie économique et culturelle, 40,* pp. 15-35.

Marx, Karl (2009). *El Capital*. Siglo XXI. Madrid.

Morrison, Toni (2019). *Jugando en la oscuridad*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. Madrid.

Pippa, Stefano (2018). L'interpellazione tra ideologia e politica. Il problema del soggetto nel materialismo politico di Althusser. *Quaderni materialisti, 17*, pp. 239-256.

Pippa, Stefano (2022). *Il soggetto surinterpellato. Ideologia, conflitto e resistenza in Althusser e Pêcheux*. Mimesis. Milano-Udine.

Esteban Domínguez Di Vincenzo*

ESE PEQUEÑO SUPLEMENTO: ALTHUSSER Y LA POLÍTICA

Quisiera hablarles de unas hojas conservadas en el archivo. Si bien sabía de su existencia, mi encuentro fue casi fortuito. Todo lo que siguió después fue una manera algo personal de dialogar con esa cabeza llena de dudas, al decir de Franca, que era Althusser. Hoy quisiera compartirles algunas de esas dudas.

El punto prioritario de esta presentación es el Dossier *Théorie politique*, preparado en vistas a la realización de una exposición sobre *La conception marxiste de la politique* en la Universidad de Toulouse en octubre de 1961. Quisiera presentarlo delimitando un *trayecto* de Althusser, porque lo que allí podemos pensar se comprendería mal reduciéndolo a un punto, porque lo que allí se expone se dibuja en eso que Jacques Derrida ha llamado "el trayecto no puntual de Althusser" (Derrida, 2017, p. 38).

Delimito ese trayecto entre el verano de 1961 y el invierno de 1962, es decir, entre la preparación de «*Contradiction et surdétermination*», el Dossier y el Curso sobre Maquiavelo de comienzos de 1962. Deteniéndome en algunos temas, quisiera echar algo de luz sobre el contexto en el que estos escritos, tan importantes tanto para viejos como para nuevos "althusserianismos", adquieren sus rasgos específicos no como

* Universidad Nacional de Rosario, Argentina. esteban.dominguez@live.com.ar

textos aislados, sino en un *contexto* que no se cierra sobre sí mismo, sino que se presenta como "un conjunto no cerrado de diferencias en *différance*, en curso de transformación" (Derrida, 2017, p. 26).

I. PROBLEMAS QUE HABRÁ QUE LLAMAR CON OTRO NOMBRE, QUIZÁS POLÍTICA

¿Cuál es la *problemática* específica del Dossier *Théorie politique*, si entendemos por ella "la presencia de la posibilidad de sus pensamientos" (Althusser, 1965, p. 62)? Sus hojas son el espacio en el que se dibuja la posibilidad de sus pensamientos sobre la política, haciendo de Marx —como dijo alguna vez Althusser— *el campo de una investigación fundamental*. Allí se conservan las huellas de un trayecto en el que Althusser despliega un pensamiento sobre la política que confluirá poco tiempo después en su primera aproximación a Maquiavelo.

Para percibir su excepcionalidad es necesario dar un salto adelante. Es sabido que, según Althusser, el descubrimiento de la política (o, mejor, el reconocimiento de un desconocimiento respecto a la política) fue lo que motivó su primera autocrítica luego de *Lire le capital*. A fines de 1967, lo reconocía ante Franca:

> El verano ha sido teóricamente muy duro […]. Me di cuenta de toda una serie de fenómenos que me resultaban misteriosos […], 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. (Althusser, 1998, p. 754)

Sin embargo, la política ya había sido mirada de frente. Para el otoño de 1961 Althusser debía intervenir en un coloquio en Toulouse con una comunicación sobre la concepción marxista de la política. Si bien el coloquio finalmente no se realizó, las huellas del periplo se encuentran en el Dossier. Se trata de un escrito jamás retomado que debe ser considerado como algo más que un escrito accidental, puesto que los problemas allí esbozados serán formulados poco después de manera positiva a través de conceptos como *sobredeterminación*, *efecto de sociedad*, *causalidad estructural* y *tópica marxista*. Y sin embargo es menos que un programa de investigaciones por su formulación aporética, bajo el tono de quien piensa escribiendo, exponiéndose a perderse en los caminos entrevistos.

Voy a detenerme en algunas de las fichas del Dossier. Se trata de notas difícilmente articulables de manera definitiva, pero existe un problema que las agrupa: la teoría marxista de la política, expresada en un conjunto de reflexiones sobre Marx y un resumen de Gramsci (posiblemente producto de una primera aproximación). 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 que iluminarían la *esencia* de la política. Voy a detenerme en tres cuestiones allí desplegadas: (1) el problema de la violencia que conduce a una reflexión acerca de la relación existente entre "sociedad civil" y política; (2) el problema del desajuste [*décalage*] como condición de posibilidad de la política; (3) el problema de la extinción del Estado y la ideología frente a la emergencia de la *sociedad regulada*.

I.I. LA FUENTE DE LA VIOLENCIA, LA FUENTE DE LA POLÍTICA

Althusser comienza enumerando de manera algo clásica las tesis de los marxistas sobre la política. Allí dice que la superestructura está ligada a la existencia de las clases, que la lucha de clases está indisolublemente ligada a la lucha política, que "el horizonte o si se quiere la esencia interior de la política es la violencia por el poder, es la lucha por el poder», y que "la esencia de esta esencia, es su condición: la existencia de las clases" (Althusser, 20ALT/2/1 [A]). De estas tesis se deriva una reflexión sobre lo que separa a Marx de sus antecesores, pero también invita a considerar si detrás de esa distancia no se esconde una tentación idealista.

Respecto a lo que lo separa, Althusser señala que en esas tesis 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 […] en un *homo politicus* o en un *homo œconomicus*" (Althusser, 20ALT/2/1 [A]). Frente a esto emerge una concepción que reconoce que antes de haber un "sujeto de la violencia", "hay un elemento de violencia". Para Marx la violencia existe, está organizada, tiene una estructura objetiva pero "no tiene sujeto de asignación":

> 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 en su origen exhaustivo […]. Todo lo que el hombre puede hacer […] es insertar su violencia en el proceso del "hay violencia". (Althusser, 20ALT/2/1 [A]).

Aquí encontramos un punto importante que diferencia a Marx de las teorías del derecho natural que recurriendo a su fundamento teórico

contienen la ilusión de extinguir la violencia mediante el 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 […]! El marxismo no tiene esta pretensión idealista. No dice he aquí el sujeto de la violencia: ¡podemos convertirlo a la no-violencia! […] Dice […]: hay violencia, es un proceso en curso […] 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 fuente, 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). (Althusser, 20ALT/2/1 [A]).

Sin embargo, es necesario preguntarse si en 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 "si la sociedad civil no ha sido concebida como el sujeto puro del que el Estado y la política eran la alienación interna, proyectada al exterior […]. [Si] no se encuentra el mismo riesgo del sujeto exhaustivo en la sociedad civil que en el *homo politicus* o *œconomicus*" (Althusser, 20ALT/2/1 [A]). Althusser intuye que si bien, por un lado, Marx rompe con el idealismo filosófico que lo antecede, por otro lado, se ve expuesto a recaer en su terreno. Lo que ilumina esta huida y esta posible recaída no es tanto una deficiencia de Marx, sino más bien, una vacilación en el seno de la estructuración social que es descubierta por intermedio de la política:

> ¡como si la sociedad civil fuera el equivalente de la consciencia, o el equivalente de este sujeto puro […] que es el hombre en la concepción idealista burguesa! […] Cuando Marx dice por ejemplo que la esencia del hombre es el trabajo […] es evidente que es una concepción idealista […]. Pero es menos evidente que Marx corre el mismo riesgo cuando […] declara que el 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 […] sino que su realidad reenvía a la sociedad en la que vive. El hombre es una investigación social. 2/ ¡Pero todo depende de la manera que se conciba a esta sociedad (civil) que posee la esencia del hombre! Si ella es concebida como *un sujeto* puro, equivalente del sujeto que era ingenuamente el hombre del idealismo filosófico de los adversarios

> de Marx, ¡entonces no se ha hecho más que una transferencia de sujeto! […] 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 […]. La sociedad civil tiene ella misma un más allá que la funda […], tiene ella misma algo que podemos llamar *su inconsciente*, y desde ese momento ya no es posible considerarla como un puro sujeto […]. (Althusser, 20ALT/2/1 [A]).

Estamos aquí ante una intuición de lo que, recurriendo a Étienne Balibar, podríamos llamar "otra escena" de la política, que sugiere la existencia de una "región extraña". Una escena que más que expandir el marxismo, "en cierto modo lo *da vuelta*, exhibiendo su *reverso*" (Balibar, 2005, p. 11). Esta intuición empuja a Althusser a realizar un rodeo por la prehistoria del marxismo respecto al "problema de la 'sociedad civil' o de la 'esfera de las necesidades' (Hegel) en su relación con el Estado antes de Marx" (Althusser, 20ALT/2/1 [B]). El resultado de ese rodeo será la constatación de una vacilación de los conceptos políticos al interior de la teoría marxista.

I.II. DÉCALAGE COMO CONDICIÓN DE LA POLÍTICA

En una sección del Dossier Althusser se refiere a la experiencia de los países "sub-desarrollados". En esas experiencias, la política aparece por delante de la economía: la política aparece como "una anticipación de la economía así como un instrumento de su instauración". Y señala que "este *décalage* es la condición fundamental de la autonomía relativa de lo político, del hecho que lo político conciba 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 más que la medida de la distancia a atravesar" (Althusser, 20ALT/2/1 [C]). Quisiera destacar que en estas fichas se presenta *in nuce* toda una reflexión del marxismo latinoamericano que señala tal desajuste como la condición de posibilidad de la política (Aricó, 2010).

El *décalage* ocupa un lugar central en otra ficha del Dossier. Se trata del *desajuste* expresado bajo las formas de la anticipación y del retardo presente respectivamente en Maquiavelo y Montesquieu como 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 problema, el de la monarquía absoluta, pero desde dos puntos de vista diferentes. Uno piensa en una mo-

> narquía absoluta por constituir, el otro piensa en una monarquía absoluta a criticar y reformar. Uno, teoría prematura. El otro, teoría nostálgica. […]
> 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. […] Estas dos situaciones han mostrado que lo político podía aparecer, en ciertas circunstancias como una esfera […] relativamente autónoma. (Althusser, 20ALT/2/1 [D])

En este pasaje podemos ver resumido un trayecto de Althusser entre su *Montesquieu* (1959) y el primer curso sobre Maquiavelo (1962). Pero además, se puede ver la unidad existente entre el problema del anacronismo (ya se trate de una teoría prematura, ya se trate de una teoría nostálgica) y la revelación de la autonomía de lo político. Podemos preguntarnos: 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" (Althusser, 1965, p. 103)?

Althusser malvive esta constatación. Una muestra es su vacilación frente al reconocimiento de la autonomía de lo político al señalarla como una *ilusión*. Pero el gesto continúa siendo productivo. 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, aquello que Althusser descubre en Maquiavelo y Montesquieu es una reflexión bajo el signo del anacronismo, de la no-contemporaneidad, en la que se torna visible cierta especificidad de lo político.

I.III. LOS FINES DE LA POLÍTICA

En otro conjunto de notas Althusser aborda el problema por lo imposible: pensar las condiciones de la política luego de su extinción. Esto se realiza primero, planteando las preguntas por la extinción del Estado y de la ideología. En la respuesta doblemente negativa se dibuja en filigrana el núcleo irreductible de lo político.

Es necesario estudiar, plantea Althusser, en qué medida la idea de una "sociedad civil autorreguladora" que emergería con el fin de las clases sociales no es "una trampa de la ideología burguesa en la que se dejaría caer el marxismo de las sociedades futuras" (Althusser, 20ALT/2/1 [E]). De lo que se trata es de "ver si no hay restos de

idealismo […] en las tesis de Marx sobre la desaparición del Estado" (Althusser, 20ALT/2/1 [E]). 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 consciencia de la sociedad civil como una 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 en el estado de naturaleza… la política es un pequeño suplemento […]… […] 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 […] de la sociedad civil […]. Esta tesis en sí 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 […] de *la sociedad civil en su positividad plena* sin contradicción de clases… (Althusser, 20ALT/2/1 [E])

En una concepción como esta se supone que puede existir "una sociedad sin superestructura, sin Estado, sin política, y evidentemente sin religión, sin ideología, sin otros conflictos que los de las discusiones técnicas sobre la regulación de la sociedad en general…". Se trata así de una "visión idealista de la *sociedad*" (Althusser, 20ALT/2/1 [E]).

También es posible preguntarse qué pasaría con la ideología, para ello recurre a Lenin que nos señala la existencia de causas más viejas que la burguesía que viven en el tiempo de otra historia:

> 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 […] 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. (Althusser, 20ALT/2/1 [E])

Este inconsciente "ha sido indicado como el lugar donde las cosas también se juegan…" (Althusser, 20ALT/2/1 [E]). Y su descubrimiento permite producir una generalización que afecta a la esencia de lo político y a su irreductibilidad. Althusser lo formula bajo el signo de una interrogación:

> ¿No puede ser dicho lo mismo de las superestructuras en general? ¿No puede decirse que la sociedad civil ella misma […] posee […] una capacidad de ser ella misma, sobre su propio terreno, su propio inconsciente? ¿[Capaz] de producir espontáneamente, y por fuera de las luchas de clases, mov[imientos] ideológicos […] susceptibles de cristalizarse en prob[lemas] que no serían ya simplemente prob[lemas] de la autorregulación técnica de la sociedad, sino, [que] serían prob[lemas] que habrá que llamar con otro nombre y quizás política? (Althusser, 20ALT/2/1 [E])

Althusser es consciente de lo que está en juego: no se trata del debate improbable respecto al modo de organizar la sociedad futura, tampoco de la confianza escatológica del discurso marxista, sino que se trata de ver cómo esa proyección al futuro ilumina los problemas de la teoría marxista en su presente. En esa "anticipación", concluye Althusser, se juega "el destino y la suerte de algunos conceptos teóricos…" (Althusser, 20ALT/2/1 [E]).

II. IR DIRECTO A LA POLÍTICA

En los pasajes del Dossier se entrevé un movimiento: aquello que emerge como el estudio de una situación particular al interior de la teoría marxista de la historia ilumina problemas esenciales de lo político como tal. Esta constatación se corresponde —como afirma en una ficha sobre Maquiavelo y Spinoza contemporánea al Dossier— 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" (Althusser, 20ALT/32/12). Es bajo esta óptica que "la excepción se descubre como la regla, la regla de la regla" (Althusser, 1965, p 105).

En efecto, las circunstancias de escritura de «*Contradiction et surdétermination*» también están marcadas por el verano de 1961.[1]

1 "Acabo de retrabajar sobre uno o dos puntos importantes mi artículo sobre los núcleos. Agregué un largo parágrafo 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

Sin embargo, es preciso destacar que allí se adoptaba un tono afirmativo, menos vacilante que en el Dossier. Retomando parte de los problemas allí trabajados, Althusser señala que el concepto de sociedad civil de Marx desaparece paulatinamente a la par del descubrimiento de 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* de una formación social determinada" (Althusser, 1965, p. 109). 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*, un "efecto de sociedad" (Althusser, 1965b, p. 74) tal como se leerá en *Lire le capital*.

A diferencia de ese tono arquitectónico, el Dossier nos revela un Althusser frente a lo que François Matheron (2005) ha señalado como la insituabilidad de la política. En las notas del Dossier se percibe el "temblor de los conceptos" del que hablaba Bachelard inspirado en las *Consideraciones intempestivas*: "como si la Tierra, el Mundo, las cosas tomaran otra estructura desde que se plantea la explicación sobre nuevas bases" (Bachelard, Gaston; 1972, p. 121). Entre las anotaciones del Dossier se encuentra el borrador de una carta a un destinatario desconocido, quizás Franca, en el que se dejan ver los efectos de este temblor. Allí se reconoce la repetición anticipada del reconocimiento de un desconocimiento de la política como el que será formulado al momento de su autocrítica:

> Me puse a investigar el tema "la concepción marxista de la política" […], pero […] 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. (Althusser, 20ALT/2/4)

Es curioso que la misma sensación se expresará mucho tiempo después, alrededor de 1978 en *Marx dans ses limites*, al señalar como un "límite absoluto" del marxismo su incapacidad para pensar a la política en su especificidad:

---

se diferencia de los conceptos hegelianos de la sociedad civil […] y del Estado)." (Althusser, 2011, pp. 392-393)

> Paradoja […] si es cierto que la obra de Marx y Lenin está llena de «política». […] Pero nunca nos han dado […] el comienzo de un análisis que responda a la cuestión *¿qué puede ser la política?* (Althusser, 1994, p. 173)

*

Para concluir, quisiera señalar que el Dossier permite abordar de manera renovada el doble encuentro con Maquiavelo y Spinoza en el curso de 1962. 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 esa 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 (como Maquiavelo o Spinoza) emerja simultáneamente con el objetivo de alcanzar una tierra firme teórica, y como aquello que generará nuevos temblores. De ahí el tono del Curso sobre Maquiavelo de 1962 en el que vemos a Althusser malvivir sus propias lecciones. De ahí quizás, finalmente, esa dialéctica entre *olvido* y *reincidencia* frente a Maquiavelo al momento de volver a él una década después en 1972:

> Me encontré con uno de mis antiguos alumnos […], que asistió a un curso sobre Maquiavelo que yo había hecho en [el] 62 […]. Había perdido el recuerdo de esa fecha, pero recordaba haber hablado de *El príncipe* […]. Todos los documentos o notas que había debido reunir para esa ocasión desaparecieron […]… Pero este año, por tanto diez años después, retomé todo de cero, y di algunos cursos sobre Maquiavelo: ¡reincidencia! (Althusser, 20ALT/31/28)

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1965). Du « Capital » à la philosophie de Marx. En L. Althusser, J. Rancière, y P. Macherey, *Lire le capital*. Maspero.

Althusser, Louis (1965). *Pour Marx*. Maspero.

Althusser, Louis (1983). Sobre el joven Marx. (Cuestiones de teoría). En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.

Althusser, Louis (1994). Marx dans ses limites. En L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques, t. I*. STOCK/IMEC.

Althusser, Louis (1998). *Lettres à Franca (1961-1973)*. STOCK/IMEC.

Althusser, Louis (2011). *Lettres à Hélène 1947-1980*. Grasset/IMEC.

Aricó, José (2010). *Marx y América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Bachelard, Gaston (1972). *L'engagement rationaliste*. Presses Universitaires de France.

Balibar, Étienne (2005). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Gedisa.

Derrida, Jacques (2017). *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris: Galilée.

Matheron, François (2005). « Des problèmes qu'il faudra bien appeler d'une autre nom et peut-être politique ». Althusser et l'insituabilitié de la politique. *Multitudes*(22), 21-35.

DOCUMENTOS CITADOS CONSERVADOS EN EL IMEC

20ALT/2/1, Notes de Louis Althusser.

[A] "La thèse des marxistes sur la politique".

[B] "Le pb. de la société civile ou de la sphère des besoins".

[C] "Voir si on peut pas dire que, dans tout pays sous-développé…".

[D] "Machiavel. Montesquieu".

[E] "Voir s'il n'y a pas des restes d'idéalisme…".

20ALT/2/4, Notes sur marxisme et politique.

20ALT/32/12, Notes sur Spinoza intitulées «Sur Machiavel et Spinoza».

20ALT/31/28, Correspondance échangée avec Henri Crétella sur Machiavel [c. 1972].

Roque Farrán y Jacinta Gorriti*

EL LEGADO DE ALTHUSSER: ¿CÓMO ASUMIR UNA HERENCIA EN EL MATERIALISMO?

I. INTRODUCCIÓN

En esta ocasión el Coloquio nos propone ir más allá de la melancolía política para abrir otros imaginarios del porvenir de cara a la crisis que atravesamos. Pero también para reflexionar sobre la eficacia de la propia teoría en el presente. Hace tiempo insistimos en la necesidad de recuperar la incidencia práctica del concepto o el uso de los saberes frente al predominio de la interpretación o explicación excesiva que caracteriza a la escena teórica actual. Lo que queremos acentuar ahora es la importancia de repensar el problema de la herencia o los modos en que recibimos y nos sentimos parte de una tradición intelectual. Porque el malestar que atraviesa nuestra coyuntura está vinculado, entre otras cosas, con la pregunta por los legados que nos constituyen tanto a nivel teórico, como a nivel político y subjetivo.

Esta pregunta no es nueva. Más bien, parece reeditarse en cada situación de crisis. En la tradición materialista tiene distintas modulaciones: algunas acentúan el componente trágico de la herencia. Basta recordar la famosa frase de Marx (2003) en el *18 Brumario* sobre las generaciones muertas que oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos, o la de Benjamin (2007) en sus *Tesis sobre la filosofía de la*

* CIECS-CONICET-UNC. roquefarran@gmail.com, jasgorriti@gmail.com

historia de que "ni siquiera los muertos estarán a salvo si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha dejado de vencer". Sin embargo, existen también otras formulaciones que remarcan el aspecto inventivo de la apropiación de una herencia, sin negar el drama real que está en juego. La filosofía althusseriana es un ejemplo paradigmático de esta vía. Antes de presentar en qué sentido afirmamos que sus intervenciones pueden ser leídas como un modo de heredar el materialismo marxista y no marxista, y de comentar cómo asumimos por nuestra parte este legado, queremos exponer algunas consideraciones clave sobre la herencia.

II. SOBRE LA HERENCIA

Ante todo, nos parece importante subrayar que la herencia no es un acto nostálgico ni meramente conmemorativo porque no remite a un origen puro e intocable, sino que se constituye retroactivamente en el mismo ejercicio de heredar. Si hay una temporalidad de la herencia es, precisamente, la del recomienzo. Una herencia no se recibe de una vez por todas, sino que es una tarea que se reanuda constantemente: es fragmentaria e inacabada, pero sistemática y recurrente en la medida que traza demarcaciones, produce cortes y desplazamientos entre distintos saberes y tradiciones. Es un trabajo de reestructuración o de transformación radical en torno a los materiales disponibles. O como sugiere Balibar, un "corte continuado" y, agregamos, un anudamiento recomenzado. Porque una herencia es un nudo de saberes, afectos y temporalidades que no se cierran en una totalidad homogénea. Y, por eso, puede ser intervenida desde cualquier punto, más allá de los cánones institucionalizados. El materialismo recomienza por cualquier parte, como diría Althusser (2002).

La herencia exige, entonces, que seamos capaces de reinventar aquello que se nos transmite. No se trata solo de continuar o repetir dogmáticamente viejos axiomas, sino de ofrecer nuevas posibilidades que permitan seguir desplegando en otros términos la potencia de ese legado. Y en este intento, se puede fracasar; se falla necesariamente. La herencia no está asegurada porque lo que se hereda es un problema, más que una solución: un enigma que involucra el deseo de quien se compromete en ese ejercicio de heredar. Vinciane Despret (2004) comparte un relato que ilustra bien esto. Narra la fábula de tres hermanos que reciben una herencia difícil. Su padre les deja once camellos y una fórmula para repartirlos: la mitad al mayor, un cuarto al segundo y un sexto al tercero. Pero los números no les cierran y para evitar una pelea por el legado, acuden a un sabio de otro pueblo para que los ayude. Él se limita a darles el único camello que tiene, así los hermanos pueden resolver fácilmente la división y después devolver el doceavo camello.

Esta historia no solo señala la implicación ética que requiere una herencia, que no es ni la aceptación incondicional ni el rechazo del problema tal como está planteado, sino la posibilidad de transformar lo recibido en otra cosa y de transformarse, al mismo tiempo, en este acto. También, muestra que para que se produzca esta invención hay que salir del ámbito familiar: ir al encuentro de otros saberes, otras prácticas, otros nombres. Claro que no se trata de sumar cualquier cosa. Entendida nodalmente, una herencia es un entramado de proposiciones, preceptos, verdades que se asumen de manera práctica; un modo de hacer en torno a lo real de un agujero, una imposibilidad situada, un impasse lógico. Por eso, heredar exige tanto leer como actuar, sin garantías de haber comprendido o que el acto sea exitoso.

III. LA LECTURA SINTOMÁTICA COMO UN MODO DE HEREDAR

En este sentido, uno de los conceptos althusserianos que nos interesa movilizar es el de la lectura sintomática. Se tiende a reducir esta operación a su dimensión epistémica, como si fuese solo un método que permite hacer manifiesto lo que se encuentra latente en un discurso teórico. Pero en Althusser es mucho más que eso, postulamos: es un modo de heredar la tradición marxista o de reactivar su legado, desplazándose hacia otros campos, e implicándose allí. "Una lectura culpable", decía Althusser (2006), donde intervienen elementos tomados del psicoanálisis, de la historia del movimiento obrero, de la historia de las ciencias, etc. Se trata de leer unas cosas *a través de* las otras, una elaboración o "perlaboración" (*Durcharbeiten*): el trabajo de atravesar, de leer un registro a través de otros. No solo leer los vacíos en el texto, sino producirlos y forzarlos con otros conceptos. Porque, para que esos vacíos hablen, hay que ejercitar una escucha que capte resonancias múltiples, entrecruzadas, y también componerlas.

En *Para leer El capital*, Althusser (2006) dice: "No he propuesto otra cosa que la *lectura "sintomática"* de las obras de Marx y del marxismo *las unas por las otras*, es decir, la producción sistemática progresiva de esa reflexión de la problemática sobre sus objetos que los hace visibles, la revelación, la producción de la problemática más profunda que permite ver aquello que aún no pueda tener más que una existencia alusiva o práctica" (p. 37). Althusser no solo resalta el juego entre lo visible/invisible de la problemática, sino también el de lo audible/inaudible. En sus palabras, "no es, pues, Marx quien dice que el texto clásico no dice, no es Marx quien interviene para imponer al texto clásico, desde afuera, un discurso revelador de su mutismo, *es el texto clásico mismo el que nos dice que se calla*: su silencio son sus *propias palabras*" (Althusser, 2006, p. 27).

Y esta misma operación es la que Althusser realiza con Marx. Intenta mostrar que en las propias formulaciones de Marx hay articulaciones conceptuales que este no llega a desplegar, pero que son cruciales para captar la originalidad de su propuesta. La diferencia específica de su dialéctica. Althusser aplica al texto que lee los mismos principios que va extrayendo de él. Para eso, remite también a otros textos. Se trata, ante todo, de un trabajo reflexivo que se realiza sobre la marcha y que atiende no solo a los vacíos y silencios, sino a las respuestas y cavilaciones que Marx realiza sin reparar en ellas. Esto le permite a Althusser hacer explícita en una pregunta, una respuesta dada a su pregunta ausente. O, en sus propios términos, mostrar la "respuesta justa" que Marx ofrece a una pregunta que no se planteó: la de la eficacia de un todo sobre sus elementos. Podemos preguntarnos, ¿cuál es la ausencia de Althusser: su respuesta justa a una pregunta no planteada?

De estas indicaciones podemos extraer dos lecciones. Por un lado, que los escritos de Althusser tienen un carácter precario y tentativo, sometidos a una constante autocrítica y rectificación, aun cuando sostienen cuestiones nodales. Su canonización es un producto institucional secundario. Por otro lado, que para que haya lectura productiva e invención de conceptos tiene que existir una operación de circunscripción del vacío en el Otro. El Otro, sea bajo el nombre de Marx o la tradición materialista, tiene que poder agujerearse o asumirse fallido en última instancia. Lo cual implica soportar cierta angustia de no saber, y eso moviliza múltiples fantasmas.

Hay cierta dramática en juego, incluso en un sentido teatral, como dice Althusser (2006): personajes que no cumplen bien sus papeles, desfasajes, fallas, ante un "ausente que no tiene nombre" (p. 34), etc. Entonces, hay que ingresar con cierta cautela allí, con cuidado ante lo que se invoca o nombra. Como en Hamlet, estamos en un terreno repleto de fantasmas, espectros, cadáveres, desaparecidos. Quienes recibimos un legado, repetimos este juego dramático de transposiciones entre distintos registros de la experiencia y las prácticas que nos implican, aunque pueda haber resoluciones más o menos felices del asunto. Pero no podemos refugiarnos en el mote de expertos o especialistas en la materia.

IV. HEREDAR ES FORMULAR UNA PROBLEMÁTICA

El otro concepto althusseriano que queremos traer es el de problemática. Althusser nos enseña que una problemática no preexiste el acto de lectura sintomática, sino que esta es la que ayuda a constituirla y desplegarla en sus múltiples registros. Que incluyen tanto la dimensión teórica-política, como la dimensión filosófica en clave subjetiva,

como forma de vida. Porque la reflexividad no es solo cognitiva, sino ética: un modo de ser y conducirse. Y esto va más allá de la cuestión banal, como sostiene Badiou (2009), de si se puede o no añadir una "teoría del sujeto" en Althusser. En efecto, una problemática no es un marco teórico neutral que se construye con elementos tomados de varias fuentes. Es un campo suplementario e intersticial que permite pensar en simultáneo distintas dimensiones: epistemológicas, teóricas, políticas, éticas, ontológicas, etc. Ahora bien, para trazar nuevas conexiones es necesario entender por donde pasa la implicación entre esos registros. Hay que entrar en resonancia o tomar parte en la propia tradición que se intenta continuar. Y eso requiere cierto coraje, así como el deseo de retomar el gesto legado.

Por eso, sostenemos que heredar es formular una problemática. Es transformar lo que, en cierto sentido, existe de manera alusiva o práctica. Es aprender a leer esa potencia que está retenida porque no se le ha dado una estructura sistemática para que se desarrolle. Esto supone un trabajo sobre los conceptos y definiciones dados, una cita de Canguilhem permite ilustrar claramente esto. Dice Canguilhem (2009):

> trabajar un concepto significa hacer variar su extensión y comprensión, generalizarlo mediante la incorporación de rasgos de excepción, trasladarlo fuera de su región de origen, tomarlo como modelo o, a la inversa, buscarle un modelo; en síntesis, conferirle gradualmente, en virtud de transformaciones reguladas, la función de una forma" (p. 218).

Todas operaciones que solo se pueden realizar si se conecta aquellos conceptos con otros; si se los lee a través de otras tradiciones afines y a la luz de las exigencias del presente.

En esto reside el "círculo abierto" de una problemática, que parte de un problema definido para concluir con la formulación de un problema nuevo que permanece abierto. No se trata de aplicar categorías tomadas de tal o cual autor al análisis de otros fenómenos, sino de modular una lectura donde converjan la productividad intelectual desplegada por ese campo problemático y las condiciones actuales que nos interpelan. Pensar en términos de una problemática permite darle espesor al modo en que hoy planteamos los problemas que nos atañen y articulamos respuestas. En este sentido, entendemos que urge recuperar la pregunta que nos lega Althusser por el todo social en su sobredeterminación compleja. El esfuerzo, tanto de Althusser como de otros, por conceptualizar las determinaciones de una sociedad a partir de sus condensaciones y desplazamientos, sus desfases y

escisiones, sus nudos estratégicos y eficacias diferenciales, nos ayuda a pensar nuestra coyuntura sin reproducir acríticamente el sentido común liberal y empirista dominante.

V. MODULACIONES SINGULARES DE UNA HERENCIA

Pero no podemos quedarnos solo con los textos de Althusser, Badiou o Poulantzas. Como dijimos, heredarlos exige algo más de nuestra parte: una tarea inventiva que puede tomar distintas formas. En primer lugar, elaborar una problemática más vasta que anuda dimensiones ontológicas, subjetivas, ideológicas, políticas, estatales, metodológicas, éticas, e imaginativas, para situar la coyuntura en toda su complejidad. En segundo lugar, nombrar *nodaléctica* al ejercicio conjunto del pensamiento materialista es un modo de reformular viejas discusiones en torno a la especificidad de la dialéctica marxista (Farrán, 2018).

En mi caso [Jacinta], además que reconstruir las líneas principales de la problemática materialista que integra Poulantzas, junto con Althusser (y no simplemente en ruptura con las tesis althusserianas), intento situarme en las zonas periféricas de su obra para leer ahí los rastros de un pensamiento materialista del Estado, el poder y el cambio social. Y digo zonas periféricas no solo porque suelen quedar al margen de los intentos de canonización de sus escritos, sino porque encuentro en ellas múltiples puntos de contacto con la tradición latinoamericana. Se podría decir, por lo tanto, que a través de Poulantzas tramito una doble herencia: sus textos ofician de pasaje para una operación de lectura cruzada entre dos campos intelectuales que elaboran problemas claves para pensar nuestro presente. La crisis en todas sus dimensiones, las renovadas formas de dependencia y la condensación de tendencias contradictorias en el Estado, son algunos de ellos.

En mi caso [Roque], además del ejercicio nodaléctico, sobre todo deseo acentuar la dimensión quizá más resistida en la tradición materialista reciente: la relación consigo mismo. La prevalencia del yo, ligado a identificaciones especulares y significantes amo, no es la única forma de entrar en relación consigo mismo; lo muestra Foucault a través de su analítica de las formas de reflexividad y las prácticas de sí antiguas. He tratado de mostrarlo sobre todo a partir de la escritura de sí que condensa diversos ejercicios: ontológicos, teóricos, políticos, etc. Incluso en Althusser, como hice en el anterior Coloquio, y en el rastreo de diversos procedimientos de subjetivación en militantes y revolucionarios. Es una tarea abierta a la constitución de archivo y la práctica contemporánea que puede contribuir a abrir la imaginación y relanzar el pensamiento en toda su complejidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Althusser, Louis (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros.

Althusser, Louis (2006). Prefacio: de "El Capital" a la filosofía de Marx. En *Para leer El capital*. Siglo XXI.

Badiou, Alain (2009). *Compendio de metapolítica*. Prometeo.

Benjamin, Walter (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar.

Canguilhem, Georges (2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Amorrortu.

Despret, Vinciane (2004). *Our Emotional Makeup: Ethnopsycology and Selfhood*. Other Press.

Farrán, Roque (2018). *Nodaléctica. Un ejercicio de pensamiento materialista*. La Cebra.

Marx, Karl (2003). *El dieciocho Brumario de Louis Bonaparte*. Alianza.

José Roberto Herrera Zúñiga*

A 100 AÑOS DE LA MUERTE DE LENIN, VOLVER SOBRE UN VIEJO PROBLEMA: LENIN Y LA FILOSOFÍA.

"Yo no quiero hoy sino comentar esa risa,
que constituye por sí sola una tesis"
Louis Althusser, Lenin y la Filosofía (1968)

I. INTRODUCCIÓN:

Siguiendo la tradición marxista y althusseriana, este es un material[1] preliminar que busca reconstruir las relaciones entre Lenin y la Filosofía. Su producción necesita alguna explicación. En el año 2023 se celebraron los 100 años de publicación del *¿Qué Hacer?*, texto que según Badiou (2005) funda la política moderna, renunciar a Lenin, al Lenin

* Coordinador de la Cátedra de Filosofía. Sede de Occidente, Universidad de Costa Rica. joseroberto.herrera@ucr.ac.cr

1 Manuel Sacristán señala que las y los marxistas básicamente escribimos panfletos y materiales, como se llama su conocida selección:

> " un material (…) es un escrito destinado a ser utilizado en el curso de una discusión determinada por gente a la que uno conoce mejor o peor, o bien en una escuela de partido, en todo caso por personas de un ambiente determinado y con las que el que escribe se comunica fácilmente" (Sacristán, Manuel; 1983, p.7).

Natalia Romé tiene exactamente esa caracterización en relación con la forma que toman los textos althusserianos:

> "Althusser por su parte, carece de "obra", su pensamiento se desarrolla en órganos partidarios, en conferencias, en cartas, en borradores. Tampoco ofrecen sus escritos la forma de una doctrina teórica o un sistema filosófico sino la forma de ejercicios de lectura, autocríticas, respuestas polémicas, etc." (Romé, Natalia; 2016, p. 12).

del *¿Qué hacer?*, es simplemente renunciar a la victoria, renunciar a la política y por lo tanto renunciar a la posibilidad de resolver la crisis de la humanidad, que como ha dicho Trotsky, es la crisis de la política[2].

Durante el año 2024 se celebraron los 100 años del natalicio de Lenin y parece un buen momento para pensar en otro libro que ha sido tan polémico como el ¿Qué hacer?: *Materialismo y Empiriocriticismo* (MyE). Este texto fue escrito en 1908 y es considerado uno de los textos filosóficos de Lenin. Con este hay una relación y una recepción muy distinta a la que hay con el *¿Qué hacer?,* es perfectamente posible que dos militantes, leninistas reivindiquen el *¿Qué hacer?*, pero que ninguno, solo uno o ninguno de los dos reivindique *Materialismo y Empiriocriticismo*, también es posible que ninguno de los dos se lo haya leído.

Sobre MyE se han asentado tres lecturas (en el sentido más fuerte de la metáfora), ninguna de ellas parece convincente: está la versión estalinista cuyo centro es señalar que: "allí está el núcleo del materialismo histórico" y fin de la historia, esta lectura es parte de un esfuerzo melancólico por restaurar las condiciones y los símbolos, del mundo pre revolución política de 1991, una especie de "make the URSS great again"; luego tenemos la lectura por la que se ha inclinado la mayoría de intelectuales de izquierda marxistas o no, que consiste en decir que MyE es un "impensable" (Unding) (Althusser, Louis; 1970) o "es un expediente" (Althusser, Louis;1970, p.15) esta es la actitud de Sartre y Merleau-Ponty hacia la "filosofía" marxista (de Engels a Lenin) (Althusser, Louis; 1970) y finalmente la versión vergonzante que sería decir: "si ese texto tiene problemas …pero mirá lo que dicen los Cuadernos de la Cárcel, cuando ya leyó a Hegel" que es la interpretación trotskista (Lowy, Michael; 1978)[3]

2 Las charlatanerías de toda especie según las cuales las condiciones históricas no estarían todavía " maduras" para el socialismo no son sino el producto de la ignorancia o de un engaño consciente. Las condiciones objetivas de la revolución proletaria no solo están maduras sino que han empezado a descomponerse. Sin revolución social en un próximo período histórico, la civilización humana está bajo amenaza de ser arrasada por una catástrofe. Todo depende del proletariado, es decir, de su vanguardia revolucionaria La crisis histórica de la humanidad se reduce a la dirección revolucionaria. (Trotsky, León; 2017, p. 44).

3 Lowy (1978) señala sobre MyE que está producido en el momento en que Lenin tiene "su mayor acercamiento político a Plejánov" y que es la obra donde "la influencia filosófica del "padre del marxismo ruso" es visible y legible" (p.120). Más adelante Lowy (1978) señala que la visión de la dialéctica marxista queda profundamente transformada y que los textos leninistas que mejor atestiguan esto son los *Cuadernos filosóficos* y también la lectura de la Ciencia de la Lógica.

, la de Sacristán[4] (1983) y la de Nestor Kohan (2003)[5]. Llama la atención que esta posición sea transversal e independiente de las orientaciones políticas de estos intelectuales.

Sostenemos que en estas tres recepciones hay unilateralidades y malentendidos. Nuestro punto de arranque será que Althusser (1970) en 1968 reivindica este texto y lo ubica como el nacimiento de una "teoría no filosófica de la filosofía" (p.13) o una "práctica completamente distinta de la filosofía" (p. 21) o un "conocimiento objetivo del modo de ser de la filosofía" (p. 21).

No es poca cosa lo que dice Althusser, entonces la pregunta no fue ¿Qué hacer?, sino bien ¿Qué hacer con Materialismo y Empiriocriticismo? Esa pregunta nos ha llevado por el más incierto de los caminos, un camino que no lleva a parte alguna, pero que necesitamos estudiar para seguir un buen camino (Althusser, 1970)

Palabras claves: Louis Althusser, Lenin, Materialismo y Empiriocriticismo, Marxismo, Filosofía.

Keywords: Louis Althusser, Lenin, Materialism and Empiriocriticism, Marxism, Philosophy.

II.

El tema sobre las relaciones entre Lenin y la filosofía es un tema recurrente en la historia del marxismo. Y cuando digo "Lenin", como

---

4 Señala Sacristán (1978) "La insuficiencia técnica o profesional de los escritos filosóficos de Lenin salta a la vista del lector. Para ignorarlos hacen falta la premeditación del demagogo o la oscuridad del devoto" (p. 133) la lectura de Lenin de Hegel es interpretada como una profundización de sus nociones filosóficas. (Sacristán, Manuel; 1978).

5 Para Kohan hay una línea que va de Lenin y Gramsci, pasando por los Cuadernos Filosóficos y otra línea que va de MyE, hacia Bujarin, Stalin y los manuales soviéticos

> ¿Es el Lenin definitivo, como postularon los manuales?, ¿mantuvo su posición en forma invariable? Seis años más tarde, Lenin tendrá oportunidad en el exilio de leer la Lógica de Hegel y su filosofía sufrirá un viraje de ciento ochenta grados, en medio del cual realizará una auténtica y sentida autocrítica cuestionando el "materialismo" de la filosofía marxista supuestamente heredero del materialismo empirista de la burguesía francesa del siglo XVIII y enfatizando la centralidad de la problemática de la praxis. En lugar de dar cuenta de este viraje leninista de 1914, que lo encaminara notablemente hacia la filosofía de la praxis marxiana a través de Hegel, por el contrario, fue la antigua teoría engelsiana enriquecida por Materialismo y empiriocriticismo y sobre todo por las interpretaciones e innovaciones de Stalin, la que se consagró oficialmente como la doctrina oficial de la III Internacional. Es Bujarin, en el VI Congreso de la Internacional Comunista, tras la muerte de Lenin, quien plantea que el "materialismo dialéctico" es el método y la concepción materialista del mundo que sustenta la Internacional. (Kohan, Nestor; 2003, 38).

nombre propio, no puedo dejar de enmarcar este nombre propio en un marco más amplio, de las relaciones entre la política de la emancipación y los nombres propios, señala Alain Badiou

> es preciso pensar y aprobar la importancia decisiva de los nombres propios en toda política revolucionaria. Y, en efecto, esta importancia es espectacular y paradójica. Por una parte, en efecto, la política de emancipación es esencialmente la de las masas anónimas, es la victoria de los sin nombre (…). Por otra parte, toda política revolucionaria está marcada de principio a fin por nombres propios, que la identifican históricamente, que la representan, mucho más fuertemente que en el caso de las otras políticas. ¿Por qué esta consecución de nombres propios? ¿por qué este glorioso Panteón de los héroes revolucionarios? ¿Por qué Espartaco, Thomas Münzer, Robespierre, Toussaint-Louverture, Blanqui, Marx, Lenin, Rosa Luxemburgo, Mao, Che Guevara, y tantos otros? ***Porque todos estos nombres simbolizan históricamente, en la forma de un individuo, de una pura singularidad del cuerpo y del pensamiento, la red a la vez rara y preciosa de las secuencias fugitivas de la política como verdad. El formalismo sutil de los cuerpos-de-verdad es aquí legible en tanto que existencia empírica. El individuo cualquiera encuentra a individuos gloriosos y típicos como mediación de su propia individualidad, como prueba de que se puede ganar a la finitud. La acción anónima de millones de militantes, de insurgentes, de combatientes, por sí misma irrepresentable, es reunida y contada por uno en el símbolo fuerte y poderoso del nombre propio***. [Subrayado mío] (Badiou, Alain; 2010, 25-26).

La pregunta por Lenin y la Filosofía, que intentó responder Althusser en su célebre comunicación de 1968, evoluciona de una pregunta más amplia sobre las relaciones o la relación entre el marxismo y la filosofía, es una pregunta que parece presentarse y volverse urgente en épocas de crisis. *Crisis* parece ser el concepto que mejor explica las relaciones entre el marxismo y la filosofía, es una relación de crisis, pero también es la crisis la que explica el surgimiento, la reaparición, la repetición de la pregunta por el marxismo y la filosofía.

Lenin (1976) en su trabajo teórico monográfico sobre Marx escrito en 1914, recupera una reflexión de Engels que pretende describir el momento donde se empieza a descomponer la influencia del sistema hegeliano, que venía siendo paradigmático, Engels hace esta descripción

> Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, el materialismo

> (…) el maleficio quedaba roto; el "sistema" saltaba hecho añicos y se le daba de lado y la contradicción, como solo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Solo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos" (Lenin, Vladímir; 1976, p. 171).

Engels recuerda con 45 años de distancia este momento de 1841, al que le seguirán más momentos de crisis paradigmática al interior la ciencia filosófica alemana, primero con los hermanos Bauer, luego con Feuerbach, las palabras que describen la crisis es pulverización, existencia imaginaria, entusiasmo general, siete años después, en 1848 ocurrirá la primavera de los pueblos, donde ni Bauer o Feuerbach, jugarán ningún papel. Este momento originario de relación entre el marxismo-aún-por venir y la filosofía es el momento de un estado de ánimo general de crisis, no solo política y social, sino también de los sentidos y explicaciones compartidas hasta hace poco.

Saltemos 64 años, para pensar en el momento 1908, Dominic Lecourt (1973) en su *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía* ubica el espacio y el tiempo en que se da la polémica leninista sobre el empiriocriticismo, Lecourt es enfático que estamos en presencia de una crisis multinivel, no es solamente una crisis social y política (aunque también lo es), es una crisis de sentido global, de la política, la filosofía e inclusive los paradigmas científicos, señala Lecourt (1973) "Mach y los empiricocriticistas elaboran sus tesis filosóficas en el momento [qué] el mundo científico está sacudido por una crisis profunda" (p. 31). Eduardo Sartelli (2017) realiza una descripción similar, aunque no habla de una crisis, señala que hay en curso una revolución en la física y es sabido que la revolución es siempre antecedida por una crisis[6].

La definición leninista de crisis, es obviamente política[7], pero tiene la clara intención de mostrarnos un estado de conmoción general, que

---

6 "El desafío que Bogdánov pretende asumir tiene que ver, primero que nada, con un negación de toda metafísica, y luego, con las consecuencias epistemológicas de la revolución en marcha en la física. Recordemos que, en modo alguno, la influencia de Ernst Mach sobre los "machistas rusos" es la más significativa. Su sombra se yergue detrás del evento más sustantivo de la ciencia mundial luego de la teoría de la evolución: la relatividad." (Sartelli, 2017, p.14).

7 "La persistente crisis económica, el desempleo y el hambre demuestran que la nueva política de la autocracia no puede asegurar las condiciones para el desarrollo capitalista de Rusia. Esa política conduce inevitablemente a la profundización del conflicto de las masas democráticas con las clases dominantes, al aumento del descontento entre nuevos sectores de la población, a la agudización y profundización de la lucha política de las distintas clases.

incluye la economía y la vida privada, los efectos sociales y la parálisis de la clase dominante, el descontento y la iniciativa política inédita: es en ese estado de ánimo y de conmoción, en que parece surgir la pregunta por el marxismo y la filosofía. Si, como señala Badiou (2016) la política revolucionaria parece "estar marcada de principio a fin por los nombres propios" (p. 26), las relaciones entre el marxismo y la filosofía parecen estar marcadas por fechas, más precisamente por fechas de crisis: 1844, 1878, 1908, 1923, 1938, 1968[8]. En este trabajo queremos hablar principalmente de 1908 y 1968. Del momento en que Lenin emprende la escritura de *Materialismo y Empiriocriticismo* y de la recepción/explicación/defensa que de este texto hace Louis Althusser.

Volvamos sobre el tema, aunque problemática, la relación entre el marxismo y la filosofía parece ser una pregunta más aceptada por el establishment intelectual, que la pregunta por Lenin y la filosofía: ¿Al final Marx no hizo una tesis en Filosofía sobre Demócrito y Epicuro? ¿No fueron parte Marx y Engels de los jóvenes hegelianos, esta generación notable de filósofos Bauer, Strauss, Stirner que se sentían herederos de Hegel y que querían producir la modernización de Alemania a través de algún tipo de intervención filosófica y/o cultural? (Rendueles,César; 2016). Además es normal que en las facultades de Filosofía se estudie los Manuscritos Económico-filosóficos de 1844, los Grundrisse o el fragmento relativo al fetichismo de la mercancía.

Zizek (2013) ya había notado este problema, cuando re-habilitó la escritura académica sobre Lenin, poco después de la crisis de 2001

> La primera reacción pública ante la idea de reactualizar a Lenin es, claro, un ataque de risa sarcástica: Marx vale; hoy en día incluso en Wall Street hay gente que le adora—Marx, el poeta de las mercancías; Marx, el que proporcionó perfectas descripciones de la dinámica capitalista; Marx, el que retrató la alienación y reificación de nuestras vidas cotidianas—, pero Lenin, no, ¡no puedes ir en serio! (p.7).

En tal situación económica y política, madura una inevitable nueva crisis revolucionaria" (Lenin, 1978, p.332).

8 Estas fechas son más allá de toda duda momentos donde aparece con fuerza la pregunta por el marxismo y la filosofía, después de las discusiones del V Coloquio Louis Althusser, estamos tentados a proponer 1995, como otra fecha de crisis, que combina la publicación del texto de Jacques Derrida, Espectros de Marx, la revolución antineoliberal en Francia (Atentas, 2016) y la remoción del concepto de dictadura del proletariado del programa de la Liga Comunista Revolucionaria (Herrera, 2017). En América Latina, como anticipaciones periféricas, pero estratégicas tenemos un año antes el levantamiento zapatista, tres antes el levantamiento militar del MBR 200.

En el pasado el estalinismo había usado su fuerza política y cultural para afirmar y asegurar a través de centenas de manuales la idea de que existía una "filosofía marxista-leninista" (Kohan,Néstor; 2003).Ahora, no es tan fácil aceptar las relaciones de sentido común y/o burocrático-administrativas que nos señalan que existe una relación entre el marxismo y la filosofía y más específicamente entre Lenin y la filosofía.

Althusser ha señalado que nadie elige donde nace, ni el medio cultural en el que se desarrolla, Marx no nació siendo Marx[9] y justamente su proyecto, el proyecto comunista, surgió del medio filosófico alemán del siglo XIX, pero resistiéndose a él, señalando sus limitaciones, esta es la tesis de Cornu, que Althusser va a continuar[10].

Marx nunca ejerció de profesor de filosofía, con muy buena razón de clase, las instituciones universitarias del siglo XIX no podían tolerar a Marx, tan siquiera podían tolerar a Bauer[11]. Pese a que hemos visto sucesivas oleadas de democratización de la vida universitaria, empezando por el movimiento iniciado en la Reforma de Córdoba de 1918 y luego con la rebelión estudiantil de los sesentas y setentas e inclusive con la ampliación formal y mercantil de los últimos años de las

9 "La primera condición requerida para plantear bien el problema de las obras de juventud de Marx es, por lo tanto, admitir que los filósofos mismos tienen una juventud. Es necesario nacer un día, en alguna parte, y comenzar a pensar y a escribir. (…) Marx no escogió nacer al pensamiento y pensar en el mundo ideológico que la historia alemana había concentrado en la enseñanza de las Universidades. En este mundo creció, en él aprendió a moverse y a vivir, con él tuvo que "explicarse", de él se liberará" (Althusser, Louis; 1968, p. 50-51).

10 "Jahn lo reconoce muy bien: no son los marxistas los que han dirigido el debate hacia las obras de juventud de Marx. Y como, sin duda, los jóvenes marxistas no habían estimado en su justo valor los trabajos clásicos de Mehring y las investigaciones eruditas y escrupulosas de Auguste Cornu, fueron sorprendidos en frío, y estaban mal preparados para un combate que no habían previsto. Reaccionaron como pudieron" (Althusser, Louis; 1968, p. 41).

11 " Terminados sus estudios universitarios, Marx se trasladó a Bonn con la intención de hacerse profesor. Pero la política reaccionaria del gobierno, que en 1832 había despojado de su cátedra a Ludwig Feuerbach, que en 1836 le había negado nuevamente la entrada en la universidad y que en 1841 privó al joven profesor Bruno Bauer del derecho a enseñar en Bonn, obligó a Marx a renunciar a la carrera docente" (Lenin, 1976, p. 170).

universidades[12], la enseñanza académica de la filosofía sigue teniendo una relación problemática con el marxismo[13].

Esta relación problemática no solo tiene que ver con el bastante obvio efecto de los ataques a la libertad de cátedra que llevan adelante las organizaciones ultrareaccionarias y/o fascistas y las dictaduras estalinistas o fascistas. Solo por citar algunos Manuel Sacristán, Enrique Dussel, Howard Zinn y Fernando Martínez Heredia perdieron en algún momento sus cátedras, hoy (junio de 2024) está detenido en la cárcel Boris Kagarlitsky[14].

Pero no es este momento de ataque físico y violación a la libertad de cátedra al que me refiero, cuando expreso que hay una relación problemática entre el marxismo y la filosofía, quiero señalar que inclusive en condiciones de "normalidad democrática" hay algo de opaco en las relaciones entre estos dos términos.

---

12 "Las universidades de Gran Bretaña han soportado un período de cambio dramático. El signo más obvio de estas transformaciones es la expansión física. En el curso 2004-2005 había 2.287.540 estudiantes de educación superior. Actualmente un treinta por ciento de los que tienen 18 y 19 años van a la universidad, comparados con el siete por ciento, aproximadamente, que iba a principios de los años sesenta. La educación universitaria dejó de ser privilegio de una minoría pequeña –aunque todavía es mucho más difícil para los que provienen de la clase obrera manual acceder a la universidad." (Callinicos, Alex; 2006, p. 1).

13 Karl Korsh (1971) había señalado desde 1924 que: "para los profesores de filosofía, el marxismo representa, en le mejor de los casos, un párrafo de importancia secundaria en el capítulo de la historia de la filosofía del siglo XX" (p.19), en 1995 Jacques Derrida (1998) hace la siguiente advertencia sobre los problemas del "regreso de Marx" al mundo universitario del que fue expulsado durante la "crisis del socialismo" a finales de los ochentas

> "Se ve venir una moda o una coquetería a este respecto en la cultura y más precisamente en la universidad. ¿Qué hay de inquietante al respecto? ¿Qué hay que temer en lo que puede también convertirse en una operación de amortización? Este reciente estereotipo estaría destinado, se quiera o no, a despolitizar en profundidad la referencia marxista, a hacer lo posible, ofreciendo la imagen de la tolerancia, para neutralizar una fuerza potencial, en primer lugar, debilitando en ella un corpus, acallando en ella la revuelta (se acepta la vuelta con tal que no vuelva la revuelta que inspiró, en un principio, el levantamiento, la indignación, la insurrección, el impulso revolucionario). Se estaría dispuesto a aceptar la vuelta de Marx o la vuelta a Marx, a condición de silenciar aquello que, en él, prescribe no solo descifrar sino también actuar, y convertir el desciframiento (de la interpretación) en una transformación que «cambie el mundo». (Derrida, Jacques; 1998, p. 45)

14 "En diciembre de 2023, Boris Kagarlitsky, disidente soviético, sociólogo y redactor jefe de la publicación marxista digital *Rabkor*, fue declarado culpable de "justificación pública del terrorismo" por publicar un vídeo en el que comentaba el atentado con explosivos perpetrado en el puente de Crimea en octubre de 2022." (Amnistía Internacional, 2024, párr. 5).

Parece que la relación entre el marxismo y la filosofía no puede ser una relación directa (recibir la clase de filosofía), no puede ser la relación de un sustantivo y un adjetivo (filosofía marxista) parece necesitar de un rodeo[15] que intente explicar desde el nombre mismo la inadecuación de la relación: el marxismo como filosofía, la filosofía del marxismo o la filosofía de la praxis[16], como si algo o algunos componentes del marxismo no calzaran con la filosofía o viceversa.

La hipótesis que hemos sostenido es que siempre que hablamos de marxismo y filosofía, hay un tercer término en esta relación, que no siempre se cita, pero que se entiende que debe estar allí. El término es justamente *crisis*, parece que las preguntas por la relación entre el marxismo y la filosofía tienen que ver con los momentos de crisis, no solo crisis de una sociedad específica, de una determinada formación económico social, sino una crisis del pensamiento, una crisis de la visión de mundo hasta ahora aceptada, una época de crisis como la que vivimos[17]. Esta situación parece reflotar la pregunta por el mar-

---

15 Necesitar de un rodeo parece ser uno de los elementos centrales de la comprensión y del entendimiento marxista: "La dialéctica trata de la "cosa misma". Pero la "cosa misma" no se manifiesta inmediatamente al hombre. Para captarla se requiere no solo hacer un esfuerzo, sino también dar un rodeo" (Kosik, Karel; 1976, p. 25). Señala Louis Althusser (1982)

> "Pero aún no abordamos la cuestión de la *reproducción de las relaciones de producción*. Ahora bien, ésta es *una cuestión* crucial de la teoría marxista del modo de producción. No mencionarla constituye una omisión teórica y, peor todavía, un grave error político. Hablaremos de ello por lo tanto. Pero para hacerlo una vez más necesitamos dar un gran rodeo. La segunda observación consiste en que, para dar este rodeo, estamos obligados a replantearnos la vieja pregunta; ¿qué es una sociedad?" (p.102).

Althusser (2016) también habla en extenso del gran rodeo de la filosofía, en su texto Iniciación a la filosofía para los no filósofos.

16 En *¿Qué hacer?* Althusser (2022) señala su incomodidad con el término filosofía de la praxis. Althusser ve en la definición de filosofía de la praxis una ruptura en la distinción tradicional (que Althusser defiende) entre materialismo histórico y filosofía marxista. Althusser sostiene que Gramsci, repite el error de Mach de considerar que no hay diferencias entre el conocimiento de carácter científico y una tesis filosófica. En consecuencia para Gramsci todo es filosófico. Althusser señala la importancia que Gramsci eligiera el término praxis y no práctica, recuperando la formulación de la tesis de Feuerbach y reduciendo la filosofía a la actividad, para luego finalmente reducir la filosofía a la política. En la detallada crítica althusseriana a la regresión feuerbachina que implica el concepto de filosofía de la praxis, Althusser va a aplicar un "deductivismo arbitrario". Según Eduardo Sartelli (2017) el deductivismo arbitrario es asegurar que "de esta posición epistemológica se deduce, necesariamente, esta posición política" (p.21), efectivamente para Althusser (2022) la adopción del concepto filosofía de la praxis es el fundamento de la estrategia eurocomunista y del abandono teórico del concepto de dictadura del proletariado.

17 Hasta ahora es la descripción literaria de Dickens (1985) la que mejor retrata una

xismo y la filosofía, en consecuencia luego, la pregunta por Lenin y la Filosofía.

Ahora bien, el tipo de crisis que hace nacer la pregunta por las relaciones entre el marxismo y la filosofía parecen tener características distintas, la crisis no siempre estaría asociada a determinados momentos de la crisis social y política de una sociedad o de la inminencia de una crisis revolucionaria aguda, sino que puede tener distintos momentos: el momento "1844", en el surgimiento del marxismo; o el momento "1878" durante la polémica con Dühring; el momento "1894" durante la lucha entre el marxismo ruso y el subjetivismo populista, que también podría ser considerado el momento del surgimiento del leninismo, otro momento sería "1908" es decir la polémica entre Lenin-Plejánov- Bogdánov, aunque lo históricamente cierto es que esta polémica data desde antes[18] (White, James; 2018) el momento culminante es "1908" durante la escritura de *Materialismo y Empiriocriticismo*.

La crisis que suscita la pregunta por las relaciones entre el marxismo y la filosofía puede venir de una época de estabilidad política donde se produce por la aparente omnipotencia de las instituciones del viejo orden, cuando inclusive las alternativas mínimamente reformistas del orden social se han visto obturadas. En 1884 la revolución aún está a cuatro años, pero el clima cultural está impregnado por el fin de las ilusiones en la posibilidad de una autoreforma ilustrada de un régimen despótico (Lowy, Michael; 1972). 1894 es un momento similar para Lenin, la posibilidad de un despotismo ilustrado está cancelado en Rusia, el aplastamiento del Naródnaya Volia y de Zeml-

---

situación de crisis y desorientación societal e intelectual

> "Era el mejor de los tiempos, era el peor de los tiempos, la edad de la sabiduría, y también de la locura; la época de las creencias y de la incredulidad; la era de la luz y de las tinieblas; la primavera de la esperanza y el invierno de la desesperación. Todo lo poseíamos, pero no teníamos nada; caminábamos en derechura al cielo y nos extraviábamos por el camino opuesto. En una palabra, aquella época era tan parecida a la actual, que nuestras más notables autoridades insisten en que, tanto en lo que se refiere al bien como al mal, solo es aceptable la comparación en grado superlativo" (p.7).

18 A fines de octubre de 1905 Lenin (1976) le escribe a Plejánov "Usted considera erróneas las concepciones filosóficas de tres [Bogdanov, Bazarov y Lunacharski] de los siete miembros citados, pero tampoco estos tres intentaron jamás, ni intentan ahora, vincular sus puntos de vista con ninguna cuestión oficial del partido. Y estos tres-no hablo al azar sino en base a un conocimiento preciso de los hechos-estarían muy contentos de trabajar con usted" (p. 183). Según White (2018) las diferencias entre Plejánov y Bogdánov por asuntos filosóficos pueden ser registrados ya en el año 1903.

yá i Volya muestran la rudeza policial del zarismo y sus instituciones parecen más firmes que nunca, allí viene el primer momento filosófico de Lenin (Marie, Jean-Jacques; 2008), el momento de la polémica política y filosófica con el populismo ruso.

Ahora tenemos otros momentos de la relación marxismo-(crisis)-filosofía, serían los momentos "1878" y "1908" (este último el que más nos interesa), es decir los momentos de escritura del *Anti-Dühring* y de *Materialismo y Empiriocriticismo*, que también son momentos de estabilidad, pero en otro sentido a los momentos "1844"/"1894". Estamos hablando de la estabilidad producto de la derrota de la revolución, el momento en que la situación revolucionaria se ha ido irremediablemente, que la oportunidad ha sido perdida, la derrota política y militar ha ocurrido.

Lenin (1978) escribe en una carta a A. F. Rothstein el 29 de de enero de 1908, indicando cual es el estado de ánimo y la situación del partido bolchevique:

> la situación financiera del partido es tanto más penosa porque durante estos dos últimos años se había perdido el hábito de la ilegalidad, y todo el mundo se "echó a perder" con el trabajo legal o semilegal. (…) entre tanto, los elementos intelectuales y filisteos abandonan el partido, el éxodo de la intelectualidad es enorme. Los que quedan son solo proletarios (p.199)

en una carta a Máximo Gorki el 7 de Febrero del mismo año profundiza:

> Los intelectuales están perdiendo su significación en nuestro partido: de todos lados nos llegan noticias de que los intelectuales desertan del partido. ¡Al diablo con esa canalla! El partido se depura de la resaca pequeñoburguesa; los obreros participan más en las cosas; el papel de los obreros profesionales aumenta. Todo esto es magnífico (p. 205)

Las aseveraciones de Lenin eran en realidad deseos alejados de la realidad, el año 1910 es el año de la casi disolución del bolchevismo y la socialdemocracia como experiencia política.[19]

19 En Rusia, [durante el año 1910] el partido socialdemócrata se hunde bajo el doble choque de la desmoralización y de la infiltración policial. Así el Comité de Moscú es dirigido un tiempo por el provocador Chernomazov que entrega a sus miembros a la policía y lo destruye. Ya no entran cotizaciones. En el extranjero, el partido ya solo vive de conferencias donde las fracciones

Dice Althusser (2008) explicando el proceso en el que se produce *Materialismo y Empiriocriticismo*: "Eran los tiempos que siguieron a la primera Revolución de Octubre, la de 1905, el reflujo y la represión del movimiento obrero. Era también la confusión entre los intelectuales" (p. 114). Más expresivo aún es Lecourt (1973):

> La represión azota con violencia. Ahora, bajo el golpe de la desilusión, casi todos los intelectuales que en el combate tomaron puestos de avanzada están en una profunda confusión. Confusión que se manifiesta bajo dos formas opuestas, el pesimismo y el abatimiento de unos, la febrilidad de otros (p. 9).

Más intensa aún que la derrota política y militar es la fuerza de la ofensiva y la derrota ideológica, las palabras que están al orden del día son: la perplejidad, la dispersión, las excusas y los llantos de los renegados o bien la hiperactividad de los que se niegan a ver los cambios, la dureza de la derrota. La dureza del exilio; entierro, encierro y destierro parece ser la nueva vida, pero aquellos que no la sufren viven un encierro peor, el encierro ideológico de no encontrar explicaciones.

Roque Dalton (1985), el poeta salvadoreño, cita un poema de Maiakovsky para explicar la actitud y el gesto leninista frente a la desazón y la confusión: "Han hecho derramar mucha sangre. No debieron haber empuñado las armas. Entre ese murmullo desesperanzado Lenin hizo oír su voz poderosa y serena: No es cierto: debimos haber tomado las armas pero con más decisión y energía..." Maiakovsky" (p. 96).

No debimos tomar las armas, es la conclusión lógica de la contrarrevolución ideológica, el asalto a los cielos nunca tuvo que ser in-

---

se enfrentan, pero no dirige ya, verdaderamente, la actividad en Rusia y parece inútil celebrar un congreso.(Marie, Jean-Jacques; 2008, p. 106).

En pleno 1907, el gobierno de Stolypin toma la decisión de acabar con el movimiento socialista. La coyuntura es favorable: las repercusiones de la crisis mundial en Rusia, el paro y la miseria permiten al zarismo utilizar el retroceso para intentar liquidar los elementos de organización. La represión se pone en marcha, las detenciones desmantelan los diferentes comités. La moral de los obreros se viene abajo, muchos militantes abandonan su actividad. En Moscú, en 1907, son varios millares, hacía el final de 1908 solo quedan 500 y 150 al final de 1909: en 1910 la organización ya no existe. En el conjunto del país los efectivos pasan de casi 100.000 a menos de 10.000. Por otra parte, se intensifican los desacuerdos entre las fracciones que, a su vez, se encuentran en plena desintegración. Solo el grado que alcanza la descomposición del partido puede impedir el surgimiento de nuevas escisiones de hecho: el ferviente deseo de reunificación a cualquier precio surge de la impotencia general y parece prevalecer por encima de la decrepitud de todas las fracciones. (Broué, Pierre; 1973, 59).

tentado, más allá es indeseable. La contrarrevolución es una apología de la explotación presente, Engels(1976) dice que "Los «poderes que fueron» antes del huracán (…) han recuperado su estado de «poderes que son»" (p. 307). Y los poderes que son, son crueles, además de la pedagogía de las bayonetas, tenemos pues la pedagogía de la desesperanza. Este momento es el momento "1908" el momento de la pregunta de Lenin por la filosofía, el momento de Lenin y la filosofía, Althusser (2008) caracteriza que lo que realiza Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo* es "un discurso *en* la filosofía. Pero este discurso en la filosofía no será en absoluto un discurso *de* la filosofía. Será, o mejor, pretenderá ser, un discurso *sobre* la filosofía" (p.116).

Althusser señala que es un momento de discurso sobre la filosofía, más aún recuerda cómo en medio de la situación desesperada, es un momento de la expresiva risa de Lenin, hay pues algo de cómico al tener que regresar a la pregunta por Lenin y la filosofía[20]. (Ver excursus sobre la risa de Lenin)

En este momento de crisis, de regreso a la pregunta por las relaciones entre el marxismo y la filosofía, entre Lenin y la filosofía, no es el momento filosófico del aislamiento (aunque hay efectivamente aislamiento en la derrota política), no estamos frente al gesto estoico, boeciano, arenditiano[21] del consuelo de la filosofía, parece que en este momento, el momento "1908", el marxismo se ha visto arrinconado, obligado a replegarse otra vez sobre su relación con la filosofía, momento y discusión de la que se había separado hace años. Probablemente eso lo hace cómico, el regreso al mismo punto que se quería abandonar o se abandonó precipitadamente, señala Althusser (2008) "Yo no quiero hoy sino comentar esa risa, que constituye por sí sola una tesis" (p.116). Para Althusser la Tesis 1 de las relaciones entre Lenin y la Filosofía es: la risa.

---

20 Comunicación filosófica. Este término habría hecho reír sin duda a Lenin, con esa risa cuajada y franca ante la cual los pescadores de Capri reconocían que era de su raza (Althusser, Louis; 2008, p. 113).

21 Lo que llamamos aislamiento en la vida política se llama soledad en la esfera de las relaciones sociales. El aislamiento y la soledad no son lo mismo. Yo puedo estar aislado: es decir, hallarme en una situación en la que no pueda actuar porque no hay nadie que actúe conmigo, sin estar solo; y puedo estar solo: es decir, en una situación en la que yo, como persona, me siento abandonado de toda compañía humana, sin hallarme aislado. El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común. Sin embargo, el aislamiento, aunque destructor del poder y de la capacidad para la acción, no solo deja intactas todas las llamadas actividades productoras del hombre, sino que incluso se requiere para éstas (Arendt, Hannah; 1988, p. 380).

Debemos señalar que hay elementos comunes entre el momento 1878 y el momento 1908, tanto Engels en el *Anti Dühring* como Lenin con *Materialismo y Empiriocriticismo* se ven obligados a llevar adelante una apresurada polémica filosófica en la que nunca desearon entrar[22], pero es una polémica que ocurre después de que el "asalto al cielo" ha pasado, que ha sido derrotada la Comuna de París y la revolución de 1905, la estabilidad de los "poderes de ayer" se asienta y es en ese momento en que la discusión ya no son las tácticas revolucionarias, el asalto, las barricadas, la técnica militar para combatir, la discusión entre quienes no murieron y fueron sometidos al aislamiento del exilio; sino quees un repliegue sobre la filosofía, una especie de momento cultural empieza inundar las filas de la intelectualidad, pero también de los dirigentes obreros. Esuna pregunta anterior al marxismo, una pregunta sobre las capacidades de la inteligencia humana para comprender el mundo y para transformarlo, una pregunta por si no hay algún aspecto de lo real que nuestro conocimiento, no ha entendido o no es capaz de entender y de allí la necesidad de discutir aspectos tan alejados de la política como el sentido de la realidad y la materia, la dialéctica, el cosmos, el carácter ordenado o no del mundo y nuestra relación intelectual con el mismo.

Este momento de la relación marxismo y filosofía, es el momento del grado cero de la política, el momento más bajo de la organización y de la preparación para el combate. Althusser (1970) ha dicho en su comunicación que: "Todo lo que afecta a la política puede ser mortal para la filosofía, porque esta vive de aquella" (p.17). En el momento "1908" la filosofía ocupa todo el espacio, porque la política ha languidecido al grado cero, la filosofía que vive de la política, finalmente la ha engullido.

Pero también el grado cero es el momento del inicio de la recuperación, que aún es lejana, pero inicia en ese preciso momento, señala Althusser (1965) hablando sobre los"Manuscritos de 1844", que este texto nos muestra a Marx "en su pensamiento triunfante y fracasado en el límite de llegar a ser al fin él mismo, a través de una transformación radical, la última: es decir la primera" (p.131).

---

22 Labriola, y después Gramsci, [definieron] el marxismo esencialmente como una filosofía nueva, una "filosofía de la praxis". Sin embargo, es preciso ponerlo en evidencia, esta frase profética no ha producido de modo inmediato, una filosofía nueva, y en todo caso ningún discurso filosófico nuevo, todo lo contrario, ella ha abierto únicamente un largo silencio filosófico. Este largo silencio tan solo ha sido roto públicamente por lo que tuvo todas las apariencias de ser un accidente imprevisto: una intervención precipitada de Engels, forzado a entrar en la batalla ideológica contra Dühring, obligado a seguirle en su propio terreno para enfrentarse a las consecuencias políticas de los escritos "filosóficos" de un profesor de matemáticas ciego (Althusser, Louis; 2008, p. 123).

En una analogía posible, el gesto filosófico de Lenin en 1908 (y luego en 1916) nos lo muestra en su triunfo y su fracaso, en una última transformación que a la vez será la primera, el momento en que Lenin llega a ser Lenin.

Si el momento "1908" es el grado cero, el punto más bajo, entonces no se puede bajar más. El punto más bajo es también el piso, el fundamento. Los momentos "1878" y "1908" entonces tienen en común que son momentos donde la política ha retrocedido hasta el punto de arranque, al punto sin el cuál es imposible avanzar más, punto sin el cual no es posible ninguna táctica, ni ninguna estrategia común.

En los momentos filosóficos 1878/1908 la pregunta principal parece ser no solo si hubo adecuación entre la teoría y la práctica, sino si nuestra teoría es adecuada para entender el mundo, pero no el mundo de las formaciones económico-sociales, el mundo de la lucha política o de la lucha de clases, eso se da por sentado por todos los sectores en litigio, Plejánov, Bogdánov y Lenin, que continuaron actuando política y culturalmente hasta el final de sus días.

Entonces el momento "1908" nos remite a una pregunta por la teoría de la teoría, por la "filosofía", por el conocimiento que permite ese conocimiento, es una pregunta por si nuestra teoría está a la altura de la forma en la que el mundo es, a la altura de la comprensión posible del entendimiento humano, son preguntas por si el marxismo está a la altura de lo que la ciencia moderna dice de nuestro mundo, aunque esa misma ciencia se encuentre en un momento de incertidumbre.

Podríamos decir que en el leninismo la defensa del materialismo filosófico acompaña dos momentos: el fundacional "1894", momento de la transformación radical, y otra vez el momento de resistencia a la dispersión, en el grado cero, este sería el momento "1908".

Los elementos fundamentales que caracterizan estos dos momentos leninistas, coincidirían con las características de los momentos "1844" y "1878" de Marx y Engels, en ambos la pregunta por la relación entre la política y la filosofía, entre el marxismo y la filosofía, tienen el objetivo de llevar adelante una defensa del materialismo, en primer término para criticar y fundar algo nuevo, pero también para defenderse de una deriva interna que ya es otra cosa.

III. EXCURSUS SOBRE LA RISA DE LENIN

Valdría pensar más este problema. Parece que las relaciones entre Lenin y la Filosofía, son las relaciones entre Lenin, la crisis y la filosofía, pero también entre Lenin, la crisis, la filosofía y la risa.

Sin duda nuestra época es la época de las crisis, las guerras y las revoluciones pero también, como señala Clara Ramas San Miguel (2023), en su prólogo al 18 Brumario de Luis Bonaparte; "La Moder-

nidad entra en su tramo final, crepuscular, y el carácter de la época es, pues, preeminentemente cómico. La tragedia deja paso a la comedia" (p.8). La risa, la ironía y la comedia parecen acompañar la época de las barricadas y los asaltos al poder, en la misma época las estatuas son sustituidas por muñecos (Marx, Karl; 2023) y las estatuas son tiradas por las masas.

La risa entonces, parece ser una de las relaciones entre Lenin y la Filosofía, justamente porque hace parte del clima de época de la modernidad capitalista en su fase de descomposición. Althusser asegura que la risa de Lenin es en sí misma una tesis, es decir una proposición que se mantiene con razonamientos. El razonamiento de Lenin ante la difícil pregunta de las relaciones entre el marxismo y la filosofía es: reírse.

Aunque las biografías de Marx, Engels y Lenin, les describen como personas con buen sentido del humor pese a la seriedad de las empresas que emprendieron, me parece que es poco lo que se ha pensado sobre el problema del marxismo y la risa, o bien las razones que explicarían que un marxista le de risa algo, en un determinado momento de la lucha política.

No parece una pregunta banal porque, como hemos descrito, el momento en que Lenin escribe *Materialismo y Empiriocriticismo*, es un momento que se puede describir de cualquier forma menos gracioso, 1908 es sin duda un momento trágico en la historia del bolchevismo.

Así la risa de Lenin podría ser entendida como *la gentileza de la desesperación*, señala Klappenbach (2012) "El llamado humor negro (…) trata de enfocar un tema terrible quitándole el sentimiento de horror que provoca. Es decir, de aprovechar al máximo la incompatibilidad del humor con la emoción. En cuanto le buscamos el lado cómico, la tristeza, el miedo o el horror desaparecen, al menos por el momento. Dijo Oscar Wilde: *El humor es la gentileza de la desesperación*" (p.11). Hay que reírse porque es una situación desesperada, pero aún tenemos distancia suficiente para reírnos de esa situación y esa distancia lo es todo, esa distancia es la distancia de la política, en este caso de una política de reconstrucción de un proyecto revolucionario, cuyo primer escalón es la defensa del materialismo.

Para Klappenbach (2012) el humor es también una dimensión intelectual que requiere una mirada fría, poco emotiva ante la realidad. En este sentido el análisis marxista parece coincidir con las condiciones de producción del humor, justamente porque el análisis marxista necesita esta mirada fría frente a la realidad, alejada del subjetivismo, es decir de una interpretación emocional o basada en las emociones de la realidad política.

Aquí veremos también tres gestos leninistas, el peso de la dimensión intelectual (lo determinante de la actividad teórica), el análisis

"frío" en el sentido de un análisis no emocional de la política, un análisis basado en las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción; y la necesidad de una distancia con la realidad, es decir un análisis que se proteja de la inmediatez y el empirismo, de las tentaciones del "último grito de la moda".

Tanto en el momento en que Lenin se prepara para polemizar contra Bogdanov, mejor equipado que él para los debates filosóficos, como en el momento en que Althusser se prepara para defender a Lenin en frente de la Sociedad Francesa de Filosofía, la risa parece provenir de una distancia irónica frente al subjetivismo, frente a las emociones que dominan a los seres humanos en situaciones desesperadas (1908) o acuciantes (1968) y frente a las exigencias intelectuales de estar al día con "el último grito de la moda".

Ahora Klappenbach (2012), siguiendo a Bergson dice que: *la rigidez constituye lo cómico y la risa su castigo.* Desde este punto de vista la caricatura expresa la esencia de la risa. La caricatura no es falsa: escoge los aspectos del rostro más característicos y les otorga un tamaño desmesurado, no humano. Es decir, en todo lo que nos causa gracia hay dos elementos "la vida humana, flexible y adaptada y otro elemento rígido, mecánico, que imita la vida. Cuando se cruzan surge la risa" (p.8-9).

Estos dos criterios también nos podrían ayudar a entender porqué la risa de Lenin sería una tesis en sí misma, tener que enfrascarse por un año en una polémica filosófica contra Bogdanov, que el ala revolucionaria de la socialdemocracia, partido de rebeldes y conspiradores, se haya enredado en una pelea interna por temas de filosofía en medio de una situación política trágica, no eran problemas falsos, no era diletancia, sino que justamente la urgencia de esta polémica era la forma desmesurada en la que se estaba viviendo la crisis, crisis que como dijimos abarcaba múltiples aspectos.

El segundo motivo que daría risa es que siendo los marxistas, defensores del "análisis concreto de la situación concreta"(Lenin, Vladímir; 1978, p. 260), y alejados del materialismo mecánico y del pensamiento mecánico, arraigados en los conocimientos que dan la historia y la experiencia revolucionaria, terminan a pesar de sí mismos, nuevamente embarrialados en una de las discusiones más repetitivas, la vida se dirige hacia otro lado y Lenin y los bolcheviques se precipitan a un debate que no quieren, pero que además no tiene progreso y no tiene salida. Pues como ha dicho Althusser (2016) la polémica en filosofía entre el materialismo e idealismo, no tiene progreso, es siempre la repetición de los mismos temas:

Tomemos finalmente un último ejemplo: la famosa tesis idealista de que todas las filosofías son como contemporáneas, de que la filosofía es eterna o de que la filosofía no tiene historia. Por paradójico que

sea, el materialismo puede dar, con ciertas reservas, su *acuerdo (…)* el materialismo dice a su manera que *"la filosofía no tiene historia"* en la medida en que la historia de la filosofía es la repetición de un mismo conflicto fundamental*"(p.37)*.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1968). *La revolución teórica de Marx*. Siglo Veintiuno Editores.

Althusser, Louis (1970). *Lenin y la Filosofía*. Editorial Era.

Althusser, Louis (1982). *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo Veintiuno Editores.

Althusser, Louis (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Akal.

Althusser, Louis (2016). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Siglo Veintiuno Editores.

Althusser, Louis (2022). *¿Qué hacer?* Editorial Doble Ciencia.

Antentas, Josep Maria (2016). *1995: el movimiento contra el neoliberalismo*. Viento Sur.

Amnistía Internacional (2024). *Rusia: Uso indebido de la legislación antiterrorista para castigar al activista Boris Kagarlitsky.* En https://www.amnesty.org/es/latest/news/2024/02/russia-anti-terrorism-legislation-misused-to-punish-activist-boris-kagarlitsky/

Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. (Guillermo Solana, Trad.). Editorial Taurus.

Badiou, Alain (2009). *El siglo*. Ediciones Manantial.

Badiou, Alain (2010). *La idea del comunismo*. En *Sobre la idea de comunismo*. Editorial Paidós.

Bogdánov, Alexander (2017). *Estrella Roja*. (Alejandro Ariel González, Trad.). Editorial RyR.

Broué, Pierre (1973). *El partido bolchevique*. Editorial Ayuso.

Callinicos, Alex (2006). *Las universidades en el mundo neoliberal*. Rebelión.

Dalton, Roque (1985). *Un Libro rojo para Lenin*. Editorial Nueva Nicaragua.

Derrida, Jacques (1995). *Espectros de Marx*. Editorial Trotta.

Dickens, Charles (1985). *Historia de dos ciudades*. Editorial Cumbre.

Herrera Zúñiga, José Roberto (2017). Notas para un estudio del trotskismo francés (1982-2010). *Revista Marxismo Vivo*, 8 (9), 175-194.

Klappenbach, Augusto (2012). *Filosofía de la risa*. Cuadernos UMER, n. 71. Universidad de Mayores Experiencia Recíproca.

Kohan, Néstor (2003). *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Korsch, Karl (1971). *Marxismo y Filosofía*. (Elizabeth Beniers, Trad.). Editorial Era.

Kosik, Karel (1976). *Dialéctica de lo concreto*. (Adolfo Sánchez Vázquez, Trad.). Editorial Grijalbo.

Lecourt, Dominique (1974). *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. Siglo Veintiuno Editores.

Lenin, Vladímir Ilich (1976). *Obras escogidas* (12 tomos). Editorial Progreso.

Lenin, Vladímir Ilich (1978). *Obras completas* (51 volúmenes). Editorial Salvador Allende.

Lowy, Michael (1972). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Siglo Veintiuno Editores.

Lowy, Michael (1978). *Dialéctica y Revolución*. (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.

Marie, Jean-Jacques (2008). *Lenin (1870-1924)*. POSI.

Marx, Karl (2023). *El 18 brumario de Louis Bonaparte*. (Clara Ramas San Miguel, Trad.). Ediciones Akal.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1976). *Obras Escogidas* (3 Tomos). Editorial Progreso.

Rendueles, César (2016). *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico*. Libros La Catarata.

Romé, Natalia (2016). La soledad de Maquiavelo y la risa del Lenin. O lo subjetivo desajustado. *Décalages*, 2 (1).

Sacristán, Manuel (1983). *Panfletos y Materiales*. Editorial Icaria.

Trotsky, León (2017). *El programa de transición: la agonía del capitalismo y las tareas de la Cuarta Internacional*. CEIP León Trotsky.

White, James (2018). *Red Hamlet: The Life and Ideas of Alexander Bogdanov*. Brill.

Zizek, Slavoj (2013). *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*. Akal Editores.

Susana Murillo*

IDEOLOGÍA Y NEUROCIENCIAS

El diario de hoy comenta que cinco personas que vivían en la calle murieron de frío en Buenos Aires este fin de semana.
La riqueza se halla inmediatamente delante de este abismo, delante de esta profundidad sin fondo en la que han desaparecido todo asidero y toda substancia. En esta profundidad no ve más que una cosa común, un juego de su capricho, un azar de su arbitrio.

G. W.F. Hegel, 1807

I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo parte del estupor ante la indiferencia frente al dolor. La comprensión de tal actitud cultural que nos atraviesa implica diversas y contradictorias dimensiones. Aquí solo nos centraremos en huellas arqueológicas[1] de una de ellas, que intenta colonizar el sentido común desde diversos dispositivos, en particular el psicoanalítico, el escolar, el parental y el estatal. Se trata de la interpelación desde las neurociencias y sus derivados; no solo respecto de los malestares de orden psíquico, sino como líneas directrices en la formación del humano, aún desde antes de su nacimiento y con ello la construcción de políticas globales.

El problema que se plantea remite a cómo líneas del psicoanálisis y la psicología se convierten en estrategias que conforman dispositivos de la ideología dominante (Althusser, 1988). Situación que tiene algunas analogías con el proceso que hizo que en los años 1960 Louis

* Doctora *Summa cum Laude* en Ciencias Sociales, Mgr. en Política Científica, Lic. En Psicología y profesora de Filosofía, por la Universidad de Buenos Aires. susanaisabelmurillo@gmail.com

1 El concepto de "huella arqueológica" es tomado de M. Foucault (2006), quien a su vez lo tomó de Marc Bloch, fundador de la Escuela de Annales en la década de 1920, concepto citado de manera póstuma, pues fue asesinado por los nazis en 1944.

Althusser (1996) desplegará una alianza teórica con el psicoanálisis (que mucho debe, más allá de los debates, a G.W, F. Hegel). Este trabajo pretende buscar algunas huellas arqueológicas de lo que Alain Ehremberg (2004) denomina "el programa fuerte de las neurociencias"; concepto que caracterizamos como un dispositivo de interpelación ideológica del "proyecto civilizatorio neoliberal" (Murillo, 2018 a, p. 393)[2]; que tiene como uno de sus blancos a las emociones con el fin de configurar o reconfigurar los valores subjetivos vinculados al gobierno de las poblaciones, en relación a las cambiantes urgencias del capital, en tiempos de profundas rivalidades empresariales cuyos efectos se hacen sentir en quienes son o no "rentables" para las corporaciones internacionales.

II. LA IDEOLOGÍA EN CLAVE DE ALTHUSSER

Althusser (1988) ha mostrado que la ideología como el inconsciente es omnihistórica, está ahí presente desde siempre en la historia. Ahora bien, la historia es, en Althusser, la historia de luchas de clases y por ende de explotación y de constitución subjetiva. Clases que no preceden a las luchas sino que se configuran y reconfiguran en ellas. De manera tal que la ideología dominante es siempre la de la clase dominante sobre las clases dominantes anteriores y sobre las clases explotadas. Dominación que nunca es omnímoda, sino siempre desbrozada por disensiones diversas en las que la creatividad de la vida asoma.

La alianza teórica con el psicoanálisis, le posibilitó a Althusser plantear la potencia de la ideología en las luchas, al tiempo que mostrar cómo su función es interpelar a los individuos como sujetos. Interpelación que opera en un doble funcionamiento: *alude y elude*, despliega una condición en la que se desgarra entre el *reconocimiento y el desconocimiento*. Ahora bien, qué es lo que reconocemos en la ideología: que somos sujetos concretos, individuales, inconfundibles e irremplazables. Lo que desconocemos es que ese ser que somos ha sido constituido desde siempre en unas leyes de la cultura que se despliegan en la forma de un lenguaje a través de una mirada que nos sostiene.

Lo que se desconoce en la ideología es esa mirada que nos mira y al hacerlo nos sostiene en esa forma de lenguaje que al someternos a la ley de la cultura nos contiene y constituye en el abismo de nuestra finitud inconmensurable. Finitud que anida en las palabras del poeta

2 Caracterizamos al neoliberalismo como un "proyecto civilizatorio", siguiendo el concepto de "civilización" de Norbert Elías (1993) pues sus estrategias intentan intervenir sobre las emociones sustento de los comportamientos y actitudes humanas, como intento de gobernar a los pueblos.

cuando dice: "Que no quiero verla, que no quiero ver la sangre de Ignacio sobre la arena". Lo que patentizan esos versos es el ser que somos, un ser que se abre al abismo infinito. Lo que el ser sujeto alude/elude es la finitud que nos atraviesa, la nada o la muerte, que, como Sigmund Freud afirmó en una dolorosa entrevista, no es meramente la muerte biológica (Sylvester Vierek, 1926). Finitud que, precisamente por ello es apertura al trabajo y al amor.

III. LA HISTORIA EFECTIVA Y LAS LUCHAS TEÓRICAS

Ahora bien, tal como mostró Althusser (1988), si bien la ideología es omnihistórica, la interpelación ideológica opera a través de *rituales de reconocimiento prácticos* en los que la forma de lo *enunciable* y la forma de la *mirada* son dos registros que se entraman desde siempre sobre el cuerpo desde su desgarramiento inicial.

En esa clave, los rituales materiales a través de los que la ideología nos interpela *en cuanto función* están siempre ahí; pero *en sus contenidos* son histórico-concretos y por ende diversos, de modo que en ellos cada cuerpo es interpelado, precisamente en relación a la historia de las luchas en concreto, que también son diversas en sus procesos históricos, aún en un mismo tiempo y espacio.

IV. LA INVENCIÓN DEL PODER RIZOMÁTICO[3]

Por ello en este trabajo retrocedemos hasta los procesos acaecidos tras la Segunda Guerra Mundial que mostraron contradicciones sobredeterminadas histórica y geopolíticamente, al tiempo que su decurso contradictorio nos sobredetermina hoy con rasgos diversos. La guerra había dejado sesenta millones de cuerpos desmembrados, al tiempo que tras su finalización se profundizó una mutación histórica, iniciada a finales de la primera Guerra, en la que, frente a la caída de viejos imperios y la emergencia de URSS, nuevas fracciones de clase comenzaron a hegemonizar el mundo. EEUU trazaba las estrategias de dominación cuya violencia material es aludida y eludida en la interpelación ideológica.

En ese proceso, en 1947 se configuraba la gran internacional neoliberal, la *Société du Mont-Pèlerin*; en ella se reunieron 36 intelectuales y empresarios, liderados por Friedrich Hayek, personificación de una de las líneas más influyentes de la escuela austríaca. La *Mont- Pèlerin* -organización, cuyo antecedente era el Coloquio Lippmann desarrollado en París en 1938 (Foucault, 2007)- ha trazado un ejercicio de

3 En este trabajo la expresión "rizoma" (1994) o sus derivados, se basan y sostienen en la expresión usada por Deleuze y Guattari (1994) en sus trabajos.

poder en el mundo, que no opera, al menos en apariencia, desde "las cumbres" o desde el Estado, sino desde diversas organizaciones privadas gestoras de tanques de ideas. Estos tanques despliegan estrategias diversas, y a veces conflictivas, uno de cuyos objetivos fue y es la construcción de una revolución cultural desplegada en un ejercicio de poderes cuya finalidad es producir valores acordes a las cambiantes urgencias de los mercados; para ello una de las tareas es la reconfiguración constante de los sujetos, en *yoes cerebrales individuales*, para lo cual se despliegan hasta el presente dispositivos diversos, en los que en rituales materiales los cuerpos son interpelados en un intento de modular el deseo.

Ello se vinculó en EEUU a una construcción del psicoanálisis centrado en una visión naturalista y tecnocrática que construía unas ciencias sociales tendientes a la adaptación del sujeto a las condiciones del Estado construido tras la guerra; Estado que en su bienestar concedía derechos a las masas, aunque con diferencias en diversos territorios. Ello respondía a la necesidad de enfrentarse a la URSS y a los pueblos que se rebelaron, en particular en los años 1960, en luchas anticoloniales y anticapitalistas en diversos lugares del mundo. Ante esa conflictividad creciente, los dispositivos concretos en los que la subjetividad es interpelada se renovaron y, paulatinamente, transformaron de manera calculada las estrategias de interpelación a nivel de lo enunciable y de lo visible con el objetivo de desplegar una revolución cultural que transformase los valores humanos.

La *Société du Mont-Pèlerin* se organizó paulatinamente de manera rizomática, subsumiendo e incluso desdeñando a veces a las disciplinas descritas por Foucault (1991), que ya no posibilitaban el ejercicio del poder tal como el filósofo francés las había analizado. Un nuevo modo de ejercicio del poder emergió paulatinamente hasta el presente a través de dispositivos desplegados en tanques de ideas, publicaciones, construcción de figuras de intelectuales emblemáticos que deben ser seguidos en las universidades, así como ONGs que actúan en diversos lugares del mundo. Estrategias que arribaron a Buenos Aires, en la década de 1940, a través de Alberto Benegas Lynch padre, miembro de la *Mont-Pèlerin* y de la escuela austríaca, fundador del *Centro de Difusión de la Economía Libre*, luego renombrado como *Centro de Estudios sobre la Libertad*, fundado por él en 1957[4].

V. EL PROYECTO CIVILIZATORIO NEOLIBERAL: LA UTOPÍA

4 Entre otras de sus actividades participó en la organización del cobardeo a la Plaza de Mayo en 1955.

DEL YO CEREBRAL *Y LOS EXPERIMENTOS SOCIALES*

La estrategia de la escuela austríaca tendió desde entonces hasta ahora a interpelar a las subjetividades a través de un conocimiento y un cálculo cada vez más preciso de las mismas. Para ello, tal como planteó Josep Nye en 2004, tras la invasión a Irak, la estrategia consiste en la construcción de un *poder inteligente* que debe articular la *violencia* con la *seducción* cuya naturalización en el sentido común se funda en una compleja red de rituales de interpelación ideológica (Murillo, 2023).

La propuesta de Nye no era nueva, ya en 1950 Heinz Hartmann y David Rapaport habían organizado un dispositivo de relectura de Freud, destinado a vincular todos los aspectos del inconsciente con el cerebro humano. Para ello gestaron un grupo de estudios en base a la revisión del Proyecto *de Psicología para Neurólogos* escrito en 1895, donde el maestro vienés ponía sus esperanzas en la neuroquímica, sobre la base del concepto de una energía que tendería a mantenerse constante y con ello a la homeostasis del yo. Trabajo que más tarde desechó. No obstante Hartmann y Rapaport lo retomaron; el texto se publicó en inglés por primera vez en 1951, dando a luz un dispositivo denominado "psicología del yo", cuyo concepto de salud mental construye rituales centrados en la adaptación exitosa del individuo al medio.

En relación a ello, en 1952 Friedrich Hayek, publicaba *The Sensory order*, trabajo que sentó las bases de las neurociencias. Hayek retomaba aportes de la teoría subjetiva del valor elaborada por Carl Menger en Austria en 1871, en abierta disputa con la teoría objetiva de los clásicos liberales Adam Smith y David Ricardo y con Karl Marx. La teoría subjetiva del valor sostiene que los *bienes valen* en relación al *significado que los individuos le dan en relación a su búsqueda de satisfacción*; valor que se acrecienta con la escasez de los mismos y con ello la competencia entre individuos, cuyo rasgo fundamental es la libertad de no coacción, solo garantizada por la propiedad privada.

En esa perspectiva Hayek se preguntaba cómo es posible que en ese proceso de competencia la *mente* de cada individuo (ideas, sensaciones, valores) esté contenida en el cerebro. A este presunto interrogante, daba respuesta (presunto, pues como se intentará mostrar aquí, es solo una argumentación circular) afirmando la abolición del dualismo mente-cuerpo en cada individuo. Para ello, renovaba conceptos de la filosofía empirista inglesa, abreviados en el neoconductismo; sostuvo la propuesta de que la herencia gesta una estructura nerviosa que recibe solo estímulos de carácter sensorial, que el sistema nervioso procesa de tal manera que jamás podríamos decir que el orden *fenoménico* (el de nuestra mente) es idéntico al orden físico;

ambos son "reales" aunque se articulan de diversos modos en un "macrocosmos" que jamás podremos conocer acabadamente. Pues si bien al nacer cada cuerpo trae como *herencia* una red nerviosa determinada, más tarde la *experiencia individual* genera determinadas asociaciones entre esas redes nerviosas ligadas a las costumbres de cada uno; redes que para cada sujeto individual construyen "patrones conductuales" que operan como la base de sustentación de las decisiones que cada uno toma (Murillo, 2015). De lo cual concluía un solipsismo ontológico, dado que frente a una situación particular, los sujetos no apelaríamos a un análisis "realista" de la misma, sino que daríamos respuestas en base a nuestros personales patrones conductuales vinculados a la herencia y a la cultura en la que operamos (Hayek, 1952).

Estas ideas son la base teórica de las *neurociencias*, que ya en la década de 1960 comienzan a desplegar diversas dimensiones que tratan de localizar las ideas, los valores y las decisiones en el sistema nervioso a través de diagnósticos por imágenes. Ahora bien, la pregunta por la mente y la localización nerviosa de los valores es importante en la epistemología que sustenta a la estrategia austriaca, pues en la perspectiva de Hayek los valores no siempre implican la búsqueda de ganancia. La escuela austríaca, criticaba el concepto de *homo economicus* propio del liberalismo clásico; el individuo, dice Ludwig von Mises en *La Acción Humana* en 1949, es un *homo agens*: libre, activo; a lo que Hayek le agrega en su texto de 1952 que es *irracional*, de modo que sus decisiones solo son predecibles con cierto grado de probabilidad en base al conocimiento de sus *patrones conductuales*.

En esa perspectiva, las ciencias sociales, en las que se incluye a la psicología y al psicoanálisis, deberían construir *modelos abstractos* que posibiliten elaborar *patrones conductuales*. El modelo debe poder explicitar cuáles son las condiciones fácticas que debieran imponerse en una realidad concreta a fin de que emerjan ciertos patrones conductuales esperables en diversos segmentos de población en relación a exigencias del mercado. Los modelos, aunque no pueden predecir fenómenos específicos con certeza, sí son, a juicio de Hayek, testeables y valiosos en tanto puedan generar, con cierto grado de probabilidad, respuestas acordes a las exigencias cambiantes del mercado, ante circunstancias diversas e inciertas.

Sobre esta propuesta se despliegan *experimentos sociales,* esto es: la construcción de posibles complejos situacionales en base al conocimiento de principios teóricos y de condiciones de una cierta cultura en un determinado territorio y segmentos de población específicos. En esa perspectiva es posible generar dispositivos y rituales concretos, que posibiliten predecir, interpelar y testear en qué medida se forman

patrones conductuales que puedan ser controlados e inducidos desde la infancia (Hayek, 1964). Es en esa clave que se construyen estrategias globales, a través de experimentos sociales basados en el gobierno de las subjetividades.

VI. EMERGENCIA DEL PROGRAMA FUERTE DE LAS NEUROCIENCIAS

En ese sentido, sostiene Alain Ehremberg (2004) que al menos desde la década de 1980 — merced a transformaciones biotecnológicas, en especial en el área de los mapeos cerebrales, combinados desde la década de 1990 con la neurofisiología y la psicología cognitiva nutrida por relecturas biologistas del psicoanálisis— se ha desplegado el *programa fuerte de las neurociencias* que intenta *intervenir en la transformación subjetiva de la capacidad de decidir*. Ello se vincula a dos cambios fundamentales: por una parte, los padecimientos llamados "neurológicos" y los denominados "mentales" comenzaron a ser conceptualizados del mismo modo y abordados con las mismas técnicas; por otra parte, las disciplinas ligadas a las neurociencias han extendido su campo de acción a lo emocional, al comportamiento social y a los sentimientos morales, multiplicando de ese modo los presuntos "trastornos mentales" al tiempo que su biomedicalización (Murillo, 2018 a). Se trata de un intento de modular el deseo sustentado en la ficción de una biología de la condición humana que afirma poder predecir, explicar e intervenir, no solo en los problemas orgánicos sino en los aspectos emocionales, cognoscitivos, sociales y morales, basada en una fetichización de la tecnología, que ha construido una "imaginería cerebral" (Hagner, 2010).

El "programa fuerte" de las neurociencias construye así una serie de dispositivos del orden de lo enunciable y lo visible que despliegan estrategias cada vez más sutiles en las que los rituales de interpelación ideológica, aún desde antes del nacimiento intervienen en la modulación del deseo en los sujetos, a través de operaciones de reconocimiento y desconocimiento. Lo reconocido es una antropología y filosofía centrada en la posibilidad de intervenir en las trayectorias de vida y medicamentalizar las carencias, a partir de la interpretación de imágenes del cerebro. Lo eludido son las condiciones histórico concretas que al menos desde la década de 1970 han generado un proceso de "acumulación por desposesión" (Harvey, 2004) que gesta una creciente masa de población excedentaria (Nun, 2010), situación que produce incertidumbre y con ello angustia; temple de ánimo que sume a los sujetos en un círculo vicioso que impulsa a la búsqueda imaginaria de completud en mercancías diversas que van desde las redes sociales hasta terapias, medicamentos y gurúes; búsqueda que no colma y por

ende renueva un constante malestar cuyo núcleo es la angustia (Murillo, 2018 a)

VII. EL CONTROL DE LAS EMOCIONES PARA LA FORMACIÓN DE VALORES: LA INTELIGENCIA EMOCIONAL

En 1990, tras la sistematización de la primera ola de reformas del denominado "Consenso de Washington" (Williamson, 1990) y la caída de la URSS, el Congreso de EEUU declaraba que la década por comenzar era "la Década del Cerebro". El objetivo era doble: en primer lugar instar a investigaciones multidisciplinares, en base a la combinación de la neuroimagen con la neurofisiología; en segundo lugar, influir a nivel público sobre el reconocimiento del valor de las investigaciones neurocientíficas (Murillo y Bessieres, 2020). Es entonces cuando comienza a desplegarse un dispositivo conceptual centrado en la promoción de ciertas figuras y una enorme producción bibliográfica tanto académica, como fundamentalmente de *divulgación* general, en torno al lugar central de las emociones y su relación con el cerebro.

Antonio Damasio, en 1994 escribía *El Error de Descartes,* donde planteaba tres hipótesis fundamentales, con base en Charles Darwin (Damasio, 2013, p.1). La primera sustentaba el concepto de que las emociones participan en el proceso de razonamiento, en lugar de perturbarlo (2013. 3. p.3).La segunda sostiene que los sentimientos incluyen no solo a la zona límbica, sede de las emociones, sino también algunas de las capas corticales prefrontales. Ello lleva a la tercera hipótesis que resignifica conceptos de Hayek y postula un solipsismo radical, en tanto afirma que *"nuestro mismo organismo, y no alguna realidad externa absoluta, es utilizado como referencia" para las explicaciones del mundo externo y del sentido de nuestra subjetividad* (Damasio, 2013, p.13-14; énfasis propio).

En 1995 Daniel Goleman, ligado a importantes grupos empresariales, escribía *Inteligencia Emocional,* donde afirmaba —de modo análogo a otros autores— que el cerebro humano tiene una base genética, sustentada en la evolución. La propuesta de Goleman se centraba en que se ha estudiado al cerebro haciendo eje en el Cociente Intelectual innato, pero no se ha visto que personas con alto Cociente intelectual pueden fracasar en su existencia y a la inversa, otras con bajo Cociente innato pueden acceder a grandes logros. En esa clave sostenía su tesis acerca de que la diferencia radica "con mucha frecuencia" en el conjunto de habilidades adquiridas, que forman la inteligencia emocional, habilidades entre las que destacan el autocontrol, el entusiasmo, la perseverancia y la capacidad para motivarse a uno mismo. "Todas estas capacidades (…) pueden enseñarse a los niños, brindándoles así la oportunidad de sacar el mejor rendimiento posible

al potencial intelectual que les haya correspondido en la lotería genética (2022, p. 8)

Las emociones, sostiene Goleman, son predisposiciones para la acción que pueden favorecer o entorpecer nuestras reacciones. Según el autor, también con base en Darwin, ellas han sido modeladas durante millones de años. No obstante, afirma que *en las últimas décadas se observa un aumento de reacciones violentas,* de carácter inusitado. Coloca la condición de tal proceso en *la falta de autocontrol individual*, al tiempo que elide[5] las transformaciones macroestructurales que gestaron y gestan de modo paulatino y calculado la incertidumbre que produce una creciente angustia social. Las estrategias desplegadas, al menos en Nuestra América, han construido una cultura de lo ominoso (*Unheimlich*), que tal como sostuvo Freud en 1919 (1990), está en el núcleo de la angustia que provoca terror vinculado a algo de lo hogareño, familiar habitual. La estructura socioeconómica y la cultura desplegadas en el proyecto civilizatorio neoliberal, están atravesada por sucesivas crisis que al tiempo que operan un despojo físico y cultural (Harvey, 2004), intentan modular el deseo en los sujetos , a través de rituales diversos, y con ello gobernar poblaciones a través de la sensación de un peligro que se cierne no se sabe desde dónde, ni porqué, ni cuándo. Se trata de lo ominoso, del terror -que a diferencia del miedo que predispone a la huida o al ataque- sume a los sujetos en la inermidad.

Goleman (2022) afirma que los humanos tenemos "dos mentes": la racional y la emocional. Fundamenta ello en base a suposiciones según las cuales la evolución habría gestado el tallo encefálico, la región más primitiva de nuestro cerebro, que regula las funciones básicas como la respiración; desde allí se habría ido configurando el sistema límbico, donde se ubica la amígdala, lugar de localización de las emociones que habría posibilitado a los primeros seres humanos una modulación de sus acciones a través del aprendizaje y la memoria que le permitieron adaptarse al medio cambiante "a través de una toma de decisiones más inteligente" (Goleman, 2022, p 21). Sobre esta base cerebral, se habría gestado "hace unos cien millones de años" el neocórtex, la región que planifica, comprende lo que se siente y coordina los movimientos. Ella sería "la región cerebral específicamente humana asiento del pensamiento y de los centros que integran y procesan los datos registrados por los sentidos." Región que "agregó al sentimiento nuestra reflexión sobre él y nos permitió t*ener sentimientos sobre las*

5 El término "elidir" es tomado del arsenal lacaniano, donde alude a significados obviados o dejados de lado.

ideas, el arte, los símbolos y las imágenes en la que se despliegan el pensamiento, la reflexión, el arte, la ciencia" (Goleman, 2022, p 22, énfasis propio).

La inteligencia emocional tal como la plantea Goleman, implica que con la evolución en el neocórtex *surgieron sentimientos sobre nuestros sentimientos*, que posibilitan evitar que nuestra mente racional sea "secuestrada" por la emocional, pues viabiliza la autobservación y el autocontrol, así como la observación de los otros y la búsqueda de cómo actuar frente a ellos a fin de lograr que respondan como *es esperable para mí.* Algo que remite a un cálculo razonado, donde el otro deja de ser mi prójimo, para constituirse en un medio para mis fines. *Se* consolida así, el concepto de salud mental como adaptación al medio y la búsqueda de las acciones adecuadas para ser exitosos socialmente. Se trata una vez más de una razón calculante que intenta controlar la vida a través de rituales cuyos efectos paradojales son peligrosos, pues responsabiliza a los sujetos respecto del control de sus emociones, aún en situaciones extremas; si no logra hacerlo, también los responsabiliza por esa carencia. Razón calculante que, desde las primeras páginas de su libro, Goleman afirma que debe ser educada desde la infancia, por ello su difusión en los dispositivos médicos, judiciales, parentales y familiares como espacios de interpelación a las infancias.

En esa perspectiva el concepto de *Inteligencia emocional* se despliega en diversos rituales: en tiras cómicas, programas educativos, juguetes que dicen contribuir a su desarrollo o anuncios clasificados de personas que afirman buscarla en sus parejas. La UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) desde comienzos del siglo XXI puso en marcha una iniciativa mundial con el fin de construir una agenda de *transformación integral de la educación*, entre cuyos objetivos se encuentran "las temáticas atinentes a la integración de los conocimientos y los sentimientos" (Operti, 2021, p.2).

El interrogante es por qué este interés en las infancias. La respuesta no remite a la prevención ligada al amor sino, como se planteó en las primeras reuniones neoliberales, a la preeminencia de interpelar a los individuos desde antes, incluso, de su nacimiento, en relación a las urgencias de los mercados. En esa perspectiva:

> El mundo empresarial ha encontrado en la inteligencia emocional una herramienta inestimable para comprender la productividad laboral de las personas, el éxito de las empresas, los requerimientos del liderazgo y hasta la prevención de los desastres corporativos. La *Harvard Business Review* ha llegado a calificar a la inte-

> ligencia emocional como un concepto revolucionario, una noción arrolladora, una de las ideas más influyentes de la década en el mundo empresarial. La directora de investigación de un *head hunter* (empresa encargada de buscar altos ejecutivos y mandos medios) ha puesto de relieve que los CEO son contratados por su capacidad intelectual y su experiencia comercial y despedidos por su falta de inteligencia emocional. (Consultado el 10 de junio de 2024. https://www.leadersummaries.com/es/libros/resumen/detalle/inteligencia-emocional)

En esa clave, Daniel Goleman sostiene que las diversidades existentes entre un trabajador exitoso y otro que, a pesar de su esfuerzo, no lo es; o entre un psicópata asocial y un líder carismático, dependen de las competencias que emergen de la inteligencia emocional: el autocontrol, el entusiasmo, la empatía, la perseverancia y la capacidad para motivarse a uno mismo. Al tiempo, que, como se dijo más arriba, construye discursivamente al "secuestro" de la razón por la emoción individual en la causa de los males que afectan a la humanidad, desconociendo los factores sociales; al tiempo que con ello justifica las condiciones estructurales, en las que tal como sostiene Josep Nye (2010), el "poder inteligente" intenta dominar utilizando la violencia y la seducción.

VIII. LAS INVESTIGACIONES SOBRE EL MIEDO Y LA EMERGENCIA DE LAS GUERRAS HÍBRIDAS

Los trabajos de Goleman están sostenidos en buena medida -en una articulación entre la vuelta a Aristóteles, Darwin y Freud- en los de Joseph LeDoux, un neurocientífico del *Center for Neural Science* de la Universidad de Nueva York.

LeDoux, a partir de sus experimentos sobre *el miedo*, fue el primero en descubrir el Importante papel desempeñado por la amígdala en las emociones. En 1996, en *El cerebro emocional***,** planteaba que su firme objetivo es conocer cómo se gestan las emociones en el cerebro. Para ello se basó en la experimentación con animales y operaciones quirúrgicas en el cerebro de personas afectadas de epilepsia. Particularmente sus experimentos se basaron en *el condicionamiento del miedo*, respecto del cual sostuvo que si bien las respuestas condicionadas a situaciones de miedo pueden atenuarse o desaparecer, con *el tiempo inevitablemente retornan* Sostuvo que las emociones definen quiénes somos "tanto desde el punto de vista de nuestra propia mente como desde el punto de vista de otros"(LeDoux, 1999, p. 13), desechó el estudio psicológico de las mismas y las analizó como funciones biológicas del sistema nervioso, tras afirmar, del mismo modo que varios de sus antecesores, que Freud era razonable al hablar de inconsciente; no

obstante LeDoux propuso que su objetivo era probar cómo las emociones, tienen su asiento en el cerebro. *Lo central de las emociones, según su juicio es controlar las relaciones del individuo con el entorno, en especial en todo aquello ligado a la supervivencia*, que es prioritaria para el organismo. No obstante, como diversas emociones se despliegan a través de diferentes redes neurales que gestan "patrones sistemáticos", se centró en una: *el miedo*.

Resulta sugerente pensar en la centralidad de las investigaciones sobre *el miedo,* precisamente en tiempos en que a partir de la primera y segunda ola de reformas del Estado, la caída de la URSS, emergían guerras híbridas, limpieza étnica en los Balcanes, pobreza e incertidumbre en Nuestra América, al tiempo que rebeldías. Es sugerente que el trabajo de LeDoux viese la luz el mismo año en que presuntamente nacía la primera publicación sobre el concepto de "guerra híbrida" (García Guindo, Martìnez y Gonzàles, 2015), LeDoux sostuvo, al igual que sus predecesores, la importancia de la herencia genética, pero hizo fuerte hincapié en la *influencia de la cultura y la alimentación*. En esta perspectiva, es imposible no preguntarse si habrá alguna correlación entre estas investigaciones y las condiciones crecientes de pobreza que llevan a la muerte por violencia física, desnutrición, inanición, falta de atención médica y carencia de vivienda; así como la creciente ola de modos masivos de comunicación que construyen diversos modos de conducir las emociones en diversos sectores sociales en relación a directivas de diversas instituciones privadas a nivel global.

LeDoux distinguió la mente consciente en la cual percibimos nuestros emociones tal como cualquier objeto externo, de las emociones que provienen del inconsciente y que pueden avasallar a nuestra mente consciente dado que "en este momento de nuestra historia evolutiva las conexiones que comunican los mecanismos emocionales con los cognitivos son más fuertes que las que comunican los mecanismos cognitivos con los emocionales" (1999, p.22). En esta clave cuestionó las perspectivas de la psicología cognitiva que vinculan la mente a la máquina, precisamente pues el cerebro humano al estar atravesado por emociones de las que no tiene consciencia no puede ser pensado como una fría calculadora. Frente a los mecanismos inconscientes del miedo que emergen en fobias, ataques de pánico y estrés postraumáticos planteó que "las respuestas emocionales pueden producirse sin la participación de los mecanismos cerebrales superiores de procesamiento, que se suponen responsables del pensamiento, el razonamiento y la consciencia."(1999; p. 179); ello sería así pues las series que van desde la el tálamo hacia la amígdala (núcleo de las emociones) lo hacen de manera más veloz que su procesamiento

por la corteza sensorial. No se interrogó en este aspecto acerca de las condiciones macrosociales que han potenciado de modo alarmante esas situaciones dolorosas, por el contrario redujo estas condiciones a acciones individuales en las que la amígdala "secuestra" a la razón.

Sí planteó que las situaciones traumáticas en las que se ven implicados los individuos son complejas, en ellas juegan un rol importante no tanto los recuerdos conscientes de emociones, como la memoria inconsciente grabada en la amígdala, que es la que puede generar reacciones que "secuestran" a la razón; al tiempo que el despertar de la respuesta emocional *avasalladora*, puede ser cualquier elemento ligado a una situación traumática, no un estímulo aislado. De modo que el contexto en el cual un ser humano transita debe ser tomado en cuenta en su complejidad, en otras palabras: la amígdala dispara la señal de miedo que mueve a las emociones, pero las situaciones que generan este movimiento son diversas y complejas, ellas deben ser controladas.

Como conclusión afirma que pensar es más lento que reaccionar emocionalmente, no obstante la capacidad racional, puede influir y modificar la reacción, para ello *es necesario elaborar cognitivamente planes y ponerlos en práctica planeando cómo "obtener el mayor resultado y evitar las pérdidas"* (LeDoux, 1999, p. 197; énfasis propio), de modo que "afrontar una emoción es planear cognitivamente acciones voluntarias" (ibid).

En relación a ello planteó que si bien las emociones pueden ser el sostén de prósperos proyectos, también pueden implicar graves consecuencias cuando conducen a la ansiedad, el odio o a la ambición; salvo que ellas sean conducidas de manera inteligente. De modo que "La salud mental es producto de la *higiene emocional* (1999, p.2; énfasis propio). Pues el problema consiste en que la amígdala ofrece respuestas inmediatas que no tienen en cuenta la situación en toda su complejidad, sino que se limitan a asociar algún rasgo de ella con recuerdos emocionales que gestan la respuesta asociada a ellos.

Ello puede producir efectos negativos e incluso dramáticos para los sujetos, pues el miedo es interno, pero se manifiesta en situaciones contextuales bajo la forma de ansiedad y los "trastornos de ansiedad sobrevienen cuando el mecanismo del miedo esquiva los controles corticales que normalmente mantienen a raya nuestros impulsos primitivos, nuestro lado salvaje." (1999, p. 253). Trastornos que se multiplican no solo en clasificaciones que cada vez abarcan más síntomas o situaciones de riesgo que son transformadas en enfermedades; sino que remiten a un aumento de conductas consideradas como trastornos mentales; tal como se puede observar al revisar el Manual de Diagnóstico DSMV (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014). De

modo que en esta clave toda la población es efectiva o potencialmente sujeta a la ansiedad individual que "secuestra" a la razón y deberá ser tratada con terapias medicamentosas y/o conductuales que le lleven a reconocer sus ansiedades y a modular sus conductas de modo adecuado a las situaciones a fin lograr el mayor provecho (Murillo, 2018 b).

LeDoux expone las conclusiones de su obra de modo vago y ambiguo, sosteniendo que

> El conflicto entre pensamiento y emoción puede tener finalmente una solución que no consiste precisamente en que el neocórtex cognitivo controle los mecanismos emocionales, sino en una integración más armoniosa entre la razón y la pasión en el cerebro, un avance que en el futuro permitirá al hombre conocer sus verdaderos sentimientos y utilizarlos de manera más provechosa en su vida cotidiana (1999, p. 24).

La sola mención del "hombre", remite a una esencia universal abstracta, de raíz aristotélica; que se enfrenta al *antihumanismo teórico* desplegado por Althusser (2004) y otros autores en la década de 1960 frente a diversas formas de controlar a las poblaciones (Murillo, 2012). El término, ahora renovado, alude a la aspiración a una gobernanza por parte del capitalismo global, sobre la base de una "hombre" abstracto cuyos valores encarnan las apetencias de los mercados a nivel global, aunque tomando en cuenta las características territoriales diversas.

En esta clave, desde la inteligencia emocional se interpela desde diversos espacios, en particular desde la American Psychological (https://www.apa.org/) la construcción de algunas habilidades. Algo que es replicado desde diversas páginas de *internet* por las que transitan seres humanos a menudo solos y angustiados, en ellas se dan consejos respecto de habilidades emocionales. Por una parte la *direccionalidad* debe operar sobre emociones como el *enojo*, que se retroalimenta a sí mismo con las ideas que lo han producido, con lo cual se impide pensar las situaciones y resolverlas de modo adecuado. Lo mismo se plantea respecto de la *tristeza*, necesaria en situaciones de duelo, pero cuya prolongación en el tiempo puede llevar a la depresión. Las recomendaciones terapéuticas residen en repensar la situación que ha producido el enojo o la tristeza con información adicional que haga comprender de manera positiva lo ocurrido. Otra habilidad valorada es el *entusiasmo*, entendido como aptitud maestra para la vida. Lo mismo se plantea respecto del *optimismo*, en tanto no se base en fantasías irreales, ligado a la voluntad de organizar el modo de llegar a los objetivos. Ello impide caer en la apatía o la desesperación frente a las

adversidades. En tanto el optimista ubica la causa de los problemas en algo que puede cambiarse, el pesimista se echa la culpa de todos sus reveses. Para ello se plantea la necesidad de controlar los impulsos, demorar la gratificación, regular los estados de ánimo con el fin de facilitar el pensamiento y la reflexión, a fin de motivarse para perseverar en enfrentar los contratiempos. Otra habilidad valorada es *"la empatía, como capacidad de ponerse en la piel de los demás". Se sostiene que "ella se liga a un*a amplia gama de actividades, que van "desde las ventas hasta la dirección de empresas, pasando por la política, las relaciones amorosas y la educación de los hijos". A su vez, la ausencia de empatía es presentada como característica "de las personas que cometen los delitos más execrables: psicópatas, violadores y pederastas"[6].

Junto a lo que estas propuestas implican a nivel dinerario para el capital financiero que desde los años 1990 (Iriart, 2018), existe un proceso que es necesario poner de relieve. La aplicación de estas ideas -en el marco educativo, sanitario y en particular en los conflictos familiares o grupales, en los que intervienen la justicia y ONGs- coloca a los sujetos en situaciones profundamente trágicas, pues se trata de situaciones contradictorias pero absolutamente insolubles para la razón humana. Lo trágico radica en que desgarran profundamente a las subjetividades en tanto se les impone mandatos morales que deben ser cumplidos para conducir con inteligencia sus emociones; a la vez que la angustia brota con una fuerza y complejidad imposible de controlar subjetivamente. Cuáles son los efectos de estas propuestas: el desgarro emocional, que puede llevar desde el suicidio hasta la total domesticación de sujetos pasivos, carentes de posibilidad de abrirse con cierta autonomía al mundo; pasando por situaciones de culpa y dolor por no saber qué hacer o cómo controlar eso que emerge de modo incontrolable.

De modo que todo el planteo es circular: se parte de un individuo presuntamente libre, pero que solo puede serlo si se somete a mandatos acerca de cómo conducirse. De modo que las conclusiones que LeDoux expresa en el final de su obra, no aportan sino a un crecimiento del dolor humano, oculto tras el fantasma de la felicidad.

IX. LA REDUCCIÓN DEL SUJETO Y EL OTRO A LA PLASTICIDAD NEURONAL.

El concepto de inteligencia emocional, así como las neurociencias no han dejado de difundirse en diversos niveles desde la familia hasta las

6 http://inteligenciaemocionaldelaspersonas.blogspot.com/p/habilidad-2-el-entusiasmo-la-aptitud.html

políticas de Estado y organismos internacionales como la OCDE y la OMS desde comienzos del siglo XXI (Murillo y Bessieres, 2020). En medio de situaciones en las que, en particular en Nuestra América, diversas formas de rebeldías sociales se plasmaban en organizaciones de diverso nivel que cuestionaban aspectos del orden neoliberal establecido.

La interpelación desde las neurociencias fue sustentado, en continuidad con las publicaciones e investigaciones de la década de 1990, con la entrega del premio Nobel de medicina en 2000 a Eric Kandel, quien continuando con el proyecto de Hartmann y Rapaport de la década de 1950, propuso el concepto de *plasticidad del sistema neural* (Kandel, 2021). Algo que hizo que desde entonces diversos trabajos sostengan que el hecho psíquico y el hecho biológico sean considerados como dos realidades que no tienen comparación alguna, pero ello no impide que puedan encontrarse concretamente alrededor de la huella dejada por la experiencia. En efecto, la neurobiología propone que el fenómeno de la plasticidad plantea que *la huella psíquica es un tema común a las neurociencias y al psicoanálisis*. Sobre todo, los mecanismos de la plasticidad conducen a *re-asociaciones de huellas* que se reconfiguran en nuevas huellas, alejadas de las experiencias iniciales que han presidido la inscripción de las primeras huellas que participan también en la formación de una realidad inconsciente, determinante en la constitución del sujeto (Ansermet y Magestretti, 2006). En esa perspectiva se abandona un concepto de causalidad basada exclusivamente en un modo de empirismo, como había propuesto Hayek y *se sostiene que ya desde la primera huella está presente el lenguaje* que forma parte del proceso de hominizaciòn del sujeto; al tiempo que la plasticidad neural posibilitaría un proceso en el que la información entre las neuronas se reconfigure constantemente. Por ende, el cerebro no es una materia inmóvil, la red neuronal no es una estructura determinada de una vez y para siempre: por el contrario, el cerebro está sometido a un cambio permanente (Ansermet y Magestretti, 2006). En esta perspectiva se sostiene que la plasticidad revoluciona completamente la oposición clásica entre causalidad psíquica y causalidad orgánica:

> El hecho de que la experiencia deje una huella en la red neuronal lleva más bien a pensar en una causalidad psíquica que participa en la determinación del organismo. Además, la experiencia no es solo una incidencia concreta del entorno: *implica al Otro y al propio sujeto*, el cual, a través de sus actos y de sus elecciones, participa en su devenir. (Ansermet y Magistretti, 2006, p. 12; énfasis propio).

En esta propuesta nuestra ser y el Otro nos habitan desde el entramado neural. ¿Nuestro ser puede ser resignificado entonces a partir de terapias medicamentosas u otros experimentos?

X. OBSERVAR Y ACUMULAR: LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVAS DE CONDUCTAS INDIVIDUALES

En relación a los planteos respecto de la plasticidad neuronal y de los aportes de la Década del Cerebro, las investigaciones con neuroimágenes fueron complementadas con investigaciones cualitativas más refinadas de conductas humanas en la vida cotidiana.

En septiembre del año 2000 por iniciativa del Directorio de Ciencia de la *American Psychological Association* (APA), bajo la dirección de Richard McCarty, fue aprobada oficialmente la denominada "década del comportamiento" o "de la conducta". En 2001 la Organización Mundial de la salud (OMS) convalidaba la iniciativa a nivel global, acompañada más tarde por la OCDE (Mayo, Junio; 2022) en sucesivos encuentros con empresarios e investigadores, así como por constantes publicaciones. La década de la conducta o del comportamiento inició un proceso de gobernanza global en el cual si bien al comienzo se afirmó que los neurodatos son personales e intransferibles, poco a poco comenzó a sostenerse que el procesamiento de los mismos es propiedad de las empresas que realizan tal actividad, al tiempo que comenzó a instarse a los sujetos a confiar en estas iniciativas que a la larga presuntamente beneficiarían sus intereses y salud (Murillo y Bessieres, 2020).

La llamada década de la conducta implicó, un cambio de paradigma; el núcleo de las intervenciones no radica ya solo en construir los valores de las poblaciones, sino en colonizar las formas en que piensan y resisten diversos grupos en sus territorios concretos. Para ello cuentan con el aporte de las Ciencias Sociales y de la Conducta. Se generó así un fuerte interés en líneas de investigación que tienden a conocer cómo individuos o segmentos de población procesan información y hacen uso de ella en sus acciones. Conocimiento que tiene un doble rostro: el de la violencia y el de la seducción.

XI. LAS RIVALIDADES EMPRESARIALES POR LA CONQUISTA DE TERRITORIOS ESPIRITUALES A NIVEL GLOBAL.

Ahora bien, la preocupación no radica solo en conocer para gobernar a las poblaciones a nivel global, interviniendo según sus características histórico-concretas en cada territorio. Los documentos muestran con toda claridad que la propiedad de los neurodatos por parte de las empresas que los procesan, basadas en el concepto de que los individuos no son racionales, generan dificultades en la competencia de las

empresas en el mercado. En esa clave se analiza el significado de los "sesgos conductuales de los consumidores para el derecho a la competencia" (OCDE, junio 2022) Dicho de otro modo, el conocimiento y los rituales de interpelación al consumo de mercancías diversas(cosas, ideas, imágenes, productos culturales) no se reduce al gobierno global de sujetos y poblaciones, sino que ya genera *preocupación entre las empresas acerca de cómo tales saberes y rituales de interpelación pueden afectar a sus rivalidades por apoderarse de fracciones del territorio físico y espiritual de la humanidad*.

En esa clave el artículo *"Integrating Consumer Behaviour Insights in Competition Enforcement",* elaborado por Matthew Bennett (Vicepresidente de Charles River Associates) en cooperación con Renato Ferrandi y Tommaso Majer de la División de Competencia de la OCDE, propone que *"ciertos sesgos de los consumidores pueden ser explotados por las empresas para fortalecer su posición dominante y poder de mercado, mediante la exclusión de rivales, obstrucción de potenciales entrantes u otras conductas*" (OCDE, junio 2022, énfasis propio).

Los documentos de OCDE presentan conclusiones acerca de cuáles son los sesgos conductuales más frecuentes en los consumidores a la hora de decidir qué consumir. Tras categorizar a los consumidores en "sofisticados "o "ingenuos", se pone énfasis, en la "inercia", esto es, el hecho de que la "preferencia por el *statu quo* y la aversión a las pérdidas impide que los consumidores se cambien fácilmente, aun cuando no existan costos de cambios" (OCDE, Junio 2022). En esa clave las empresas "compiten por atraer y explotar a los consumidores ingenuos" (Ibid). Esto fue dicho con otras palabras por Richard Thaler –premio Nobel en 2017 por sus aportes al conocimiento de las conductas en relación a la economía- en Chile en 2019, en una alocución a la que fue invitado por el Ministerio de Hacienda de ese país: "*Es más fácil ganar dinero explotando los prejuicios de las personas que corrigiéndolos*"[7] (Centro Competencia, 2019; OCDE, Junio 2022; énfasis propio)**.**

En esa clave se plantea que dado que si los consumidores tienen "comportamientos predecibles, las firmas pueden exacerbarlos y, en la medida en que reducen la capacidad de los clientes para cambiarse, podrían tener impactos en la competencia dentro del mercado." (OCDE, junio 2022). Complementariamente, se sostiene que *las firmas no tienen incentivos para educar o eliminar los sesgos cuando los consumidores no son rentables* (OCDE, junio 2022).

7 Traducciòn propia:*"Easier to make money exploiting people biases than it is correcting them"*

Las palabras que aquí laten anuncian un mundo en el cual, la crueldad no se oculta, sino que se esgrime como un ejercicio de poder. De manera descarnada los humanos hemos sido cosificados como nunca antes en la historia y ello es dicho de modo abierto pues estas palabras que humillan al destinatario, colocan al que las recibe en situación de inferioridad e indefensión. Al tiempo que parecen anunciar que el neoliberalismo parece estar entrando en una nueva etapa: la del capitalismo global. Por un lado las relaciones geopolíticas se han complejizado; un grupo de países como EEUU y sus aliados en Europa y Asia plantean un "grupo central" de "tecno-democracias" que "ponga fin a la dependencia estratégica" respecto de los países "autocráticos" "en materia de tecnologías críticas y sensibles, a fin de garantizar que el mundo democrático prevalezca en la carrera por tecnologías avanzadas y crear normas y estándares asociados, consistentes con las políticas liberales, valores que marcarán decisivamente el siglo XXI"[8] (*Atlantic Council*, 2024, p. 18). Ello ocurre al mismo tiempo que las innovaciones tecnológicas de esas "democracias" y "autocracias" despliegan una guerra híbrida, a la vez que un crecimiento de la masa excedentaria de población mundial y un creciente despojo de la naturaleza. En esa clave, en un mundo gobernado de modo creciente por corporaciones rivales, parece claro qué significa hablar de "consumidores que no son rentables". Se trata de un *resto* que puede ser sacrificado.

XII. LA INICIATIVA DEL CEREBRO LATINOAMERICANO.

En esa perspectiva ligada a las preocupaciones de corporaciones rivales por el conocimiento de los "sesgos" cognitivos de los consumidores, en 2022 se organizó la primera reunión de *LATBrain*, una organización privada que se presenta como un esfuerzo conjunto de América Latina que se propone producir nuevos conocimientos con el fin de prevenir enfermedades cerebrales, desarrollar nuevas tecnologías y promover cambios en la educación, la cultura, la economía y otras áreas de la vida en la sociedad . Realizaron una primera reunión en Uruguay a la cual fueron invitados a participar docentes estudiantes e investigadores de cualquier área interesados en colaborar.

En 2023 *LatBrain* redactó el *Documento Fundacional de la Iniciativa Cerebro Latinoamericana***.** Que busca:

8 Traducción propia: It can serve as a core group of 'techno-democracies' to help end strategic dependence on autocratic rivals for sensitive critical technologies, ensure that the democratic world prevails in the race for advanced technologies, and create as-sociated norms and standards, consistent with liberal values, that will determinately shape the twenty-first century.

> Desentrañar los "códigos secretos" que hacen funcionar al cerebro, generando nuestros pensamientos, deseos y acciones (…). Estos esfuerzos globales por entender el cerebro han confluido en la creación de una Iniciativa Cerebro Internacional que agrupa investigadores de diversos países (…). La misión de la Iniciativa Cerebro Latinoamericana es potenciar y avanzar las investigaciones del cerebro a través de la colaboración y el intercambio de conocimiento (p.1)

XIII. EL VALOR DE LA LUCHA TEÓRICA EMPRENDIDA POR ALTHUSSER

Este fin de semana murieron por "hipotermia" cinco personas en Buenos Aires, una ciudad global… las palabras ocultan y desocultan, decía el viejo Hegel. Decir "hipotermia" es ocultar el cruel desgarro que implica morir de frío. Me pregunto cuáles serían sus emociones, antes y durante el tiempo en que sus cuerpos, a la intemperie, experimentaban esa cruel sensación. Me interrogo qué será del *resto* condenado a la infrahumanidad.

En este punto quisiera decir que no hablo por tener algún "oscuro goce en el dolor", como alguna vez se me dijo, solo escribo para enfrentar lo que pasa y pensar con otros, porque me duele la crueldad a la que se somete a los humanos. Me duele nuestro dolor; para enfrentarlo, intento comenzar por conocerlo. En este punto retomo, con limitaciones, la lucha teórica de Louis Althusser (2004).

En el proyecto civilizatorio neoliberal la estrategia neurocientífica es un dispositivo de poder que se presenta a sí misma como una totalidad completa sin fisuras que desde el lugar de la verdad promete calmar el dolor de un sujeto al que nombra como "libre", al tiempo que para ganar su libertad le interpela a obedecer mandatos que emanan desde lugares invisibles para el hombre y la mujer común. La libertad individual, en el neoliberalismo, solo se sostiene en la sumisión a un conjunto de condiciones materiales y reglas que pretenden decirle a cada sujeto humano no solo quién es, sino determinar aun desde antes de su nacimiento y durante toda su vida quien puede y debe ser y *quién no podrá ser*. El proyecto civilizatorio neoliberal nos interpela a asumir que se es o se será una *cosa rentable* o un *resto* no *rentable*, que nuestra vida, amores y esperanzas son absolutamente prescindibles. Con ello intenta encapsular a cada individuo en una imagen de sí mismo. Se trata de construir una ilusión que elida el abismo en el que emerge y al que está sujeta la subjetividad.

Pero esa elisión es una ilusión que es posible solo en tanto sus cultores logran modular el deseo a fin de conquistar el territorio espiritual a través de la imagen del cuerpo unificado, que es tan unificadora y fascinante, que oculta la violencia sistémica, facilitando la emergencia

de ficciones que obnubilan la finitud y el amor con diversas tácticas. La condición humana emerge en un cuerpo desgarrado que implica una agresividad constitutiva (Lacan, 2003). El capitalismo en esta era ha transformado esa agresividad en violencia, pues la fascinación en imágenes que dan completud ilusoria a la condición desgarrada del existente humano, falla. Las mismas leyes de la cultura que intentan centrar al individuo en la imagen autosuficiente de sí están ligadas a procesos materiales concretos que lo dejan a la intemperie. Entonces la fascinación se troca en soledad, esta muestra el agujero de la nada que sostiene esas imágenes que fascinan y la nada es patentizada en angustia. Angustia que tiene destinos posibles que se solapan, pero que es necesario tomar en cuenta: uno es la búsqueda de calma que emerge de la seducción de formas diversas de consumo, no solo de cosas, sino también de sujetos que se constituyen en cosas para el sufriente que deniega sus carencias; consumos que nunca logran colmar el vacío de la nada y que conducen a la recaída en el desgarro que se trata de elidir. Otro destino es la violencia contra sí y contra otros que aumenta de modo incesante y que resuena como un grito de auxilio que rezuma dolor. Otro destino de la angustia, en tanto patentiza la carencia, es la asunción de la misma en la búsqueda, el trabajo en colectivo, la lucha y la creación amorosa, precisamente por la presencia siempre ahí de lo imposible de cerrar.

Buenos Aires 16 de julio de 2024

REFERENCIAS:

Althusser, Louis (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión.

Althusser, Louis (1996). *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. Siglo Veintiuno Editores.

Althusser, Louis (2004). Prefacio hoy. En *La Revolución Teórica de Marx* (pp. 13-30). Siglo Veintiuno Editores.

Ansermet, François y Magistretti, Pierre (2006). *Neurociencias y Psicoanálisis*. Ponencia presentada en el XIX Congreso Nacional de la Sociedad Española de Psiquiatría y Psicoterapia del Niño y del Adolescente (SEPYPNA). Ibiza.

Asociación Americana de Psiquiatría (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (5a ed.). Arlington.

Atlantic Council (2024). *From The G7 to The D-10: Strengthening Democratic Cooperation for Today's Challenges*. Scowcroft Cen-

ter for Strategy and Security. https://www.atlanticcouncil.org/in-depth-research-reports/report/from-the-g7-to-a-d-10-strengthening-democratic-cooperation-for-todays-challenges/

Bloch, Marc (2001). *Apología para la historia o El oficio del historiador*. Fondo de Cultura Económica.

Centro Competencia. Org (2019) *Richard Thaler en Chile: el homo sapiens y los supuestos de la economía*. Consultado el 10 de julio de 2024 https://centrocompetencia.com/richard-thaler-en-chile-el-homo-sapiens-y-los-supuestos-de-la-economia/

Damasio, Antonio (2013). *El error de Descartes*. Ediciones Destino.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1994). *Rizoma*. Ediciones Coyoacán.

Ehremberg, Alain (2004). Le sujet cérébral. *Esprit*, (309), 130-155.

Elías, Norbert (1993). *El proceso de la civilización. Procesos sociogenéticos y psicogenéticos*. Fondo de Cultura Económica.

El cato.org (2021) Benegas Lynch, Alberto (H) *Alberto Benegas Lynch padre y el liberalismo argentino. Disponible en:* 16 de febrero de 2021. Disponible en: https://www.elcato.org/alberto-benegas-lynch-padre-y-el-liberalismo-en-argentina

Foucault, Michel (1991). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, Michel (2006). *La arqueología del saber*. Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, Michel (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.

Freud, Sigmund (1990). Lo ominoso. En *Obras completas* (Vol. 17). Amorrortu Editores.

García Guindo, Miguel; Gabriel Martínez, Gabriel y González, Vicente (2015). *La Guerra Híbrida: Nociones preliminares y su repercusión en el planeamiento de los países y organizaciones occidentales*. Instituto Español de Estudios Estratégicos.

Goleman, Daniel (2022). *La inteligencia emocional. Por qué es más importante que el Cociente Intelectual*. Consultado el 6 de julio de 2024 https://iuymca.edu.ar/wp-content/uploads/2022/01/La-Inteligencia-Emocional-Daniel-Goleman-1.pdf http://LeLibros.org/

Hagner, Robert (2010). Cómo funciona la mente: la representación visual de los procesos cerebrales. *Arbor*, 186 (743), 435-447.

Harvey, David (2004). *Acumulación por desposesión. El "nuevo" imperialismo*. Clacso.

Hayek, Friedrich (1952). *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*. The University of Chicago Press.

Hayek, Friedrich (1964). The Theory of Complex Phenomena. En Bunge, Mario (Ed.), *The Critical Approach to Science and Philosophy*. MacMillan.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Abada Editores.

Iriart, Celia (2018). Medicalización, biomedicalización y proceso salud-padecimiento-atención. En Faraone, Silvia y Bianchi, Eugenia (Comps.), *Medicalización, salud mental e infancias*. Teseo.

Kandel, Eric (2021). *La era del inconsciente*. Editorial Planeta.

Lacan, Jacques (2003). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos I*. Siglo Veintiuno Editores.

LatBrain (2023) *Documento fundacional de la Iniciativa del cerebro latinoamericano*. Consultado el 10 de abril de 2024 https://saneurociencias.org.ar/wpcontent/uploads/2021/10/Documento-Fundacional-LatBrain.pdf

LeDoux, Joseph (1999). *El cerebro emocional*. Editorial Planeta.

Menger, Carl (2012). *Principios de economía política*. Unión Editorial.

Murillo, Susana (2012). *Posmodernidad y Neoliberalismo*. Ediciones Luxemburg.

Murillo, Susana (2015). Biopolítica y procesos de subjetivación en la cultura neoliberal. En Murillo, Susana (Coord.), *Neoliberalismo y gobiernos de la vida*. Editorial Biblos.

Murillo, Susana (2018a). Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación. *Entramados y perspectivas*, 8 (8), 392-421.

Murillo, Susana (2018b). El gobierno de las infancias. En Faraone, Silvia y Bianchi, Eugenia (Comps.), *Medicalización, salud mental e infancias*. Teseo.

Murillo, Susana (2023). La potencia de la vida frente a "el poder inteligente": Nuestra América. *El Banquete de los Dioses*, 11 (16).

Murillo, Susana y Bessieres, Manuel (2020). El gobierno de las emociones. En Murillo, Susana y Seoane, José (Coords.), *La potencia*

de la vida frente a la producción de muerte. IIGG-IEALC, Batalla de Ideas.

Nun, José (2010). Sobre el concepto de masa marginal. *Revista Lavboratorio*, (23), 109-119.

Nye, Joseph (2010). El poder blando y la política exterior americana. *Relaciones Internacionales*, (14).

OCDE(Junio 2022) *Economía del comportamiento y Derecho de Competencia. Consultado el 13 de julio de 2024* https://centrocompetencia.com/ocde-economia-del-comportamiento-y-derecho-de-competencia

OECD Directorate For Financial And Enterprise AffairsCompetition Committee (June 2022) *Integrating Consumer Behaviour Insights In Competition Enforcement* – Note By Newzealand 24 June 2022

Sylvester Vierek, G (1926) *L'interrogant 7*. Consultado el 10 de Julio de 2024 https://revistainterrogant.org/sigmund-freud-valor-la-vida/

Operti, Renato (2021). *Sobre los conocimientos y las emociones*. UNESCO-IBE.

Organización Mundial de la Salud (2001). *Informe sobre la salud en el mundo 2001. Salud mental: nuevos conocimientos, nuevas esperanzas*.

Organizaciòn Mundial de la Salud. *75ª. Asamblea Mundial de la Salud, 27 de abril de 2022. Iniciativa «Ciencias del comportamiento.* Consultado el 15 de julio de 2024 https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA75/A75_25-sp.pdf para mejorar la salud»

Spinoza, Baruch (1986). *Tratado Político*. Alianza Editorial.

Thaler, Richard (2019). *El homo sapiens y los supuestos de la economía*. Ministerio de Hacienda de Chile, Centro Competencia.

Von Mises, Ludwig (2011). *La acción humana. Tratado de economía*. Unión Editorial.

Williamson, John (1990). *What Washington Means by Policy Reform*. Peterson Institute for International Economics.

Martina Sosa*

IMAGINARIO Y FANTASMA DE ALTHUSSER A LACAN. COORDENADAS PARA UNA EXPLORACIÓN

El recorrido[1] que pretende desplegar esta ponencia, y que no es más que la ubicación de ciertas coordenadas[2] para una exploración de los aportes, alcances y límites de los conceptos de imaginario y fantasma, parte de una referencia muy conocida y transitada de *Marxismo y hu-*

* IIGG- Facultad de Ciencias Sociales - UBA. martinasosa@gmail.com

1 Este trabajo se inscribe y se nutre de lecturas y debates realizados de manera colectiva en el marco de la materia "La investigación en comunicación" (FSOC-UBA) y el proyecto de investigación "Ideología y subjetivaciones políticas. Tendencias neoliberales en la coyuntura sobredeterminada. Argentina 1976-2019", ambos a cargo de la Doctora Natalia Romé.

2 En la conformación y establecimiento de estas coordenadas operan también en sordina las elaboraciones de Sergio Caletti (2013) sobre la especificidad de lo imaginario, como orden que ofrece "el suelo y el horizonte del sentido en cuyas generales las representaciones establecerán articulaciones significantes eficaces" (p.11), frente a una concepción de lo ideológico caracterizada por lo "representacional, repetitivo, y destinado a implicar el orden de mundo que nos inscribe en sus términos (p.10). En este marco, la indagación apunta a construir herramientas que permitan trabajar este nivel de análisis que, tal como señalan Natalia Romé y Ricardo Terriles (2023),

suele soslayarse en su especificidad, o subsumirse al registro de las "representaciones" sociales, o a cierto constructivismo de la subjetividad (y que) permite indagar la conexión entre los procesos culturales y las disposiciones subjetivas, organizando la forma en la que la sociedad se hace presente ante sí misma a través de una serie de procedimientos, técnicas y afectos. (p. 15)

manismo. Allí Althusser (1967) indica que "la ideología concierne a la relación vivida de los hombres con su mundo." (p. 193) Relación que se nos aparece como consciente y simple, aun cuando resulta efecto de una estructura inconsciente y compleja, esto es, "una relación de relaciones" (p. 193) o entramado de relaciones a través de las cuales, los individuos/sujetos pueden "experimentar" el mundo.

Para situar las coordenadas en las que se van a ubicar las indagaciones posteriores, retomo dos citas más del mismo artículo:

> En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria; "sobredeterminación", dirá unas líneas antes, de la relación real y la relación imaginaria. Y continúa: "relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad. (Althusser, 1967, p. 194).

> En esta sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, por principio, activa, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria (Althusser, 1967, p. 194).

En este primer esbozo de la teoría de la ideología de Althusser, cuyos principales aspectos van a ser recuperados en los desarrollos de *Sobre la reproducción* (2015), emerge ya una diferencia, un desajuste más bien, en el marco del cuál es posible ubicar algunos de los interrogantes bajo los cuáles nos aventuraremos a desplegar una lectura[3] del psicoanálisis en busca de elementos que nos permitan indagarlo.

Desajuste que es el de lo ideológico respecto de lo imaginario. Porque en ese juego por el cual lo representado en lo ideológico es la

3 Tal como señala Carolina Collazo (2023):

La lectura de la herencia teórica está atravesada por complejas tramas discursivas que exceden la superficialidad en la que los conceptos se prestan, en apariencia, a la interpretación. Interpretar es la fantasía de leer -extraer- el sentido en la opacidad del lenguaje. Intervenir, en cambio, es leer indagando las formas justificadas de los conceptos, los campos semánticos en los que se hacen inteligibles y principalmente, producir un ejercicio crítico para resituar las preguntas que pueden impugnar la evidencia de los marcos genealógicos, dentro de los cuales las ideas -conceptos y categorías- ´procuran su garantía. (p. 39)

En este sentido, la lectura que ensayamos se sabe intervención en la medida en que parte de los bordes de la problemática althusseriana e intenta interrogar conceptos construidos en función de la clínica, a partir de unas coordenadas que no pueden más que tensionarlos y resituarlos.

relación imaginaria, esa relación "vivida" -esa relación a través de la cual los individuos-sujetos, "siempre ya" sujetados a y subjetivados por la ideología, "viven" o experimentan el mundo- es, al mismo tiempo, efecto y condición de lo ideológico. Y, a la vez, desajuste constitutivo y necesario respecto de la objetividad de las relaciones sociales en las cuales, lo imaginario como vivido se encuentra materialmente articulado. (Romé y Terriles, 2023, p. 8)

En estos párrafos, entonces, se comienzan a esbozar los trazos de esta dimensión imaginaria que, entramada en la materialidad de las relaciones sociales, funciona a la vez como soporte y exceso respecto de lo ideológico. Pero, ¿Cuál es la materialidad específica de esta dimensión? ¿Cómo pensar su eficacia? ¿Qué tipo de relacionalidad supone?

Es posible rastrear algunas de las cuestiones que permiten construir las coordenadas, en el marco de las cuales pueden comenzar a explorarse estas cuestiones en los párrafos de *Marxismo y humanismo* citados más arriba. Veamos.

En primer lugar, el texto avanza en el señalamiento de una dimensión que parece pivotear entre lo consciente y lo inconsciente, apuntando a una forma de abordar la subjetividad (la vivencia subjetiva, incluso) a la vez que pretende dar cuenta de la eficacia del lugar de reconocimiento imaginario en el que se funda el sujeto ideológico, no solo se desmarca de la centralidad del eje percepción-conciencia -para acentuar su función de desconocimiento-, sino que intenta situar la específica materialidad de esta dimensión de lo ideológico, ligada a la subjetivación de sus formas, que a la vez que sostiene la eficacia de la constitución subjetiva, la desborda. Además, en estos párrafos se hace alusión a una implicación-fundación mutua del sujeto y el mundo, imaginaria (impensable al mismo tiempo como totalidad cerrada sobre sí misma), que sitúa esa relación como algo que involucra y se sostiene en la afectividad, y como veremos más adelante, en el cuerpo. Finalmente, en ese desajuste/exceso de la dimensión imaginaria respecto de lo ideológico que lo funda, y de lo imaginario respecto de lo real, con lo cual se entrelaza de modo sobredeterminado, se deja entrever la existencia de refuerzos y desplazamientos que parecen tener una eficacia propia sobre la cual resulta necesario pensar sus alcances.

En el artículo "La dramaturgia de Althusser y la crítica de la ideología", en el que Etienne Balibar (2023) se propone "renovar la descripción de la búsqueda de un concepto crítico de ideología por parte de Althusser" (p. 222) se señala, a través de una operación de lectura que pone en serie las intervenciones de Althusser sobre el arte, los textos en los que desarrolla su teoría de la ideología y los escritos sobre Maquiavelo, la eficacia de esta dimensión imaginaria -a la que él ca-

racteriza como escénica- para garantizar el funcionamiento del dispositivo de interpelación, como procedimiento de sujeción-subjetivación (p. 236), con "efectos históricos y políticos" (p. 242) indeterminados.

En esta misma línea, nuestra exploración, que pretende indagar en la dimensión imaginaria a partir de su desajuste y su entrelazamiento con lo ideológico y lo real, puede entonces enriquecerse poniendo en serie los fragmentos clásicos ya citados con algunos señalamientos y puntualizaciones de *La única tradición materialista* (Althusser, 1985). Es que allí, a propósito de la pregunta por qué podemos aprender hoy de Maquiavelo sobre "la acción política, sus condiciones factuales y sus variaciones coyunturales" (p.150), Althusser produce un rodeo en el que se lee a Maquiavelo con Spinoza, y a Spinoza con Freud. A propósito de la figura del zorro que utiliza Maquiavelo para caracterizar la necesaria *virtú* del Príncipe y que Althusser caracteriza como "una especie de intuición semi-consciente semi-inconsciente" (p. 142) que le indica al Príncipe qué actitud debe adoptar en tal o cual coyuntura, el filósofo francés sostiene:

> Spinoza, que no habla del zorro, habla sin embargo de su "naturaleza": nace de **la conversión (por desplazamiento interno, como hemos visto) de las pasiones tristes en pasiones alegres**. Y hemos visto también que esta **conversión-desplazamiento** que por anticipación hace inmediatamente pensar en Freud, no tiene nada de una iluminación o de un simple esfuerzo intelectual, como quisieron los pobres teóricos teólogos de las Luces, sino todo lo contrario, tiene que ver totalmente con el "desarrollo de los movimientos del cuerpo" -su libre agilidad y disposición de sí en el *conatus*, sus reflexiones y sus "invenciones"- que produce en la *mens* el desplazamiento de las pasiones tristes a pasiones alegres (**las pasiones, como los fantasmas**, **e incluso los peores, en Freud, no desaparecen nunca del inconsciente en y por la cura; son simplemente desplazadas de la posición dominante a una posición dominada, subordinada**). El zorro es entonces por excelencia el cuerpo, su potencia liberada. Estamos aquí muy cerca de la interpretación de Spinoza y Nietzsche por Deleuze. Pero para Deleuze, contrariamente a Freud, esta potencia inconsciente del cuerpo **no se "traba" en configuración de fantasmas -dominantes y dominados, por ejemplo**- en el Edipo que él recusa, en mi opinión sin ningún motivo: Maquiavelo lo había visto bien al hacer de esta tercera instancia una instancia animal, bestial, y así inconsciente pero más inteligente que la misma consciencia... [4] (Althusser, 1985, pp. 148 – 149).

4 Las negritas son nuestras.

Revisemos las coordenadas teóricas que se condensan en este párrafo y que nos brindan un camino de indagación posible:

En primer lugar, nos detenemos en esta concepción del cuerpo que recupera de Spinoza, como potencia e impulso -"apertura al mundo", "don gratuito"-, y le resulta a Althusser una "extraña anticipación de la libido freudiana" (p. 139). Desde ese punto de vista, y cito nuevamente "el alma solo piensa en la medida en que es afectada por las impresiones y movimientos del cuerpo, que, por tanto, no solo piensa con el cuerpo sino en él, consustancialmente unida a él antes de cualquier separación". (p. 143) Así, esa concepción del zorro como cuerpo, potencia liberada funda, en esta dimensión, la relación con el mundo en un afecto (las pasiones), que se postula como afectividad encarnada.

En segundo lugar, y en esto resulta interesante detenerse en la manera en que se marca una diferencia con la lectura de Spinoza que realiza Deleuze, al recuperar a Freud la potencia inconsciente del cuerpo necesariamente se "traba", o podríamos decir más bien, se *trama*, en configuraciones fantasmáticas que tienen entre sí posiciones dominantes o subordinadas, pero que nunca aparecen solas o aisladas.

Esto nos lleva a un tercer señalamiento: Althusser subraya que de la misma manera en que las pasiones en Spinoza no desaparecen, tampoco los fantasmas freudianos lo hacen. En todo caso se puede producir una conversión-desplazamiento que modifique la posición de los mismos o, más específicamente, el posicionamiento subjetivo[5] en y respecto de los mismos.

---

5 Cabe hacer una breve digresión respecto de las diferencias terminológico-conceptuales en torno del sujeto en Althusser y Lacan. En una primera aproximación, coincidimos con Pascale Gillot (2009) en que:

> Althusser y Lacan fundan sus concepciones del sujeto sometido en el común rechazo de una representación llamada "clásica", la de un yo constituyente, considerado como libre principio de sus actos, transparente a sus propias representaciones, bajo la supuesta centralidad de la conciencia. (p.121).

Sin embargo, existe entre los enfoques de ambos una divergencia fundamental basada en la distinción conceptual entre el sujeto y el yo. Según la autora, "Lacan mantiene e incesantemente reafirma esta distinción, en particular a través de la concepción del sujeto como sujeto del inconsciente, y de la diferenciación del orden simbólico y del orden imaginario que rige al yo." (p.9)

En esta misma dirección, Pablo Livszyc (2011) subraya que:

> en Althusser, el "yo/nosotros", la "conciencia" y el "sujeto" ocupan el mismo campo semántico, pero en Lacan (…), el yo es radicalmente distinto al sujeto. (…) Desde la teoría lacaniana el sujeto es el sujeto del inconsciente, y este sujeto piensa, por eso, a diferencia de la tradición filosófica, el psicoanálisis

La recuperación de estos puntos, no tiene la intención de hacer una lectura althusseriana de Spinoza o Maquiavelo sino la de establecer los términos en los que se intentará aprehender la lógica de una dimensión en la que la relación vivida con el mundo está marcada por la articulación entre una afectividad a la vez "encarnada" y escénica, fundada en la afectación del cuerpo, y ambivalente, tramada siempre en fantasmas sobre los que se producen operaciones de desplazamiento-conversión.

A partir de este recorrido, entonces, imaginario y fantasma aparecen ya en los textos de Althusser como dos términos vinculados con esta dimensión desajustada, pero cuyo vínculo recíproco y especificidad resulta necesario indagar. Estos términos y las coordenadas trazadas a partir de ellos serán entonces los mojones con los que nos vamos a orientar en la exploración de ciertos desarrollos del psicoanálisis[6].

> postula un pensamiento que nada tiene que ver con la conciencia. Quedan dentro del mismo campo semántico ahora las nociones de "sujeto", "inconsciente" y "pensamiento" (p. 222)

Esta relación entre sujeto, inconsciente y pensamiento permite establecer la existencia de un saber singular, del orden del goce, que opera sin saber que sabe, y que comanda la posición del sujeto.

Así, la puesta en serie de las intervenciones althusserianas que destacamos, en la manera en que ponen en relación lo imaginario con lo fantasmático, permiten desmarcar al primero de la pura función de reconocimiento/desconocimiento y, aunque con otros términos, avanzar en una conceptualización más compleja de esta dimensión. Tal como lo señala Romé (2019),

> la lectura althusseriana de Maquiavelo coloca el problema del vínculo entre angustia, deseo y fantasía de un modo que hace lugar a la cuestión del goce. Y aunque no haya menciones a este concepto, su problemática se encuentra ya operando en la pregunta althusseriana por la política, como ese lugar que excede la captura del sujeto y su alienación el mandato simbólico. (p. 256)

6 Varios autores han trabajado sobre la homología estructural entre fantasma e ideología, basada en sus respectivas funciones de reconocimiento/ desconocimiento. Pueden destacarse al respecto los trabajos de Michel Pecheux (2016), Regine Robin (2020), Salvoj Zizek (1992, 2011), Yannis Stavrakakis (2007), Alenka Zupancic (2017), Jorge Alemán (2021), entre otros. Nos interesa en este caso dar los primeros pasos para empezar a pensar la autonomía relativa de esta dimensión imaginaria de lo ideológico, indagar en su materialidad y su eficacia propias, y trazar una articulación posible entre lo ideológico y lo imaginario/fantasmático, que no solo contribuya a establecer "que las ideologías no son eficaces, más que por el funcionamiento de lo inconsciente (…) funcionamiento que tiene que ver con el fantasma." (Robin, 2020, p. 217) sino también, la manera en la que la indagación sobre lo imaginario/fantasmático habilita "la posibilidad de una consideración del vínculo entre ideología y política que exceda la pura lógica de la dominación/sujeción y permita pensar la dimensión contradictoria –y potente políticamente- de una aporética sujeción/subjetivación." (Romé, 2019, p. 252).

En esta ponencia, la indagación sobre el psicoanálisis se centra en los aportes de Lacan[7]. Cabe aclarar, sin embargo, que nuestra aproximación se asume como una "lectura", en la medida en que está orientada a buscar, tanto en sus escritos y seminarios como en las lecturas[8] que se han hecho de ellos, pistas para pensar la relación entre imaginario y fantasma en las coordenadas que venimos tramando. Lejos, entonces, de pretender reponer lo que Lacan finalmente estableció sobre estos conceptos en un despliegue que ha tenido diversas torsiones a lo largo de su enseñanza, el objetivo es retomar aspectos y acentos particulares de sus conceptualizaciones que habiliten un trabajo teórico sobre aquello que hemos identificado como una dimensión imaginaria de lo ideológico.

Es por ello que, lejos de pensar la relación entre las distintas formas de abordar imaginario y fantasma que se ponen en juego a lo largo de la enseñanza de Lacan bajo la forma de "épocas", cada una de las cuales permitiría desestimar o desarmar lo que se planteó con anterioridad, partimos de concebir la construcción de estos conceptos en diferentes capas en las que se despliegan distintos niveles de complejidad (Alvarez Bayón; 2017, p. 141) que, incluso a través de las contradicciones que ponen en juego, habilitan diversas entradas y articulaciones[9].

Es a través, entonces, de la exploración de estas capas y entradas de construcción teórica de la noción de fantasma que vamos a intentar situar las posibles vinculaciones teóricas entre imaginario y fantasma en los desarrollos del psicoanálisis, indagar las características diferenciales de lo imaginario y lo fantasmático respecto de lo ideológico, y esbozar algunas líneas en el marco de las cuáles es posible pensar las relaciones entre estas dimensiones.

---

7 Resulta indispensable, además de profundizar en esta indagación a través de una lectura de los seminarios y escritos de Lacan, realizar una operación similar con los aportes de Freud. Entre otras cosas, debido a que el concepto lacaniano de fantasma se construye a partir de la noción de "fantasía" que utiliza Freud, y a partir de su lectura de "Pegan a un niño".

8 Consideramos de especial interés la manera en la que algunos psicoanalistas argentinos leen a Lacan poniendo énfasis en la eficacia de esta dimensión que, a grandes rasgos podemos llamar imaginaria. Entre ellos se destacan Gabriela Abad (2015), Silvia Amigo (2019), Juan Ritvo (2020, 2021), Alejandro Manfred (2021) y Patricia Fochi (2021).

9 Según Juan Ritvo (2020), por ejemplo, "en Lacan hay por lo menos tres versiones del fantasma: a) el fantasma como sostén del deseo; b) el fantasma como respuesta del sujeto ante la interpelación del Otro, y c) (…) el fantasma como aquella formación que hace apto el placer para el deseo." (p. 26)

En una primera aproximación, es posible destacar en la literatura psicoanalítica una cierta contigüidad entre fantasma e imaginario, vinculada con el papel de las imágenes en la vida psíquica. Así, en las diversas aproximaciones al estadio del espejo, se destaca la manera en la que la matriz del yo se constituye en la relación libidinal con una *imago* unificada/unificante, que viene del campo del Otro. Es en ella que el sujeto a venir se "reconoce", a través de su investimento libidinal, como un cuerpo en el estadio del espejo. Por su parte, es posible avanzar en el análisis del fantasma atendiendo a su cara imaginaria vinculada con "todo un mundo de personajes y situaciones que justifican la expresión usada por Lacan para referirse a esta dimensión: 'la selva del fantasma'[10] (Miller; 2007, p. 22).

En este sentido, Gabriela Camaly sostiene que:

> si bien la operación propia del estadio especular y la constitución del fantasma se distinguen como operaciones diferentes, se puede sostener que desde la primerísima enseñanza de Lacan la escena del mundo se establece como una construcción de sentido en la cual el sujeto se concibe a sí mismo en su lazo con el Otro y con el semejante. (2017, p. 116)

De esta contigüidad entre imaginario y fantasma -abordaje que no se abandona pero que, sin dudas, se reconfigura y complejiza- se suele destacar la función de velo de ambos, por la cual el reconocimiento se funda en, y sostiene, el desconocimiento (Althusser, 2015). Así, Camaly señala que el fantasma es una suerte de ventana en la que no se puede ver más:

> que aquello que cada uno se representa como paisaje, la escena del mundo en la que el sujeto vive. (…) Este velo, en el mismo punto en el que algo es velado, sirve para localizar el encuentro imposible con lo que vela, un puro y simple agujero. Efecto paradojal, técnica del absurdo, que al igual que en el teatro viene a poner en escena un imposible", y concluye que en el fantasma se conjugan "una articulación significante y un valor de goce anudados a una imagen (Camaly, 2017, p.116).

10 Resulta interesante resaltar que Derrida (1995) utiliza la expresión "población de fantasmas con o sin pueblo" (p.17) para referirse a los espectros de Marx, y su carácter necesariamente múltiple y heterogéneo.

Más allá del señalamiento de su carácter de velo que enfatiza la función de desconocimiento, entonces, nos interesa destacar en estos párrafos las referencias a las imágenes, lo escénico y lo teatral, que aparecen anudadas con el deseo y/o el goce, como trama que compone la experiencia vivida como vínculo, a la vez, figural y libidinal. De esta manera, si en los primeros trabajos de Lacan centrados en lo imaginario, "el embrague mecánico de la pulsión sexual está cristalizado en base a una relación de imágenes, podríamos decir en base a una relación imaginaria" (Melano, 2019, p. 69), Ritvo (2020) destaca en el fantasma, la centralidad del *cuidado de la (re)presentación,* en la medida en que en él "lo que domina es el escenario absolutamente singular de *imágenes encarnadas e inestables,* en las que lo que toma cuerpo es el deseo" (p. 40).

De esta manera, la "imaginarización" aparece, aun cuando siempre tramada en y con la traza simbólica, como una dimensión necesaria, con una eficacia propia fundada tanto en su imbricación libidinal como en su ambivalencia.

Ahora bien, en este punto resulta fundamental realizar una distinción entre imaginario narcisista e imaginario fantasmático que, al mismo tiempo que nos permite avanzar en la caracterización de ambos, contribuye a pensar su necesaria articulación. Según Patricia Fochi (2021):

> La experiencia imaginaria narcisista -más bien estática- posibilita, mucho más que un reflejo, un nivel flexible que la trasciende y abre un espacio en el que el deseo humano queda fijado a un objeto que ya pertenece al escenario del fantasma, que no es un reflejo especular sino algo opaco, no especularizable. Se hace soporte de una "tramoya" que rearma el decorado y construye ese mundo imaginario radicalmente inconsciente en la Otra escena. La rivalidad especular y la pérdida se entraman en ese recorrido de otro (a) a otro objeto (a) del fantasma. (p. 127)

Así, mientras el imaginario narcisista tiende a la completitud del yo ideal, por el cual (nos) damos una imagen en la relación especular con otro, en el imaginario fantasmático, siempre parcial, lo que se pone en juego es un "un espejo fragmentado, donde alguien se refleja malamente, porque hay zonas de oscuridad, donde el cuerpo queda fragmentado" (Fochi, Manfred y Ritvo, 2021, p. 32) y toma consistencia el montaje pulsional. Por ello, las imágenes del fantasma, están sostenidas por un marco de escritura que se acerca a lo pictórico en la medida en que son "figuraciones deformadas, manchadas, colores informes" (Fochi, Manfred y Ritvo, 2021, p. 31) que, a la vez, funcionan como esquema y sostén del deseo, en el que se entreteje una posición libidinal (Fochi, Manfred y Ritvo, 2021, p. 192).

Cabe en este punto traer las palabras de Lacan (2014):

> El sujeto se defiende de su desamparo y, con ese medio que le brinda la experiencia imaginaria de la relación con el otro, construye algo que, a diferencia de la experiencia especular, es flexible con el otro. En efecto, lo que el sujeto refleja no son simplemente juegos de prestancia, no es simplemente su aparición ante el otro con el prestigio y con la finta, sino que se refleja a sí mismo como sujeto hablante. Por eso lo que les designo como el lugar de salida, el lugar de referencia a través del cual el deseo aprenderá a situarse, es el fantasma.
> (…) Si aquí el sujeto está tachado, se debe a que se trata del sujeto como hablante, en cuanto que se revela al otro -al otro imaginario- como mirada. (p. 28)

De esta manera, si ya habíamos destacado el carácter escénico del fantasma, al situarlo en los bordes que trenzan lo imaginario con lo simbólico y lo real, debemos atender a su funcionamiento paradójico en el que la escena se superpone, como pantalla, con el marco y la ventana, que organiza la mirada en un juego que articula lo visible y lo no visible, en y con lo "entrevisto". Es por ello que Lacan (2004) alude al cuadro "La condición humana" de René Magritte para referirse al fantasma como

> un cuadro que viene a situarse en el marco de una ventana. Técnica absurda, sin duda, si se trata de ver mejor lo que hay en el cuadro, pero no se trata de esto. Cualquiera sea el encanto de lo que está pintado en la tela, se trata de no ver lo que se ve por la ventana. (p.85)

De esta manera, opera como una matriz que hace "funcionar al yo como ser en el mundo" (Lacan, 2023, p. 104) componiendo un/su campo de sensibilidad.

Ahora bien, esta escena que funciona como marco y ventana, e incluso pueda ser trabajada como una estructura gramatical o un esquema, nunca es estática o inmóvil. Tiene más bien el carácter de "un movimiento cinematográfico, que entre otras funciones puede fijarse en un punto determinado. (…) La naturaleza del fantasma es esta posibilidad de ser a la vez móvil, múltiple y permitir momentos de detención." (Fochi, Manfred y Ritvo, 2021, p. 193) Así, puede pensarse como una matriz de transformación, un escenario móvil con entradas múltiples en el que la lógica que impera es la de la metamorfosis o la transfiguración. Por ello, sostiene Ritvo (2020) que "el fantasma es metamorfosis, constante movimiento, razón por la cual tributa a la imaginación" (p. 161)

Esto nos lleva al último punto sobre el que nos interesa detenernos, que es la manera en la que se componen estas escenas y figuras que conforman la trama fantasmática. Esto supone no solo indagar los bordes de lo imaginario y lo fantasmático, sino también la relación de articulación e imbricación de lo imaginario con lo simbólico. Así, por un lado, la escena fantasmática aparece ya como una trama simbólico-imaginaria con una gramática propia, que se configura con los elementos que el sujeto a venir toma del campo del Otro, campo siempre organizado según las formas de lo ideológico. Hablar de una gramática del fantasma obliga a atender a la manera en que estos elementos se componen de una forma singular según ciertas reglas de construcción. Así, tal como señala la psicoanalista argentina Silvia Amigo (2019), si bien el fantasma se deduce del campo del otro, no puede concebirse como dado por el Otro. En sus palabras:

> Entre las vueltas de la vida y la relación con un "determinado" Otro, mezcla estructural en la que cada quien se forja, surge o no, un modo de respuesta fantasmática.
> (…) las relaciones del sujeto con ese Otro se desarrollarán en la diacronía y esta hace lugar a las contingencias en que se nutren las creaciones que escapan a un determinismo mecánico. (p.25)

Así, a partir de lo planteado en este párrafo es posible concebir el fantasma, las escenas fantasmáticas en y a través de las cuales el sujeto puede ubicarse en el mundo y en relación consigo mismo y con los demás, como producto de operaciones de reescritura e imaginarización de los elementos de la estructura. Esto, al mismo tiempo, señala una cierta forma de *poiesis* "subjetiva" en el desajuste respecto del orden simbólico en el que se trama esta dimensión que funda y organiza la experiencia vivida, imaginaria.

Es que, como señala Ritvo (2021), si el imaginario fantasmático se sostiene en la inscripción de estos elementos simbólicos provenientes del campo del Otro, "entre la palabra que inscribe algo y el imaginario fantasmático hay un salto. Quiero decir que el imaginario fantasmático es irreductible. Aunque haya sido originado por la palabra, es irreductible a la palabra" (p.32).

Para terminar, entonces, creemos que es posible encontrar en los puntos desplegados las coordenadas para avanzar en una indagación sobre el fantasma que atienda tanto a los problemas teóricos que en su formulación conceptual se condensan como a su potencia como herramienta para el análisis social. Esto se debe a que brinda la posibilidad de avanzar en la conceptualización de una dimensión cuya

composición puede pensarse como efecto y sostén de lo ideológico, al mismo tiempo que irreductible a su lógica, y permite dar cuenta de la configuración imaginaria de la experiencia y su eficacia, sin concebirla como absoluta, independiente o cerrada sobre sí misma. Así, los aspectos resaltados de la noción de fantasma habilitan a dar cuenta de configuraciones que, al componer figuraciones y escenas tramadas libidinalmente bajo relaciones de metamorfosis y transfiguración, permiten dar cuenta de la manera en la que las relaciones imaginarias pueden sostener y reforzar pero también activar y transformar, gracias a su materialidad ambivalente y equívoca, las formas ideológicas de una coyuntura.

BIBLIOGRAFÍA

Abad, Gabriela (2015). *Escena y escenarios en la transferencia*. Argus-a Artes y Humanidades.

Alemán, Jorge (2021). *Ideología. Nosotras en la época. La época en nosotros*. Editorial La Página.

Althusser, Louis (1967). Marxismo y humanismo. En *La revolución teórica de Marx* (pp. 182-206). Siglo Veintiuno Editores.

Althusser, Louis (2007 [1985]). La única tradición materialista. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, (4), 132-154.

Althusser, Louis (2015). *Sobre la reproducción*. Akal.

Álvarez Bayón, Patricio (2017). Escansiones del fantasma. En *Fantasmas, ficciones, mutaciones. El psicoanálisis y sus relaciones con la realidad. XXVI Jornadas Anuales de la EOL* (pp. 141-146).

Amigo, Silvia (2019). *Clínica de los fracasos del fantasma*. Antonio Pedro Giménez.

Balibar, Étienne (2023). La dramaturgia de Althusser y la crítica de la ideología. En Fielbaum, Alejandro y Montenegro, Vicente (Eds.), *Los fines de la identificación. Althusser y el teatro* (pp. 221-256). Palinodia.

Caletti, Sergio (2013). Los problemas de la subjetividad y la cultura. Para abordar lo imaginario. *Actas I Jornadas de Investigación en Comunicación y política*. FCE-UNER.

Camaly, Gabriela (2017). Las paradojas del fantasma. En *Fantasmas, ficciones, mutaciones. El psicoanálisis y sus relaciones con la realidad. XXVI Jornadas Anuales de la EOL* (pp. 114-118).

Collazo, Carolina (2023). *La herencia es irrenunciable. Lectura política de una tradición materialista*. Doble Ciencia Editorial.

Derrida, Jacques (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*. Trotta.

Fochi, Patricia (2021). *El duelo, la infición del mundo (felofonías, espectros, marionetas, visiones, sueños, reliquias)*. Otro cauce.

Fochi, Patricia; Manfred, Alejandro y Ritvo, Juan (2021). *Constelaciones del Fantasma*. Otro cauce.

Gillot, Pascale (2009). *Althusser y el psicoanálisis*. Nueva Visión.

Lacan, Jacques (2004). *La angustia. Seminario 10 (1962-1963)*. Paidós.

Lacan, Jacques (2014). *El deseo y su interpretación. Seminario 6 (1958-1959)*. Paidós.

Lacan, Jacques (2023). *La lógica del fantasma. Seminario 14 (1966-1967)*. Paidós.

Livszyc, Pablo (2011). Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan. En Caletti, Sergio (Ed.), *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek* (pp. 191-236). Prometeo.

Melano, Nieves (2019). *La insoportable especularidad del yo. Un recorrido por el registro Imaginario*. Letra Viva.

Miller, Jacques-Alain (2007). *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*. Manantial.

Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación.

Ritvo, Juan (2020). *Enigmas y transformaciones del fantasma: fantasma y diagnóstico*. Ediciones del Dock.

Robin, Régine (2020). Discurso político y coyuntura. *Revista Ensambles*, 7 (13), 205-219.

Romé, Natalia (2019). Maquiavelo lector de Lacan. *Teoría y Crítica de la Psicología*, (13), 241-263.

Romé, Natalia y Terriles, Ricardo (2023). Lo Postdictatorial. Sobre la neoliberalización del vínculo entre política, cultura y comunicación. *Revista Avatares de la comunicación y la cultura*, (26), 1-17. https://doi.org/10.62174/avatares.2023.9018

Stavrakakis, Yannis (2007). *Lacan y lo político*. Prometeo.

Zizek, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo Veintiuno Editores.

Zizek, Slavoj (2011). *El acoso de las fantasías*. Akal.

Zupancic, Alenka (2017). *What is sex?* The MIT press.

4. MATERIALISMO HISTÓRICO O DEL ENCUENTRO

Carlos Britos*

LA FENOMENOLOGÍA COMO *HAUNTOLOGÍA*: ALTHUSSER, LACAN, DERRIDA Y LA *VISUALIDAD ESPECTRAL*

"Poco después de poder ver somos conscientes
de que también nosotros podemos ver vistos"

John Berger, Modos de ver

I. ENTRE FANTASMAS

¿Quién eres tú?, inquiere Hamlet a la apariencia espectral en la que creía advertir la presencia de su Padre muerto, "*¿quién eres tú, que usurpas esta hora de la noche, junto con esa figura hermosa y valiente en que antaño caminó la majestad del sepultado Rey de Dinamarca? Por el Cielo, te conjuro a que hables*". Hamlet, Príncipe de Dinamarca, invocaba al Cielo para conjurar la inquietante presencia del espectro que le asediaba, la sombra espeluznante que se cernía sobre él. Habría que ver cómo huelen hoy las cosas en Dinamarca, pero en Argentina, sin dudas, algo huele mal. Allí las *fuerzas del Cielo* se ven invocadas para conjurar el espectro del "colectivismo", ese otro nombre para el re-aparecido fantasma del comunismo, el mismo que en los albores del siglo XXI pareció emigrar del Viejo Continente, allí por donde había peregrinado durante los dos anteriores, para entretenerse recorriendo suelo latinoamericano.

¿Pero a cuento de qué este comentario sobre *Argentina*, *Althusser*, espectros y comunismo? A que dos años atrás, en Buenos Aires, en este mismo Coloquio, hacíamos mención a un comentario deslizado

* Docente de la materia Comunicación III - La investigación en comunicación, investigador en la Facultad de Ciencias Sociales e investigador auxiliar en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (FSOC-UBA). cbritos@hotmail.com

por Althusser, casi como al pasar, en el cual señalaba a nuestra época como signada por "la más dramática (...) de las pruebas: el descubrimiento (...) del sentido de los gestos 'simples' de la existencia: ver, oír, hablar, leer" (1969, p. 23). Decíamos entonces que nuestro filósofo argelino es claro respecto al hecho de que debemos a Freud la posibilidad de empezar a sospechar lo que quiere decir *hablar* (y callar y escuchar*se*) y a Marx el empezar a descubrir lo que significa *leer* (y *escribir*); pero nada, casi ninguna o pocas pistas sobre por dónde empezar a comprender lo que *quiere decir ver*. Y decíamos también allí que, paradójicamente, es en el propio Althusser en quien habitaría una posibilidad de comenzar a sospechar acerca del sentido de *la vista*, o el sentido de *lo visto*.

Lo que hoy vamos a añadir a todo ello es que esa posibilidad nace a condición de poner algunos de sus textos bajo otra mirada, una que arranca a la letra althusseriana del terreno en que ella misma busca constituirse y la deposita violentamente en el campo de una discusión fenomenológica, pero para liquidar allí todo proyecto de la fenomenología. Este puede parecer un objetivo bastante curioso, por lo que es lícito que se nos pregunte: ¿y dónde es que se hallaría en Althusser un hilo del que se pueda tirar para llegar allí? A lo que responderemos: se lo encuentra en aquellos pasajes de *Lire le Capital* en que se observa cierta preocupación por lo visible; inquietud que emerge, de manera más bien intempestiva, en el marco de una interrogación epistemológica que busca fundar teóricamente el modo de leer que deberíamos a Marx, una cuestión que Althusser articula en términos de lo que *podía o no podía ver* (el discurso de) la Economía Política (lo que es de por sí bastante sintomático):

> Lo que la economía política clásica *no ve no es lo que no ve, es lo que ve (...) el desacierto es, pues, no ver lo que se ve*; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino sobre la vista misma. Es un desacierto relativo al ver: *el no ver es, pues, interior al ver, es una forma del ver* (...) Comprender esta identidad *necesaria y paradójica del no-ver y del ver en el mismo ver* es plantear muy exactamente nuestro problema (*de la relación necesaria que une lo visible y lo invisible*), y plantearlo correctamente significa darse la posibilidad de resolverlo (1969, p. 26).

¿Así que el problema de Althusser allí es "la relación necesaria que une lo visible y lo invisible"? Sin dudas, estamos ante algo digno de ver. ¿Pero en qué sentido habría que tomar semejante declaración? Como sugerimos, acá vamos a hacerlo sosteniendo que es *tocando su problema*, que es epistemológico, como Althusser produce una formu-

lación de la pregunta por lo visible que se puede llevar a otro terreno, permitiendo así interrogar *lo visual en general* (y no solamente cuando resulta una metáfora del proceso de conocimiento). Por supuesto que tal operación de trasplante exige tensionar, hasta el límite de la hermenéutica, lo enunciado en la cita anterior. Por otra parte, bien podría ocurrir que ella no ofrezca sino el regodeo intelectual de un mero juego de palabras. Sin embargo, vamos a asumir los riesgos y, tomándola al pie de la letra, examinar qué concepción sobre la percepción (visual) podría hacérsele soportar.

Apenas hablamos de *juego de palabras* y ocurre que los caminos de la metonimia nos conducen a otros dos teóricos franceses, cuyos espíritus invocaremos en el socorro de nuestra cuestión: Jacques Derrida y Jacques Lacan. Al primero, quien en rigor es argelino-francés, porque en él tanto la fenomenología como la metafísica quedan bajo sospecha; a Lacan, porque entendemos que su doctrina admite ser anudada al pensamiento de Derrida en un punto teórico singular, un lugar donde, a la buena manera borromea, sus apuestas parecen atarse a una tercera (la de Althusser, claro) para ofrecer una clave que permita pensar lo que (a falta de un nombre más adecuado) aquí vamos a denominar *visualidad espectral*.

Espíritus, *espectros, metafísicas*… Todo esto tiene tufillo a idealismo y a religión. Y en efecto, según el teórico alemán Peter Sloterdijk, a partir de Hegel la filosofía va a movilizar intuiciones acerca de una relación entre verdad y destino ("destinación-del-ser") que están ya prefiguradas en la "teología cristiana de la historia" (2001, p. 2). rNo obstante, y en un acto quizás de filistea solidaridad, lo que Sloterdijk rescatará del proyecto hegeliano es su otra cara, aquella que haría trastabillar, bajo el peso del *espíritu objetivo*, a toda la ontología que asedió a la filosofía desde Platón hasta la modernidad, esa metafísica cuyo sustrato conceptual estriba en una "ontología monovalente (el Ser es, el No-Ser no es) y una lógica bivalente (lo que es verdadero no es falso, lo que es falso no es verdadero)" (2001, p. 4). Según este autor, si sobre *esta* ontología y *esta* lógica fue que la filosofía levantó sus monumentos, entonces con Hegel tales edificaciones sufrieron una conmoción: el suelo se movió bajo los cimientos filosóficos en el momento en que el pensar hegeliano, y muy concretamente su dialéctica, confrontaron a la filosofía occidental al escándalo lógico de que algo pueda *ser y no ser* al mismo tiempo (escándalo que, dicho sea de paso, se replica en el inconsciente freudiano). Sloterdijk sostiene, pues, que la obra de Hegel pone en marcha por primera vez *otra* lógica, una cuya estructura apuntará a lo real de los *artefactos*, entendidos como los *productos de la cultura en general*, al permitir definirlos bajo el título de "espíritu objetivado". Sin embargo, advierte allí que este impulso

del proyecto de Hegel habría "quedado bloqueado", y que no fue sino hasta el advenimiento de la cibernética y de la biología modernas que el pensamiento de occidente se vió nuevamente forzado a sostenerle la mirada a la cuestión, en la precisa medida en que la noción de "espíritu objetivado" transita:

> Como tercer valor entre el polo de la reflexión y de la cosa, entre el espíritu y la materia (...) Los artefactos creados culturalmente obligan al pensamiento a reconocer [que] aquí (…) se infunde 'espíritu', o reflexión, o pensamiento, en las colecciones de cosas (...) Son (…) recuerdos o reflexiones que se han vuelto objetivas (Sloterdijk, 2001, p. 4).

La mera idea de que algo pueda no ser ni reflexión ni materia, ocon más precisión, que sea ambas a la vez, ataca directo al corazón de una metafísica que estaba cómoda al tratar con una lógica bivalente y una ontología monovalente, imponiéndose la necesidad de inteligir:

> un instrumental cognitivo capaz de articular que hay negaciones afirmadas y afirmaciones negadas realmente-existentes, que hay nadas que son entes y entes que son nada. Fue para hacer posible y consolidar [este instrumental] que Hegel y Heidegger se comprometieron en una gigantesca batalla intelectual, la misma en que entrarían con consecuencias considerables autores como Günther, Deleuze, Luhmann y Derrida (Sloterdijk, 2001, p. 4).

Se podría sostener, en términos "marxistas clásicos" y sin forzar demasiado las cosas, que una *ontología como* tal es incapaz de captar al ser como concreto o, como quizás diría el propio Marx, la *síntesis de múltiples determinaciones*. El cuestionamiento, por tanto, no recae tanto contra la ontología "en general" sino contra una forma de existencia de ella. Y sería luego, frente a *esa* ontología, que Hegel afirmará en su *Fenomenología…*[1], que *el ser es no-puro y el no-ser es (lo) puro*, aunque sin dejar por ello de recluir al Espíritu en la esfera de la absoluta pureza. Prescindiendo acá de estas antinomias espirituales, lo que puede retenerse a nuestros fines de la genial empresa hegeliana es la investigación de lo que rige la relación, el nexo interno, entre la verdad de las cosas y su apariencia, su darse en la esfera de los fenómenos.

---

1 Fenomenología, como fenómeno, pero también como *phaneron, phantom*, fantasma, fantasía, *phaneroscopía* y otros tantos términos, componen una familia de palabras que, derivadas todas de la griega *φανερός*, connotan siempre algo del orden de lo visible, de lo mostrable, de lo exhibido, ex-puesto o manifiesto.

De repente, casi sin advertirlo, de la *ontología a la fenomenología* hemos recorrido la distancia que acerca Alemania a Francia, terreno en donde espera la posibilidad de plantear la pregunta por la experiencia en los bordes de *aquella* ontología, en tanto permite postular y comprender una forma de presencia que se da como el efecto de una ausencia. Ya por los años 60, Derrida advertía que a la metafísica le comenzaba a temblar el suelo bajo sus pies: la *estructuralidad de la estructura* debió empezar a ser pensada, decía, y "la historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de (...) la determinación del ser como presencia" (1967, p. 385). Pero será recién treinta años más tarde que esta crítica se articulará con una interrogación por lo aparente, al tiempo que hará depender ese movimiento de la sustitución de la *ontología* por una *hauntología*. Mark Fisher es uno de quienes han rescatado tal movimiento:

> Derrida acuñó el término 'hauntología' en *Espectros de Marx* (...) El juego de palabras se realizaba sobre la noción de 'ontología', el estudio filosófico de lo que se puede decir que existe. 'Hauntología' (...) *refería al hecho de que nada goza de una existencia puramente positiva*. Todo lo que existe es posible únicamente sobre la base de una serie de ausencias, que lo preceden, lo rodean y le permiten poseer consistencia e inteligibilidad (2018, p. 43).

Conceptualmente organizada sobre un esquema de presencia y ausencias, la *hauntología* (que según Fisher se podría traducir como *espectrología* [p. 42]) pone también en juego el problema del tiempo, pero de un modo diferente a como lo hacían los conceptos de *huella* o *différance*. El objetivo de Derrida en *Espectros*, cita Fisher al teórico alemán Martin Hagglund:

> es formular una *'hauntología'* general, en contraste con la 'ontología' tradicional que piensa al ser en términos de una presencia idéntica a sí misma. Lo importante sobre la figura del espectro es que no puede estar completamente presente: no es un ser en sí mismo pero señala una relación con lo que ya no es más o con lo que todavía no es (2018, p. 44).

Este resulta, pues, el punto donde Derrida apunta a (y apuntala) la violencia a la que sometemos el texto de Althusser: si el problema epistemológico sigue siendo el de *lo que las cosas son*, aquí se produciría un sutil deslizamiento que nos deja frente al problema, muy distinto, de cómo lo que existe se presenta. En lo tocante a nuestra inquietud (que no es la existencia, sino la de una apariencia en la que aquella se

simula), esto implica que el paso de la ontología a la *hauntología* se realiza en el lugar exacto donde se plantea la cuestión de la *agencia de lo virtual*: "entendiendo al espectro no como algo sobrenatural, sino como aquello que actúa sin existir (físicamente)" (2018, p. 44). Es por esta razón (lo que tiene aquí gran interés) que Fisher ve precisamente en Freud y Marx a quienes descubrieron los "diferentes modos en los que se da esta causalidad espectral", convocando a un pensamiento sobre el mundo como un lugar en el que las virtualidades son efectivas (p. 45). Y es por la misma razón (lo que tiene un interés aún mayor) que Fisher va a sostener que se debe considerar al psicoanálisis como una "ciencia de fantasmas', un estudio de cómo ciertos eventos que reverberan en la psiquis se transforman en apariciones[2]" (p. 45). Punzante definición que, entendemos, coloca a la pregunta por lo que asedia en el preciso sitio donde hay que interrogar la historia singular de un sujeto y su deseo. ¿O acaso no es la tesis de Freud?, pregunta Fisher:

> ¿Simplemente esto: el *patriarcado es una hauntología*? El padre (...) es inherentemente espectral (...) El Padre es asesinado por sus resentidos hijos que pretenden recuperar el Edén y acceder al *goce total*. Los hijos descubren demasiado tarde, cuando sus manos ya están manchadas con la sangre del padre, que el goce total no es posible. Afligidos por la culpa, descubren que el Padre muerto sobrevive en la mortificación de su propia carne y en la *voz internalizada* que reclama su apaciguamiento (2018, p. 157).

Un Padre que sobrevive en una voz internalizada, el vínculo con la muerte y la mortificación, un espectro que exige la sangre de quien ya tiene las suyas manchadas… Todo en esta historia recuerda a Hamlet, a su mandato de subjetivación y a esa encrucijada de la destinación que en inglés se halla redoblada por la indeterminación verbal entre el *ser* y el *estar*: *to be or not to be*.

2 Luego de descartar otra acepción o dirección del análisis hauntológico, Fisher afirma que hay que entender la noción como remitiendo a "lo que todavía no ha ocurrido actualmente pero ya es efectivo virtualmente: un atractor (para usar el término matemático que designa a un conjunto de valores hacia los que tiende un sistema), o una anticipación que influye sobre el comportamiento presente. El 'fantasma del comunismo' sobre el que Marx y Engels advirtieron en las primeras líneas de *El Manifiesto* era justamente un fantasma de este tipo: una virtualidad cuya amenazante llegada ya jugaba un rol socavando el estado presente de las cosas" (2018, p. 45).

II. DERRIDA

Así lee Fisher a Derrida. ¿Pero qué dice esa letra leída? Es decir, ¿dónde y cómo *Espectros*… invita a deslizarse de la ontología a la *hauntología*, del asunto de la determinación del ser como presencia al de la determinación de la apariencia por una ausencia? Lo que dirá Derrida (y es lo que tiene el mayor interés) es que esta modalidad de apariencia es la propia de toda ideología. Lo afirma en el capítulo V, sugestivamente intitulado *Aparición de lo inaparente: el 'escamoteo' fenomenológico*, que es donde se lee que la producción del fantasma, o del *efecto-fantasma*, no es solo la *espiritualización* o *autonomización* de la idea o el pensamiento (como ocurriría en el idealismo hegeliano), sino que el momento propiamente fantasmal es aquel que sobreviene al tiempo de la alienación, añadiendo así una dimensión suplementaria: "a saber, ¡un cuerpo! ¡Una carne! Pues no hay fantasma, no hay nunca devenir-espectro del espíritu sin, al menos, una apariencia de carne en un espacio de visibilidad invisible, como des-aparecer de una aparición" (1995, p. 144). Y si bien ya está ahí todo lo esencial, Derrida va a dedicar otras cincuenta bellas páginas a desplegar esta tesis, entre las cuales bastará para nuestros objetivos inmediatos con extraer y retener dos o tres ideas:

1-Que la teoría de la ideología depende, en muchos aspectos, de esta teoría del fantasma:

> lo ideológico como, *mutatis mutandis*, el fetiche sería (...) la encarnación segunda conferida a una idealización, la incorporación en un cuerpo que (...) no es ni perceptible ni invisible pero sigue siendo carne, un cuerpo sin naturaleza, un cuerpo no-físico (...) Igual que aquel que, protegido tras su visera, dice *I am the Father's Spirit*, es un cuerpo visible-invisible, sensible-insensible, y siempre bajo la férrea protección (...) de algún artefacto: el yelmo del ideologema o el fetiche dentro de la armadura (1995, p. 144).

2: Que Derrida va a recuperar críticamente la crítica que Marx realiza a la *epojé* (la reducción fenomenológica), el cual resulta el procedimiento al que habría cedido alguna vez el filósofo Max Stirner cuando, queriendo denunciar la espectralidad del mundo, termina a *contrario sensu* por "fantasmear" al Yo (*Self*), haciendo de él un nuevo espectro absoluto (1995, p. 147-148).

3: Que la crítica a la *epojé* va, sin embargo, a retener algo de la operación fenomenológica: la condición de estar *arrojado al mundo*, de *ser-ahí*, entre los entes. No obstante, esa *situación*, que encarna en figuras como las de *quiasmo* (Merleau-Ponty) o el *Dasein* (Heidegger),

Derrida la va a concebir en su *Espectros*… como vinculada a la experiencia de estar afectado por una mirada omnipresente, apuntando a una *ubicuidad* que solo puede concebirse como articulada a una cierta *voz*. En efecto, "la técnica para tener visiones, para ver fantasmas, es, en verdad, una técnica para *dejarse ver* por los fantasmas. *El fantasma, siempre, me mira*", sostendrá, para de inmediato entregar precisiones acerca de cómo habría que entender esta tesis:

> No hay solo un espíritu que *Te mira*. Puesto que ese espíritu 'está' por todas partes, puesto que viene de todas partes, prolifera a priori, *da lugar, privándolos de lugar*, a una muchedumbre de espectros a los que ya ni siquiera se les puede asignar un punto de vista: invaden todo el espacio. Numeroso es el espectro. Más para habitar incluso allí donde no se está, para asediar todos los lugares a la vez (...) no solo es preciso ver a través de una visera, ver sin ser visto por quien se deja ver (yo, nosotros): es preciso hablar. Y oír voces. Entonces resuena el rumor espectral (Derrida, 1995, p. 152).

De todo esto Derrida va a colegir que "el sujeto que asedia no es identificable, no se le puede ver, ni localizar, ni atribuir forma alguna", y, por tanto "no se puede decidir en él entre la alucinación y la percepción, tan solo hay desplazamientos, uno se siente mirado por aquello que uno no ve" (1995, p. 154). Una conclusión que resulta tan importante allí como bienvenida, resulta aquí lamentada "indecisión entre alucinación y percepción", dado que el deslizamiento, la vibración entre una y otra noción, es lo que nos brinda la oportunidad de desplazarnos ya de un Jacques a otro.

III. LACAN

Si la extraña, paradójica, fugaz, furtiva y elusiva forma de presencia que parece ser el objeto de la *hauntología* es la propia tanto de la teoría de la ideología como del psicoanálisis, no debería sorprender que hallemos en Lacan las armas teóricas para salir a la caza de fantasmas. Específicamente, hablamos de la panoplia que constituyen sus categorías de Mirada, cuerpo y *petit a*, pues es con ellas que el *síntoma* queda ubicado a un nivel que toca a nuestra cuestión. Así pone las cosas Lacan en su seminario XIV, *La lógica del Fantasma*:

> Para nosotros analistas y para muchos otros antes (...) desde el giro marxista, la verdad no tiene otra forma que el síntoma. El síntoma, es decir, la significancia de las discordancias entre lo real y la ideología, si quieren, pero con la condición de que para este

> término incluyan la percepción. *La percepción es el modelo de la ideología, es una criba con relación a la realidad*[3] (1967, p. 95; cursivas nuestras).

Luego, tampoco sorprende que tres años antes, en el Seminario XI, al reflexionar sobre lo que implica situar la cuestión del síntoma "a nivel de la dialéctica entre lo verdadero y la apariencia, tomada a partir de la percepción" (1964, p. 79), Lacan se vea llevado a confesar el estado de su deuda con una fenomenología de la cual, empero, juzgaba que era imperioso desprenderse. A ello se debe que, abordando *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis y* dando a leer a sus estudiantes el libro póstumo de "su amigo Merleau-Ponty", comentase lo siguiente:

> Lo *Visible y lo invisible* puede señalar para nosotros el punto de llegada de la tradición filosófica (...) de la que podemos decir que, de un punto de partida tomado en el mundo estético, se determina para dar al ser un fin (...) Y no en balde Merleau-Ponty reconoce en el ojo su rector. En esa obra, *a la vez terminal e inauguradora*, descubrirán un regreso y un paso adelante en la vía de lo que primero había formulado en *Fenomenología de la Percepción*. Evoca (...) la función reguladora de la forma (1964, p. 79).

Merleau-Ponty tensionaría allí los límites de lo que antaño fuera su proyecto fenomenológico, permitiendo plantear muy precisamente (como quería Althusser) el problema de la dependencia "de lo visible respecto de aquello que nos pone ante el ojo del vidente". Esta fórmula, no obstante, no parece dejar del todo conforme a Lacan, por lo que enseguida la rectificará:

> Ese ojo no es sino la metáfora de algo que más bien llamaría el *brote* del vidente, algo *anterior a su ojo*. El asunto es deslindar (...) *la preexistencia de una mirada* (solo veo desde un punto, pero en mi existencia soy mirado desde todas partes) (1964, p. 80).

Como quizás se haya advertido, el telón de fondo teórico de estas reflexiones es la tesis acerca de la *esquizia entre el ojo y la mirada*, que es el lugar donde Lacan señala la forma específica de manifestación de la pulsión a nivel del campo escópico. Por lo demás, queda claro que allí la mirada es lo determinante, en tanto se trata de "aquello que encontramos en el horizonte y como tope de nuestra experiencia, a saber,

---

3 Y "nos llamaría la atención", añade Lacan, "si todo lo que existe desde la ideología, desde que el mundo está lleno de filósofos, no está jamás construido sobre la reflexión primero que llevaba sobre la percepción" (1967, p. 95).

la falta constitutiva de la angustia de castración" (p. 81). La mirada (o la mancha, como la llama también) queda de ese modo definida como "lo que rige secretamente la constitución del mundo en el campo escópico", resultando así la marca de "la preexistencia de un *dado-a-ver* respecto de lo visto" (p. 82). No sorprende entonces, por último, que sea apoyada sobre este mismo cuerpo de tesis que Colette Soler haya podido decir que para Lacan la percepción resulta ser un campo ordenado, "pero ordenado en función de las relaciones del sujeto con el lenguaje, y no por el aparato cognitivo, ni por la perspectiva de la percepción", lo que quiere decir precisamente que:

> *lo que veo no lo vería (por decirlo así) si no fuera un sujeto producido por el lenguaje*. Es decir que lo que veo, no lo veo simplemente como animal, como organismo dotado de visión (...) sino en tanto humano, en tanto sujeto del significante (2004, p. 39).

Se puede ir incluso más lejos en la dirección señalada por la puntualización de Soler y advertir que el hecho de que la función de la mirada sea ligada a la angustia de castración, parece estar indicando que estamos allí en inmersión en una reflexión que orbita alrededor de la economía política del goce, traccionando el problema hacia una indagación en relación con *las marcas* del significante en el cuerpo. Sin prisa pero también sin pausa, los rudimentos del nudo borromeo y la teoría de los tres registros comienzan a tomar forma y consistencia en la conceptualización de Lacan, lo que se explica por el hecho de que la captura del sujeto en lo simbólico[4] implica la puesta en marcha tanto de la maquinaria de lo imaginario como de una dimensión libidinal. En otras palabras, el concepto de Mirada anuda en Lacan los hilos teóricos de la Ley, la imagen y el goce a la trama de la pulsión escópica: no hay "brote del vidente" sin metáfora paterna, sin identificación materna ni renuncia a la satisfacción. Es esta una trama que Lacan desandará hasta sacar a la luz la noción de *petit a*, ya anunciada de algún modo en el drama de los celos primordiales. Tal como se lo explica en un esclarecedor escrito anónimo:

4 Tanto esta expresión como una previa ("dado-a-ver") recuerdan que el lingüista marxista Michel Pêcheux (no por azar apoyado en elaboraciones lacanianas) homologa la ideología y el inconsciente al definirles como dos estructuras-funcionamiento que existen como una red de evidencias "en las que el sujeto se constituye", señalando que este sujeto está indefectiblemente "atrapado" en la red de significantes" (2016, pp. 136-140).

> La ley del incesto prohíbe un objeto pero también permite otros. En la medida en que para todo sujeto hablante el objeto primariamente prohibido es la madre, cualquier revisujeto (...) que desee a otro, está deseando según la ley, porque el deseo se constituye en torno a la operación por la cual un objeto se pierde para siempre, y ese objeto es (...) la madre. En el punto donde la barrera que constituye el deseo y la ley son dos caras de una sola moneda, interviene en la obra de Lacan la Cosa (*das Ding*) (...) La elaboración de Lacan de *das Ding* esboza la primera versión de la dimensión del objeto *a* como real (s.f., p. 4)[5]

Es preciso, decíamos al comienzo, disponerse a ejercer la violencia exegética que permita ver las cosas de otro modo. Y si con tal ánimo de espíritu se atiende a la definición que aparece en el Seminario XI, según la cual "la mirada es el *objeto a* en el campo de lo visible"[6] (Lacan, 1964, p. 112), luego tal vez pueda convenirse en que para el psicoanalista francés *lo visible* es ante todo una dimensión indeleblemente marcada por la elusiva presencia de lo real. Y así sucede que se hace preciso prestar también atención a cómo en ese mismo Seminario, al abordar la cuestión de la *Anamorfosis*, algunas definiciones serán levemente desplazadas o torsionadas. De la *mirada*, por ejemplo, se predicará ya ahora que es lo que "puede contener en sí misma el objeto a", definición que Lacan desplegará como sigue:

> La *mirada*, en tanto *objeto a*, puede llegar a simbolizar la falta central expresada en el fenómeno de la castración, y en que, por su índole propia, es *un objeto a reducido a una función puntiforme*, evanescente, deja al sujeto en la ignorancia *de lo que está más allá de la apariencia* (1964, p. 84)

Formulación capciosa, podría pensarse (y por eso tal vez sujeta a precisiones ulteriores), si se considera que la dirección que toma la instrucción lacaniana a partir de allí parece afirmar más bien lo contrario, a saber, que "más allá de la apariencia" *hay nada*, o bien, que la apariencia es un *más acá* que simula ser un *más allá*. En efecto, unos

---

5 El párrafo citado pertenece a una ficha de trabajo de la asignatura *Escuela Francesa*, de la carrera de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Se encuentran más referencias en la bibliografía.

6 "El interés del sujeto por su propia esquicia está ligado a lo que la determina, a saber, un *objeto privilegiado*, surgido de alguna separación primitiva, de alguna automutilación inducida por la aproximación misma de lo real, que en nuestra álgebra se llama objeto *a*. En la relación escópica, *el objeto del que depende el fantasma* al cual está suspendido el sujeto en una vacilación esencial *es la mirada*" (Lacan, 1964, p. 90).

años después, ya en el Seminario XVII, al volver sobre el concepto de *petit a*, Lacan afirmará que su naturaleza es ser *semblante del ser*: "lo simbólico, al dirigirse hacia lo real, demuestra la verdadera naturaleza del *objeto a*. Si antes lo califiqué de semblante de ser es porque semeja darnos el soporte del ser" (Lacan, 1972-73, citado en Thompson, 2014, p. 573[7]). Por supuesto, sería necesario realizar un estudio riguroso sobre el lazo que separa las categorías de mirada y de semblante, pero dado que no disponemos de espacio para emprenderlo ahora, nos contentaremos con sugerir, sin dudas de modo algo brutal, que las variaciones sobre estos conceptos y la ley que rige su permutación habilitan a concebir la mirada como la *función del semblante en el campo de lo visible*.

Con el fin de simplemente señalar una arista de esa relación, cuya importancia asoma cardinal, indiquemos que tal deslizamiento de la noción de *petit a* en la categoría de *semblante* resulta concomitante a la introducción de cierta "dimensión fálica" en la pregunta por la percepción, lo que permite pensar "el ámbito de las apariencias en sus formas *más fascinantes*". En efecto, Lacan cuestiona cómo es posible que en el sinnúmero de "investigaciones sobre la perspectiva" a nadie se le haya ocurrido evocar el efecto de una erección, en la cual se promete, anuncia o anticipa una satisfacción: "¿cómo no ver en eso (...) que nada tiene que ver con la visión como tal, algo simbólico de la función de la falta, de la aparición del espectro fálico? (1964, p. 95). Su ejemplo para ilustrar tal mecanismo es bien conocido: el cuadro *Los Embajadores*, de Holbein, del cual pregunta: "¿cuál es el objeto que flota, que se inclina? No pueden saberlo, y desvían la mirada para escapar a la fascinación". Solo cuando se está saliendo de la sala (¿habría tal vez que decir "abandonando la escena"?) una mirada menos implicada permite advertir la forma que (es)tuvo siempre: la de una *calavera*. Sobre esta imagen, por tanto, y más allá del evidente vínculo entre pulsión y muerte que asoma por entre los pliegues de la reflexión, lo que importa en este minuto es resaltar aquello que Holbein *hace visible* con su procedimiento:

> El sujeto como anonadado en una forma que, a decir verdad, es la encarnación ilustrada del menos phi (- φ) de la castración, la cual para nosotros centra toda la organización de los deseos a través del marco de las pulsiones fundamentales (Lacan, 1964, p. 95)

7 En ese mismo texto se destaca lo que Jacques Alain-Miller dirá del *semblante*, a saber, que es aquello "que en ese desastre del sujeto denominado falta-en-ser *parece dar* soporte al ser" (Miller, citado en Thompson, 2014, p. 573).

En función de estos análisis, se comprende que el esloveno Slavoj Žižek haya podido definir a la anamorfosis como una especie de *error de perspectiva,* pensándola precisamente en lo que tiene de implicación subjetiva. Incluso llevará la cosa aún más lejos y vinculará este problema, al calor del problema de la ideología, con un aspecto crucial de la teoría del discurso: que toda cadena significante se articula alrededor de un núcleo traumático y "sin sentido", el cual remite al punto en que la garantía de lo enunciado coincide con la instancia misma de su enunciación. De esta suerte, además de la cuestión de que toda escena ideológica pone en juego cierto *momento autorreferencial*, se pone en pie el hecho de que esa ontológica vacuidad es paradójicamente percibida como el *locus* de mayor saturación del sentido, disimulando su constitutivo sinsentido. Asimismo, se comprende que Žižek recurra a la noción de *Significante Vacío* (acuñada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe) para señalar la presencia en la superficie del discurso de determinados *objetos* cuyas propiedades tienen un diferente *estatus simbólico*:

> desde luego que este significante nunca está, de hecho, 'vacío' (...) La diferencia entre el significante 'pleno' y el 'vacío' no reside en la ausencia o presencia de rasgos positivos del objeto que éste designa, sino en el diferente *status simbólico* de estos rasgos: en el primer caso, estos constituyen una magnitud positiva (las propiedades del sujeto); en el segundo, funcionan como magnitud negativa, es decir, su 'presencia plena' ocupa el lugar del 'vacío' del significante (del mandato simbólico) (2004, p. 63)

Digamos, para dejar ya en paz al fantasma lacaniano, que si al lidiar con esa misma cuestión una década antes el esloveno toma el caso del antisemitismo, es claro que, *mutatis mutandi*, su explicación vale para toda ideología o, puede decirse, para todo campo perceptivo estructurado sobre un objeto portador de un *rasgo* que eluda la representación, esa propiedad que parece ser tanto más inaccesible cuanto más resulta intensamente visible-vivible. De tal modo, el sublime objeto ideológico quedaría caracterizado como la representación de aquello que se experimenta como más allá de toda representación, como la vivencia de *algo* en el objeto que está más allá del objeto; o, en palabras de Žižek, la experiencia de que insiste y subsiste:

> '*algo* en él más que él', es decir, el *objet petit a* lacaniano: lo buscamos en vano en la realidad positiva porque no tiene congruencia positiva, porque es simplemente la *objetivación de un vacío*, una discontinuidad abierta en la realidad mediante el surgimiento del significante (1992, pp. 134-135)

IV. ALTHUSSER

¿Y dónde, se dirá a esta altura, algo de todo esto aparece en Althusser, dado que lo que nos convoca es un Coloquio "althusseriano"? Aparece, respondemos, en el preciso lugar en que él se propone demostrar "cómo funciona concretamente toda ideología" (2015: p. 238). Es cierto que se presenta en estado práctico, que no está reflexionado ni tematizado (de allí tal vez que su presencia suele pasar des-apercibida); pero es nuestra sospecha, lo repetimos, que el modo como él va a describir el funcionamiento de lo ideológico pone en juego elementos cuya formalización se puede iniciar con el auxilio del pensamiento de *los dos Jacques*, Derrida y Lacan. El ejemplo de Althusser, como se sabe, es la ideología religiosa cristiana, pero él mismo aclara que lo que dice de ella valdría para toda formación ideológica. Y siendo la estrategia retórica de su *exemplum* la de "hacer hablar" a dicha ideología, veamos lo que ella dice:

> Dice: Me dirijo a ti, individuo humano llamado Pedro (...) para decir que Dios existe y que tú debes rendirle cuentas. Añade: es Dios quien se dirige a ti por mi Voz (la Escritura ha recogido la Palabra de Dios, la tradición la ha transmitido y la Infalibilidad Pontificia la ha fijado [...]). Dice: éste es quien eres: ¡tú eres Pedro! Este es tu origen, has sido creado por Dios desde toda la eternidad, ¡aunque hayas nacido en 1920 después de Cristo! ¡Este es tu lugar en el mundo! ¡Esto es lo que debes hacer! (2015: 233)

Althusser suelta como al pasar que estamos ante un discurso "del todo conocido y banal, pero a la vez del todo sorprendente". Y en efecto, lo primero que llama la atención al analizarlo es reencontrar allí la tesis derridiana acerca del momento de asunción de una mirada mediante el proceso de *internalización de una Voz*, cuyo resultado (y Althusser lo destaca también) es la producción de una identidad, bajo la forma de un *Yo* que asume una destinación. Sin embargo, ello no agota las reminiscencias entre ambas explicaciones, y más sorprendente aún es ver que, en el esquema althusseriano, al tiempo de la "enajenación" le sigue otro, que llamaremos de la *encarnación*, el cual parece tener que ver con ese segundo momento derridiano en el que lo enunciado-anunciado por la Voz necesita adquirir una determinada forma, para ser así visible y reconocible. En efecto, tras sostener que los sujetos del pueblo de Dios son "sus espejos, sus reflejos" y luego de señalar que Dios, el Gran Sujeto, tiene necesidad de los hombres "hasta en la horrorosa inversión de su imagen en ellos", Althusser cierra así su demostración:

> Mejor aún: Dios se desdobla a sí mismo y envía a su Hijo a la tierra, como simple sujeto 'abandonado' por él (…), sujeto pero Sujeto,

> hombre pero Dios (…) Dios tiene por tanto necesidad de 'hacerse' él mismo hombre, el Sujeto tiene necesidad de convertirse en sujeto, como para mostrar empíricamente, de forma visible a los ojos, tangible a las manos (…), a los sujetos que, sí son sujetos, sujetos al Sujeto, es únicamente para volver a entrar finalmente, el día del Juicio Final, como Cristo, en el seno del Señor, en el Sujeto (2015, p. 234)

El ejemplo es de por sí elocuente respecto a que ese "segundo momento" no es (como no lo era tampoco para Derrida) ni accidental ni execrable: "Dios *necesita* hacerse hombre", afirma, porque es preciso que entregue a los hombres una imagen, unos rasgos en los que puedan verlo, identificarlo, advertirlo; con los que puedan reconocerse entre sí y a través de los cuales Dios podrá "reconocer a los suyos" (los que obran con *Él* en el corazón). Dios puede entonces *ver* a los suyos al tiempo que es Él mismo reconocido en el cuerpo de Cristo, marcando así el punto donde todo este procedimiento mistificador escapa a toda la capacidad heurística de una ontología monovalente y de su correspondiente lógica bivalente, en la precisa medida en la que *Dios es y no es Cristo* y que C*risto es y no es Dios*: él (con minúsculas) es Él. O, en términos de Zizek, Dios es *éso* en el objeto (Cristo) que es más que el objeto, "algo en él más que él": *Él*. El mecanismo exhibe así, sus resortes: lo visible supone el funcionamiento de un proceso donde un objeto externo es elevado a la dignidad de la Cosa (Lacan), mediante un procedimiento concomitante al aquel por el cual un sujeto es interpelado por la sublime majestad de un Sujeto ("es Dios quien se dirige a tí por mi voz"). El sujeto se consustancia con el Sujeto, la "cosa" es ahora la Cosa: *Das Ding*[8].

Podemos ya, para iniciar el tiempo de concluir, recapitular lo anterior señalando que en el dispositivo althusseriano de la interpelación late una pregunta por el vínculo entre percepción y alucinación, o bien (digámoslo ya) entre *ideología e inconsciente*, el cual exige la necesidad de pensar, entre otros problemas, la conexión de lo visible con *algo* que no puede ser visibilizado, a la vez que hace descansar esta imposibilidad en una circularidad tautológica, autorreferencial, que es ilustrada y confesada por la voz mediante la cual Dios nos precave de albergar la pretensión de verlo por completo: "¿Quién eres tú, Señor, que dices que por mi derramaste tu sangre?" "Yo soy… el que soy[9]". Esta sugestiva fórmula, al mismo tiempo, ilustra la estructural

8 Este tipo de vínculo está prefigurado o al menos anunciado, creemos, en las (muy elusivas, por cierto) referencias de Althusser (1992) que distinguen "objetos-objetivos" de "objetos-objetales" (p. 284).

9 "Esto está claramente escrito en lo que justamente se llama la *Escritura*: 'En

necesidad, inscripta en el corazón mismo del dispositivo, de que aquello que se presenta más allá de toda representación permanezca como tal, en los intersticios de lo (im)posible, persistiendo como el objeto de una interdicción. En otros términos, si la ideología funciona dando-a-ver, lo que muestra representa *algo*, o más precisamente a *alguien*, que no solo no *puede ni debe* ser presentado, *no siendo jamás* completa ni inmediatamente-*ahí* sino presentificándose siempre in *absentia*, por lugartenencia o por delegación, bajo esa modalidad de la presencia que es designada en la figura jurídica de la "*interpósita persona*".

Desde este punto de vista la *hauntología*, que es una espectrología, puede echar luz a la hora de comprender la legalidad de los fenómenos contra los que la ontología tradicional se enfrenta como con su límite, entre los que hay que contar el orden de las experiencias en que lidiamos con lo que está muerto y vivo a la vez, con lo que es visible pero a la vez invisible, las afirmaciones negadas y las negaciones afirmadas (como Cristo, que es y no es Dios; como Dios, que está y no está en Cristo[10]). Sería desde tal punto de vista, entonces, la manera cómo esta *hauntología* que piensa la determinación de lo aparente por lo ausente deja al desnudo la cicatriz temporal de la *herida perceptiva*, que en Lacan se construye entre el asunto de la Mirada (el "objeto puntiforme, punto de ser evanescente") y el problema del *petit a* (al que definirá luego también como *"poinçon"*[11]), produciendo fantasmas que siempre tienen *algo que ver* con la singular captura de la criatura humana por el significante, momento cuando empieza *stricto sensu* la

---

aquel tiempo, el Señor-Dios (Yahveh) habló a Moisés en la nube (...): "¡Moisés!"; "¡Ese soy (realmente) yo!", dijo Moisés, "¡yo soy Moisés, tu servidor, habla y te escucharé!". Y el Señor habló a Moisés y le dijo: "Yo soy El que Soy" (Althusser, 2015, p. 234).

10 "El *point de capiton* es (...) para decirlo de alguna manera, la palabra a la cual las "cosas" mismas se refieren para reconocerse a sí mismas en su unidad", ensaya Zizek (1992, p. 136), para luego ilustrar, una vez más en el ejemplo del ansitemisismo, lo que ocurre cuando el término "Judío" es el que ocupa esa nodal posición estructural, entonces sucede que el término ya "no connota una serie de propiedades reales, se refiere de nuevo a esa X inalcanzable, a lo que "en judío más que judío" y a lo que el nazismo trató tan desesperadamente de captar, medir, transformar en una propiedad real que nos permitiera identificar a los judíos de un modo científico y objetivo" (p. 137).

11 Definido así por Lacan en la primera clase del mismo seminario XIV: "El sujeto barrado ($), en su relación con este *objeto a* minúscula, está reunido (…) por medio de algo (…) que recién he llamado el *poinçon*" (1966: p. 6), y donde ése término ("punzón", "cuño"), según una nota de traducción que acompaña al texto, no remite en Lacan "solamente a este instrumento terminado en punta, sino también a la 'marca' dejada por este útil en las piezas de orfebrería, como 'firma' del artesano o 'sello' de garantía". La noción parece en capacidad de condensar al mismo tiempo tres de las cuestiones que nos interesan aquí: la garantía (ideológica), las marcas del lenguaje y la singularidad subjetiva.

historia de un sujeto. Ciencia de fantasmas, ciencia del tiempo: presencia de ausencias, visibilidad que es también invisibilidad, puede decirse que la hauntología es, en definitiva, esa *superfenomenología* en que Derrida reconoce en estado práctico el problema de la ideología. *Visto lo visto*, nada tiene de azaroso que el análisis de Althusser resuene, como su propio eco, en las palabras de su coterráneo argelino:

> ¿Acaso no juega el hombre-Dios el mismo papel en la Fenomenología del espíritu? (...) ¿Acaso no es el momento crístico, y dentro de él el momento eucarístico, la hipérbole del encarnizamiento? Si todo espectro (...) se distingue del espíritu por una incorporación, por la forma fenoménica de una casi-encarnación, Cristo es, entonces, el más espectral de los espectros. Nos dice algo acerca de la espectralidad absoluta (...) Sin dicha encarnación ¿tendría el concepto de la encarnación algún sentido, alguna probabilidad histórica? Jesús es a la vez el más grande y el más 'incomprensible de los fantasmas'[12] (Derrida, 1995, p. 162)

Asumiendo, pues, esa posición, reconociendo que el *momento eucarístico* resulta la hipérbole de la operación de encarnizamiento, podríamos sugerir que ese *momento* es un punto preciso en donde la *corriente subterránea de la espectrología* que liga ciertas tesis de Althusser y Derrida aflora a la superficie. Y si el *sincretismo religioso* al que parecen invitar sus ejemplos da sustancia a esta interpretación[13],

---

12 Tampoco es accidental el modo en que otra de las citas de Althusser que presentamos resuene en algo que dice Derrida luego de evocar los pasajes del fetichismo de la mercancía: "Marx nos avisa desde las primeras palabras. Se trata de trasladarse (…) de un solo golpe, más allá de la primera ojeada y, por lo tanto, de ver allí donde esa ojeada es ciega, de abrir de par en par los ojos allí donde no se ve aquello que se ve. Hay que ver aquello que, a primera vista, no se puede ver. Y es la invisibilidad misma. Porque lo que escapa a la primera vista es lo invisible. El defecto, el fallo de la primera vista es ver pero no percibir lo invisible. Si no se reconoce esa invisibilidad, entonces la mesa-mercancía, inmediatamente percibida, sigue siendo lo que no es, una simple cosa que se juzga trivial y demasiado evidente. Esta cosa trivial parece comprenderse por sí misma (...): la cosa misma en la fenomenalidad de su fenómeno, simplemente una mesa de madera. Para prepararnos a ver esa invisibilidad, a ver sin ver, por consiguiente, a pensar el cuerpo sin cuerpo de esa invisible visibilidad (el fantasma ya se está anunciando), Marx declara que la cosa en cuestión, a saber la mercancía, no es tan simple" (Derrida, 1995, p. 168).

13 "Por Cristo, con Él y en Él", declama el sacerdote, en la última parte de la plegaria eucarística, mientras levanta la hostia y el cáliz *para que todos vean*, en el exacto momento en que *ese* pan y *ese* vino se están convirtiendo, ante la mirada de la feligresía, en el cuerpo y la carne de Jesucristo. Por este acto, el sacramento de la transustanciación cumple la función de "mostrar empíricamente, de forma visible a los ojos, tangible a las manos" que es *ahí*, en esos cuerpos sensibles, que ha encarnado la sublime objetividad corpórea del Señor; "operación" reforzada a través de la ceremo-

en lo que hace al plano estrictamente teórico podría tal vez decirse que entre Althusser, Lacan y Derrida la *hauntología* (francesa) puede ser situada en el orden de aquellos problemas abiertos por la tesis según la cual "el inconsciente funciona con la ideología" (Althusser), que es el mismo lugar al que apunta, desde otro ángulo, la tesis de que todo discurso está siempre "contaminado por el *petit a*" (Alemán, 2014: 122). En este orden de cuestiones, lo que finalmente puede afirmarse es que en el nudo donde Lacan trama la mirada, cuerpo y *petit a*, y que a su vez convoca hebras conceptuales de Derrida, de Pecheux y de Merleau-Ponty (nudo, sin dudas, muy francés), sería posible un relanzamiento materialista de la teoría de la apariencia al interior de la problemática althusseriana de la ideología.

Este relanzamiento, como el propio Althusser enseña, es menos asunto teórico que político o bien *es teórico por ser político*. Porque el desplazamiento de la mirada que de él resulta permite quizás advertir que no deberíamos satisfacernos en denunciar incongruencias ni disparates en la invocación "anarcocapitalista" a las *fuerzas del cielo*, y que mejor haríamos en reconocer en este *delirio* un rasgo concreto del *momento actual* de un modo de producción que (se) niega (a) su descomposición; o, en otras palabras, que más valdría ver allí los estertores, el paroxismo de un proyecto que, incapaz de presentar en defensa propia algún alegato racional, confía sus posibilidades de sobrevida a los soportes y resortes libidinales más elementales. De ahí quizás lo exacerbado e histriónico, al punto de rozar lo funambulesco, de las alocuciones públicas de sus muertos-vivos, esos espectros que claman y reclaman para que oigamos en su voz la Voz del Mercado. Estos fantasmas saben, o cuanto menos lo intuyen, que solo si *escuchamos* su palabra seremos capaces de ver el mundo como una mercancía, la única forma de aparición o manifestación del ser cuando se lo mira mediante la hendija por la que respira el espectro que anima el inerme e inerte yelmo neoliberal.

Desde este punto de vista, la invocación a las *fuerzas del cielo* debe tal vez verse como el sucedáneo político de la política del Paráclito, o el Espíritu Santo, esa etérea e inefable entidad cuya única definición posible está en su función: ser el *tertium* que asegura el vínculo entre lo visible (Cristo) y lo invisible (Dios), para producir así un Mesías. Y así puede leerse lo que pasa hoy en Argentina, porque si allí la ideología neoliberal habla *del* sujeto y habla *al* sujeto (Pêcheux, 2016, p. 138) es para que éste *vea*, en unas medidas económicas y sociales sin dudas "muy sensibles", un camino hacia la Tierra Prometida. De allí la furia

---

nia de la Comunión, cuando el sacerdote recuerda que lo que allí se está recibiendo es "el cuerpo de Cristo".

de su violencia, dado que (y las *Escrituras* lo dicen también) a ningún *Canaán* se llega sin lucha y sin la sangre de los ateos, los herejes, los incrédulos. De allí también el Mesías-Milei, esa figura sensible que está-entre-nosotrxs y por medio de quien, afirman, llega la voz de Dios, ese Dios que es (nos dicen) anarcocapitalista.

Podemos, entonces, cerrar esta intervención sugiriendo que lo que pasa de la ontología a la *hauntología* es una corriente que permite pensar qué cosa sería una política de lo visual, que mira a la cara al problema de la producción sociohistórica de los espectros mediante el proceso en el cual, del Otro a Uno, se constituye al sujeto como un sistema de evidencias, de entre las cuales una (allí donde el petit *a* contamina al significante) funciona como semblante, *esa falta-en-ser* que *simulando ser* soporta toda operación de subjetivación. En ese lugar, lo que la *hauntología* permite quizás pensar es qué cosa sería una política de lo espectral.

La prueba de la que nos habló Althusser aún aguarda a ser realizada, pero su urgencia ha crecido cuando la pregunta por *lo que quiere decir ver* cobra el peso que tiene en la coyuntura actual, que es una cuyo futuro-anterior se deja ver, como si de una bola de cristal se tratase, en los fantasmas que asedian hoy a la Argentina. Porque cuando quien encabeza el gobierno de la cuarta y más radical avanzada neoliberal en un país apuntala su proyecto de devastación, de caos y muerte en la frase "*No la ven*", la pregunta por qué clase de ceguera hay allí en juego no admite ya ser diferida. Se diría que de entender, de percibir esta urgencia, tal vez dependa en gran medida que aún haya algo que *queramos ver* en el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, Jorge (2021). *Ideología: Nosotrxs en la época del nihilismo*. Akal.

Althusser, Louis (1970/2015). *Sobre la reproducción*. Akal.

Althusser, Louis (1988/2015). *Para un materialismo aleatorio*. Akal.

Britos, Carlos (2022). Althusser y la visualidad: Una lectura desde la hauntología. En *Actas del III Coloquio Althusser*. Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Colette, Soler (2004). *El inconsciente a cielo abierto de la psicosis*. JVE ediciones.

Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.

Derrida, Jacques (1995). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trotta.

Fisher, Mark (2018). *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra.

Lacan, Jacques (1964/1987). *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.

Lacan, Jacques (1966-1967). *El Seminario, Libro 14: La lógica del fantasma*. Inédito. Recuperado de: https://www.lacanterafreudiana.com.ar/

Macherey, Pierre (2003). *Marx 1845: La tesis sobre Feuerbach*. La Cebra.

Merleau-Ponty, Maurice (1945/1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.

Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes: Lingüística, semántica, filosofía*. Ediciones CCC.

cSloterdijk, Peter (2001). *El hombre operable: Notas sobre el estado ético de la tecnología génica*. Artefacto.

Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

Mario Germán Gil Claros*

IDEOLOGÍA Y HUMANISMO EN ALTHUSSER

INTRODUCCIÓN

Este escrito centra su atención en el período de publicación y acogida del texto colectivo. *Para leer el capital* (Althusser, Louis; Balibar, Étienne; 1976); nacido en la década de los sesenta en Francia, en plena efervescencia y abrazo de dichos planteamientos, como de otras tendencias y conocimientos de un conjunto de intelectuales franceses, que muchos han denominado corriente estructuralista; que paradójicamente muchos de ellos reniegan de dicho distintivo a sus trabajos escritos. Tal como lo formula Althusser, al decir que fue una moda que se dio a varias posturas de pensamiento no filosófico, las cuales derivaron en un racionalismo especulativo, que raya en un idealismo formalista, con temas difusos y no acabados filosóficamente, que pretende hacer inteligible lo real. (Althusser, 1975). Es así como afirma que, después de todo, no fue estructuralista. Aunque para muchos de sus lectores sí les parece que lo sea.

No vamos a adentrarnos en el Althusser de la autocrítica, en la que toma distancia reflexiva y crítica de sus escritos llamados estructuralistas, en especial P*ara leer el capital* (Althusser, Balibar, Étienne; 1976).

* PhD en filosofía. Profesor de pregrado y posgrado de diversas universidades de Colombia. Director de investigaciones de Redipe - Colombia. mariogil961@gmail.com

Ante todo, a su teoricismo, en el que el marxismo es visto positivamente como ciencia. Tal es el caso de la noción de ruptura epistemológica, la cuestión del sujeto, la ideología y su debate en torno al antropologismo humanista; en especial sobre la importancia filosófica del concepto de hombre, visto como impedimento teórico, que filósofos de la época y estudiantes de sus clases, como Michel Foucault, anunciara en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1984) su fin conceptual, como invención reciente del mundo moderno, que en Althusser sería del mundo burgués. En el fondo, vemos el juego teórico acerca del método científico de ensayo-error, el problema de la verdad y de los obstáculos epistemológicos, para llegar a una teoría marxista rigurosa de orden científico. En este sentido, el error es la ideología a semejanza de los ídolos de Francis Bacon (Bacon, 1949), que nos aleja y extravía de la verdad, amparada en la práctica teórica, en la que la filosofía es la teoría de dicha praxis, con los riesgos del formalismo[1*] que trae, de corte racionalista y como herencia de la tradición cartesiana francesa.

Althusser en *Elementos de autocrítica* (Althusser, 1975) destaca y reconoce que el pensamiento de Marx no es una teoría del mero formalismo, es filosofía de la acción, de la experiencia, de la transformación, del cambio, de la revolución. El papel de los escritos de Marx se caracteriza por su papel político, que influye en lo que sería una filosofía política del asunto, como se deja ver en sus escritos. Althusser ve la urgencia en deconstruir lo construido en su pensamiento, como se lo manifiesta a Balibar en 1980. Tema de otra discusión; sin negar que su matriz teórica ha jugado un papel para el pensamiento filosófico y que va más allá de los sesenta y ha logrado influir en diversas ramas del conocimiento.

Lo escrito en la presente reflexión se encuentra dividido, además de esta introducción, en cuatro secciones. La primera. *Lo visible y lo invisible del conocimiento en la mirada del filósofo*. Mide su observación en la figura del filósofo y su estrecha relación con el ver propio de él y de la filosofía y cómo se descubre lo que otros no ven y que el pensamiento de Marx logra ver para nuestra actualidad. *El segundo. El método.* El cual destaca su importancia en el conocimiento científico y su distinción de otras prácticas de orden ideológico. El tercero. *Ideología y humanismo*. Plantea el debate teórico entre ideología (error) y marxismo (verdad). Finalmente, la *conclusión*, que recoge

1 Vale aclarar que, para Foucault, las raíces profundas del estructuralismo se encuentran históricamente ligadas al formalismo ruso y a sus implicaciones culturales, lingüísticas, filosóficas, entre otras, unido a una posición política del momento. Esto último, en clara diferenciación de un formalismo lógico-matemático del conocimiento.

con Althusser sus posiciones filosóficas sobre el asunto, objeto del presente escrito.

I. LO VISIBLE Y LO INVISIBLE DEL CONOCIMIENTO EN LA MIRADA DEL FILÓSOFO

Althusser en el texto *Para leer El Capital* (Althusser y Balibar, 1976). Escrito en conjunto con Étienne Balibar y otros, destaca lo siguiente respecto al humanismo y a la *ideología* en tres capítulos centrales. En el *prefacio* nos dice que leer implica en su rigurosidad otras lecturas, otras preguntas, que van más allá del mero ropaje ideológico, que nos da una mala lectura de lo que se está leyendo y se instituye en nuestra mente como verdad. En una auténtica lectura, se puede develar lo que esconde el escrito: la postura de su discurso, lo que pretende de manera concreta. Esto último, desde posiciones marxistas, permite captar la distinción y la historia específica de lo que se lee, del lugar que se ocupa y del papel que se desempeña en una *estructura*, lo que facilita un nuevo tipo de discurso y de lectura de lo existente. Es decir, desplazarnos y ubicarnos en otro lugar, en otra mirada epistemológica. En términos filosóficos, develar o ver lo que otros no ven. "Lo que Smith no vio, por deficiencias del ver, Marx lo ve: Lo que Smith pudo no verlo y Marx pudo verlo". (Althusser y Balibar, 1976, p. 24). En este sentido, el *desacierto* de toda lectura, en especial del sujeto, es no ver lo que vemos, pues el desacierto no recae sobre lo que se ve, sino en nosotros, en especial en el constructo ideológico que tenemos acerca del ver, del leer, de lo visto, de lo leído. Lo que Althusser señala es una relación con el ver y la lectura que nos puede llevar a desaciertos. "Comprender esta identidad necesaria y paradójica del no ver y del ver en el mismo ver es plantear muy exactamente nuestro problema (es la relación necesaria que une lo visible y lo invisible), y plantearlo correctamente significa darse la posibilidad de resolverlo". (Althusser y Balibar, 1976, p. 26).

Althusser nos invita a descubrir en el desacierto el acierto, transformando y cambiando lo que es el conocimiento de manera inmediata y pasando epistemológicamente a la elaboración, a la producción de lo que es el conocimiento, lo que exige un cambio radical del problema planteado, una nueva respuesta acerca del conocimiento del cual somos conscientes, abandonando la antigua manera de conocer. A esto induce la lectura marxista de Althusser. "La vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de 'ver' que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación inmanente del campo de la problemática con *sus* objetos y sus problemas". (Althusser, 1976, p. 30). Es un ver reflexivo, ligado a su objeto, al problema en condiciones de existencia y de *producción*.

> Ni lo invisible aquí, ni lo visible, están en función de la *vista de un sujeto*: lo invisible es el no ver de la problemática teórica sobre sus no-objetos; lo invisible es la tiniebla, el ojo cegado de la reflexión sobre sí misma de la problemática teórica cuando atraviesa sin ver sus no-objetos, sus no-problemas, *para no mirarlos*. (Althusser y Balibar, 1976, p. 31)

En otras palabras, lo *invisible* es aquello que no es tenido en cuenta por lo visible en su teoría, de ahí su desacierto en el decir de Althusser, al referirse a Marx, cuando aborda la economía política clásica, que no ve la plusvalía; por eso la mirada de Marx es distinta, está en otro terreno del pensamiento, del conocimiento, ve lo que los economistas clásicos no ven, pues están interesados en confirmar sus teorías enraizadas en viejos modelos. Marx se ubica en una zona distinta, en la que ve lo invisible, en la que se cuestiona el papel protagónico del sujeto a partir de la mirada althusseriana, entendiendo

> Que este proceso de transformación real de los medios de producción del conocimiento, las pretensiones de 'sujeto constituyente' sean tan vanas como lo son las pretensiones del sujeto de la visión en la producción de lo visible, que todo ocurra en una crisis dialéctica de la mutación de una estructura teórica donde el asignado por el mecanismo del proceso; todo esto es un problema que no puede ser estudiado aquí. (Althusser, 1976, pp. 32-33).

En consecuencia, para hacer manifiesto lo ausente del problema, exige transformar lo presente, lo establecido. Es ante todo abordar otro terreno *epistemológico*, que en el caso de Althusser se daría en concebir lo que es la filosofía marxista, en la manera de concebir el movimiento en el que se da el conocimiento como producción, tal como se da en el caso de la plusvalía, objeto de una conceptualización en su construcción, que no depende de sujeto alguno, ya sea trascendental, de conciencia absoluta o psicológica.

> Este pensamiento es el sistema históricamente constituido de un *aparato de pensamiento*, sistema de las condiciones reales que hacen de él, si puedo arriesgar esta fórmula, un *modo de producción* determinado de conocimientos. Como tal, este pensamiento está constituido por una estructura que combina (*verbindung*) el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los *medios de producción* teórica de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra) y las relaciones históricas (al mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales) en las que produce. Este sistema definido de las condiciones de la práctica teórica es el que asigna a tal o cual sujeto (individuo) pensante su lugar y su fun-

> ción en la producción de los conocimientos. (Althusser y Balibar 1976, p. 47).

En el *modo de producción teórica* se da la posición y papel del sujeto; no escapa de esta estructura, ya está dado, en la que están presentes lo material y lo espiritual, articulados a lo económico, lo político y lo ideológico, objetivados en una realidad determinada.

> Esta realidad determinada es la que define los papeles y funciones del 'pensamiento' de los individuos singulares, que no pueden 'pensar' sino los 'problemas' ya planteados o que puedan ser planteados; ella es la que, por consiguiente, *pone en actividad* la 'fuerza de pensamiento' de los individuos, lo mismo que la estructura de un modo de producción económica pone en actividad la fuerza de trabajo de los productores inmediatos. (Althusser, 1976, p. 48).

Por lo tanto el sujeto, el pensamiento, están desligados de lo empírico, hacen parte de una estructura formal, real, dinámica e histórica, como lo señala el marxismo althusseriano, que interactúa con la naturaleza y un tipo de *combinatoria* entre los medios de producción propios y de otras estructuras sociales. Como apreciamos, a diferencia del sujeto garaudiano y sartriano, su papel no es relevante en el pensamiento de Althusser; se encuentra articulado y *dado* en una estructura social, que podemos llamar *modo de producción*. Es el sujeto totalizado en dicha estructura social, caracterizado por sus sobresaltos y *rupturas epistémicas* (Althusser y Balibar, 1976, pp. 49-50) bajo la mirada de un teórico marxista, en la que entran en discusión y distinción lo teórico *ideológico* y teórico *científico*, en el que el ideológico ha sido el dominante en la filosofía occidental, pues se encuentra determinado por intereses extra teóricos, es decir, religiosos, morales, políticos, entre otros, que impiden ir más allá, *transgredir*, estar en otro terreno, en otro modo de pensar, en el afuera. "No se sale de un espacio cerrado instalándose simplemente *fuera de él,* ya sea en lo exterior o en la profundidad: mientras ese exterior o esa profundidad sigan siendo *su* exterior y *su* profundidad, pertenecen todavía a *este* círculo, a *este* espacio cerrado, en calidad de su 'repetición' en *su* otro cualquiera que sea" (Althusser y Balibar, 1976, p. 88). Es decir, hay que plantear radicalmente una ruptura, algo nuevo, que esté por fuera de la repetición ideológica, algo que formule otra *problemática.* Es cuando entra en escena la producción teórica científica en la formulación del nuevo espacio, en el que se devela lo invisible: en el caso de Marx, la *plusvalía*. Podemos adelantar algo a esta reflexión: tanto la postura de Garaudy como la de Sartre no escapan, a pesar del marxismo, a la producción

teórica ideológica si nos atenemos a Althusser en lo que respecta al sujeto ideológico.

Uno de los propósitos de la relación entre el estructuralismo y el marxismo de la década de los sesenta es conciliar, por medio del método analítico y de totalidad, con la racionalidad del momento en el mundo de las ciencias sociales (Dosse, 204, p.108), en franco cuestionamiento al vulgar economicismo marxista y de un humanismo de corte ideológico que raya en posturas teológicas, imperante en los discursos oficiales de la época. De ahí su profunda crítica al concepto de hombre, no solo dado por Althusser, sino también por Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Châtelet, entre otros. La exigencia de Althusser está en la reelaboración de las lecturas de los textos de Marx, en la profundidad y análisis riguroso y teórico, en contraposición a un marxismo pobre en sus análisis.

Así en el conocimiento, para Althusser, hay que pasar de lo ideológico a lo científico. Garaudy y Sartre quedan atrapados en el primero, Althusser en el segundo, en el que la historia asumida como teoría nos da cuenta de la *problemática* y de la producción del conocimiento, desde lo ideológico hasta lo científico, como producto, como hecho. En esto va la teoría de la historia de la producción de conocimiento.

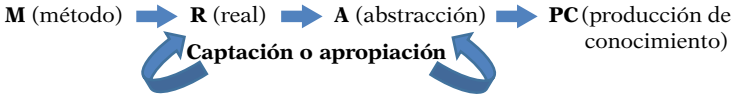
II. EL MÉTODO

En su texto *Discurso del método de la filosofía marxista* (Althusser, 1971), Althusser nos habla de lo que entiende por el método científico en la filosofía de Marx, veamos brevemente lo que nos dice. La clave del método en la teoría marxista se encuentra en su escrito de 1857 *Introducción a la economía política*, el cual se caracteriza por su espíritu sistemático, lo que hace el método científico y facilita las condiciones de todo proceso epistemológico. A diferencia de la ideología, que es especulativa o empírica para Althusser, este método científico descansa en el principio de *distinción* entre lo real y el pensamiento. El primero, como lo concreto, la totalidad. El segundo, el pensamiento de lo real, que supone la existencia de lo real, la cual es independiente de mi querer. ¿Cuál es la relación entre lo real y el pensamiento de orden teórico? El *conocimiento* como proceso adecuado o inadecuado respecto a una verdad científica. Así, el método de Marx parte de la totalidad real y de nociones simples como abstracciones.

Ahora bien, entre los dos últimos, ¿cuál es el correcto para Althusser? El segundo, que parte de la abstracción simple y produce conocimiento de lo real. Tal es el caso del capital, que Marx aborda desde abstracciones simples en su explicación de la economía capitalista, para dar nacimiento a un nuevo conocimiento de lo real del mismo. Precisamente, lo que caracteriza al estructuralismo es su alto grado de

abstracción en sus análisis respecto a lo real, siendo la propia abstracción conocimiento concreto. Aristotélicamente, la abstracción facilita la constitución de la teoría. En nuestro caso la filosofía marxista, la cual, como en el caso de la economía política, establece *una ruptura epistemológica* con las antecesoras.

Como vemos, este nuevo método brilla por la distinción en la totalidad viviente, lo real y las nociones simples, la abstracción, que lleva a productos del conocimiento. Veamos:



Es la cuestión que se plantea en este nuevo método en torno al objeto de análisis que se apropia o capta de lo real. ¿Cómo se lleva a cabo este proceso de captación? La práctica, la experiencia. Es una respuesta que para Althusser es válida en el campo de la confrontación ideológica, el problema que se nos presenta es cómo llegar a una concepción científica del asunto. La respuesta es la siguiente: para que exista una concepción científica de la práctica, debe existir una distinción de las prácticas y una nueva forma de concepción de relaciones entre la teoría y la práctica. Los ejemplos abundan, práctica económica, ideológica, científica, filosófica, etc. En consecuencia, la práctica por excelencia, por grado máximo de formalismo teórico, la encontramos en las matemáticas y la filosofía, las cuales se diferencian de otras prácticas. Este tipo de práctica teórica, que podemos llamar formal, la cual no precisa verificarse de prácticas exteriores para demostrar su certeza. En otras palabras, el interés del conocimiento está en la producción de conocimiento. ¿Cómo se produce? A través de *mediaciones* de la práctica de la realidad. ¿Qué son estas mediaciones? Ante todo, para Althusser, es pasar de lo ideológico a lo científico. Pero la pregunta no se resuelve, ya que precisa saber herramientas que se van a utilizar para la mediación. En este sentido, Althusser nos dice que el concepto de mediación está investido de una *combinatoria*, que aborda en su conjunto la estructura o el cuerpo social en su abstracción, en su mecanismo de producción, en sus propiedades, en sus efectos, en sus demostraciones, en sus órdenes diacrónicos-sincrónicos. En suma, una estructura formal o racional, certera, que lleva a decir que la sincronía es la estructura que organiza los conceptos en el pensamiento como totalidad. Es decir, la síntesis. La diacronía es la dinámica de sucesión y combinación de los conceptos en el discurso de toda demostración científica. En síntesis, lo que encontramos es un modelo epistemológico de un mundo filosófico articulado a la estructura.

III. IDEOLOGÍA Y HUMANISMO

De otra parte, la crítica al humanismo marxista, desde el mismo marxismo althusseriano, se destaca en lo siguiente: "Quisiera adelantar que el marxismo, desde el punto de vista teórico, no es ni un historicismo, ni un humanismo". (Althusser, 1983, p. 190). El *historicismo,* como el humanismo, son ideologías. En consecuencia, el humanismo no deja de ser un mundo de ilusiones con pretensiones de verdad. Althusser parte de la dinámica de la estructura social, de las relaciones de producción que determinan a la sociedad y no de la esencia humana, como lo argumenta el humanismo. "Solo se puede *conocer* algo acerca del hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre". (Althusser, 1983, p. 190). En otras palabras, la condición imaginaria de la ideología es fruto de las condiciones de existencia de los hombres. Para Althusser, el hombre está definido por un modo de producción, por una estructura social que le brinda una forma de subsistencia definida. De manera que toda individualidad va a depender de dicha estructura, determinada por las relaciones, en las que los hombres concretos son sujetos en la historia en cuanto agentes, y no como sujetos singulares que hacen la historia.

El *historicismo,* como el humanismo, son ideologías. En este sentido, el marxismo es un antihumanismo, es un antihistoricismo, que se opone a un discurso ideológico en el que los sujetos son los protagonistas de la historia, atrapados en un círculo vicioso del presente; pues las preguntas y los problemas planteados no van más allá, no causan ruptura con su momento. Epistemológicamente, no se ubican en otro terreno, no se piensa de otro modo. Al respecto, Althusser, refiriéndose a Aristóteles y a los economistas clásicos, nos dice:

> El presente que permitía a Aristóteles tener esa genial intuición de lectura le impedía al mismo tiempo responder al problema que se había planteado. Lo mismo sucede con todos los demás grandes inventores de la economía clásica. Los mercantilistas no hicieron más que reflexionar acerca de su propio presente, haciendo la teoría monetaria de su tiempo. Los fisiócratas no hicieron más que reflexionar acerca de su propio presente. (Althusser, 1976, p. 134).

En términos hegelianos, no se puede escapar ideológicamente del presente, mucho menos del historicismo. Solamente se piensa lo visible del presente, no lo invisible que le atraviesa y está en otro lugar; solo se tiene conciencia de él, pero no se tiene la conciencia de otro modo de pensar. Althusser plantea la diferencia entre ideología y ciencia: "En cuanto a la ciencia, ella puede nacer de la ideología, desprenderse de su campo para constituirse en ciencia, pero justamente este

desprendimiento, esta 'ruptura', inauguran una nueva forma de existencia y de temporalidad históricas, que hacen escapar a la ciencia". (Althusser y Balibar, 1976, p. 145). De modo que el humanismo no puede salir del campo ideológico, por más que "medie" con elementos teóricos de la ciencia para desprenderse de dicho campo. *Mediación* tan cara a Garaudy y a Sartre.

> El concepto de mediación está investido de un último papel: asegurar mágicamente, en un espacio vacío, el relevo entre los principios teóricos y lo 'concreto', lo mismo que los albañiles hacen la cadena para pasarse los ladrillos. En todos los casos se trabaja con funciones de enmascaramiento y de impostura teórica que pueden, sin duda, dar a la vez testimonio de una dificultad y de una voluntad reales y del deseo de no perder el control teórico de los acontecimientos, y que no por eso dejan de ser, en el mejor de los casos, ficciones teóricas peligrosas. (Althusser, 1976, pp. 70-71).

En el manto de la mediación quedarían atrapadas las mal llamadas *ciencias humanas*, encubiertas bajo un falso aire de cientificidad que genera un manto de confusión ideológica. En consecuencia, el humanismo no deja de ser un mundo de ilusiones con pretensiones de verdad. De nuevo: "Este modelo puede ser, por ejemplo, aquel de la experiencia de la *práctica experimental,* tomando no tanto de la realidad de la ciencia moderna, sino de una cierta ideología de la ciencia moderna". (Althusser y Balibar, 1976, p. 147). En Sartre, siguiendo la crítica althusseriana, a pesar de haberse encontrado con el marxismo, queda preso de la ideología del presente hegeliano, al considerarlo insuperable, reflejado en la totalidad, en el que la praxis se encarga de la unidad de las diversas prácticas en las que el hombre se mueve: la economía, la política, la cultura, etc.

> Se llega, de esta forma, a rebajar el conocimiento científico, o la filosofía y, en todo caso, la teoría marxista, a la unidad de la práctica económico-política, al corazón de la práctica "histórica", a la *"historia real"*. Se llega así al resultado exigido como condición teórica por toda interpretación historicista del marxismo: la transformación de la totalidad marxista en una variación hegeliana. (Althusser y Balibar, 1976, p. 148).

Esta postura nos lleva a un *humanismo-materialismo-historicismo*, en el que las relaciones de producción quedan reducidas a meras relaciones humanas, ya que los autores de la historia son los sujetos, los hombres. En esto va, según Althusser, el *humanismo historicista* en el seno

del marxismo, entendido como ideología, cuya raíz anterior a Marx se encuentra quizá en las luces, en Hegel, en los escritos de juventud, en el que el papel del *Otro* recoge la *esencia humana*. "Teóricamente, este 'humanismo' y este 'historicismo' revolucionario se declaraban discípulos tanto de Hegel como de los textos de juventud, en tal caso accesibles, de Marx". (Althusser y Balibar, 1976, p. 153). Althusser señala que este tipo de humanismo historicista,genera posiciones reformistas, oportunistas y revisionistas donde , por su postura ideológica, hay cambio, crítica, pero se conserva en su presente, es decir, no se piensa radicalmente de otro modo. O sea, aunque mantiene un pensamiento dinámico, sigue estando preso del presente ideológico.

> He aquí quizá el problema más profundo de Sartre. Está totalmente contenido en su doble tesis de que el marxismo es 'la filosofía insuperable de nuestro tiempo'; y de que ninguna obra literaria o filosófica vale una hora de esfuerzo ante el sufrimiento de un miserable reducido al hambre y a la agonía por la explotación capitalista. (…) El humanismo historicista toma así en Sartre la forma de una exaltación de la libertad humana, la que, al lanzarse libremente en su combate, comulga con la libertad de todos los oprimidos que, desde la larga noche olvidada de las rebeliones de esclavos, luchan por un poco de luz humana. (Althusser y Balibar, 1976, pp. 154-155).

Quizá este manto ideológico revolucionario nos impida ver lo *otro*, creyendo que lo vemos.

Althusser parte de la dinámica de la estructura social, de las relaciones de producción que determinan a la sociedad y no de la esencia humana, como lo argumenta el humanismo. Ya son características en su planteamiento palabras como ruptura epistemológica, sincronía y diacronía, entre otras, como partes fundamentales del discurso marxista. De ahí que el socialismo, entendido como concepto científico, y el humanismo como concepto ideológico, expresen una unidad en la desigualdad. En este sentido, quien da las luces es el pensador científico.

> Al decir que el concepto de humanismo es un concepto ideológico (y no científico), afirmamos a la vez que señala un conjunto de realidades existentes, pero que, a diferencia de un concepto científico, no nos da los medios de conocerlas. Señala, en una forma particular (ideológica), hechos existentes, pero no nos da su esencia. (Althusser, 1983, p. 184).

De ahí el error y la confusión, donde lo teórico-científico y lo práctico-político, ocupan un segundo plano; lo que importa es la *esencia*

humana, ya sea racional, irracional o envuelta en la apariencia. La mirada althusseriana niega esta manera de ver las "cosas" desde el marxismo.

> Solo se puede *conocer* algo acerca del hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos, *teóricamente* solo señala cenizas. (…) Ya que el antihumanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como *ideología*. (Althusser, 1983, p. 190).

¿Qué es lo ideológico? Ante todo, un sistema con su lógica y rigor que se confunde con el método de la ciencia, que posee sus representaciones e ilusiones, que tiene una existencia y un papel histórico en las sociedades. "Podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento)". (Althusser, 1983, p. 192). Althusser reconoce que la ideología es un sistema de representaciones indispensable para la sociedad, que se transforma en instrumento para la acción reflexiva en la historia, que no precisa de la conciencia para afectar los comportamientos. "La ideología concierne, por lo tanto, a la relación *vivida* de los hombres con su mundo". (Althusser, 1983, p. 193). Relación imaginaria que provoca un humanismo que reivindica los derechos humanos y la igualdad, entre otros.

En otras palabras, la condición imaginaria de la ideología es fruto de las condiciones de existencia de los hombres. El humanismo burgués pone al hombre en el principio de toda postura teórica, en el que el humanismo y la ideología se convierten en los sustitutos de toda producción teórica, en el que a las "cosas" se les llama por otro nombre y no por el que es. En consecuencia, podemos estar hablando de ciencia desde posturas ideológicas, sin ser conscientes.

IV. CONCLUSIÓN.

El marxismo para Althusser no es un humanismo; esta es una ideología con su rigor, atrapada en el presente; no ve lo que la mirada filosófica nos hace ver: lo *Otro*, lo invisible. La ideología queda atrapada en la visibilidad. Las diferencias, según Althusser, son las siguientes (Varios. 1972):

1. *Nociones de una interpretación humanista del marxismo*.

   Hombre, esencia humana, naturaleza humana, alienación, trabajo alienado, desalienación, apropiación de su esencia

> (de los productos de su trabajo) por el hombre, hombre total, hombre genérico, individuo íntegramente desarrollado, sujeto-objeto, creación del hombre por el hombre, conciencia, conciencia moral, libertad, acto, trascendencia, subjetividad, etcétera. (Varios. 1972. PP. 172-173).

2. *Interpretación humanista del materialismo histórico.*

> La historia es la producción del hombre por el hombre, que la esencia del hombre es el trabajo, que el concepto de trabajo es el concepto de base del materialismo histórico, que la historia de la alienación del trabajo humano, que la revolución es la lucha por la desalienación del trabajo humano y del mundo humano, que el comunismo es el reino de la 'libertad', de la comunidad, de la fraternidad, etcétera. (Varios. 1972. 173).

3. *Interpretación humanista del materialismo dialéctico. Lo que sería la filosofía marxista.*

> El sujeto humano (conciencia) es la fuente y el centro de todo conocimiento; por lo tanto, la relación sujeto-objeto se encuentra en el corazón de la filosofía marxista: que el hombre crea sus conocimientos de la misma manera que crea su historia, que el conocimiento es el reino donde su libertad se ejerce bajo la forma de 'hipótesis' y de 'modelo' sometidos a la verificación de los hechos; que el corazón del conocimiento es el acto del sujeto humano volcado hacia el futuro buscando 'trascender' su situación, etcétera. (Varios. 1972. P. 173).

La crítica de Althusser al humanismo se centra en lo siguiente:

1. *El materialismo histórico.* Se desarrolla a partir de conceptos de orden teórico como: modo de producción, infraestructura, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, superestructura, derecho, Estado e ideología, clases, lucha de clases, determinación, en última instancia, por la economía, desplazamiento de la instancia dominante en el interior de un modo de producción en una formación social concreta, etc. (Varios. 1972. P. 174).

2. *El materialismo dialéctico*: Sus categorías son: "materialismo, o primado de la materia sobre el pensamiento, del objeto real sobre su conocimiento, distinción del proceso real y del proceso de pensamiento, proceso de producción del conocimiento, efecto de conocimiento dialéctico, formas de la dialéctica, etc.". (Varios. 1972. P. 174).

La respuesta a la distinción y confusión con el humanismo se debe buscar en la ideología, pues para Althusser es muy claro que estamos en un mundo dominado por la ideología, de la cual cierto marxismo no escapa en sus diversas manifestaciones, sea de derechas o sea de izquierdas, ya que la ideología establece una doble relación, por medio de la religión, el arte, la cultura, etc. Es el mundo *representado* en las vidas humanas; es la concepción de mundo que no es verdadero, a pesar de tener un conocimiento riguroso. "La ideología aparece, así, como una cierta '*representación del mundo*' que *une* a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí, en la división de sus tareas y la igualdad o desigualdad de su destino". (Varios. 1972. P. 174). Por lo tanto, la ideología se convierte en un paliativo para soportar la existencia humana; hace parte de su experiencia, constituyéndose en un elemento de cohesión social, dentro de una estructura dominante, ya sea de clase o no. Para Althusser, el hombre está definido por un modo de producción, por una estructura social, la cual le brinda una forma de subsistencia definida. De manera que toda individualidad va a depender de dicha estructura, determinada por las relaciones sociales, en las que los hombres concretos son sujetos en la historia, en cuanto agentes y no como sujetos singulares que hacen la historia. En otras palabras, el sujeto como construcción ideológica, histórica y social.

Entrados los setenta, el estructuralismo pasa página y surgen otras maneras de abordar los asuntos que él abordó, sin menoscabar los aportes teóricos y renovados que el caso de Althusser aún da que pensar.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis y Balibar, Étienne. (1976). *Para leer el capital.* Siglo XXI.

Althusser, Louis. (1983). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.

Althusser, Louis. (1975). *Elementos de autocrítica*. Laia. Barcelona.

Althusser, Louis. (1971). *Discurso del método de la filosofía marxista*. Tiempo crítico.

Bacon, Francis. (1949). *Novum organum*. Losada.

Dosse, François. (2004). *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*. Akal.

Foucault, Michel (1984). *Las palabras y las cosas*. Siglo veintiuno.

Garaudy, Roger. *(*1964). *Perspectivas del hombr*e. Platina.

Sartre, Jean-Paul. (1979). *Crítica de la razón dialéctica*. Libro I. Losada.

Sartre, Jean-Paul. (1947). *El existencialismo es un humanismo.* Sur.

Varios autores (1971). *Estructuralismo y marxismo*. Ediciones Martínez Roca.

Varios autores. (1972). *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XXI.

Guido Mangialavori*

SCHÜRMANN, ALTHUSSER Y LA TENTACIÓN DE LA ANARQUÍA

There was nothing either above or below him, and I knew it. He had kicked himself loose of the earth. Confound the man! he had kicked the very earth to pieces. He was alone, and I before him did not know whether I stood on the ground or floated in the air.

J. Conrad, Heart of Darkness

Dans le palais scellé hérissant seul la polissure morte, moderne déluge de la Seine universelle, la bête imprévue Clinamen éjacula aux parois de son univers.

A. Jarry, Gestes et Opinions du Docteur Faustroll, pataphysicien

Aristóteles, al comienzo de la *Ética Nicomáquea* – así escribe Schürmann (2018, p. 49) en su ensayo sobre Foucault *What must I do?' At the End of Metaphysics* – define en pocas líneas el reino de la teleología metodológica: "Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden" (Aristóteles, trans. Emilio Lledó Íñigo, 1985, p. 129).

Una doctrina de este tipo no puede ser concebida sin la representación de un término fijo con el que medirse y que constituya un fin, y, por lo tanto, no puede resistir si se inscribe en una constelación acéntrica, móvil, en devenir y en constante transformación.

Para hablar de teleología se debe entonces permanecer en el surco metafísico trazado a partir de Sócrates, Platón y Aristóteles con su intento – exitoso o no – de constituir para el Ser un significado focal (Aubenque, 1962; Deleuze, 1968). Recordemos lo dicho por Aristóteles

* Universidad de los Estudios de Milán-Bicocca. guidomangialavori@gmail.com

en el libro Gamma de la *Metafísica* (1003 a 34-b): "La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa [pros hen] y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que 'sano' se dice en todos los casos en relación con la salud" (Aristóteles, trans. Tomás Calvo Martínez, 1994, p. 162).

Schürmann nos dice que son dos los dominios indiscutiblemente estructurados por la relación pros hen: la gramática y la ética (Schürmann, 2018, p. 49).

Hablemos entonces de ética: Si una acción carente de arjé no es aristotélicamente, metafísicamente pensable, lo es en cambio en el momento en que la cuestión del "ser", heredada del campo cerrado de la metafísica, es modificada en la época postmoderna sobre las ruinas de las ontologías. Así Schürmann (2018):

> If in an epoch of postmodernity (in short, since Nietzsche), the question of presence no longer seems capable of articulating itself as a first philosophy and if the withering away of epochal principles annihilates the quest for a complete possession of self by self, then the epochal constellation of the twentieth century, the possible discourse about society, as well as possible action in society, proves to be essentially an-archic (p. 49).

Si el paradigma principal que la filosofía, práctica o moral, ha tomado prestado de la Filosofía Primera es la relación pros hen, o la referencia a un arjé, este se revelará ser el producto de una constelación de la cual se puede trazar la genealogía. En el estructurarse de una nueva constelación, Schürmann (2018) utiliza la locución paradójica "principle of anarchy" (p. 44) para indicar su posición de umbral: aún lidiando con el problema del ser, pero ya listo para alejarse del esquema pros hen.

Anarquía expresa aquí entonces la destrucción de los principios, principios de cohesión, tanto autoritarios como racionales, que desde Sócrates han mantenido sobre un fundamento estable las acciones de Occidente.

En la coyuntura en la que estamos parece ser imprescindible un reconocimiento de la ignorancia acerca de un centro. Escribe Althusser (1993) en *La única tradición materialista*:

> Quand je dis "plus de centre économique, politique et idéologique", j'entends une fois encore plus de "centre stratégique" capable de dessiner des perspectives historiques d'action, un "projet de société" dont tout le monde parle sans jamais pouvoir le définir, une stratégie propre à se définir en tactique et action politique. Où allons-nous ? Personne ne le sait (p. 118).

El encuentro que instaura el nomos de nuestro oikos produce cada vez menos certezas. El momento a caballo entre la disolución de un modo y el evento de una nueva coyuntura es inevitablemente un momento de ignorancia, un período de justicia rendida a lo múltiple y a lo contingente.

¿Cuál es el sistema de categorías históricamente operativo en el que inscribir las series discursivas metafísicas?

> I speak of 'categories' here, neither in nether sense of the metaphysics of the sensible substance nor in the sense of the critique of the transcendental subject. Rather I use that concept [category] in the sense Foucault calls chance, for instance, one such "category in the production of (epistemic) events […]. One might also speak, in this context, of 'fundamental traits' or of 'guiding traits' (Schürmann, 2018, p. 58).

En este sentido, Schürmann nos habla de tres clases de categorías: prospectivas, retrospectivas y de transición.

Las categorías prospectivas son elaboradas a partir de la estrategia pre-socrática del discurso, mientras que las categorías retrospectivas lo son del discurso nietzscheano, forzadamente obligado por Heidegger a hablar 'en lugar' de la estrategia técnica.

Logos y Eón son categorías prospectivas:

(1) El Logos pre-socrático "designates the way things arrange themselves according to their order of presence and absence" (Schürmann, 2018, p. 65). El logos pre-socrático no tiene nada de humano.

(2) On, o el arcaico eón, designa aquello de lo cual el logos es el auto-desvelamiento.

En la lectura heideggeriana de Nietzsche, el eterno retorno y la voluntad de poder forman en cambio las categorías retrospectivas, las últimas categorías metafísicas:

(1) El eterno retorno como categoría de la época técnica designa un círculo, así Schürmann (2018): "This circle is one that man traces around himself by placing everything within his reach" (p. 70). La racionalidad occidental aparece como la constelación que impone el orden del hombre sobre todo lo que está a su disposición como mercancía. Retrospectivamente, ella traza y da significado a la línea que parte de la transformación platónica del logos presocrático en "razón": el paso del legein presocrático, absolutamente no antropocéntrico, al legein como algo humano.

(2) La voluntad de poder, ápice de la subjetividad, es el sujeto que impone el ser a los objetos: "the being of beings" (Schürmann 2018, p. 71). Se toca aquí el punto más alto del humanismo totalitario frente al logos pre-socrático: el humanismo es leído como cúspide del proyecto metafísico.

En las parejas heideggerianas "epoch/Lichtung" y "ontological difference/word and thing" (Schürmann 2018, p. 73), Schürmann lee las categorías de la transición.

(1) La categoría "época" difiere de Lichtung por la modalidad de presencia: época designa la constante disponibilidad dentro del campo de la metafísica, mientras que Lichtung designa el evento del auto-desvelamiento, más allá de la metafísica.

(2) La diferencia ontológica designa, dentro del campo metafísico, el ingreso de una nueva constelación de eón entre las cosas presentes, es decir, una nueva manera en la cual el "Ser" se diferencia de los entes: una categoría de la trascendencia. Fuera del campo metafísico, "word and thing" designa el evento del auto-ordenamiento, no la permanencia de órdenes concretos: una categoría de la inmanencia.

De manera diferente, Deleuze (1962) y Schürmann (2020) no leen a Nietzsche como el último de los metafísicos. El Nietzsche de Deleuze nos dice que la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que luchan por apoderarse de ella. Dependiendo de la fuerza que se apropie de un mismo fenómeno, este sufre una modificación de sentido. Un cuerpo no es más que una cantidad de fuerzas en lucha entre ellas, y se define según la relación entre fuerzas dominadas y fuerzas dominantes que lo constituyen.

> Ce qui définit un corps est ce rapport entre des forces dominantes et des forces dominées. Tout rapport de forces constitue un corps: chimique, biologique, social, politique. Deux forces quelconques, étant inégales constituent un corps dès qu'elles entrent en rapport: c'est pourquoi le corps est toujours le fruit du hasard, au sens nietzschéen, et apparaît comme la chose la plus «surprenante», beaucoup plus surprenante en vente que la conscience et l'esprit. Mais le hasard, rapport de la force avec la force, est aussi bien l'essence de la force; on ne se demandera donc pas comment naît un corps vivant, puisque tout corps est vivant comme produit 'arbitraire' des forces qui le composent (Deleuze, 1962, p. 45).

En la polifonía de las fuerzas es evidente el pluralismo de Nietzsche: nunca una, sino al menos dos fuerzas. De hecho, cada fuerza, en su encuentro con otra fuerza, recibe la cualidad que corresponde a su cantidad. Y según su diferencia de cantidad, las fuerzas son dominantes o dominadas, y según su cualidad, serán activas o reactivas. Por ello, las fuerzas no pueden ser calculadas abstractamente, nos dice Deleuze, sino que deben ser evaluadas concretamente cada vez. Una fuerza está en relación esencial con otra fuerza, y su esencia no es más

que la diferencia de cantidad con otras fuerzas, que se expresa como cualidad de la fuerza.

La voluntad de poder, como elemento diferencial de las fuerzas, también es el elemento genético: es lo que se da en el encuentro de las fuerzas, un encuentro que implica necesariamente el azar. El azar, de hecho, pone en relación las fuerzas. Escribe Deleuze (1962), "La volonté de puissance s'ajoute nécessairement aux forces, mais ne peut s'ajouter qu'à des forces mises en rapport par le hasard. La volonté de puissance comprend le hasard dans son cœur, elle seule est capable d'affirmer tout le hasard" (p. 60). El eterno retorno es la forma extrema del nihilismo porque, cuando la voluntad de la nada se une al eterno retorno se desprende de las fuerzas reactivas. Las fuerzas se vuelven activas cuando las fuerzas reactivas niegan y suprimen a sí mismas en nombre del nihilismo, y esta negación y destrucción activa son condiciones de los espíritus fuertes que destruyen lo que es reactivo en ellos a través de la prueba del eterno retorno.

En el Nietzsche de Schürmann (2020), la voluntad de poder indica el juego constante de variaciones en las constelaciones epocales: "The will to power is nothing in itself, quite as thinking is nothing in itself. But it arranges, quite as thinking does for Kant, the ingredients of play in a certain order, a certain ‹constellation›" (p. 68). No se tratará de comprender el origen como principio, sino como agregación y disgregación de fuerzas siempre cambiante en "provisional economies" (Schürmann 2021, p. 109) y contingentes: "There is no necessity other than chances" (Schürmann 2021, p. 109). No se trata en Nietzsche de una simple constelación de ideas, hay en cambio una dimensión histórica que, escribe Schürmann (2020), "is precisely the step that Nietzsche takes beyond Kantian criticism" (p. 68).

La voluntad de poder se entiende como principio diferenciador, no es un ente, no tiene duración, no está presente: ella pone en relación y, por tanto, dispone las fuerzas. En el Nietzsche de Schürmann, como en el de Deleuze, se ve "struggle at the heart of all that there is. Struggle of forces, arranged by the differentiating principle, the will to power" (Schürmann 2020, p. 75). En Schürmann, como en Deleuze, ya no hay un origen como principio, sino una multiplicidad de fuerzas agregadas por una duración variable y relativa. Nietzsche recupera una economía arcaica de la multiplicidad.

Escribe Schürmann (2021): "Nietzsche's notion of complex forms within the flux of becoming has a decidedly atomistic ring" (p. 108); en La voluntad de poder la referencia a Demócrito es explícita (Schürmann 2021, p. 108). Sin embargo, en lugar de "átomos", Nietzsche usa el término "fuerzas" (Schürmann 2021, p. 108). Cada fenómeno es entonces un agregado de fuerzas estructurado a dominante, cada

individuo no es más que una lucha entre las partes, el dominio de una parte y el devenir-órgano de otra. En este juego de fuerzas, el eterno retorno, la última forma de afirmación que niega toda verdad anterior, no es más que la nada, o el sinsentido eterno.

Althusser (1998), en *Lenin y la filosofía*, define el cuerpo de la filosofía a través de una lucha entre tendencias, una tendencia materialista y una tendencia idealista. Es la lucha entre estas dos fuerzas que, en el encuentro, se subordinan o dominan, instauran una jerarquía dando un sentido y un valor. Las tendencias no son objeto de conocimiento, sino que se manifiestan en el orden jerárquico que instauran al encontrarse y luchar. No hay un objeto como tema de esta lucha: el cuerpo de la filosofía es esta misma toma de poder, una lucha por instaurar un dominio y una jerarquía. La filosofía no tiene objeto [ὄντα], ella es propiamente la "nada" de estas reconfiguraciones.

La toma de poder que tiene lugar en la lucha es lo que Althusser llama "política": ¿qué es la política sino voluntad de poder en el sentido que le dan al término Deleuze y Schürmann? La voluntad de poder debe entenderse, escribe Schürmann (2020): "as the differentiating factor between forces" (p. 68), y Deleuze (1962): "Le hasard est la mise en rapport des forces; la volonté de puissance, le principe déterminant de ce rapport" (p. 60).

La toma de poder sobre el cuerpo filosófico se manifiesta aún en el encuentro entre filosofía y ciencia. La filosofía tiene de hecho una relación privilegiada con la ciencia, nos dice Althusser (1998). Es Deleuze (1962) quien nos explica que "la chose elle-même n'est pas neutre, et se trouve plus ou moins en affinité avec la force qui s'en empare actuellement" (p. 5). La filosofía, en cuanto cuerpo entendido como encuentro de fuerzas, es una fuerza que encuentra el cuerpo de la ciencia, lo convierte en el tema de una lucha. Si el materialismo aleatorio de Althusser se reconoce como filosofía del "vacío", o de la "nada", una filosofía que destruye lo que en ella es reactivo, es decir, conservador – el fundamento, el ser, la verdad y todo lo que no quiere perecer – entonces la filosofía de la "nada" es una filosofía activa en el sentido nietzscheano indicado por Deleuze y Schürmann:

> il ne s'agit plus, par la simple pensée de l'éternel retour, d'éliminer du vouloir ce qui tombe hors de cette pensée; il s'agit, par l'éternel retour, de faire entrer dans l'être ce qui ne peut pas y entrer sans changer de nature (Deleuze, 1962, p. 80).

Si la filosofía materialista encuentra la ciencia, será para hacerla alegre, para restaurar "la inocencia del devenir" o, en las palabras que Althusser (1998) toma prestadas de Lenin, "pour empêcher la science

de devenir un dogme au mauvais sens de ce mot, une chose morte, figée, ossifiée" (p. 131).

Lo que hemos querido mostrar, con la intercesión de Deleuze, en esta investigación apenas esbozada, que está solo en sus comienzos, es una especie de "isotopía" de algunos conceptos clave en Althusser y Schürmann. En el materialismo del encuentro estos se ponen en juego nuevamente, y llevados al límite de su radicalidad. Los conceptos de nada; átomos; encuentro; azar; anti-humanismo; múltiple que ya hemos visto desplegados, con un vocabulario afín, en Deleuze y Schürmann, son puestos en juego por Althusser en su personal reescritura del atomismo demócrito.

Indulgendo, con Schürmann, en la hipótesis del cierre, es por tanto a las categorías pre-socráticas que podríamos intentar mirar leyendo el último Althusser, a ese Logos como auto-disposición, a ese Eón como lo que en el Logos se despliega: el vacío y los átomos, el encuentro, no son más que el despliegue de constelaciones contingentes, inestables, anárquicas. El atomismo althusseriano opera al límite, tratando de mirar más allá de cualquier principio en un plano diferente del aristotelismo y del humanismo totalizante de la técnica.

En el materialismo del encuentro, el vacío es una variedad diferencial de vibraciones que, al desplegarse, no son más que nada y, en el encuentro, átomos que se distribuyen y constituyen mundos. Estos átomos, estas vibraciones, acciones sin sustrato, encuentran las fuerzas de Nietzsche. Entre los átomos que han tomado forma y el vacío no hay semejanza, así como no hay semejanza entre el problema y las proposiciones como casos de solución. Solo hay una pluralidad de átomos en agregados que toman forma o no, relaciones que dan existencia a términos que serán suyos, o la nada: "Cette philosophie est en tout et pour tout une philosophie du vide" (Althusser, 1984, p. 547).

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1984). Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. En Matheron, François (Éd.), Écrits philosophiques et politiques, Tome I. STOCK/IMEC.

Althusser, Louis (1993). L'unique tradition matérialiste. Lignes, 18, 71-119.

Althusser, Louis (1998). Lenin et la philosophie. En Solitude de Machiavel. PUF.

Aristóteles (1985). Ética Nicomáquea. Ética Eudemia. (Emilio Lledó Íñigo, Trad.). Editorial Gredos.

Aristóteles (1994). Metafísica. (Tomás Calvo Martínez, Trad.). Editorial Gredos.

Aubenque, Pierre (1962). Le problème de l'être chez Aristote. PUF.

Deleuze, Gilles (1962). Nietzsche et la philosophie. PUF.

Deleuze, Gilles (1968). Différence et Répétition. PUF.

Schürmann, Reiner (2018). Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come. Diaphanes.

Schürmann, Reiner (2020). The Philosophy of Nietzsche. Diaphanes.

Vicente Montenegro Bralic*

ALTHUSSER Y LA REPETICIÓN[1]

"Puesto que el materialismo, así como no es idéntico al idealismo, no es idéntico a sí mismo, solo puede perdurar transformándose"

Pierre Macherey, "L'histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances"

La conferencia "Lenin y la filosofía", presentada el 24 de febrero de 1968 en la Sorbonne, por invitación de la Sociedad Francesa de Filosofía, es entre otras cosas una fehaciente demostración de lo muy en serio que se tomaba Althusser esa imagen con que pocos meses antes le confesaba a Franca Madonia su modo de entender el trabajo intelectual al interior de la filosofía: "yo no soy *un* filósofo… soy un agitador político en filosofía" (Althusser, 1998a, p. 750). En efecto, el 15 de febrero, pocos días antes de la conferencia, Althusser le escribe nuevamente a Madonia, para anticiparle lo siguiente:

> La "comunicación" sobre Lenin y la Filosofía frente a la muy santurrona, solemne y vieja Sociedad Francesa de Filosofía será extremadamente graciosa. Todos esos personajes oficiales de la Universidad sentados pacientemente escuchando que Lenin era

* Universidad de Los Lagos. vicente.montenegro@ulagos.cl

1 Con leves modificaciones y algunas adiciones, este texto corresponde a la ponencia presentada en el V Coloquio Internacional Louis Althusser realizado en La Paz, Bolivia. Un desarrollo más extenso del argumento propuesto aquí se encuentra en preparación para publicación. El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto Fondecyt de Postdoctorado (nº 3230180) de ANID, y se benefició además del apoyo del proyecto Fondecyt Regular (nº 1231039) de ANID.

> mucho más importante que ellos, me regocija de antemano. Me "pican las manos"[2] por decirles algunas cosas que simplemente les impedirían hablar (del tipo: rodear las ciudades por los campos, cambiando completamente las "reglas" tradicionales de la "guerra" y de la estrategia filosófica), porque no tendrían nada más que decir (y sin que siquiera puedan culparme) pero me voy a "contener" (Althusser, 1998a, p. 758).

Si bien los testimonios coinciden en que la conferencia fue un éxito en términos de público (el anfiteatro Michelet estaba repleto, quedando varios asistentes afuera), la estrategia diseñada por Althusser no parece haber producido el resultado esperado, al menos no exactamente. Es cierto que Althusser provocó la incomodidad de ciertos auditores, a tal punto que Jean Wahl, quien presidía la sesión, se vio en la necesidad de interrumpir la exposición de Althusser para señalar lo "insoportable" que eran sus palabras[3]. Esto ocurrió justo en el momento en que Althusser, luego de haber hecho un balance desolador de la tradición filosófica universitaria francesa, tildándola de "religiosa, espiritualista y reaccionaria", procedió a leer uno de los varios pasajes de *Materialismo y empiriocriticismo* en los que Lenin hace referencia a Joseph Dietzgen (el obrero-filósofo que a juicio de Engels habría descubierto de manera autónoma la dialéctica materialista), para quien los profesores de filosofía no serían más que "lacayos diplomados, que embrutecen al pueblo con un idealismo alambicado" (Lenin, 2014, s/p). Pero al finalizar la exposición, Althusser no logró dejar a su audiencia callada por no tener "nada más que decir", como había imaginado de manera arrogante. Muy por el contrario, varios de los asistentes tenían bastante que decir. Las intervenciones de Paul Ricoeur, Jean Hyppolite o de Jean-Pierre Faye, a las que Althusser responde de mala gana y de manera parcial[4], están lejos de ser las "objeciones

2 Me permito esta traducción idiosincrática de la expresión que utiliza Althusser: *il me "démange"* (las comillas son del autor). *Démanger* significa literalmente "picar", o bien, tener ganas de rascarse. Pero también puede ser simplemente dar o tener ganas de algo.

3 Ver la intervención de Jean Wahl en la versión original de la conferencia de Althusser publicada en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (Althusser, 1968, p. 132). Esta intervención no aparece recogida en las notas editoriales de la reedición incluida en *Solitude de Machiavel* (Althusser, 1998b, p. 103-144).

4 Como señala Yves Sintommer en sus notas editoriales, Althusser habría tomado consciencia de esta situación. Previo a la publicación de su conferencia y al debate que le siguió, Althusser habría solicitado revisar e incluso reemplazar la transcripción de su intercambio con Ricœur, por un nuevo intercambio por escrito, manifestando cierta preocupación por la forma en que se desarrolló la discusión, y aducien-

insustanciales" de las que, de manera soberbia, le habla a Madonia en una carta posterior (Althusser, 1998a, p. 759).

En cualquier caso, en ninguna de las intervenciones de esos prominentes asistentes, se pone mayor atención a un singular elemento de la exposición de Althusser, que aparece en medio de una de las tesis más representativas del programa althusseriano de la época, y que quizás por ese mismo hecho resulta opacado, desplazado a un lugar secundario, marginal, incluso residual, dentro de la economía del discurso que Althusser despliega en esa conferencia, de modo tal que permanece, por así decirlo, camuflado y resulta prácticamente invisible al ojo de quien lee. Me refiero (qué sorpresa cabe), al concepto de *repetición*.

La tesis en cuestión, una de las "grandes tesis filosóficas de Lenin", tal como lo formula Althusser en su conferencia, refiere a la historia de la filosofía, o más bien, a lo que sería una radical subversión del modo en que la historia de la filosofía ha sido entendida y canonizada hasta el día de hoy. En lugar de una secuencia más o menos continua de saberes o discursos que, ya sea por acumulación o por refutación, dan cuenta de cierto progreso en el saber de la filosofía, a partir de Lenin, argumenta Althusser, se puede considerar la historia de la filosofía como una lucha entre dos tendencias antagónicas: el idealismo y el materialismo. Sin poder detenerme aquí en la discusión específica de esta tesis que, en su brutal simplicidad, contiene sin embargo elementos teóricos de gran interés[5], quisiera concentrarme en la serie de tesis consecutivas en las cuales, por así decirlo, esta tesis general se va modulando.

Desde luego, de la tesis según la cual la historia de la filosofía puede ser entendida como una lucha de tendencias, se deriva la tesis que afirma que *la filosofía no tiene realmente historia*. Pues, "¿qué es una historia —se pregunta Althusser— que no es más que la repetición del choque de dos tendencias fundamentales?" (Althusser, 1972, p. 34). Como consecuencia de esta tesis, se sigue también la tesis según la cual *la filosofía no tiene objeto*, al menos no en el sentido en que una ciencia tiene objeto (tesis discutida con mayor detalle en el "Curso de filosofía para científicos" que Althusser publica años más tarde con el título *Philosophie et philosophie spontanée des savants* [Althusser, 1974]). Es en medio de esta secuencia que aparece la tesis que me interesa explorar aquí y que implica el concepto de repetición. Cuando Althusser afirma que "la filosofía no tiene historia", propone además

---

do "razones de equidad" (ver Althusser, 1998b, p. 139).

5 Al respecto, ver el trabajo de Macherey (1999, p. 35-86).

lo siguiente: "En el límite, la filosofía no tiene historia, la filosofía es ese lugar teórico extraño donde no ocurre propiamente nada, nada más que esta *repetición* de la nada" (Althusser, 1972, p. 34). Esta nada, como se sabe, corresponde al "*vacío de una distancia tomada*", definición igualmente célebre de lo que Althusser entendía por la operación filosófica elemental: trazar una línea de demarcación (de nuevo, se trata aquí de una lección que Althusser recoge directamente de Lenin: la esencia de la nueva práctica de la filosofía consiste en una *intervención* en el dominio de la teoría). Es así que Althusser precisa nuevamente su tesis para señalar que, en lugar de una "historia *de* la filosofía", lo que existe es más bien una "historia *en* la filosofía", es decir, "una historia del desplazamiento de la repetición indefinida de una traza nula, cuyos efectos son reales" (Althusser, 1972, p. 40-41).

Es interesante notar que, en medio de la formulación de estas tesis, aparecen dos referencias filosóficas que para varios de los oyentes de Althusser puede haber resultado desconcertante encontrar asociadas al nombre de Lenin. El primero es Heidegger, que de hecho aparece de manera indirecta, cuando Althusser cita y comenta otro pasaje de *Materialismo y empiriocriticismo* en el que Lenin nuevamente hace referencia a Joseph Dietzgen, a propósito de la filosofía entendida como *Holzweg der Holzwege*, es decir, como "el más incierto de los caminos inciertos" (Lenin, 2014, s/p), según la traducción al español. Lo distintivo es que Althusser traduce esa famosa frase como "*le chemin des chemins qui ne mènent nulle part*", que es literalmente la frase con la que la obra de Heidegger, *Holzwege,* fue traducida al francés ("caminos que no llevan a ninguna parte")[6]. De allí que Althusser sostenga que "no puede haber buen camino" en filosofía, y que cualquier concepción de la filosofía como la búsqueda del mejor "camino" (la filosofía como *método*) está destinada al fracaso, o bien, se engaña al *denegar* su naturaleza esencialmente polemológica. Para Althusser, entonces, decir que la filosofía es ese lugar extraño, vacío, donde no ocurre propiamente nada, nada más que la repetición de una nada, significa "decir que la filosofía no lleva a ninguna parte porque no va a ninguna parte: las vías que abre son efectivamente, como decía Dietzgen antes que Heidegger, unos *Holzwege*, caminos que no llevan a ninguna parte" (Althusser, 1972, p. 34)[7].

6 Ver la traducción a cargo de Wolfgang Brokmeier, publicada por primera vez en 1962 (Heidegger, 1986).

7 Cabe notar que en esta propuesta ya es posible apreciar la idea que desarrollará más tarde Althusser sobre la posición materialista en filosofía: el filósofo materialista "toma siempre el tren en marcha. Sin saber de dónde viene (origen) ni a dónde va (fin)" (Althusser, 1994, p. 581).

La segunda referencia es tal vez más conocida, pues de hecho es más recurrente a lo largo de los trabajos de Althusser. Se trata de Kant y su caracterización de la filosofía como *Kampfplatz*, como campo de batalla. Como se sabe, en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* de 1781, Kant define a la metafísica como un "campo de batalla… de incansables disputas" (Kant, 2005, p. 6). Althusser recoge esta imagen para adaptarla a su tesis de la filosofía como repetición indefinida de un conflicto, conflicto que muchas veces toma la forma de una denegación inconsciente de ese mismo carácter conflictivo.

> Desde que la filosofía existe, desde el *théorein* de Platón, hasta el filósofo "funcionario de la humanidad" de Husserl, e incluso hasta Heidegger en algunos de sus textos, la historia de la filosofía está también dominada por esta repetición, que es la repetición de una contradicción: *la denegación teórica de su propia práctica, y gigantescos esfuerzos teóricos por registrar esta denegación en discursos coherentes* (Althusser, 1972, p. 42).

Aunque en "Lenin y la filosofía" Althusser no desarrolla mayormente esta tesis, en sus "Notas sobre la filosofía", redactadas entre 1967 y 1968, específicamente en una nota sobre el "inconsciente filosófico", Althusser hace explícito el vínculo entre las siguientes tesis: "la filosofía no tiene historia", "la filosofía es 'eterna'" (en el sentido en que el inconsciente sería "eterno", o más bien, "atemporal", *zeitlos*), "no ocurre nada en filosofía", y "la filosofía es repetición". Todas estas tesis convergen en torno a la cuestión de la "teoría del efecto-filosofía": una "teoría del efecto-filosofía que al mismo tiempo sea teoría de esa 'nada' que se 'repite' indefinidamente en la filosofía" (Althusser, 1995, p. 336).

De manera esquemática, Althusser sostiene en estas notas que una teoría del efecto-filosofía exige pensar una teoría de los mecanismos que lo producen, es decir, una teoría de la causalidad del efecto-filosofía, que predeciblemente sería una *causalidad estructural*, lo que significa que sería un tipo de causalidad inmanente que pondría en juego un "sistema de instancias" entre las que habría que considerar lo que Althusser llama aquí el "inconsciente filosófico". "El inconsciente filosófico está constituido por el agenciamiento de una cierta cantidad de *fantasmas (filosóficos) primarios*" (Althusser, 1995, p. 337). Siguiendo el mismo esquema que utiliza Althusser para explicar la causalidad estructural, el "efecto-filosofía" existe en lo que llamamos "discursos filosóficos" (Althusser, 1995, p. 337). De allí que, en un texto de 1968, titulado "Sobre la relación de Marx a Hegel" (intervención de Althusser en un seminario sobre Hegel que Jean Hyppolite dirige en el Collè-

ge de France), en una explícita analogía con el psicoanálisis, Althusser retoma estas proposiciones para señalar la tarea fundamental de la nueva práctica de la filosofía inaugurada por Marx:

> Es necesario, a través de un trabajo sobre los fantasmas de la filosofía (que sustentan sus categorías), mover algo en la disposición de las instancias del inconsciente filosófico para que el discurso inconsciente de la filosofía encuentre su *lugar* — y hable en voz alta desde el *lugar* mismo que le asignan las instancias que lo producen (Althusser, 1972, p. 60).

Como lo explica Althusser en la discusión que sigue a la conferencia "Lenin y la filosofía", lo que le interesa poner de relieve es la idea de que la filosofía *funciona*, y que funciona "de una manera especial", es decir, que posee mecanismos específicos, que produce determinados efectos, y que esos efectos pueden ser remitidos a un determinado tipo de causalidad. Ese funcionamiento merece ser estudiado, dice Althusser, teniendo en consideración las distintas instancias con las que la filosofía entra en relación durante dicho funcionamiento. Guardando las proporciones, dice Althusser, es en este punto que el problema descubierto por Lenin es comparable al descubrimiento que hace Freud en el psicoanálisis (Althusser, 1968, p. 173).

Sin poder discutir aquí en profundidad esta teoría del efecto-filosofía, inseparable de una tesis sobre el inconsciente filosófico, quisiera finalizar aquí con otra arista del problema que plantea el concepto de repetición, tal y como este es formulado en la conferencia "Lenin y la filosofía". En su prefacio a la reedición francesa de *Pour Marx*, publicada en 1996, realizando un balance del trabajo de Althusser, Étienne Balibar se refiere a la nota "A los lectores" que Althusser redacta en 1967 para la traducción de su libro a otras lenguas, y que los editores de esta nueva edición deciden incluir en el libro a modo de postfacio. En esta nota, sostiene Balibar, se pueden encontrar prácticamente todos los elementos de la autocrítica que Althusser hará explícita a partir de *Lenin y la filosofía* (1968), y que seguirá desarrollando en *Elementos de autocrítica* (1974) y en algunos textos de *Posiciones* (1976). Justamente a propósito de este motivo específico de la autocrítica en Althusser, Balibar argumenta que los diferentes elementos de autocrítica expresan una "propensión ambivalente a volver sobre sí, para justificarse, rectificarse o deshacerse (incluso destruirse)", propensión o tendencia que, sin ser exclusiva de Althusser, adquiere en su trabajo proporciones fuera de lo habitual. "El problema —señala Balibar— es que estas rectificaciones se repiten y que, repitiéndose, se transforman" (Balibar, 2005, p. xi). Aunque Balibar no lo sugiere, me parece que este gesto, lejos de ser un "problema" en el

sentido de un defecto o una limitación, es un problema altamente productivo, perfectamente coherente, de hecho, con una de las definiciones que el propio Althusser ofrece de la filosofía, o más precisamente, de esta nueva práctica de la filosofía que descubre en la práctica teórica de Lenin. Lo curioso, incluso anómalo, es que este modo de proceder, nunca puede volverse una práctica completamente dominable ni perfectamente consciente, pues opera justamente al nivel del inconsciente filosófico, produciendo desplazamientos, haciendo que las cosas se muevan, en una palabra, produciendo diferentes "efectos filosóficos".

De este modo, las constantes autocríticas de Althusser, su tendencia a volver sobre sí mismo, siguen de manera casi rigurosa esta definición de la práctica filosófica que Althusser elabora a partir de Lenin. Dicho de otro modo, las diferentes variaciones del trabajo teórico de Althusser pueden ser entendidas, bajo esta óptica, como una *práctica de repetición*, una repetición de un mismo gesto invariable (el vacío de una distancia tomada), que sin embargo nunca es idéntico, pues siempre se halla determinado y sobredeterminado (afectado y desplazado) por las diferentes fuerzas o presiones de la coyuntura, produciendo diferentes efectos teóricos y políticos. Para emplear los términos de François Matheron, a propósito del concepto de vacío, esta práctica de la repetición no podría asumir el valor de un centro homogéneo, sino que sería necesariamente una "repetición heterogénea" (Matheron, 2009, p. 209), nunca idéntica a sí, siempre produciendo diferentes variaciones. Esto es algo que el propio Althusser expresó claramente en "El descubrimiento del doctor Freud", a propósito del carácter extraordinario y paradojal del pensamiento de Freud: "un pensamiento que nunca deja de decir lo mismo, y de profundizarlo, pero al mismo tiempo lo dice en formas cada vez renovadas y cada vez desconcertantes" (Althusser, 1993, p. 206). Retomando el lenguaje bélico presente en la definición de Kant, en *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Althusser argumenta de manera análoga:

> si el mismo combate se repite indefinidamente a propósito de objetivos tan variados, quiere decir que *la guerra filosófica se desplaza en su propio campo de batalla* siguiendo un cierto curso de acontecimientos, ausentes de ese campo pero que repercuten profundamente en él para provocar esos desplazamientos: acontecimientos de la historia de los descubrimientos científicos, acontecimientos de la historia de la política, de la moral, de la religión, etc. (Althusser, 2014, p. 326).

Es decir, los acontecimientos que, estando ausentes del campo mismo de la filosofía, determinan y sobredeterminan su organización espacial, su topología y sus relaciones de fuerza.

En este sentido, el *recomienzo* del materialismo histórico con el que tempranamente Badiou (1967) leyó los trabajos de Althusser (recomienzo que es ya una forma de la repetición) puede ser entendido a partir de este mismo gesto, de esta práctica de la repetición, es decir, la práctica de *volver de otro modo sobre lo mismo*.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1968). Lénine et la philosophie, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 62(4), 125-181.

Althusser, Louis (1972). *Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, François Maspero.

Althusser, Louis (1974). *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, François Maspero.

Althusser, Louis (1993). La découverte du docteur Freud. En *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan* (pp. 195-219), Stock/IMEC.

Althusser, Louis (1994). Portrait du philosophe matérialiste. En *Écrits philosophiques et politiques. Tome I* (pp. 581-582), Stock/IMEC.

Althusser, Louis (1995). Notes sur la philosophie. En *Écrits philosophiques et politiques. Tome II* (pp. 229-348), Stock/IMEC.

Althusser, Louis (1998a). *Lettres à Franca (1961-1973)*. Stock/IMEC.

Althusser, Louis (1998b). *Solitude de Machiavel*. PUF.

Badiou, Alain (1967). Le (re)commencement du matérialisme dialectique. *Critique*, 240(23), 438-467.

Balibar, Étienne (2005). Avant-propos pour la réédition de 1996. En Althusser, Louis, *Pour Marx* (pp. i-xix). La Découverte.

Heidegger, Martin (1986). *Chemins qui ne mènent nulle part*. Gallimard.

Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón pura*. Taurus.

Lenin, Vladímir Ilich (31 de julio de 2024). *Materialismo y empiriocriticismo*. Marxists Internet Archive.

Macherey, Pierre (1999). L'histoire de la philosophie considérée comme lutte de tendances. En *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997* (pp. 35-86). PUF.

Matheron, François (2009). La récurrence du vide chez Louis Althusser. En Althusser, Louis, *Machiavel et nous* (pp. 205-235). Tallandier.

Vittorio Morfino*

VARIACIONES DE LA RELACIÓN HEGEL-SPINOZA EN EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE ALTHUSSER

I. INTRODUCCIÓN

En 1979, Pierre Macherey, filósofo francés estrechamente vinculado al grupo althusseriano, publicó un ensayo que en cierto sentido constituyó un punto de no retorno en la interpretación de la relación Hegel-Spinoza. Si hasta entonces, como escribe Manfred Walther (1985), "los trabajos sobre 'Spinoza y Hegel' se habían limitado a reproducir, parafraseándolos, los veredictos pronunciados por Hegel [les travaux sur 'Spinoza et Hegel' se sont contentés de reproduire, en les paraphrasant, les verdicts prononcés par Hegel]" (p. 35)[1] , abrazando esencialmente la perspectiva de que Spinoza es un paso fundamental en el camino lógico-histórico que conduce a Hegel, con Macherey se abre una nueva perspectiva, sintetizada perfectamente por el título del prefacio a la primera edición: «La alternativa». Desde un punto de vista meramente teórico, Spinoza deja de ser una encarnación filosófica del «not yet» del que habla Dipesh Chakrabarty, para adquirir el pleno título de un «now», de una alternativa a Hegel. Por supuesto, los términos «not yet» y «now» remiten a una cronología simple y única de

* Universidad de los Estudios de Milán-Bicocca. vittorio.morfino@unimib.it. Traducción de Natalia Romé y Carolina Collazo

1 Una excepción es Walther M. Gueroult (1968).

la que Spinoza y Hegel ocuparían segmentos sucesivos: proponer una alternativa de la relación Hegel-Spinoza significa no solo rechazar la lectura hegeliana de Spinoza como el lugar de un malentendido, sino también rechazar una concepción unitaria, evolutiva y progresiva de la historia de la filosofía que según Macherey es solo *aparentemente* dialéctica:

> Según Hegel, el pensamiento de Spinoza no es todavía suficientemente dialéctico. ¿Y si lo fuera demasiado? ¿O al menos si lo fuera de una manera inaceptable para Hegel? La denegación por de esa dialéctica -digamos, para ir más rápido, de una dialéctica sin teleología- a la que Hegel procede por medio de Spinoza, es su manera de encontrar en el desarrollo de su propio pensamiento un obstáculo infranqueable: el de un discurso del que hay que decir, no que no es todavía hegeliano, sino que ya (no) lo es más [*déjà plus*]. Y es la presentación evolucionista de la historia de la filosofía la que aquí sale derrotada: ya que también Spinoza, objetivamente, refuta a Hegel (Macherey, 2006, p. 27).

Hegel ou Spinoza ocupa una posición muy especial dentro de lo que podríamos llamar el 'momento althusseriano': es, en cierto modo, el texto que cierra este período, siendo el último texto publicado por Althusser en la serie *Théorie* de Maspero (en realidad el último es del 81: *La langue introuvable* di Peucheux/Gadet), serie inaugurada por *Pour Marx* inmediatamente seguida por *Lire Le Capital*. Como es bien sabido, el asesinato de Hélène Rithman el 16 de noviembre de 1980 condenó a Althusser al silencio y disolvió su grupo. Tal vez, precisamente por su posición, el libro ha adquirido una especie de valor paradigmático de la relación de la escuela althusseriana con los dos autores: el althusserismo es, a la vez, spinozista y antihegeliano.

El propio Macherey volvió sobre esta cuestión en el prefacio de 1990 a la segunda edición, modulando el sentido de ese «ou» que une y separa los nombres de Hegel y Spinoza:

> …si es ineluctable leer a Spinoza y a Hegel oponiéndolos el uno al otro -es decir, el lado *aut*... *aut* del «ou»-, no es menos necesario hacer que se reflejen uno al otro, como si entregaran suis elementos o sus partes, a un discurso único, en el interior del cual sus posiciones respectivas serían indisociables, porque su sentido solo se explicaría en su interacción… (Macherey, 2006, p. 20).

Me propuse en esta ocasión reconstruir la lectura de Althusser de la relación Hegel-Spinoza evitando dos posibles prejuicios:

1) que la lectura de Macherey representa la posición de Althusser *tout court* y sin discrepancia, haciendo del maestro una especie de causa expresiva del alumno;

2) que el pensamiento de Althusser es un momento eterno sin devenir, que no tiene ni desviaciones ni evoluciones.

Propondré un recorrido a través de los escritos de Althusser desde su tesis doctoral hasta sus últimos escritos sobre el materialismo aleatorio, deteniéndome en el uso que hace del pensamiento de Spinoza, del pensamiento de Hegel y de la relación entre ambos, teniendo presente que lo que está en juego no es la reconstrucción histórico-filosófica de los autores, sino una re-modulación del marxismo.

II. PRIMER PERÍODO

Comencemos por la tesis doctoral *Du contenu dans la pensée* de G.W.F. Hegel. En un libro reciente, Jean Matthys dedicó un capítulo a la imagen de Spinoza en la disertación de Althusser. Según Matthys, en esta época, Althusser no conocía de primera mano el texto spinoziano: la fuente que determina fundamentalmente la imagen de Spinoza es precisamente la filosofía hegeliana, según la cual el spinozismo sería la filosofía de una sustancia incapaz de convertirse en sujeto, de un abismo en el que la particularidad y la individualidad no hacen más que disiparse; fuente reforzada por la lectura kojeviana de Spinoza en la famosa *Introducción* en la que encontramos este célebre pasaje:

> El sistema de Spinoza es la perfecta encarnación del absurdo [...] Ahora bien, una cosa particularmente curiosa: el error o absurdo absoluto es, y debe ser, tan «circular» como la verdad. Así, el Conocimiento absoluto de Spinoza (y de Parménides) debe simbolizarse por un círculo cerrado [...] En efecto, si Spinoza afirma que el concepto es la eternidad, mientras que Hegel afirma que el concepto es el tiempo, ambos tienen en común el hecho de considerar que el concepto no es una relación (o, mejor dicho, que él solo está en relación consigo mismo). El Ser y el Pensamiento (conceptual) son una misma cosa, decía Parménides. El Pensamiento (o el Concepto) es el atributo de la Substancia, que no es diferente de su atributo, dice Spinoza. Por tanto, en ambos casos -es decir, en Parménides-Spinoza y en Hegel- no hay entonces reflexión sobre el Ser. En los dos casos, es el mismo Ser el que reflexiona sobre sí en y como concepto. Luego, el saber absoluto que refleja la totalidad del Ser es tan cerrado en sí mismo, tan circular, como el Ser en su totalidad: no hay nada fuera de ese saber, así como no hay nada fuera del Ser. Pero existe, sin

> embargo, una diferencia esencial: el Ser-concepto de Spinoza es la eternidad, mientras que el Ser-concepto de Hegel es el tiempo. Por consiguiente, también el saber absoluto de Spinoza debe ser la eternidad, es decir, debe excluir el tiempo. En otras palabras: no hay necesidad de tiempo para realizarlo; la Ética debe ser pensada, escrita y leída en un abrir y cerrar de ojos. Ahí está el absurdo. (Kojève, 1996, pp. 438-439, traducción propia).

En el argumento althusseriano encontramos claras huellas de esta doble derivación. Sin embargo, lo que quizá sea más interesante destacar, es el hecho de que la interpretación de Spinoza se construye en contraposición a la de Hegel. La dialéctica del contenido, en el pensamiento hegeliano, traza, según Althusser, un movimiento del vacío a la plenitud *-plenitudo temporum-*. En este sentido, en la interpretación althusseriana: 1) el pensamiento de Hegel no es teológico, puesto que el lugar de origen es el vacío; 2) no es posible separar el método del sistema, a la manera de Engels.

El Hegel de Althusser es, pues, el de una filosofía en la que el vacío del origen constituye el motor del devenir del contenido. Por el contrario, el pensamiento de Spinoza "parte de Dios y solo desarrolla un contenido que ya está dado en el origen" (p. 98).

Hegel *renverse* Spinoza:

> El vacío que Hegel se propone expresamente eliminar no es su propia verdad; si lo fuera, el pensamiento nunca lograría salir de la nada; es más, la nada misma sería inconcebible. La verdad del vacío es el ser mismo del vacío, es el contenido de lo negado. Hegel invierte el axioma spinozista que dice que toda determinación es una negación; para él, toda negación es una determinación. En otras palabras, la negación misma tiene un contenido -es negación 'de'- y, por tanto, contiene el término que niega. No es este el lugar para insistir en la profundidad de esta intuición, que expresa la revelación que la conciencia hegeliana anticipó en sus meditaciones sobre el vacío: como la Naturaleza en la filosofía clásica, el pensamiento hegeliano aborrece el vacío, y se deleita en el descubrimiento de que la naturaleza del vacío es aborrecerse a sí mismo, retroceder ante sí mismo y acabar consigo mismo al descubrir que contiene su propia plenitud. De ahí el grito de júbilo en *Glauben und Wissen* por la muerte de Dios, que es el principio de la vida, por el sentido de lo negativo, que es la vida misma, y por el trabajo silencioso de la nada en el ser (Althusser, 1994, p. 98, trad. propia).

No solo eso, en otro pasaje de la tesis sobre Hegel y Spinoza se puede entrever la influencia de Kojève:

> Hegel es el primero en haber pensado al pensador en la verdad pensada, a fuerza de un prodigioso esfuerzo por volver el pensamiento sobre sí mismo. Esta *Umbiegen* [vuelta sobre sí mismo] es, propiamente hablando, el Ser, es decir, la autorreflexión, mediante la cual el sujeto se alcanza a sí mismo en el objeto que piensa. Esta *Widertaking* puede parecer excesiva; pero es la base de la revelación hegeliana, y separa irrevocablemente la empresa de Hegel de las de todos sus predecesores. Antes de Hegel, la filosofía no había logrado incluir al filósofo en su campo de reflexión; solo en raras ocasiones consideraba esa posibilidad y, cuando lo hacía, simplemente se confundía ante ella. O bien ignoraba resueltamente el problema, como en el caso de Parménides y Spinoza, con sus totalidades sin fisuras; o bien intentaba abordarlo, y acababa eliminando el todo. [Spinoza es víctima del mismo error [que Platón]. La redacción de la Ética, y por tanto la contingencia (o la necesidad) de que el spinozismo como doctrina hiciera su aparición en la historia por la vía de un moledor de lentes, no dejan rastro en ninguno de los libros del maestro. Dicho más sencillamente, la verdad devora todo en su sistema y deja en efigie a un autor indestructible. (Althusser, 1994, pp. 146-147. Trad. propia).

El Spinoza que aparece en la disertación no solo es un Spinoza visto a través de la lente de Hegel y Kojève, sino que también constituye el polo opuesto en cuanto a la dialéctica del contenido.

Sin embargo, es importante <contecimiento es un «momento», todo acontecimiento es producido por la plenitud que es lógicamente primaria, y el joven Marx en su Kritik de 1843, lejos de liberarse de este modelo de necesidad, se limita a trasladar el momento de plenitud hacia el futuro. El término acuñado por Pippa de «trascendentalismo empírico» capta perfectamente la especificidad de la posición de Althusser al final de la disertación: si la necesidad hegeliana es una necesidad *a priori*, la necesidad del marxismo configurado por Althusser es una necesidad *a posteriori*, una necesidad que no cierra la historia y no anula la contingencia.

III. UNA IMAGEN DIFERENTE DE SPINOZA

Como hemos mencionado, en la tesis de la relación Hegel-Spinoza, tal relación se plantea en términos totalmente ajustados a la tradición hegeliana. ¿Cuándo cambian exactamente los términos? Cuando Althusser construye una imagen diferente de Spinoza, externa a la producida por la tradición hegeliana. Esta imagen diferente es posible, por una parte, por la ruptura política con el hegelianismo y, por otra, por el estudio de la filosofía de Spinoza que, presumiblemente, llevado adelante en los años 50, atestiguado por la presencia en los ar-

chivos de más de 600 fichas de lectura. Sin embargo, no hay rastro de una interpretación diferente de Spinoza antes de los años sesenta: en *Montesquieu, la politique et l'histoire* Spinoza entra en juego de forma todavía marginal, mientras que es en el curso sobre Maquiavelo de 1962, como ha señalado con razón Esteban Domínguez (2023), donde encontramos las primeras huellas de una lectura original de Spinoza. En particular, en el segundo párrafo del tercer capítulo (*Los métodos de gobierno*) dedicado a una «teoría de la apariencia», Althusser subraya repetidamente la proximidad de la posición de Maquiavelo y Spinoza.

Así describe Althusser la posición de Maquiavelo en el estilo telegráfico típico de los apuntes de preparación de un curso:

> la acción del Príncipe, que descansa en la realidad de la relación entre su fin y sus medios, se ejerce en un contexto que es el de la opinión de los hombres que gobierna. Esta opinión está dominada por la idea de virtud y de bondad moral, por cualidades ético-religiosas. [...] no chocan la apariencia de los hombres. Los hombres viven espontáneamente en la apariencia de las virtudes morales y religiosas. No chocar.

Inmediatamente insiste en la afinidad teórica Maquiavelo-Spinoza:

> [...] los hombres juzgan por los ojos y no por las manos... categoría de la imaginación muy spinozista (cf. el modelo de la imagen y de la imaginación para los cartesianos: lo visual, lo inmediato visual: el sol visto a 200 pasos [...] apariencia espontánea de los hombres ligada al presente, a la inmediatez del presente (cf. también Spinoza). Apariencia en segundo grado: la religión (el mismo estilo que en Spinoza, pero no reflexionado. En Spinoza, la religión aparece como reflexión ideológica sobre el imaginario espontáneo).

Y concluye:

> El político es aquel que conoce la esencia de esta apariencia y, sin embargo, la utiliza sin querer destruirla. Conciencia no teorizada de la existencia de ideologías de la conciencia de las masas (el pequeño número no cuenta) -de una relación interna orgánica entre la ideología y la esencia de la política- y al mismo tiempo de la imposibilidad de reformar esta conciencia ideológica espontánea. Ninguna reforma del entendimiento, exactamente como en Spinoza. Será completamente diferente en el siglo XVIII (Althusser, 2007 [1962], p. 219).

Que la cuestión de la imaginación, en su doble lado epistemológico y político, era una vía de acceso privilegiada al pensamiento de Spinoza lo confirma una conferencia de 1964, "Psicoanálisis y psicología", que Althusser pronunció en el marco del seminario dictado entre 1963 y 1964 sobre Lacan (Althusser, 2023 [1996]).

Althusser construye ahí una alternativa fundamental sobre la cuestión de la imaginación a través de Descartes y Spinoza, una alternativa que, sin embargo, no es visible en la superficie de la historia del pensamiento occidental precisamente porque la refutación spinoziana de Descartes "ha desaparecido de la historia, [...] ha sido literalmente sumergida por el desarrollo de la problemática posterior, y [...] quizás [no] ha resurgido todavía más que bajo una forma lateral y alusiva" (Althusser, 2023, p. 99). El fundamento de la psicología depende en Descartes de la posibilidad del yo de no ser ese espacio de transparencia que «lo constituye como sujeto de verdad, como sujeto de objetividad» (Althusser, 2023, p. 98). En otras palabras, las funciones fundamentales del sujeto psicológico se determinan negativamente en relación con el sujeto de la verdad y de la objetividad: memoria, atención, precipitación, prevención, imaginación, sentimiento, categorías todas para las que Descartes piensa en la posible patología que es la inversa de la normalidad del sujeto de la objetividad (Althusser, 2023, p. 98).

En este sentido, según Althusser, el *Tratado de las pasiones del alma* es un tratado de "patología teórica", en el que el "sujeto psicológico se convierte en el lugar donde se juega la relación entre el sujeto de la verdad y el sujeto del error", pivotando sobre el par conceptual atención/libertad.

Pero, ¿qué ocurre con este sujeto psicológico en Spinoza, una vez abandonado el sujeto de la objetividad?

La cuestión -escribe Althusser- sería saber si el estatuto del sujeto del *Tratado de las pasiones del alma* en Descartes, que se define como esta posibilidad de una alternativa entre el error y la verdad, que se piensa así a partir del sujeto de la objetividad, no se encuentra profundamente modificado en Spinoza a partir precisamente de la supresión de este sujeto de la objetividad, y si el *Tratado de las pasiones del alma*, en lugar de abrirse a una psicología, es decir a una patología del sujeto de la objetividad, no se abre en Spinoza a lo que podríamos llamar una teoría de lo imaginario: imaginario concebido no, como en Descartes, como una categoría psicológica, sino como la categoría a través de la cual se piensa un mundo.

Lo imaginario, en otras palabras, sería en Spinoza "una totalidad en la que se insertan las funciones psicológicas, y a partir de la cual estas se constituyen" (p. 98). Se trata de un verdadero desmantela-

miento de la problemática del sujeto psicológico, una refutación de la problemática del sujeto psicológico. Esta refutación, sin embargo, "ha desaparecido literalmente de la historia, ha quedado literalmente sumergida por el desarrollo de la problemática ulterior, y tal vez no haya resucitado todavía más que de forma lateral y alusiva" (p. 98)). Es interesante señalar que esta ruptura real con la imagen de Spinoza en la tradición hegeliana, se produce en Althusser sobre el concepto de imaginación, incomprendido por Hegel (véase Glauben und Wissen), y sobre la dimensión política del pensamiento spinoziano esencialmente ignorada por la interpretación hegeliana.

IV. HEGEL O SPINOZA O DELL'ALTERNATIVA TRA STORICISMO E STRUTTURALISMO

Tanto el curso sobre Maquiavelo como el seminario sobre psicología y psicoanálisis permanecen confinados entre los muros de la *École Normale*. La primera referencia pública significativa a Spinoza se encuentra en *Pour Marx*, en el artículo "Sobre el joven Marx" (publicado como artículo en *La Pensé*, mars avril 1961). Se trata de una nota a pie de página, pero extremadamente importante. La cuestión se plantea precisamente en términos de alternativa entre dos genealogías diferentes del pensamiento de Marx, sobre la cuestión, central para Althusser, de la ruptura y del cambio de terreno:

> Para que el término "superación", en su sentido hegeliano, tenga algún sentido, no basta sustituirlo por el concepto de "la negación-que-contiene-en-sí-misma-el-término-negado", para hacer aparecer bien la ruptura en la conservación, ya que esta ruptura en la conservación supone una continuidad sustancial en el proceso, traducida en la dialéctica hegeliana por el paso del en-sí al para-sí, luego al en-sí-para-sí, etc. Ahora bien, justamente, esta continuidad sustancial en el proceso que contiene en germen, en su interioridad misma, su propio futuro, es lo que está aquí en cuestión. La supersesión hegeliana supone que la forma ulterior del proceso es la "verdad" de la forma anterior. Ahora bien, la posición de Marx y toda su crítica de la ideología implica por el contrario que, en su sentido mismo, la ciencia (que aprehende la realidad) constituye una ruptura con la ideología y que se establece sobre un terreno diferente, que se constituye a partir de nuevas preguntas, que plantea a propósito de la realidad otras preguntas que la ideología, o lo que viene a ser lo mismo, que define su objeto de manera diferente a la ideología. Además, la ciencia no puede considerarse bajo ningún título, en el sentido hegeliano, ser considerada como la verdad de la ideología. Si se quiere encontrar un antepasado filosófico de Marx en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza. Entre el primer género de conoci-

> miento y el segundo, Spinoza establece una relación que, en su inmediatez, (si se hace abstracción de la totalidad de Dios), suponía justamente una discontinuidad radical. Si bien el segundo género permite la inteligibilidad del primero, no es su verdad (Althusser, 2004 [1965], pp. 63-64. Nota 39).

Este distanciamiento en la cuestión decisiva de la ruptura ciencia-ideología tiene también repercusiones decisivas en la cuestión de la relación Hegel-Marx con respecto a la teoría de la historia y de la sociedad. Especialmente en el artículo "Contradicción y sobredeterminación", que trata de la antítesis contradicción simple/ contradicción sobredeterminada, Hegel y Marx ocupan los dos polos de la antítesis. En el centro del artículo está la cuestión de la inversión de Hegel y el peso de esta metáfora. Analizando el epílogo a la segunda edición de *El Capital*, Althusser muestra cómo "la expresión metafórica de la 'inversión' de la dialéctica plantea no tanto el problema de la naturaleza de los objetos a los que hay que aplicar el mismo método (el mundo de la idea en Hegel - el mundo real en Marx) sino precisamente el problema de la naturaleza de la dialéctica en sí misma, es decir, el problema de sus estructuras específicas. Estas diferencias de estructura entre la dialéctica hegeliana y la marxista tienen sus raíces, según Althusser, en una teoría diferente del tiempo.

Ahora bien, para construir esta antítesis Hegel-Marx leída a la luz de la antítesis contradicción simple-contradicción sobredeterminada, Althusser se sirve particularmente del Hegel de la *Fenomenología del Espíritu* y de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. En la *Fenomenología* "el pasado no es jamás sino la escuela interior (en-sí) del futuro que encierra, esta presencia del pasado es la presencia ante sí de la conciencia misma, y no una verdadera determinación exterior a ella. *Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro*, que es el único que la determina" (Althusser, 2004, p. 82). En la *Filosofía de la historia*:

> …¿toda sociedad histórica no está acaso constituida por una infinidad de determinaciones concretas, de las leyes políticas hasta la religión, pasando por las costumbres, los usos, los regímenes financiero, comercial, económico, el sistema educativo, las artes, la filosofía, etc.? Sin embargo, ninguna de estas determinaciones e en su esencia exterior a las otras, no solamente porque constituyen todas juntas una totalidad orgánica original, sino más aún y sobre todo, porque esta totalidad se refleja en un principio interno único, que es la verdad de todas las determinaciones concretas (Althusser, 2004, p. 83).

Althusser pone el ejemplo de Roma en el que "su gigantesca historia, sus instituciones, sus crisis y sus empresas, no son sino la manifestación en el tiempo y luego la destrucción del principio interno de la personalidad jurídica abstracta" (Althusser, 2004, p. 83).

La conciencia en la *Fenomenología* y el principio del espíritu objetivo en la *Filosofía de la Historia* definen la cualidad uniforme de la temporalidad de una época respecto a la cual el pasado nunca es opaco ni es un obstáculo sino que siempre debe ser digerible tal como ha sido predigerido. "Roma -escribe Althusser- puede reinar muy bien en un mundo impregnado de Grecia: la Grecia 'superada' sobrevive en los recuerdos objetivos: esos templos reproducidos, esa religión asimilada, esa filosofía repensada. Siendo ya Roma saberlo, cuando se encarnizaba en morir para dar a luz su futuro romano jamás obstaculiza a Roma en Roma" (Althusser, 2004, p. 95)

El pasado sobrevive, en la uniformidad temporal de una época, en forma de recuerdo, que es en efecto lo inverso de la anticipación, pero en este marco conceptual, básicamente, la misma cosa. Para Marx en cambio: "[el] pasado es algo totalmente diferente de una sombra, aún cuando esta sea 'objetiva' - es una realidad estructurada terriblemente positiva y activa, como para el obrero miserable del que habla Marx, lo es el frío, el hambre y la noche" (Althusser, 2004, p. 95). Pasado como realidad estructurada: expresión que alude a la teoría de la totalidad social como complejidad *siempre-ya-dada* en el ensayo sobre la dialéctica materialista, a la que se opone la totalidad hegeliana como desarrollo puro y simple de una sola esencia o sustancia, original y simple (Althusser, 2004, p. 132-181).

Pero, ¿y Spinoza? Entra en escena en *Para Leer El Capital*. Tanto en "De *El Capital* a la filosofía de Marx" como en "El objeto de *El Capital*". Althusser reserva a Spinoza un lugar muy especial en la historia del pensamiento; en el primer texto afirma 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 [...] descubriendo que la historia de los hombres que está en los libros no es, sin embargo, un texto escrito en 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 [*l'inaudible et illisible notation*] de los efectos de una estructura de estructuras (Althusser, 2004b [1967], p. 22).

En el segundo nos dice que: "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 podamos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx" (Althusser, 2004b, p. 113).

Pero vayamos al núcleo de la cuestión teórica. En "De El Capital a la filosofía de Marx" se utiliza a Spinoza para marcar la diferencia de la epistemología marxista, por un lado, con el empirismo y, por otro, con el idealismo. El punto central es la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento:

> De este modo entramos en la vía que nos ha sido abierta -casi sin darnos cuenta por no la hemos meditado verdaderamente-, por dos filósofos en la historia: Spinoza y Marx. Spinoza en contra de lo es preciso llamar el empirismo dogmático latente del idealismo cartesiano, nos previno no obstante, que el objeto de conocimiento o esencia era en sí absolutamente distinto y diferente del objeto real, ya que, para retomar su célebre expresión, no hay que confundir dos objetos: la idea del círculo, que es el objeto de conocimiento, con el círculo, que es el objeto real. Marx retomó esa distinción con toda la fuerza posible en el tercer capítulo de la *Introducción de 1857*. Marx rechaza la confusión hegeliana de la identificación del objeto real y del objeto de conocimiento, del proceso real y del proceso de conocimiento (Althusser, 2004b, p. 46).

Con la fuerza de esta famosa distinción spinoziana encontrada en el *Tractatus de intellectus emendatione*, a la que Althusser añade otra completamente inventada ("el concepto de perro no ladra") declara que la famosa cuestión de la relación entre el orden lógico y el orden histórico de las categorías de *El Capital*, es un no-problema, o más bien un problema imaginario.

En "El objeto de El Capital", en cambio, Spinoza interviene para definir lo que Althusser llama "la inmensa revolución teórica de Marx", para resolver el problema teórico fundamental presente en estado práctico en *El Capital*, que Althusser enuncia en estos términos:

> *…¿por medio de qué concepto puede pensarse el tipo de determinación nueva que acaba de ser identificada como la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de dicha región*? De manera más en general, *¿por medio de qué concepto, o qué conjunto de conceptos, puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura, y las relaciones estructurales existente entre esos elementos, y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura? Y a fortiori, ¿por medio de qué concepto o qué conjunto de conceptos es posible pensar la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho*

> *de otra manera, ¿cómo definir el concepto de causalidad estructural?* (Althusser, 2004b, p. 201, cursivas del original)

La filosofía moderna ofrecía, según Althusser, dos modelos para pensar esta eficacia, el mecanicista cartesiano, modelo de eficacia transitiva y analítica (que, sin embargo, no llegaba a pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos, salvo con gran dificultad), y el expresivo leibniziano, que domina la filosofía de Hegel a través de la sintaxis de la *pars totalis*. Es en este punto donde Althusser evoca a Spinoza:

> El único teórico que tuvo la inaudita audacia de plantear este problema y esbozar una solución fue Spinoza, pero la historia lo sepultó en los espesores de la noche. Es solo a través de Marx, quien, sin embargo, lo conocía mal, como comenzamos apenas a adivinar los rasgos de ese rostro pisoteado (Althusser, 2004b, p. 202).

Por supuesto, en el centro de la escena teórica se encuentra el concepto de causalidad estructural/inmanente según el modelo según el cual:

> …los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto o elemento, o un espacio preexistentes en el que la estructura vendría a imprimir su marca: al contrario, [. ...] la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que *toda la existencia de la estructura consista en sus efectos*, en una palabra [...] que la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos, no sea nada más allá de sus efectos (Althusser, 2004b, p. 204).

Es precisamente la atribución de esta teoría spinoziana de la causalidad a Marx lo que permite a Althusser trazar una línea divisoria entre la teoría hegeliana de la temporalidad y la marxiana. Esta cuestión se aborda explícitamente en el capítulo quizá más famoso de *Para leer El Capital*, el "Esbozo de una teoría del tiempo histórico", en el que se utiliza a Hegel como "contraejemplo pertinente" para mostrar, por la vía de la diferencia, la novedad marxiana. De nuevo, tras la máscara de Hegel se esconde una parte de la propia producción teórica de Marx, como el propio Althusser escribirá abiertamente en el siguiente apartado, "El marxismo no es un historicismo", donde construirá una forma-límite del historicismo marxista a partir precisamente de algunos pasajes de la *Introducción al 57* y *El Capital*. Pero volvamos a Hegel, en cuya filosofía de la historia opera una concepción del tiempo marcada por dos características fundamentales:

1) la continuidad homogénea del tiempo

2) la contemporaneidad o categoría del presente histórico.

Estas dos características no son otra cosa que las dos coordenadas de la idea, sucesión y simultaneidad, en su devenir sensible. De las dos, la más importante es, según Althusser, la segunda, aquella en la que "se manifiesta el pensamiento más profundo de Hegel". En efecto, la categoría de contemporaneidad dice precisamente cuál es la estructura de la existencia histórica de la totalidad social:

> …la estructura de la existencia histórica es tal que todos los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos los unos a los otros, en un mismo presente. Esto quiere decir que la estructura de la existencia histórica de la totalidad social hegeliana permite lo que propongo llamar un "corte de esencia" (*coupe d'essence*), es decir, una operación intelectual por la cual se opera en cualquier momento del tiempo histórico un corte vertical, un corte tal presente que todos los elementos del todo revelados por este corte, estén entre ellos, en una relación inmediata, que exprese inmediatamente su esencia interna (Althusser, 2004b, p. 104).

Para Althusser, es la especificidad de esta totalidad la que permite la sección de la esencia, su naturaleza espiritual, lo que hace que cada parte sea *pars totalis* en el sentido leibniziano. La continuidad del tiempo se funda precisamente en la sucesión continua de estos horizontes contemporáneos cuya unidad está garantizada por la omnipresencia del concepto. De ahí el doble sentido del momento del desarrollo de la idea en Hegel:

1) momento como momento de desarrollo que debe recibir una periodización

2) el momento como momento del tiempo, como presente.

Althusser entiende en este sentido el famoso pasaje de la *Filosofía del derecho* donde

Hegel afirma que nadie puede ir más allá de su propio tiempo, que la filosofía es el presente aprendido en el pensamiento: el presente es para Hegel el horizonte absoluto de todo conocimiento, porque todo conocimiento no es otra cosa que la existencia, en el conocimiento, del principio interior del todo. Dentro de este horizonte es imposible un conocimiento del futuro y, por tanto, es igualmente imposible una

ciencia de la política como conocimiento relativo a los efectos futuros de los fenómenos presentes. "Los grandes hombres [*Weltgeschichtliche*] (cósmico-históricos) no perciben ni conocen el porvenir: lo adivinan como presentimiento" (Althusser, 2004b, p. 105) .

Se trata entonces, según Althusser, de pensar en modo diverso al de Hegel, cuya teoría se extrae del empirismo más común, de la falsa evidencia de la práctica cotidiana, que encontramos en su forma ingenua entre la mayoría de los historiadores (al menos en todos los conocidos de Hegel). La temporalidad del todo-complejo siempre-ya-dado presente en el pensamiento de Marx consiste en una temporalidad plural que permite dar a cada nivel una temporalidad propia y relativamente autónoma, relativamente autónoma porque se articula en el todo social y determinada en última instancia por el nivel de producción. Una formación social es así un entretejido de tiempos diferentes del que es necesario pensar el desfase y la torsión producidos por la articulación de los diferentes niveles de la estructura.

Si en la construcción de este esbozo de teoría de la temporalidad Hegel constituye el término polémico, Spinoza parece totalmente ausente, salvo una frase enigmática que en cierto modo cierra el capítulo. En efecto, después de criticar el par estructuralista sincrónico/diacrónico, Althusser parece querer rescatar un sentido del término sincrónico: lo sincrónico no como temporalidad del objeto real, sino como presencia temporal del objeto de conocimiento. Y añade: "Lo sincrónico es la eternidad en el sentido spinozista [*Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste*]" (Althusser, 2004b, p. 118).

Evidentemente, esta afirmación perentoria y enigmática presupone un distanciamiento de la lectura clásica de la eternidad spinozista como simultaneidad absoluta, *Absolute Zugleich*, por decirlo en los términos hegelianos de *Glauben und Wissen*. No se trata de la conflagración de todos los tiempos en un instante eterno, sino del conocimiento de "las relaciones específicas existentes entre los diferentes elementos y estructuras de la estructura del todo, de las relaciones de dependencia y articulación que hacen de él un todo orgánico, un sistema" (Althusser, 2004b, p. 118).

V. UN NUEVA IMAGEN DE HEGEL

Tres años más tarde, en 1968, Althusser retoma su lectura de Hegel con ocasión de una intervención en el seminario de Jean Hyppolite. Por supuesto, el gesto de Althusser debe leerse en el contexto de las acusaciones dirigidas a *Para leer El Capital* de "estructuralismo" y "teoreticismo", Althusser vuelve a la relación Hegel-Marx identificando el concepto fundamental que Marx heredó de su maestro: el

concepto de *proceso*. Resumiendo los logros de *Pour Marx* y *Para leer El Capital* Althusser escribe:

> "Esencialmente hemos encontrado en Marx
> - una concepción no hegeliana de la historia;
> - una concepción no hegeliana de la estructura social;
> - una concepción no hegeliana de la dialéctica" (Althusser, 1973, p. 105).

Y agrega:

> Todo lo que hemos publicado sobre Hegel deja en realidad de lado, en efecto, la herencia positiva de la que Marx es, según su propia confesión, deudor de Hegel. Marx ha transformado la dialéctica hegeliana pero le debe a Hegel este don capital: la idea de la dialéctica (Althusser, 1973, p. 106).

El primer movimiento propuesto por Althusser es una reconsideración de la crítica feuerbachiana de Hegel de la que Marx ha sido prisionero durante mucho tiempo. En el caso de Feuerbach se puede hablar de una inversión [*renversement*] de Hegel, pero una inversión que constituye una regresión teórica (p. 109).

Siguiendo básicamente una vía clásica, Althusser afirma que lo que Feuerbach pierde irremediablemente en relación con el pensamiento hegeliano es el hecho de que en él está ausente una teoría de la historia, y sobre todo, añade Althusser, no hay rastro de esa teoría de la historia que debemos a Hegel como proceso dialéctico de producción de formas (p. 113). Althusser, al tiempo que subraya el carácter teleológico que el proceso tiene en Hegel, considera que Marx está en deuda con Hegel precisamente "por esta categoría filosófica decisiva" (p. 114). Hasta aquí estamos en terreno conocido. Pero Althusser va más allá: "[Marx] le debe [a Hegel] mucho más, que Feuerbach ni siquiera sospechaba. Le debe este concepto de proceso sin sujeto" (p. 114).

En este sentido, Althusser se posiciona en contra de una lectura *à la* Kojève de Hegel como concepción antropológica de la historia: La historia es efectivamente un proceso de alienación, pero cuyo sujeto no es el hombre. El proceso de alienación no se limita en Hegel a la historia humana, con respecto a la cual el proceso siempre ha comenzado ya, puesto que "la historia no es ella misma más que la enajenación de la Naturaleza, que a su vez es enajenación de la Lógica" (p. 115). Por supuesto, añade Althusser, hay de hecho un sujeto en este proceso de alienación sin sujeto y es "la teleología misma del

proceso, la Idea en proceso de autoalienación lo que la constituye como idea"(68). En otras palabras, el único sujeto del proceso es el proceso mismo en su teleología. El comienzo de la *Lógica*, la primera tríada, constituye precisamente el momento clave para comprender el pensamiento hegeliano: "El origen, indispensable a la naturaleza teleológica del proceso (ya que no es más que la reflexión de su Fin) debe ser negado desde el instante en que es afirmado para que el proceso de enajenación sea un proceso sin sujeto [...] El comienzo de la *Lógica* es la teoría de la naturaleza no originaria del origen. La lógica de Hegel es el origen afirmado-negado: la primera forma de un concepto que Derrida ha introducido en la reflexión filosófica, la *tachadura*" (p. 118).

VI. LA TOMA DE DISTANCIA DEL ESTRUCTURALISMO O SOBRE SPINOZA COMO REPETICIÓN ANTICIPADA DE HEGEL

En un texto de 1972 (publicado en 1974), *Elementos de autocrítica*, Althusser retoma de forma crítica las dos obras del 65, *Pour Marx* y *Para leer El Capital*, identificando una desviación teoricista. Sin embargo, rechaza la acusación, dirigida a él desde muchos flancos, de estructuralismo, con palabras acertadamente célebres:

> 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, sobre el cual se han escrito libros? Hemos sido culpables de una pasión igualmente fuerte y comprometedora: hemos sido spinozistas. Obviamente, a nuestra manera, -¡que no era la de Brunschvicg! - al tomar del autor del *Tractatus Theologico-Politicus* y de la *Ética* tesis que seguramente él no habría nunca reconocido, pero sin embargo, autorizaba. ¡Pero ser un spinozista herético casi forma parte del spinozismo, siendo el spinozismo una de las mayores lecciones de herejía de la historia! En todo caso, con muy raras excepciones, nuestros santos críticos, penetrados por su convicción y corroídos por la moda, no lo han sospechado en absoluto. La facilidad les ha perdido: ¡era tan simple hacer coro y gritar contra estructuralismo! El estructuralismo, eso era de dominio público, y no se encuentra en ningún libro, todo el mundo puede pontificar con desparpajo. Pero a Spinoza hay que leerlo y saber que existe: que existe todavía hoy. Para reconocerlo es preciso al menos conocerlo un poco (Althussser, 2008, p. 193).

Sobre las razones de su spinozismo, de su détour por Spinoza, Althusser afirma que el objetivo era ver más claramente en Marx, en el materialismo de Marx y en el détour de Marx a Hegel. Y añade

> Hemos dado un rodeo por Spinoza para ver un poco más claro en la filosofía de Marx. Precisemos: obligándonos el materialismo de Marx a pensar su rodeo necesario por Hegel, nosotros hemos dado el rodeo por Spinoza para ver un poco más claro en el rodeo de Marx por Hegel. Un rodeo, pues; pero sobre otro rodeo. Con este evidente prodigioso: comprender un poco mejor en qué y bajo qué condiciones puede ser materialista y crítica una dialéctica tomada prestada de los capítulos más especulativos de la *Gran Lógica* del Idealismo Absoluto (con las reservas que también hay que comprender, de la "inversión" y de la "desmitificación) Ahora bien, esta asombrosa y enigmática encrucijada de idealismo y de materialismo ya se había producido una vez en la historia, bajo otras formas (en las que Hegel se había meridianamente reconocido) dos siglos antes, en condiciones sorprendentes: ¿qué podía tener de materialista y de crítica esta filosofía de Spinoza, terrorífica en su tiempo, que comenzaba "no por el espíritu, no por el mundo, sino por Dios", y que no saldrá jamás de ahí, bajo todas las modalidades y apariencias del idealismo y "dogmatismo"? En la repetición anticipada de Hegel por Spinoza nosotros hemos buscado y creído discernir, en qué condiciones una filosofía podía, -bajos sus proclamaciones y su silencio-a pesar de su forma; -o 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 al materialismo (Althussser, 2008, p. 195).

La expresión "repetición anticipada" es sumamente interesante: significa que solo después y a través de Hegel es posible captar el alcance teórico de la "repetición" (*nachträglich*) spinoziana y sin embargo, sin la mistificación dialéctica del Fin. Y esto tanto para el proceso real como para el proceso de conocimiento. En cuanto al primero escribe:

> Hablaba yo de Hegel y la Gran Lógica. Justamente, Hegel *comienza* por la Lógica, "Dios ante la creación del mundo". Pero como la Lógica se aliena en la Naturaleza, que se aliena en el Espíritu, que se consuma en la Lógica, se trata de un círculo que gira sobre sí mismo, hasta el infinito, sin comienzo. Las primeras palabras del comienzo de la *Lógica* lo dicen: El Ser es la Nada. El comienzo postulado es negado: no hay comienzo, por consiguiente, tampoco Origen. Spinoza, por su parte, comienza por Dios, pero para negarlo como Ser (Sujeto) en la universalidad de su única potencia infinita (Deus = *Natura*). Mediante lo cual, Spinoza como Hegel, rechaza toda tesis de Origen, de Trascendencia o de un Mundo del Más Allá, aunque se halle disfrazado en la interioridad absoluta de la Esencia. Pero con esta diferencia (porque la negación spinozista no es la negación hegeliana), de que en el vacío del Ser hegeliano se medita, por negación de la negación, la dialéctica de un *Telos* (*Telos* = fin),

> que llega en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto, Presencia Absoluta en la transparencia. El haber "comenzado por Dios", (y no por el Ser vacío) protege para siempre a Spinoza de todo fin, que incluso cuando ha 'desbrozado su vía' en la inmanencia, es todavía figura y tesis de Trascendencia. El rodeo por Spinoza nos descubría, por diferencia, una radicalidad de la que carece Hegel (Althussser, 2008, p. 196).

Precisamente en esta radicalidad se basó Althusser para pensar el modelo de causalidad en *El Capital*, recurrió a Spinoza como "primer y casi único testigo" de una causalidad capaz de dar cuenta de "la eficacia del todo sobre las partes, y la acción de las partes en el Todo - un Todo sin cierre" .

En cuanto al proceso de conocimiento, Althusser evoca la célebre frase del Tratado sobre la reforma del entendimiento, "*Habemus enim ideam veram*", asignando gran importancia a ese "enim" sobre el que descansa toda la frase, que significa rechazo del criterio externo.

> Con independencia de que el criterio sea externo (la adecuación del espíritu y la cosa, en la tradición aristotélica) o interno (la evidencia cartesiana), en todo caso el criterio debe ser rechazado: porque no es solo la figura de una Jurisdicción, un Juez que debe autentificar y garantizar la validez de lo Verdadero. Y mediante el mismo movimiento Spinoza descarte la tentación de la Verdad: como buen nominalista (el nominalismo, podía ser entonces, Marx lo ha reconocido, la antecámara del materialismo) Spinoza solo habla únicamente de lo "verdadero". De hecho, la Verdad y la Jurisdicción del Criterio van siempre a la par, ya que el criterio tiene por función autentificar la Verdad de lo verdadero. Descartadas las instancias (idealistas) de una teoría del conocimiento, Spinoza sugería entonces que "lo verdadero" "se indica por sí mismo", no como Presencia, sino como Producto, en la doble acepción del término "producto" (resultado del trabajo de un proceso que lo "descubre"), como manifestándose en su producción misma. Ahora bien, esta posición no carece de afinidad con el "criterio de la práctica", tesis mayor de la filosofía marxista: porque este "criterio" marxista no es exterior sino interior a la práctica, y como esta práctica es un proceso (Lenin lo ha dicho con insistencia: la práctica no es un "criterio" absoluto: únicamente su éxito tiene valor de prueba) el criterio no es ninguna forma de Jurisdicción; manifestándose los conocimientos en el proceso de su producción (Althussser, 2008, p. 197).

Repetición anticipada de Hegel, pero más radical, pues, a partir del contraste entre ambos, Spinoza nos permite percibir el error de Hegel.

Hegel descartó ciertamente todo criterio de verdad, al considerar lo verdadero como interior a su proceso, pero restituyó las credenciales de la Verdad como *Telos* en el interior mismo del proceso, dado que cada momento solo es siempre la "verdad" del que le precede (Althussser, 2008, p. 193).

Según Althusser, sin embargo, en la crítica del prejuicio finalista que se encuentra en el corazón de toda ideología, Spinoza se situó lejos del intelectualismo del Siglo de las Luces, teorizando la necesidad misma de la ilusión ideológica centrada en la categoría metafísica de Sujeto:

> ¿Es preciso añadir que Spinoza se prohíbe todo uso de Fin, construye la teoría de su ilusión necesaria y, por consiguiente, fundada? En el Apéndice del Libro I de la *Ética*, y en el *Tractatus Theologico-Politicus*, encontramos en efecto lo que es sin duda, la primera teoría de la ideología que jamás haya sido pensada, con sus tres caracteres: (1) su "realidad" imaginaria; (2) su inversión interna ; (3) su "centro": la ilusión del sujeto (Althussser, 2008, p. 196).

La ideología no es, pues, simple error o mera ignorancia, ya que Spinoza fundó el sistema de este imaginario en la relación de los hombres con el mundo expresada por el estado de sus cuerpos. Althusser vio en ello expresado un verdadero materialismo de lo imaginario, y esto le abrió el camino a una lectura diferente del primer tipo de conocimiento no como un simple estadio del conocimiento, sino como el mundo material de los hombres tal como lo experimentan, el de su existencia concreta e histórica.

En la conclusión del párrafo sobre Spinoza en los *Elementos de autocrítica*, Althusser subraya el precio teórico pagado por este rodeo: la ausencia del concepto "que Hegel dio a Marx" , el concepto de contradicción. Althusser escribe

Un marxista no puede, por supuesto, dar el rodeo por Spinoza sin pagar por ello. Pues la aventura es peligrosa, y haga lo que haga, no puede encontrar en Spinoza lo que "Hegel ha dado a Marx: la *contradicción*" (Althussser, 2008, p. 200).

> Para no ofrecer sino un ejemplo, esta "teoría de la ideología" y esta interpretación del *primer género de conocimiento*, como un mundo concreto e histórico de los hombres vivos (en) la materialidad de lo imaginario, me llevan directamente a una concepción (de la cual se encuentran los protocolos en *La Ideología Alemana*): materialidad/imaginario/inversión/sujeto: Pero yo veía la ideología como el 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 "contradicción" dejaba sentir sus efectos: no se trataba de la lucha de clases en la ideología. Por la brecha de esta "teoría" podía colarse entonces el teoricismo: ciencia/ideología (Althusser, 2008, p. 200).

En los dos párrafos de ¿*Es fácil ser marxista en filosofía*? dedicados respectivamente a la determinación en última instancia y al proceso de conocimiento, Althusser vuelve a proponer la lectura del triángulo Spinoza-Marx-Hegel de los textos precedentes: como es bien sabido, el artículo es una reelaboración de la presentación de su trayectoria teórica en la *soutenance* que tuvo lugar en la Universidad de Amiens, en junio de 1975.

VII. HEGEL E SPINOZA NELL'ULTIMO ALTHUSSER

En la segunda mitad de los años setenta, Althusser ya no retoma las cuestiones puramente teóricas de la relación Hegel-Spinoza: se compromete en la batalla política contra el eurocomunismo y en la defensa del concepto de dictadura del proletariado.

En los años ochenta, tras el asesinato de su esposa, desaparece de la escena pública. Algunos de los textos escritos durante esos años se publicaron póstumamente después de 1990 y principios de la de 2000.

En "La corriente subterránea del materialismo del encuentro" se contraponen Hegel y Spinoza en relación con el concepto de vacío, concepto que Althusser sitúa en el centro del llamado materialismo aleatorio.

La referencia a Hegel es extremadamente breve y marginal: el trabajo de lo negativo, la "*fausse parole*" de Hegel (Althusser, 1994, 547), es una mistificación del significado filosófico decisivo del vacío. La referencia a Spinoza, en cambio, es central:

> Sostendría la tesis de que el objeto de la filosofía es para Spinoza, el vacío. Tesis paradójica si se tiene en cuenta la masa de conceptos que son 'trabajados' en la *Ética*. Sin embargo, basta notar cómo comienza. Él confiesa en una carta: "*Unos comienzan por el mundo y otros por el alma humana; yo comienzo por Dios*". Los otros: son, por un lado, los escolásticos, que comienzan por el mundo y, a partir del mundo creado, se remontan a Dios; por otro, Descartes, que comienza por el sujeto pensante y por el cogito, se remonta también al dubito y a Dios. Todos pasan por Dios. Spinoza se ahorra todos esos rodeos y deliberadamente se instala en Dios. De ahí puede decirse que él sitúa, de entrada, la plaza fuerte común, última garantía y postrer recurso de todos sus ad-

> versarios, al comenzar por ese más *allá-del-cual-no-hay-nada*, que, de existir así en el absoluto, sin ninguna relación, no es él mismo nada. Decir "comienzo por Dios", o por el Todo, o por la substancia única, y dejar entender "no comienzo por nada", es, en el fondo, lo mismo: ¿qué diferencia hay entre el Todo y nada? Puesto que nada existe fuera del Todo...? (Althusser, 2002, p. 42-43).

Este partir del todo, que es un partir de la nada, reduce a la nada no solo a Dios y a la teoría del conocimiento, sino también a la religión y a la moral, que Spinoza destruye hasta sus fundamentos imaginarios.

Este texto es de 1982. Tres años más tarde, en el único texto enteramente dedicado a Spinoza (un extracto de *L'avenir dure longtemps*), la oposición parece desaparecer: Hegel y Spinoza se yuxtaponen repetidamente, si no se identifican. Spinoza y Hegel tienen en común la paradoja de ser filósofos dogmáticos que producen efectos liberadores. Althusser añade:

> ...la exposición sistemática no tiene absolutamente nada de contradictorio con los *efectos* filosóficos producidos; todo lo contrario: por el rigor del encadenamiento de sus razones, puede no solo perseguir más de cerca el espacio que quiere abrir, sino hacer la coherencia de su propia producción infinitamente más rigurosa, más fecunda (en sentido fuerte) y más sensible a la libertad del espíritu. (Althusser, 2007, p. 134)

En este sentido, Althusser establece una simetría perfecta entre la relación Descartes-Spinoza y Kant-Hegel:

> Entendí la razón de las tesis de Spinoza como tesis *antitéticas* a las de Descartes, cuyos *efectos* quería combatir tomándolas a la inversa, al igual que Hegel, en la exposición aparentemente "dogmática" de su filosofía, quería combatir los efectos de las tesis filosóficas de Kant utilizando tesis opuestas a las suyas para abrir un nuevo espacio de libertad. Así, establecí un paralelismo bastante estricto entre Spinoza contra Descartes y Hegel contra Kant, mostrando que en los dos casos lo que estaba en juego y era disputado era una concepción *subjetivista trascendental* de la "verdad" y del conocimiento. El paralelismo iba más lejos: ya no hay *"cogito"* en Spinoza (sino tan solo la proposición factual *"homo cogitat"*, el hombre piensa), ya no hay sujeto trascendental en Hegel sino un sujeto como proceso (paso por alto su teleología [inmanente]). No hay teoría del conocimiento (es decir, garantía *a priori* de la verdad y de sus efectos científicos, sociales, morales y políticos) en Spinoza,

> no hay tampoco teoría del conocimiento en Hegel, mientras que Descartes presenta en la forma de la garantía divina una teoría de garantía de toda verdad, o de todo conocimiento - mientras que por su lado Kant produce una teoría jurídica del conocimiento bajo el "yo pienso" del Sujeto trascendental y las condiciones *a priori* de toda experiencia posible. En ambos casos, Spinoza y Hegel consiguen – y poco importaba, antes bien comportaba mucho, que su demostración fuera rigurosa y por tanto aparentemente "dogmática" – desembarazar el espíritu de la ilusión de la subjetividad trascendente o trascendental como garantía o fundamento de todo sentido o de toda experiencia de verdad posible. (Althusser, 2007, p. 134).

Por último, una identificación plena allí donde los escritos anteriores habían enfatizado la oposición. Volviendo a la teoría de las tres generalidades Althusser escribe:

> En este sentido, que será retomado por Hegel y por Marx, todo proceso de conocimiento se dirige de lo abstracto a lo concreto, de la generalidad abstracta a la singularidad concreta. En mi lenguaje, yo había llamado a esto, de un modo muy grosero, paso de las generalidades I a las generalidades III mediante las generalidades II; yo me equivocaba, puesto que la realidad pretendida por el conocimiento [del tercer género] no es la de una generalidad, sino la de una singularidad universal. Pero me mantenía en la "línea" de Spinoza al insistir, con Marx y Hegel, en la distinción entre lo "concreto real", esto es, el singular universal (todos los "casos" que constituyen el mundo desde el comienzo del primer género) y lo concreto-de-pensamiento que constituye el conocimiento del tercer género (Althusser, 2007, 137).

VIII. CONCLUSIONES

Para concluir propondría una periodización de la interpretación de la relación Hegel-Spinoza, una periodización que implica una esquematización pero que puede ser útil para comprender el significado de la referencia a Spinoza y Hegel dentro de la estrategia discursiva althusseriana. Es común a todo el curso el hecho de que, para identificarlos o diferenciarlos, Althusser los piensa juntos

I período: la relación Spinoza-Hegel es pensada a través de las lentes propuestas por el propio Hegel, en el primer caso, y por Kojève, en el segundo. Si, en la lectura althusseriana, Hegel es pensado a través del concepto del vacío del origen como motor del contenido, Spinoza, en cambio, es quien, al pensar el origen como «pleno», bloquea toda forma de devenir.

II periodo: es el periodo de *Pour Marx* y *Para Leer El Capital*. la relación se concibe como una alternativa: se trata de un verdadero *aut aut,* tanto en el plano de la epistemología como en el de la teoría de la historia. El desafío es la filosofía de Marx sobre el trasfondo de otra alternativa: el historicismo marxista o el estructuralismo marxista.

III período: comienza con una nueva interpretación de Hegel, que en realidad, es una reelaboración de algunos elementos de su lectura anterior. Esta nueva lectura produce una nueva lectura de Spinoza como "repetición anticipada" de Hegel, un Hegel sin teleología, que permite a Althusser tomar distancia de una interpretación estructuralista de Spinoza que desembocaba en el concepto cuasi-leibniziano de combinatoria.

IV período: en sus escritos de los años ochenta, Althusser oscila entre la oposición y la identificación. Si Hegel no entra en la genealogía del materialismo del encuentro, en efecto, su concepción de lo negativo es considerada por Althusser como una mistificación del concepto de vacío que se encuentra en el corazón de "La corriente subterránea…", sin embargo, especialmente en "La única tradición materialista" es evocado en varias ocasiones para iluminar aspectos de la filosofía de Spinoza, en particular el sentido profundo de su estrategia filosófica.

Finalmente, una rápida observación para notar que la objeción que Althusser dirige a Spinoza en la Defensa de Tesis…. -el hecho de que Spinoza no justifique/explique en su sistema la posición de su propia filosofía- atraviesa toda la elaboración teórica de los años setenta. Por supuesto, la respuesta hegeliana no podía satisfacer a Althusser. Él intenta responder a través de una teoría de la sociedad, una teoría conflictual de la sociedad, que incluye una reflexión sobre la posición particular ocupada por la teoría en la sociedad. Es lo que Althusser desarrolla bajo el concepto de la doble inscripción de la idea en la tópica, cuya referencia teórica fundamental, sin embargo, no es ni Hegel ni Spinoza, sino Maquiavelo.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1973). Sobre la relación de Marx con Hegel. En D'Hondt, Jacques (Ed.), *Hegel y el pensamiento moderno*. Seminario dirigido por Jean Hyppolite. Siglo XXI.

Althusser, Louis (1994). *Écrits philosophiques e politiques*. Tome I. Stock-IMEC.

Althusser, Louis (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros.

Althusser, Louis (2004). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.

Althusser, Louis (2006). *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*. Katz.

Althusser, Louis (2007). La única tradición materialista (1985). *Youkali*, (4).

Althusser, Louis (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Akal.

Althusser, Louis (2023). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Godot.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne (2004b). *Para leer el Capital*. Siglo XXI.

Domínguez, Esteban (2023). *Althusser, la política y la historia. Lecturas de filosofía antes de Marx*. Miño y Dávila.

Gueroult, Martial (1968). *Spinoza. Dieu ("Éthique" I)*. Aubier.

Kojève, Alexandre (1968). *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard.

Matthys, Jean (2023). *Althusser et Spinoza. Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie*. Éditions Mimésis Philosophie.

Pippa, Stefano (2019). *Althusser and Contingency*. Mimesis International.

Walther, Manfred (1986). Spinoza en Allemagne. *Cahiers de Fontenay*, 36-38.

Jair Pinheiro*

LEGADO DE HEGEL EM MARX SEGUNDO ALTHUSSER

Este artigo apresenta o resultado preliminar de uma investigação sobre o legado de Hegel em Marx segundo Althusser. Minha hipótese de trabalho é que há em Althusser três teses sobre este legado que dialogam entre si, embora a forma redacional de uma delas exclua as demais. Em *Sobre la relación Hegel-Marx*, Althusser afirma que o único legado de Hegel em Marx é conceber a história como um processo sem sujeito. Justamente por ser apresentado como único legado de Hegel em Marx, esta tese exclui outras duas: 1) a que se encontra em *Lire Le Capital*, de que Marx se vê na contingência de se expressar com o vocabulário da ideologia (Hegel) com a qual rompe, como efeito da própria ruptura; e 2) a tese que se encontra em *Contradição e sobredeterminação* (em *Por Marx*), de que Marx retoma (quando as retoma, diz Althusser) as categorias lógicas hegelianas n'*O Capital*, mas sob uma estrutura diferente da que se encontra em Hegel.

Pelo critério cronológico, a primeira tese poderia ser consagrada como a última palavra de Althusser sobre a questão, uma vez que a segunda e a terceira teses aparecem em textos anteriores. Entretanto, pode-se apontar pelo menos quatro razões para descartar esta inter-

* Professor livre docente do Depto. de Ciências Políticas e Econômicas da UNESP/Marília e pesquisador do NEILS – Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais e do grupo CPMT – Cultura e Política do Mundo do Trabalho.

pretação. A primeira, é que há uma lacuna sobre essas três teses, uma vez que Althusser as formula em textos e momentos diferentes, mas não as relaciona ulteriormente; a segunda, que o postulado da origem desigual da dialética, em *Sobre a dialética materialista* (em *Por Marx*) abre a possibilidade (que será explorada nesta comunicação) de explorar a articulação entre as três teses desde que não se adote a primeira tese como único legado; a terceira razão, que ao longo d'*O Capital*, Marx ora se apoia em Hegel, ora o critica e/ou lhe faz ressalvas; críticas e/ou ressalvas que, segundo entendo, se deve ao fato de que o processo histórico tem primazia sobre o desenvolvimento lógico na teorização de Marx. Por fim, a quarta razão é que na entrevista a Fernanda Navarro, à pergunta sobre a ruptura com Hegel, Althusser responde que "(…) podemos reconocer que efectivamente Marx nunca se liberó totalmente de Hegel, aunque sí se movió hacia otro terreno, el científico, en el que fundó el materialismo histórico." (Navarro, 1988, p. 27), concluindo que a ruptura foi apenas tendencial.

A primazia do processo histórico sobre o desenvolvimento lógico não é declarada abertamente por Marx; entretanto, em diversas passagens, ela governa claramente a sua reflexão. Para efeito ilustrativo, cite-se duas passagens em que esta primazia aparece no comando da reflexão: a *Introdução de 1857* e o capítulo XXIV, d'*O Capital*, intitulado *A assim chamada acumulação primitiva*, textos que voltarei a citar mais adiante. Em termos sintéticos, esta primazia do histórico sobre o lógico é perfeitamente compatível com a tese de Althusser de que Marx promoveu uma revolução científica, que consiste em fundar a ciência da história, cujos conceitos centrais são modo de produção e relações (sociais) de produção.

Como modo de produção e relações (sociais) de produção são conceitos complexos compostos por conceitos simples e, estes, por sua vez, são personificados por indivíduos distribuídos em classes é, portanto, sob o pano de fundo das relações complexas entre os indivíduos enquanto personificações de tais conceitos, que se desenrola o desenvolvimento lógico. Ou seja, o desenvolvimento lógico não se põe a si mesmo, antes é posto por sujeitos individuais e/ou coletivos sob determinadas relações sociais de produção.

Por outras palavras, assim como as mercadorias não vão sozinhas ao mercado, os conceitos não se erigem como expressão do real por força de sua validade lógica; antes, tal validade resulta do fato de designarem com precisão teórica instrumentos e condições materiais como pressupostos do agir prático-moral dos indivíduos ou, nas palavras de Althusser, da ideologia jurídico-moral. Assim, para desenvolver a reflexão proposta, apresentarei brevemente as três teses na primeira seção e, na segunda, necessariamente mais extensa, cotejarei

o conjunto das teses com algumas passagens d'*O Capital* e do Grundrisse nas quais se encontram a relação entre o lógico e o histórico. Ao final, como conclusão, formularei minha hipótese sobre como as teses se articulam conforme indicações teóricas presentes na própria obra de Althusser. Assim sendo, vale notar desde já que este artigo se reveste de certo caráter exegético, sem a pretensão de propor e/ou formular novos conceitos, mas a de articular de uma determinada forma conceitos presentes nos textos consultados.

AS TESES

PRIMEIRA TESE

No ensaio *Contradição e sobredeterminação (notas para uma pesquisa)*, na coletânea *Por Marx*, após uma longa explicação de texto (palavras do próprio autor), Althusser conclui que

> (...) se a dialética marxista é, "em princípio" mesmo, o oposto da dialética hegeliana, se ela é racional e não mística-mistificada-mistificadora, essa diferença radical deve se manifestar em sua essência, ou seja, em suas *determinações e suas estruturas próprias*. Para falar claramente, isso implica que *estruturas fundamentais da dialética hegeliana* – tais como a negação, a negação da negação, a identidade dos contrários, a "superação", a transformação da qualidade em quantidade, a contradição etc. – *possuem em Marx (na medida em ele as retoma, o que nem sempre é o caso!) uma estrutura diferente da que elas possuem em Hegel*. Isso implica também que é possível evidenciar, descrever, determinar e pensar *essas diferenças de estrutura*. (Althusser, 2015, p. 73-74 – aspas e itálicos no original)

Assim, Althusser admite um legado da *Ciência da Lógica*, de Hegel, com estrutura distinta da que se encontra neste autor, no interior do todo complexo com dominância caracterizado por um jogo complexo de determinações que ele formula conceitualmente como sobredeterminação. Entretanto, Althusser não retoma a tese, nem para reafirmá-la nem para negá-la, o que, a meu ver, permite considerar a questão aberta.

SEGUNDA TESE

No ensaio *Le marxisme n'est pas un historicisme*, na coletânea *Lire Le Capital*, onde examina a questão do tempo histórico, Althusser conclui:

> Marx, que produziu verdadeiramente em sua obra a distinção que o separa de seus predecessores, não tem o conceito dessa distinção com a clareza desejável, o que é a sorte comum de todos os inven-

> tores. Marx não pensou teoricamente o conceito e as implicações teóricas de seu percurso teoricamente revolucionário, sob uma forma adequada e desenvolvida. Ora, na falta de termo melhor, ele pensou sob conceitos em parte emprestados, antes de tudo, hegelianos, o que introduz um efeito de diferença entre o campo originário do qual são emprestados esses conceitos e os campos dos objetos conceituais aos quais eles são aplicados. Ora, ele pensou esta diferença em si mesma, mas parcialmente, ou como esboço de uma indicação, em sua busca de equivalentes, mas sem alcançar a enunciação adequada de um conceito no sentido original rigoroso do que ele produzia. (Althusser, 1996, p. 312)

Neste ensaio Althusser toma como objeto de análise o tempo histórico, de modo que a tese de que Marx se viu na contingência de se expressar no vocabulário hegeliano se aplica a este tema, mas nada diz da relação do tempo histórico com o conceito de capital, que é estruturado logicamente, o que abordarei na próxima seção.

TERCEIRA TESE

No ensaio intitulado *Sobre la relación Marx-Hegel*, no qual Althusser examina a relação entre os dois autores à luz do conceito de corte epistemológico (Bachelard, 1978), ele conclui que a principal dívida positiva de Marx para com Hegel é o conceito de processo sem sujeito. Esta dívida de Marx para com Hegel tem uma formulação conceitual precisa.

> Sin embargo, esta herencia positiva es todavía *formal*. El problema planteado es: ¿Cuáles son las *condiciones del proceso* histórico?
>
> A partir de ahora Marx *ya no le debe nada a Hegel*. Sobre este punto decisivo, Marx aporta algo sin precedentes.
>
> *Todo el proceso se da bajo determinadas relaciones*: las relaciones de producción (que son el objeto exclusivo de *El Capital*) y otras relaciones (políticas e ideológicas)., (Althusser, 1975, 81 – itálicos no original)

Althusser conclui o raciocínio refutando cabalmente sua filiação ao estruturalismo, filiação que ainda hoje alguns críticos insistem em atribuir-lhe, quando afirma que

> No hace falta decir que no será la ingeniosa ideología estructuralista la que podrá proporcionar los instrumentos para explotar el inmenso espacio del continente que Marx ha abierto para nosotros (¡las *Verbindungen* de Marx no tiene nada que ver con una "combinatoria"!). (*Ibdem*, p. 82)

Tanto em *Lire Le Capital* como em *Eléments d'Autocritique*, Althusser (1996, 1998) adverte que *Verbindungen*, que se traduz por combinação (combinaison, em francês), termo utilizado por Marx para designar a relação entre a estrutura econômica, a superestrutura jurídico-política e a ideológica (que é uma relação de dependência/independência, de autonomia relativa, portanto), nada tem a ver com o termo combinatória (combinatoire, em francês), que Levi-Strauss (1967) utiliza para designar as combinações formais possíveis entre os elementos da estrutura do mito. Portanto, mais que uma distinção vocabular, trata-se de uma distinção conceitual que tanto afasta Althusser do estruturalismo como serve à inteligência da desigualdade das origens da dialética materialista.

No apêndice de *Sobre a reprodução*, obra póstuma, Althusser examina a estrutura argumentativa do *Prefácio à Contribuição para a Crítica da Economia Política*, chegando a conclusões que ratificam esta terceira tese. Entretanto, a afirmação de que além do conceito de processo sem sujeito "Marx *ya no le debe nada a Hegel*" contém certa ambiguidade se tomarmos como referência o esquema teórico althusseriano de teoria da história e a dos modos de produção. É no interior deste esquema que se pode encontrar na própria obra de Althusser elementos para articular as três teses expostas até aqui.

ARTICULAÇÃO DAS TESES

O esquema teórico geral althusseriano pode ser resumido assim: a história concebida como uma sucessão descontínua de modos de produção (Balibar, 1996) e, estes, por sua vez, como unidade particular das forças produtivas e das relações sociais de produção, com primazia das últimas. As relações sociais de produção especificam o modo de produção porque consistem na distribuição dos agentes da produção em relação aos meios de produção (Althusser, 1999; Poulantzas, 2019). Considerando essa "unidade particular das forças produtivas e das relações sociais de produção", Balibar define a história como sendo,

> (...) elementos absolutamente invariantes que pertencem à *toda estrutura* social (uma base econômica, formas políticas e jurídicas e formas ideológicas); seguida de uma separação em períodos no lugar da continuidade histórica por uma descontinuidade, uma sucessão de *estados da estrutura* temporariamente invariantes e que se modificam por mutação brusca ("revolução") (...) Esses estados da estrutura são os modos de produção, logo, a história da sociedade é redutível a uma sucessão descontínua de modos de produção. (Balibar, 1996, p. 425/6 – itálicos no original)

Este esquema teórico geral implica vários domínios da prática social, definida como o "(...) processo de transformação de uma matéria-prima determinada em um produto determinado, transformação efetuada por um trabalho humano determinado, utilizando meios (de "produção") determinados.", sendo o elemento determinante da prática "(...) o momento do próprio *trabalho de transformação*, que emprega, numa estrutura específica, homens, meios e um método técnico de utilização de meios." (Althusser, 2015, p. 136)

O conjunto dos diferentes domínios da prática social constituem uma totalidade complexa estruturada como um modo de produção determinado, definido

> (…) pelo conceito da *estrutura* (global) do modo de produção, enquanto ela determina a *estrutura* (regional) que constitui como objetos econômicos e determina os fenômenos dessa região definida, situada num lugar definido pela estrutura do todo. No nível econômico propriamente dito, a estrutura constituinte e determinante dos objetos econômicos, é a *seguinte estrutura*: unidade das forças produtivas/relações de produção. O conceito desta última estrutura não pode ser definido fora do conceito da estrutura global do modo de produção. (Althusser, 1996, p. 397 – itálico no original)

Assim sendo, o modo de produção é uma estrutura global constituída de estruturas regionais nas quais se realizam as práticas particulares (econômica, política, ideológica etc.), de modo que

> A "prática social", a unidade complexa das práticas existentes numa sociedade determinada, comporta assim um número elevado de práticas distintas. Essa unidade complexa da "prática social" é estruturada, como veremos, de sorte que a prática determinante em última instância é aí a de transformação da natureza (matéria-prima) dada em *produtos* de uso pela atividade dos homens existentes, trabalhando mediante o emprego *metodicamente regulado de meios de produção* determinados, no âmbito de relações de produção determinadas. (Althusser, 2015, p. 136 – aspas e itálicos no original)

Tendo em vista este esquema althusseriano resultante da leitura d'*O Capital* levada a efeito por Althusser e seus discípulos, para dar continuidade à execução da tarefa proposta, adoto a seguinte hipótese de trabalho: em Marx, o lógico está subordinado ao histórico no duplo sentido de que a análise da estrutura lógica exige o recurso à sua ori-

gem histórica e, ao mesmo tempo, uma vez consolidada a estrutura do MPC, o desenvolvimento lógico das categorias econômicas é efeito da "prática social" dos agentes que as personificam, compreendida nesta "prática social" as inúmeras práticas distintas.

Esta hipótese de trabalho se apoia em duas referências teóricas. No exposto da escola althusseriana até aqui e no que passo a expor sobre Marx quanto a seu método. Como se sabe, Marx não escreveu as poucas páginas sobre sua dialética, que ele declara ser oposta à de Hegel, no posfácio d'*O Capital* de 1872. Não é meu propósito dar conta de tarefa tão grandiosa, mas apenas examinar a relação entre o lógico e o histórico na construção d'*O Capital* com vistas a articular as teses de Althusser sobre o legado de Hegel em Marx.

Já no prefácio à primeira edição d'*O Capital*, Marx declara:

> O que eu, nesta obra, me proponho a pesquisar é o modo de produção capitalista e as suas relações correspondentes de produção e de circulação. Até agora, a sua localização clássica é a Inglaterra. Por isso ela serve de ilustração principal à minha explanação teórica. Caso o leitor alemão encolha, farisaicamente, os ombros ante a situação dos trabalhadores ingleses na indústria e na agricultura ou, então, caso otimisticamente se assossegar achando que na Alemanha as coisas estão longe de estar tão ruins, só posso gritar-lhe: *De te fabula narratur!*[1]

Pode-se detectar nesta declaração uma perspectiva histórica como o nível mais geral de análise, o modo de produção capitalista como uma época particular e, a Inglaterra, como um caso particular desse modo de produção cuja tendência é expandir-se, o que confere centralidade ao conceito de modo de produção.

Marx estabelece a distinção entre a ordem lógica e a histórica com uma formulação que deixa clara a impropriedade de uma identificação entre elas, quando adverte que

> Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente. A sua ordem é determinada, ao contrário, pela relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa, e que exatamente o inverso do que aparece como sua ordem natural ou da ordem que corresponde ao desenvolvimento histórico. Não se trata da relação que as relações econômicas

1 De ti fala a fábula! – Das sátiras de Horácio. Livro Primeiro. Sátira 1. 12. (N. da Ed. Alemã)

> assumem historicamente na sucessão de diferentes formas de sociedade. Muito menos de sua ordem "na ideia" ([como em] Proudhon) (uma representação obscura do movimento histórico). Trata-se, ao contrário, de sua estruturação no interior da moderna sociedade burguesa. (Marx, 2011, p. 60) (Althusser reproduz este excerto em *Lire Le Capital*, p. 282)

Para efeito dos propósitos deste artigo, dois aspectos presentes neste excerto merecem destaque: 1) a distinção entre a "sequência em que [as categorias econômicas] foram determinantes historicamente" e 2) a determinação dessas categorias na "relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa" ou, por outras palavras, a distinção entre o lógico e o histórico. Como se sabe, Marx designou esta "relação das categorias entre si" como modo de produção, mas não sistematizou o conceito. Entretanto, encontra-se n'*O Capital* inúmeras indicações à formulação do conceito, entre as quais, uma das mais completas porque ultrapassa a esfera da produção, *stricto sensu*, é a de que:

> A forma econômica específica em que se suga mais trabalho não pago dos produtores diretos determina a relação de dominação e servidão, tal como esta surge diretamente da produção e, por sua vez, retroage de forma determinante sobre ela. Mas nisso é que se baseia toda a estrutura da entidade comunitária autônoma, oriunda das próprias relações de produção e, com isso, ao mesmo tempo sua estrutura política peculiar. É sempre na relação direta dos proprietários das condições de produção com os produtores diretos – relação da qual cada forma sempre corresponde naturalmente a determinada fase do desenvolvimento dos métodos de trabalho e portanto a sua força produtiva social – que encontramos o segredo mais íntimo, o fundamento oculto de toda a construção social e, por conseguinte, da forma política de soberania e dependência, em suma, de cada forma específica de Estado. Isso não impede que a mesma base econômica – a mesma quanto às condições principais – possa, devido a inúmeras circunstâncias empíricas distintas, condições naturais, relações raciais, influências históricas externas etc., exibir infinitas variações e graduações em sua manifestação, que só podem ser entendidas mediante análise dessas condições empiricamente dadas. (Marx, 1988, l. III, v. V, cap. XLVII, p. 235-6)

Esta longa citação contém um conjunto de elementos que, conjugados, formam um todo desigual articulado por determinação de um elemento central (as relações de produção) no todo e a retroação (determinação própria) dos demais elementos (forma específica de

Estado, condições naturais, relações raciais, influências históricas externas etc.) sobre o elemento central. Aliás, vale notar que entre os elementos que retroagem sobre as relações de produção, o único necessário, é uma forma específica de Estado, porque apenas esta forma específica de Estado propicia as condições para a reprodução das relações de produção, os demais elementos são legados pela história e apresentam variação quase infinita. Citá-los tem por objetivo apenas advertir que as formações sociais historicamente determinadas exibem "infinitas variações e graduações em sua manifestação" que só podem ser entendidas mediante análise empírica.

Como este todo é internamente desigual, sua unidade é devida ao fato de que as diversas relações sociais têm as relações sociais de produção como pressuposto, pois toda ação prática tem que se haver com os meios materiais para sua realização; meios que estão disponíveis para os sujeitos sociais conforme e na medida do lugar que ocupam nas relações sociais de produção, o que articula suas funções específicas no todo e suas diferentes temporalidades.

Como sustenta Althusser,

> Falar de temporalidade histórica diferencial é, portanto, se obrigar absolutamente se situar o *lugar*, e pensar, em sua articulação própria, a função de tal elemento ou tal nível na configuração atual do todo; é determinar a relação de articulação deste elemento em função de outros elementos, dessa estrutura em função de outras estruturas; é se obrigar a definir o que se chamou sua *sobredeterminação* ou *subdeterminação* em função da estrutura de determinação do todo; é se obrigar a definir o que, numa outra linguagem, poderíamos denominar de índice de determinação, de índice de eficácia cujo elemento ou estrutura sejam atualmente afetadas na estrutura de conjunto do todo.

Por índice de eficácia, podemos entender o caráter de determinações mais ou menos dominante ou subordinada, portanto, sempre mais ou menos paradoxal", de um elemento ou de uma estrutura dada na engrenagem atual do todo. Isto não é outra coisa, senão a teoria da conjuntura, indispensável à teoria da história. (Althusser, 1996, p. 293 – aspas e itálicos no original)

Esta temporalidade histórica diferencial requer uma teoria da articulação dos diversos elementos estruturais, vis-à-vis sua função específica no todo, aspecto que não abordo aqui. Para o propósito restrito deste artigo, cumpre destacar que n'*O Capital*, a exposição lógica do movimento do valor é acompanhada de *intervenções* de análise histórico-social, pois este movimento do valor pode operar como sujeito

automático (Cf. Marx, 1988, cap. IV) apenas porque suas categorias foram institucionalizadas, sendo os indivíduos-agentes os portadores dessas categorias, de tal modo que "só se trata de *pessoas*[2] à medida que são personificações de categorias econômicas, portadoras de relações de classe e interesses."

Ou seja, no MPC as categorias do movimento do valor são pressupostos da ação dos indivíduos-agentes em um triplo sentido: 1) é um condicionamento exterior uma vez que todo recurso necessário a qualquer ação circula como mercadoria; 2) é um condicionamento interior na medida em que os agentes "(...) se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria." (Marx, 1988, l. 1, v. 1, cap. II, p. 79), o que faz da propriedade o núcleo da subjetividade jurídica (Edelman, 2021) e; 3) uma espécie de combinação de 1 e 2, uma referência jurídica e institucional do que é socialmente reconhecido como válido.

Não cabe nos limites deste breve artigo um exame exaustivo das intervenções de análise histórico-social presentes n'*O Capital*, por isso limito-me a algumas passagens que me parecem emblemáticas de como Marx articula o lógico e o histórico. A primeira, se refere à transformação da propriedade fundiária em renda monetária.

> Nas relações econômicas da propriedade fundiária moderna, que aparece como um processo: renda da terra-capital-trabalho assalariado (a forma do silogismo pode também ser concebida de outra maneira: como trabalho assalariado-capital-renda da terra; mas o capital tem sempre de aparecer como o termo médio ativo), está posta, por isto, a construção interna da sociedade moderna, ou o capital na totalidade de suas relações. (Marx, 2011, p. 215)

Esta exposição lógica entre categorias próprias das relações econômicas da propriedade fundiária pressupõe a ação dos agentes que as personificam, pois, continua Marx;

> Pergunta-se agora: como se dá a passagem da propriedade fundiária ao trabalho assalariado? (...) Historicamente, a passagem é indiscutível. Já está contida no fato de que a propriedade fun-

2 Vale notar que o uso do termo "pessoas", neste prefácio à primeira edição d'*O Capital* de 1867, tem ressonância jurídica, pois Marx articula o econômico e o jurídico, que se implicam mutuamente.

> diária é produto do capital. Por essa razão, observamos sempre que ali onde a propriedade fundiária, pela ação retroativa do capital sobre as formas mais antigas da propriedade fundiária, se transforma em renda monetária (o mesmo ocorre, de outra maneira, ali onde é criado o camponês moderno) e, por isso, a agricultura, como agricultura explorada pelo capital se transforma simultaneamente em agronomia industrial, ali, os *cottiers*[3*], servos de gleba, camponeses sujeitos à prestação de serviço, enfiteutas, colonos, colonos, etc. necessariamente devêm diaristas, trabalhadores assalariados; por conseguinte, o *trabalho assalariado* em sua totalidade é inicialmente criado pela ação do capital sobre a propriedade fundiária e, posteriormente, tão logo está desenvolvida como forma, pela ação do próprio proprietário fundiário. (*Ibdem*, p. 215)

Ainda que Marx não tome como objeto de análise a ação dos agentes da transformação da propriedade fundiária em renda monetária, ele os cita e os coloca em posição de dominação/subordinação na medida em que, respectivamente, um (o capital) é ativo e, outros (os vários tipos de trabalhador rural), são objetos da ação do primeiro. Ainda sobre essa passagem da propriedade fundiária à renda monetária, Marx segue na mesma toada:

> O próprio proprietário então limpa a terra de suas bocas supérfluas, como diz Steuart, arranca os filhos da terra do seio no qual cresceram e transforma, assim, o próprio trabalho na terra, de trabalho que, segundo sua natureza, aparece como fonte imediata de subsistência, em trabalho como fonte de subsistência mediada, inteiramente dependente de relações sociais[4]. (Ibdem, p. 215-6)

Portanto, a intervenção do proprietário fundiário que tem por efeito a criação das categorias das relações econômicas da propriedade fundiária moderna, consiste em limpar a "terra de suas bocas supérfluas" como condição para transformar o trabalho na terra de "fonte de subsistência imediata" em "fonte de subsistência mediada" pelas relações sociais, regidas pelo capital, está subtendido pelo contexto.

---

3 * Na Inglaterra medieval, camponês ao qual, em compensação por seu trabalho, o senhor permitia o usufruto de uma choupana [*cot*] e de uma parcela de terra. Na Irlanda, um camponês que aluga uma pequena porção de terra sob um sistema [*cottier tenure*] de aluguel da terra pela maior oferta. (N.T.)

4 James Steuart, *An inquiry into the principles of political economy* (Dublin, James Williams e Richard Moncrieffe, 1770, v. 1), o. 50, 153 e 156-7. (Nota da edição)

> Por outro lado, – diz Marx – o que é muito mais importante para nós, o nosso método indica os pontos onde a análise histórica tem de ser introduzida, ou onde a economia burguesa, como simples figura histórica do processo de produção, aponta para além de si mesma, para modos históricos de produção anteriores. (Marx, 2011, p. 378)

Com isso, Marx indica uma relativa dependência da exposição lógica em relação à análise histórica, quanto à origem da economia burguesa na fase da transformação da pequena propriedade camponesa em propriedade fundiária ligada à renda monetária. Esta relação que é de "relativa dependência da exposição lógica em relação à análise histórica"; todavia, uma vez consolidado o modo social de produção capitalista, a dependência parece desaparecer, o desenvolvimento lógico adquire ares de completa autonomia. A acumulação capitalista passa a funcionar enquanto um sistema encerrado em si mesmo, expresso no conceito de capital, no qual "(...) está posto que as condições objetivas do trabalho – e estas são produtos dele mesmo – assumem uma *personalidade* diante do trabalho ou, o que significa a mesma coisa, que elas são postas como propriedade de uma personalidade estranha ao trabalhador." (Marx, 2011, p. 422 – itálico no original)

A respeito desse funcionamento do modo de produção encerrado em si mesmo, Althusser assinala que

> De certa maneira, todos os modos de produção pré-capitalistas têm uma estrutura "aberta" ou "lacunar", enquanto o modo de produção capitalista é marcado por sua estrutura *fechada*. O que assegura o fechamento do modo de produção capitalista é o que, frequentemente, Marx chama "generalização" das relações mercantis que, não somente fazem com que todos os produtos sejam produzidos como mercadoria, como também que a própria força de trabalho se torne uma mercadoria. Nos modos de produção pré-capitalistas existia mercadoria, produtos vendidos como mercadorias, mas a força de trabalho não era mercadoria: por isso subsistia uma "abertura", toda uma trama que o senhor explorava para o desfrute, não para acumular capital, em que o servo podia, sob certo limite da servidão, levar sua própria vida. (Althusser, 2018, p. 276 – aspas no original)

Portanto, este funcionamento do modo de produção capitalista encerrado em si mesmo é um resultado do processo histórico, não do desenvolvimento das categorias lógicas. Chegado a este resultado, não significa que as categorias lógicas ponham a si mesmas a partir de então. Entre as muitas passagens introduzidas por Marx de intervenção

da análise histórica no desenvolvimento da relação capital, destaco, como emblemática, a que se refere a mobilizações após a guerra civil nos EUA:

> O primeiro fruto da guerra civil foi a agitação pelas 8 horas, que se propagou com as botas de sete léguas da locomotiva do Atlântico ao Pacífico, de Nova Inglaterra até a Califórnia. O congresso geral de trabalhadores de Baltimore declara[5] (agosto de 1866, declaração suprimida aqui) (Marx, 1988, l. 1, cap. VIII, p. 237)

Desse modo, as categorias integrantes do conceito de capital haviam se tornado pressuposto da ação dos indivíduos-agentes, no triplo sentido mencionado acima, no decorrer do processo histórico; por outro lado, a ação dos indivíduos-agentes retroage sobre o pressuposto. Como na sua ação os indivíduos-agentes mobilizam o legado histórico e cultural da formação social onde ela ocorre, o resultado acaba por conferir uma conformação particular em cada caso.

Entretanto, vale anotar que na continuidade do excerto acima (2011, p. 378), Marx afirma que a "(...) correta observação e dedução, como relações que devieram elas próprias históricas, levam sempre a primeiras equações – como os números empíricos, por ex., nas ciências naturais – que apontam para um passado situado detrás desse sistema." (Ibdem, 2011, p. 378). Com base nisso, Reichelt afirma que para

> (...) fazer a distinção entre essa "história efetiva das relações de produção" enquanto história específica e a exposição categorial, não só deve haver clareza quanto à estrutura do arcabouço categorial, no qual a "história efetiva" penetra em certos pontos nodais, mas a apreensão conceitual exata dessa "história das relações de produção igualmente só pode ocorrer com base no conhecimento da logicidade interna do movimento do valor. (Reichelt, 2013, p. 140-1 – aspas no original)

Esta compreensão de Reichelt torna o movimento do valor um mecanismo indutor de uma teleologia da história, na medida em que faz da

5 O congresso geral americano de trabalhadores reuniu-se de 20 a 25 de agosto de 1866, em Baltimore. Participaram do congresso 60 delegados, que representavam mais de 60 mil trabalhadores organizados em *trade unions* (sindicatos). O congresso tratou das seguintes questões: a introdução legal da jornada de 8 horas, a atividade política dos trabalhadores, as sociedades cooperativas, a união de todos os trabalhadores nas *trade unions* e outras questões. Além disso foi decidida a fundação da National Labour Union [União Nacional do Trabalho], uma organização política da classe trabalhadora. (N. da Ed. Alemã)

"estrutura do arcabouço categorial" o eixo "no qual a "história efetiva" penetra em certos pontos nodais", submetendo a história à logicidade do arcabouço categorial.
Alternativamente à teleologia, apoiando-me nas contribuições da escola althusseriana, a afirmação de Marx de que a observação e dedução das relações de produção que devieram históricas "apontam para um passado situado detrás desse sistema" deve-se não a um mecanismo que engendra teleologicamente sua história futura, mas ao fato de que essa história se desdobra de e sobre os elementos econômicos invariantes:

a) o *trabalhador* – o "produtor direto" – ou seja, a *força de trabalho*;

b) *Os meios de produção*, ou seja, o *objeto* e os *meios de trabalho*;

c) o *não trabalhador* que se apropria do sobretrabalho, ou seja, do *produto*. (Poulantzas, 2019, p. 29 – aspas e itálicos no original), sendo o item "c" restrito às formações sociais divididas em classes. Portanto, determinações comuns.

Uma outra passagem de intervenção de análise histórico-social, muito conhecida, se refere à acumulação primitiva.

> Viu-se como dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzida mais-valia e da mais-valia mais capital. A acumulação do capital, porém, pressupõe a mais-valia, a mais-valia a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos sair supondo uma acumulação primitiva, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida. (Marx, 1988, l. 1, v. II, cap. XXIV, p. 251)

Não é trivial que o movimento de reprodução do capital parece, nas palavras de Marx, um círculo vicioso e que para sair dele seja necessário supor uma acumulação primitiva, pois isso indica a importância que Marx dá à intervenção da análise histórica na construção do conceito de capital. Assim, diz Marx:

> O processo de expropriação violenta da massa do povo recebeu novo e terrível impulso, no século XVI, pela Reforma e, em consequência dela, pelo roubo colossal dos bens da Igreja. Na época da Reforma, a Igreja Católica era a proprietária feudal de grande

> parte da base fundiária inglesa. A supressão dos conventos etc., lançou seus moradores na proletarização. Os próprios bens da Igreja foram, em grande parte, dados a rapaces favoritos ou vendidos a um preço irrisório a arrendatários ou a habitantes das cidades especuladores, que expulsaram em massa os antigos súditos hereditários, juntando suas explorações. A propriedade legalmente garantida a camponeses empobrecidos de uma parte dos dízimos da Igreja foi tacitamente confiscada. (Marx, 1988, l. 1, v. I, cap. XXIV, p. 256)

Essa intervenção das classes dominantes não foi apenas uma operação de expropriação econômica e de apropriação de terras comunais e da Igreja, foi também uma operação jurídico-política de constituição das classes do modo de produção capitalista.

> O primeiro *Statute of Labourers* (23 Edward III, 1349) encontrou seu pretexto imediato (não sua causa, pois esse tipo de legislação prosseguiu durante séculos sem o pretexto) na grande peste[6] que dizimou a população a tal ponto que, como diz um escritor *tory*, "a dificuldade de encontrar trabalhadores a preços razoáveis" (isto é, a preços que deixem para seu empregadores um quantum razoável de mais-trabalho) "para se pôr no trabalho tornou-se, da fato, insuportável". Salários razoáveis foram, portanto, por força de lei, assim como os limites da jornada de trabalho. (Marx, 1988, l. 1, v. I, cap. VIII, p. 216 – itálico no original)

Essa intervenção legislativa na oferta de trabalho é ilustrativa da articulação entre o econômico e o jurídico-político e, através dessa articulação, uma articulação mais geral entre o capital e as condições legadas pela história, ou seja, essa intervenção legislativa é ilustrativa da articulação da totalidade estruturada com determinação em última instância do econômico.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, à luz do exposto acima, a articulação entre as três teses encontradas na obra de Althusser sobre o legado de Hegel em Marx pode ser realizada pela mobilização dos seguintes conceitos, formulados por ele mesmo: a) desigualdade das origens da dialéti-

6 Nota 41* da edição consultada: Terrível epidemia de peste, também chamada morte negra, que de 1347 a 1350 devastou a Europa ocidental. Dessa peste morreram cerca de 25 milhões de pessoas, isto é, 1/4 da população europeia total da época. (N. da Ed. Alemã)

ca marxista; b) sobredeterminação, c) temporalidade diferencial, d) determinação em última instância do econômico e, sem prejuízo de outros conceitos que podem ser mobilizados, e) autonomia relativa das instâncias.

Para realizar a articulação proposta deve-se, então, considerar que Marx mobiliza categorias da lógica hegeliana para formular o conceito de capital como expressão de relações de produção que devieram históricas, por efeito não previstos da ação de indivíduos-agentes cujo interesse (vontade + lugar nas relações de produção) exigia liberar das amarras feudais a circulação do valor, tendo a liberação do produtor direto da relação feudal de lealdade e obediência como último elo.

Essas novas relações de produção devieram históricas porque se tornaram a forma dominante de extração do sobretrabalho como totalidade estruturada com dominância e, esta, por sua vez, engendra uma forma de Estado específica que articula e subordina os elementos legados pela história e pela tradição, ou seja, uma totalidade na qual a instância econômica é determinante em última instância por que as categorias do capital são pressupostos estruturais (internos e externos, como argumentei acima) da ação dos indivíduos-agentes. Por outro lado, a instância econômica é sobredeterminada pela instância jurídico-política e pela ideológica porque os indivíduos-agentes, constituídos juridicamente como sujeitos de direito (portanto, como proprietários), mobilizam conteúdos e formas ideológicas como justificativa de suas pretensões.

Com isso, o capital – como sistema lógico onde se encontram as categorias hegelianas, quando Marx as retoma – opera como sujeito automático, portanto, às costas dos indivíduos-agentes, porque, e somente porque, os indivíduos-agentes condicionados subjetiva e objetivamente pelo capital atuam como sujeitos na história (Althusser, 2022). Como as categorias econômicas e as jurídicas comportam certa elasticidade, assim como as formas e conteúdos ideológicos podem ser apropriados de diferentes maneiras, a atuação dos indivíduos-agentes como sujeitos *na* história (≠ sujeito *da* história) aciona a autonomia relativa e a temporalidade diferencial das instâncias constitutivas da totalidade estruturada, produzindo efeitos que conferem características particulares às formações sociais onde o MPC é dominante, segundo a posição delas na cadeia imperialista (Cf. Poulantzas, 1974) e correlação das forças políticas nelas atuantes.

Em síntese, este esquema teórico articula as três teses althusserianas sobre o legado de Hegel em Marx, pois as categorias lógicas hegelianas operam no interior do conceito de capital, cuja estrutura econômica é determinante em última instância de uma totalidade estruturada com dominância, constituída também pela estrutura jurídi-

co-política e pela ideológica, que retroagem sobre a econômica. Este esquema teórico exigiu de Althusser a formulação de novos conceitos, como autonomia relativa, temporalidade diferencial, prática, sobredeterminação etc., conceitos que lhe permitem conceber uma teoria da história sem recorrer a um sujeito demiurgo da história.

Para Saes, "(...) uma caracterização abrangente do objeto da ciência da História, dentro da perspectiva althusseriana, leva em conta: a) o modo de produção em geral; b) os modos de produção particulares; c) a transição de um modo de produção particular a outro. (Saes, 1998, p. 19) Portanto, a análise de um modo de produção particular é parte do objeto da ciência da História, mas do seu processo de reprodução não se deduz a história, ainda que dessa análise se possa extrair lições úteis à compreensão da transição de um modo de produção a outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Althusser, L. (2022). Resposta a John Lewis. Em Motta, Luiz E. (org.) *Louis Althusser: posições I e II*. São Paulo. Tuxped Serviços Editoriais.

Althusser, L. (2018). Éscrit sur l'histoire. Paris. PUF.

Althusser, L. (2015). *Por Marx*. Campinas. Editora da Unicamp.

Althusser, L. (1999). *Sobre a reprodução*. Petrópolis. Editora Vozes.

Althusser, L. (1998). Eléments d'Autocritique. Em Sintomer, Yves (éditeur). *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris. PUF.

Althusser, L. (1996). L'objet du « Capital ». Em Altusser, L. *Lire Le Capital*. Paris. PUF.

Bachelard, G. (1978). O novo espírito científico. Em Bachelard, G. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo. Abril Cultural.

Balibar, Étienne. (1996). Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. Em Althusser, L. *Lire Le Capital*. Paris. PUF, 1996.

Edelman, B. (2021). Humanismo e patrimônio. Em *Crítica Marxista*, n.º 52, Campinas.

Levi-Strauss, C. (1967). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro. Biblioteca Tempo Universitário.

Marx, K. (2011). *Grundrisse*. São Paulo. Boitempo, 2011.

Marx, K. (1988). *O Capital*. São Paulo. Nova Cultural.

Navarrro, F. (1988). *Filosofía y marxismo: entrevista a Louis Althusser*. Siglo XXI.

Poulantzas, N. (2019). *Poder político e classes sociais*. Campinas. Editora da Unicamp.

Poulantzas, N. (1974). *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris. Éditions du Seuil.

Reichelt, H. (2013). *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Campinas. Editora da Unicamp.

Saes, Décio. (1998). O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. Em Moraes, João Quartim de (org.). *História do marxismo no Brasil*. V. III. Campinas. Editora da Unicamp.

Stefano Pippa*

ALTHUSSER, ROUSSEAU Y NOSOTROS: ¿HACIA UNA PROBLEMÁTICA DEL "HECHO POR CONSUMAR"?

NOTAS SOBRE LA LECTURA ALTHUSSERIANA DE ROUSSEAU A PARTIR DEL *CURSO* DE 1972

En esta intervención, propondré algunas consideraciones de la relación de Althusser con Rousseau, tomando como referencia central, aunque no exclusiva, *Cours sur Rousseau,* que Althusser realizó en 1972, y cuyo registro fue recuperado y publicado en 2012 por Yves Vargas (Althusser, 2012). Desde mi punto de vista, se trata de un curso que, además de ser en sí mismo sumamente rico y fascinante, es también absolutamente central para una evaluación exhaustiva de la obra althusseriana. No solo porque permite comprender con más precisión la evolución de la interpretación althusseriana de Rousseau (sobre la cual, como ya sabemos, Althusser retorna muchas veces: Althusser, 1967, 2006a, 2006b, 2006c, 2012; Jalley, 2014; Sotiris, 2019), sino también porque pone de manifiesto la centralidad que la discusión constante con el filósofo ginebrino tuvo, durante años, como motor interno de su pensamiento.

Uno de los motivos más evidentes de interés de tal curso, todavía muy poco estudiado en el seno de la recepción althusseriana[1], consiste, ciertamente, en el hecho de que en las tres clases que lo componen se

* Universidad de los Estudios de Milán-Bicocca. stefano.pippa@unimib.it

1 Las excepciones son Sotiris (2020) y Domínguez Di Vincenzo (2023), que despliegan su discurso en una dirección diferente de la desarrollada aquí.

encuentran articuladas, de manera más detallada que en cualquier otro lugar textual, muchas de las tesis que encontramos en los rápidos y más famosos pasajes sobre Rousseau en el texto sobre la "Corriente subterránea del materialismo del encuentro" (Althusser, 1994). Desde este punto de vista, se puede decir que en ello nos viene efectivamente brindada la más amplia y precisa justificación teórica de la, en muchos sentidos, sorprendente inclusión de Rousseau en esta genealogía que hace del vacío, del desvío y del encuentro sus categorías centrales (véase Bourdin, 2008; Montag, 2013; Morfino, 2013, 2014a; Tosel, 2013; Pippa, 2019). Pero, al mismo tiempo, por la amplitud y el nivel de detalle del tratamiento del tema de la contingencia, parece que sin dudas se puede decir que la lectura de Rousseau de 1972 fue para Althusser un momento fundamental para el desarrollo del vocabulario y de la perspectiva del materialismo de la contingencia *en su conjunto* (como señala también Sotiris, 2019), acreditando, por consiguiente, a Rousseau como uno de los pensadores centrales de la última fase de la producción althusseriana.

Esto es, desde luego, cierto, y es también acaso lo que más llama la atención en una primera lectura del *Cours*. Pero sobre lo que quisiera insistir en esta relación es que en ella está en juego (y el año es importante, llegaremos ahí enseguida), *también* otra cosa, que inscribe –al menos en ese momento de la reflexión althusseriana– el tema de la contingencia en un marco más amplio[2]: un marco que tiene que ver con el intento de Althusser de construir, a principios de los años 70, un nuevo tipo de *pensamiento de la política* a través de la elaboración de lo que propongo llamar, con un término un poco arriesgado, "problemática del 'hecho por consumar'".

Se trata, en efecto, de una tentativa –que en las últimas décadas hemos conocido y discutido sobre todo a través de una relación con Maquiavelo, aunque no siempre en relación con la idea del "hecho por consumar" (cfr. al menos Lahtinen, 2008; Morfino, 2013; Romé, 2021)– de pensar y de repensar la política más allá de las premisas del "althusserismo clásico"[3] (es decir, el centrado en el binomio ciencia/

2 Circunstancia que, en definitiva, descalifica, a mi modo de ver, cualquier precipitada liquidación en bloque del pensamiento althusseriano sobre la contingencia como una rendición apolítica, que fue uno de los modos en los cuales fue recibido, tras la publicación de los *Écrits philosophiques et politiques* que contienen los inéditos de los años 80, el materialismo del encuentro y, en general, la última fase del pensamiento de Althusser. Es necesario distinguir: hay, sin duda, en el Althusser de los años 80, tonos mesiánicos, como se detectó (véase especialmente: Montag, 2013; Morfino, 2022); pero en los años 70 el tema de la contingencia, a través de Maquiavelo, y, como ahora vemos, de Rousseau, tiene una relevancia sobre todo política.

3 Adecuada la expresión de G. Elliott (2009), que habla, por esos pocos pero decisivos años, de "high Althusserianism".

partido, o sobre lo que François Matheron (2009) definió, con una feliz fórmula, "la ontología del partido" (p. 200), en el sentido de que el partido permanecía como origen y fin de las intervenciones teóricas de Althusser), comenzando a desarrollar un pensamiento en condiciones de darle espacio al problema de la emergencia del actor político al interior de la historia, y que encontrará sus polos en los conceptos, que Althusser obtiene precisamente de la lectura de Maquiavelo de 1972, del "comienzo a partir de nada" y del "hecho por consumar"[4]. Es una "problemática" que se esboza de manera casi repentina (para luego no volver más en los mismos términos en los años posteriores, y es esta circunstancia que la ha vuelto y la vuelve casi invisible en el *corpus* althusseriano) en 1972, a través de dos cursos "gemelos" de Maquiavelo y de Rousseau, que Althusser realiza uno tras otro, con pocos meses de distancia, inscribiendo explícitamente el segundo, como se ve en las iniciales e importantísimas páginas del *Cours sur Rousseau*, en el marco abierto del precedente curso sobre el florentino[5].

En lo que sigue intentaré, por consiguiente, mostrar de qué modo Rousseau le sirve a Althusser como un "medio de producción teórica" crucial para intentar construir la problemática del hecho por consumar. Mi tesis es que esta problemática, que, como dije, se erige sobre los polos conceptuales del "comienzo a partir de nada" y del "hecho por consumar", encuentra sus premisas en el desarrollo del vocabulario de la contingencia que Althusser lleva adelante precisamente con y a través de Rousseau ya a partir del curso que le dedica en 1966 (Althusser, 2006b), en el cual se sientan las bases para los decisivos desarrollos que se encontrarán en 1972 (Althusser, 2012; 2013), cuando la precedente lectura será "sobredeterminada" por el trabajo, mientras tanto retomado, sobre Maquiavelo. Una comparación entre estas dos lecturas servirá, además, para mostrar al mismo tiempo, el desplazamiento interpretativo que interviene entre el '66 y el '72, y que vuelve posible la inscripción de Rousseau en la problemática del "hecho por

4 Son estos dos términos conceptuales que Althusser retoma con fuerza en el inicio del *Cours*, eligiéndolos en coordenadas para su análisis del segundo *Discours* de Rousseau:

> por una parte, Maquiavelo tenía que pensar el hecho a consumar, debía pensar en el hecho a cumplir, en el elemento del hecho a cumplir, en la cuestión del hecho a cumplir. Y, por otra parte -y en el fondo es lo mismo-, Maquiavelo debía pensar en el comienzo, en el elemento del comienzo [...]. He ahí los dos términos decisivos: el hecho a cumplir y el comienzo (Althusser, 2013, p. 39) [ed. francesa 2012, pp. 47-48].

5 Véase Althusser, 2013, pp. 37-42 (ed. sp. [ed. francesa 2012, pp. 45-52]). La primera intuición de esta proximidad, aún no desarrollada, se encuentra en realidad ya en algunas notas relativas al curso sobre Maquiavelo del '62 (cfr. Althusser, 2006, p. 248).

consumar", convirtiéndolo, junto con Maquiavelo, en un laboratorio decisivo.

Propondré, por lo tanto, una argumentación articulada en dos tiempos. Primero, quisiera mostrar que Althusser, en su lectura de Rousseau en 1966, comienza ya a desplegar en modo notable el vocabulario de la contingencia, pero aún no considera a Rousseau útil para pensar la política; en 1972, en cambio, Althusser, en el contexto del concepto de "inconsistencia de la historia", elaborado de hecho en 1966 (sin que sea definido en esos términos), y que ahora es llevado al extremo, ve en Rousseau una muy precisa concepción de la política como "hecho por consumar" (de manera claramente diferente de lo que se encuentra en Maquiavelo, pero para Althusser afín). Después de haber mostrado este doble movimiento, terminaré con esta consideración, bastante provisoria, sobre eso que Rousseau aporta específicamente a esta problemática.

I. INCONSISTENCIA DE LA HISTORIA (LA LECTURA DEL '66)

El estudio que Althusser conduce sobre Rousseau en el '66 (o sea, en años extremadamente productivos y significativos para el althusserismo clásico) es caracterizado por una doble tesis que permanece implícita pero que, sin embargo, se refleja claramente de las notas a nuestra disposición (Althusser, 2006b, 2006c) y desde el artículo *Sur le Contrat social* publicado en *Cahiers pour l'Analyse* (Althusser, 1967). La doble tesis toma la siguiente forma: Rousseau pone a disposición, en el segundo *Discurso*, una serie de conceptos que permiten desarrollar el concepto de causalidad estructural en dirección de una teoría del encuentro contingente; al mismo tiempo, Rousseau cae en el idealismo del *Contrato social* y no puede proporcionarnos ningún instrumento para pensar la esencia de la política, sino "en negativo": es la tesis final del artículo del '67 (que retoma precisamente el curso, y también el único artículo sobre Rousseau nunca publicado por Althusser), en el cual Althusser, con una lectura por cierto magistral, pone el foco en la "cadena de exclusiones" que sostiene el idealismo moral del *Contrato social*, que termina en la negación de la existencia de las clases sociales para poder funcionar como dispositivo teórico. Aquí Althusser propone una lectura marxista que, sin duda, se puede definir clásica para sostener lo impensable de la política en la forma contractual jurídica fundada sobre individuos aislados (Bernardi, 2009; Levine, 2009), aunque también muestra cómo ella, en Rousseau, es sometida a un giro específico respecto del contrato en su sentido jurídico y económico, ya que el presentado por Rousseau no es un "verdadero contrato" (y en esto se diferencia de todos los contratos

de Locke, Pufendorf, Grocio, pero no del de Hobbes, en ese aspecto) (Althusser, 1967, pp. 14 y siguientes).

Este aspecto de la interpretación althusseriana es particularmente interesante, porque exhibe una modalidad de lectura de pertenencia de Rousseau en el paradigma de la filosofía política moderna que volverá en el curso del'72; es también interesante porque, a mi modo de ver, Althusser no extrae todas las consecuencias de esta "anomalía contractual", abriendo, no obstante, una lectura alternativa posible, que es la que recorrerá Badiou en *El ser y el acontecimiento* (sobre esa cuestión retornaré brevemente al final).

Pero si Rousseau no puede brindar ningún concepto adecuado para pensar la política, él nos ofrece, en cambio, otros valiosos –decíamos- para pensar la historia *en matérialiste*. De hecho, se encuentra una superposición, de la cual es bastante difícil comprender el orden de prioridad, entre las reflexiones de Althusser sobre la "lógica de la emergencia" (desarrollada, en particular, en las cartas a su psicoanalista Diatkine, también de 1966) (Althusser, 1993), extensión de la causalidad estructural[6], y la lectura de algunos pasajes centrales del segundo *Discurso*. Cito como ejemplo dos pasajes claves:

> El estado de pura naturaleza (I), el estado de juventud del mundo (II) y el estado de guerra (III) son estados que no tienen en sí mismos ningún principio de solución de su propia contradicción, destinada a la perpetuidad: fueron necesarios sucesos imprevistos para pasar de un estado a otro (Althusser, 2006b, p. 306).

> Para Rousseau, cada génesis es la transformación de una contingencia en necesidad: ese "algo" que sucede de manera contingente produce una nueva necesidad irreversible. Inversamente, cada necesidad tiene por origen una contingencia (en las fases II y III; parcialmente en la IV). La necesidad es, por lo tanto, socavada por una cierta precariedad (Althusser, 2006b, p. 308).

Se trata de tesis centrales para el desarrollo de la temática de la contingencia. La primera tesis es aquella que denominaría de la "determinación en última instancia por parte de lo fortuito", que se asocia con la idea de la imposibilidad de autodesarrollo de la contradicción. La contradicción existe al interior de cada singular fase de desarrollo histórico de la reconstrucción de Rousseau, pero no contiene en sí

6 Sobre este paralelo, me permito remitir a lo que escribí en otras ponencias: cfr. Pippa, 2016, pp. 94-101; 2019.

misma el principio de la propia solución; además, cada etapa tiene su "ley" específica que impide pensar la historia según la categoría de totalidad diacrónica. De ese modo, se afirma –y esto es decisivo– la inconsistencia de la historia como proceso de conjunto, pensable unitariamente; o para decirlo de otra manera, de la tesis de una ley general del desarrollo histórico**.**

La segunda tesis es aquella de la transformación de la contingencia en necesidad, con su corolario que afirma que la necesidad es "socavada" por una cierta precariedad. En tal sentido, la historia es claramente pensable bajo la categoría de "proceso sin sujeto", pero el concepto de "proceso" es sobredeterminado por la idea de una génesis discontinua y contingente. Se encuentran ya prácticamente todos los conceptos que se volverán centrales en el materialismo del encuentro, y que serán llevados a un grado más alto de elaboración en el curso del '72.

II. DESDOBLAMIENTO DEL ORIGEN, COMIENZO A PARTIR DE NADA, HECHO POR CONSUMAR: LA LECTURA DEL AÑO 72

Pasamos ahora al curso del año 72. En esta nueva relectura, Althusser se presenta al mismo tiempo en continuidad y discontinuidad con su lectura del año 66 (pero también, bajo este aspecto con el curso del año 56). La continuidad es detectable en la insistencia sobre la génesis discontinua, marcada por "cortes contingentes" y "sucesos imprevistos" que separan las varias fases del proceso histórico (2012, pp. 130-133), y sobre la atención reservada a las "figuras" conceptuales de Rousseau, sobre todo el bosque (2012, p. 154). Respecto a estos temas, relativos a la tesis de la inconsistencia de la historia, podemos, sin duda, decir que Althusser perfecciona su lectura minuciosa del segundo *Discorso*.

La verdadera novedad consiste, en mi opinión, no tanto en la tesis de Althusser de que en Rousseau hay, en comparación con los filósofos del derecho natural, un tipo diferente de génesis, precisamente material y discontinua, que lo colocaría en una posición de exterioridad respecto al paradigma contractualista clásico basado en un "análisis de la esencia" (por lo tanto, no histórica) (2012, pp. 62-65) -aquí Althusser propone una serie de análisis estrictos que retoman, pero exceden en nivel de detalle, los análisis de cursos anteriores[7]-, sino, en cambio, en la tesis del *desdoblamiento* del origen en Rousseau, de la cual Althusser ahora hace depender el surgimiento del "objeto historia" en el interior del dispositivo conceptual de Rousseau, en contraste

7 La idea de Rousseau como *ennemi intérieur* respecto a la filosofía de las luces y a sus categorías, se remonta al menos a 1955 (Althusser, 2006a, p. 110)

con el idealismo de los filósofos del derecho natural (2012, p. 65 [ed. sp. 2013, p. 51]).

Althusser muestra que Rousseau, quien piensa al interior de los conceptos de la filosofía política burguesa, produce una crítica al concepto bisagra de esta problemática, es decir el concepto de origen por cómo él es pensado en Locke, Hobbes, Grocio, etc., en los cuales ello funciona como proyección, en el estado de la naturaleza originario, de eso que es necesario para la producción del resultado.

Este es el mecanismo por antonomasia de la filosofía del "hecho consumado", que recurre al origen para pensar la producción de un *desiderátum* filosófico-político (en el caso específico, el Estado moderno como la supuesta esencia de lo político, y viceversa). *Contra* esta circularidad, Rousseau no renuncia, a hablar de origen (habla de él todo el tiempo), pero lo hace en un modo tal que "desactiva" su funcionamiento, produciendo el concepto de un origen puro y separado, pensado a través de las nociones de "estado de pura naturaleza" y de "corazón", que para Althusser son conceptos verdaderos y propios del dispositivo de Rousseau (2012, pp. 78-79). Este origen separado es aquello en lo que Rousseau ensambla las determinaciones negativas de la sociedad, lo que Althusser llama el "nada-de-sociedad" (2012, pp. 112-113), y que Rousseau describe con precisión a través de determinaciones antropológicas (libertad, piedad, amor propio, perfectibilidad), determinaciones materiales (un bosque infinito que garantiza la soledad) y figuras casi ontológicas (el encuentro) (2012, pp. 114) Esta noción de origen separado, que corresponde al estado de pura naturaleza, es en efecto un *no*-origen, en el sentido de que es un estado originario que no genera ningún desarrollo a partir de sus propias potencialidades internas, y del cual y con el cual no es posible "deducir" (en el sentido kantiano) nada en relación con lo político moderno: como Althusser destaca repetidamente, el hombre salió de este estado (al igual que saldrá de los posteriores) únicamente debido a "accidentes", imprevistos, y no por destino ni por disposiciones internas (2012, pp. 100-107). Ahora bien, es esta caracterización del origen la que puede llevar a Althusser a la distinción fundamental entre origen e inicio: "hay inicios sin origen" (2012, p. 130), y los inicios (de nuevas fases de la historia, o de nuevas secuencias) son pensados como productos de un "concurso de múltiples causas fortuitas" –en este sentido, Althusser encuentra en Rousseau un pensamiento del haber-tenido-lugar, del evento, de la irrupción (2012, pp. 120-121), que ahora puede conceptualizar de manera innovadora como un pensamiento *del inicio contra el origen*–. Aunque el concepto de inicio ya había sido utilizado por Althusser, y obviamente el concepto de origen ya había sido ampliamente criticado en *Pour Marx* y *Lire le capital* (Pippa, 2019), es aquí

donde, según mi opinión, por primera vez esta contraposición se especifica de manera tan clara.

Pero este debilitamiento del origen –y nos acercamos al núcleo de la cuestión– tiene también otra función, central para todo el discurso althusseriano. De hecho, si Althusser insiste en que esta división originaria del origen (y su concomitante desactivación como concepto clave de un pensamiento del hecho consumado) produce un "dispositivo inédito de la génesis" (2012, p. 137) y empuja el pensamiento de Rousseau, y de los lectores de Rousseau, hacia el "objeto historia", lo que esta división originaria produce al mismo tiempo es también una desarticulación entre historia y política. Esto en dos sentidos. Por un lado, esta desarticulación se produce *por descarte* en relación con los filósofos del derecho natural, que piensan la génesis de lo político a través de un análisis de esencia que, como subraya Althusser, concibe el desarrollo de lo político (claramente en el sentido del Estado moderno) como un proceso solo falsamente histórico, ya que carece de toda materialidad. Pero por otro lado, esta vez contra la filosofía de la historia, incluso la marxista, la división originaria del origen corresponde a la emergencia del origen (del estado de *pura* naturaleza) como un concepto puramente político en sí mismo, apartado del devenir histórico. Desde un punto de vista histórico, de hecho, el estado de pura naturaleza, el estado de libertad e igualdad de los seres humanos, no produce nada (vacío de causalidad, etc.). Más bien, Althusser insiste en que la verdadera función de este estado debe encontrarse en la etapa del contrato, del buen contrato que debe restablecer la sociedad sobre fundamentos de justicia (2012, p. 134). El análisis de Althusser se centra precisamente en el hecho de que el origen separado, *si bien no tiene sentido literal desde el punto de vista de la historia* (ya que, de hecho, es el operador de su negación como concepto de la filosofía de la historia idealista), *tiene sentido como origen del acto político*, y esto en la modalidad que Althusser define como "recuperación" [*ripresa*] (2012, p. 134). ¿En qué sentido "recuperación"? En el sentido preciso de que corresponde a aquello que debe ser recuperado, al final del desarrollo histórico que termina en el círculo del despotismo (que es el término del segundo *Discurso*), con el fin de restablecer, mediante un nuevo contrato, una sociedad justa de libertad e igualdad.

Ahora bien, es aquí donde podemos medir la diferencia respecto a lo que Althusser decía, en 1966, sobre la inutilidad de Rousseau para pensar la política. Su atención ya no se detiene en la supresión de las clases en *El contrato social*, sino que se enfoca en la manera en que funciona el origen separado para la lógica de la acción política constituyente que Rousseau intenta establecer. Para Althusser, lo funda-

mental es que este origen funcione en las modalidades de la "pérdida" y la "recuperación": por un lado, este estado podría no haber existido nunca, como dice Rousseau; por otro lado, es necesario que sea "recuperado" porque constituye el fundamento de la posibilidad de la institución de un contrato social. Esta recuperación es lo que Althusser llama "el recomienzo del origen" y que asimila a una "contingencia humana", es decir, a una iniciativa humana constituyente (2012, pp. 134-135).

La cuestión del papel y la función puramente política del origen separado representa sin duda uno de los aspectos más innovadores y originales de la lectura de 1972, y en general de la interpretación althusseriana de Rousseau. Pero también es un discurso que no volverá a aparecer dentro de la filosofía de Althusser, ni conocerá nuevas elaboraciones, a diferencia de lo que ocurrirá con la idea de un materialismo de la contingencia, que sí encontrará amplios desarrollos. ¿Cómo evaluar, entonces, este aspecto dentro del discurso althusseriano en su conjunto? Sobre esto, como conclusión, propondría aquí tres consideraciones, que, por cierto, son extremadamente abiertas.

1) En primer lugar, la insistencia en la "función política" del origen en Rousseau testimonia de manera evidente el interés de Althusser, en 1972, por una reconsideración de la política, y en particular por su atención al tema del *comienzo político*, al cual Rousseau está claramente vinculado. Dado que este aspecto se construye sobre la temática de la génesis material discontinua, en la que la contingencia se vuelve determinante, y dado que incluso en su estudio sobre Maquiavelo el inicio se concibe a partir del horizonte de la contingencia de la "fortuna", del vacío de causalidad, parece posible concluir que Althusser tuvo que proceder, después de 1965, a una extrema y radical deconstrucción de la necesidad histórica (de hecho, ya iniciada en *Pour Marx* y *Lire le capital*) para pensar el tema del inicio político. La inconsistencia de la historia es funcional a la tematización de la política como inicio, ruptura, momento constituyente de una novedad y un "hecho por consumar". Es el mismo tipo de operación que Althusser realiza sobre el texto maquiavélico. La lectura conjunta de Rousseau y Maquiavelo deja entrever, entonces, la emergencia de una problemática, nunca completamente elaborada de manera explícita, del "hecho por consumar", que se erige sobre la tesis de la "inconsistencia" de la historia y que (co)responde al problema de pensar la política fuera de los esquemas de la ciencia y del partido.

2) Lo que interesa a Althusser de Rousseau en 1972 es el hecho de que la división originaria del origen pone la política bajo la condición del "vacío de garantía", en el sentido de que no existe ninguna relación necesaria entre la recuperación política de un origen (la "recuperación"), por ejemplo, en un proyecto emancipatorio por realizar, y la dirección de la historia; no hay ninguna relación de implicación coesencial entre los dos planos, histórico y político –en resumen, no existe un *telos*–. Es por esta razón que Althusser insiste en que Rousseau tiene una aguda conciencia de la precariedad del contrato, o de la política en general; y es por esto que el origen debe ser constantemente recuperado, para enderezar la historia tal como se ha producido. Por lo tanto, se puede decir que el origen, así repensado, es "sin fin": tanto porque no existe un fin de la historia como realización de la esencia dada en el origen, como porque el trabajo de realización y recuperación del origen es (como el análisis) interminable.

3) La tercera consideración se refiere a lo que parece ser la atención de Althusser por las *condiciones subjetivas* del surgimiento de un sujeto político. El punto clave es la idea de que la acción constituyente que se realiza en el contrato se apoya en la recuperación de una pérdida quizás nunca perdida, dado que el estado de pura naturaleza quizás nunca haya existido: se trata de llevar a la actualización, en un proyecto por realizar, aquello que nunca ha existido y que, por lo tanto, es quizás *imposible* que exista. Aquí me parece que se puede encontrar, aunque no desarrollada, la idea de que el acto político se constituye, en sus condiciones subjetivas, precisamente a través de esta relación entre necesidad e imposibilidad. El acto subjetivo de la política es así, como el contrato de Rousseau, fundado en un abismo, cuya abismalidad es, sin embargo, condición necesaria para que surja un comienzo político.

A la luz de los materiales disponibles hoy en día, estas conclusiones no pueden sino permanecer abiertas y en parte conjeturales; sin embargo, sugieren cuestiones e interrogantes que la lectura de los escritos althusserianos sobre Rousseau, y aún más su lectura en conjunto con los escritos sobre Maquiavelo, parecen suscitar. Son cuestiones que, creo yo, no tienen que ver con una configuración de pensamiento que forme parte del pasado, sino que hacen a Althusser contemporáneo a los problemas que son propios del post-althusserismo (entre ellos, la

emergencia del sujeto revolucionario), y que, de hecho, pueden abrir un camino distinto dentro de esta configuración, mostrando la persistente actualidad del pensamiento de Althusser y su capacidad para trazar rutas inéditas. Una prueba de ello es el hecho de que la lectura althusseriana de Rousseau, que lo acerca a Maquiavelo, se presenta como una alternativa tanto a las lecturas contemporáneas que rechazan a Rousseau en nombre de la multitud como sujeto revolucionario (Negri, 1981; Virno, 2014), como a aquellas que se inspiran en él mirando principalmente al *El Contrato social*, al pueblo o a la voluntad, tomando a Rousseau solo como pensador de la esencia de lo político (tendencia ejemplificada por Badiou: "el propósito de Rousseau es examinar los requisitos conceptuales de la política, pensar el ser de la política" (Badiou, 1988, p. 379)), pero a costa de dejar de lado el segundo *Discurso*. La lectura de Althusser traza un camino diferente, que pasa por la historia (génesis discontinua y contingente) y piensa el problema del comienzo político a partir de ella. En este sentido, Althusser plantea (lo cual no equivale a decir que lo resuelva) el problema de pensar la relación entre historia y política en un sentido anti-historicista y materialista (se podría también decir: su rearticulación materialista, después de la desarticulación de su acoplamiento idealista): no busca una lógica pura de lo político (politicismo), eliminando el plano de la historia, ni aplana la política sobre la historia, recuperando una dialéctica del devenir histórico de tipo teleológico, como sucede en el pensamiento de la multitud de Hardt y Negri (Hardt & Negri, 2001; cfr. Morfino, 2014b). Es este Rousseau –también diferente, por supuesto, de aquel apropiado en un pasado ya lejano del marxismo, desde Marx y Engels hasta Della Volpe y Colletti– el que Althusser nos propone como interlocutor esencial para la construcción de un pensamiento del "hecho por consumar" que pueda tener como objetivo un nuevo comienzo. Quizás imposible, pero (al menos para algunos, es decir, nosotros) cada vez más necesario.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1967). Sur le *Contrat Social* (Les décalages). *Cahiers pour l'Analyse*, 8, 5-42.

Althusser, Louis (1993). *Écrits sur la psychanalyse*. STOCK/IMEC.

Althusser, Louis (1994). La courant souterraine du matérialisme de la rencontre. In L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* (pp. 553-594). STOCK/IMEC.

Althusser, Louis (1995). Machiavel et nous. In L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* (pp. 39-173). STOCK/IMEC.

Althusser, Louis (2006). *Politique et histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'Ecole Normale Supérieure de 1955 à 1972*. Seuil.

Althusser, Louis (2006a). E. Rousseau. In Althusser, L. (2006). *Politique et histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'Ecole Normale Supérieure de 1955 à 1972* (pp. 107-127). Seuil.

Althusser, Louis (2006b). IV. Rousseau et la problématique du *Discours sur l'origine de l'inégalité*. In Althusser, L. (2006). *Politique et histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'Ecole Normale Supérieure de 1955 à 1972* (pp. 300-329). Seuil.

Althusser, Louis (2006c). V. Le *Contrat Social*. In Althusser, L. (2006). *Politique et histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'Ecole Normale Supérieure de 1955 à 1972* (pp. 330-366). Seuil.

Althusser, Louis (2012). *Cours sur Rousseau*. Les Temps des Cerises.

Althusser, Louis (2013). *Cursos sobre Rousseau (1972). Edición establecida por Yves Vargas*. Ediciones Nueva Visión.

Badiou, Alain (1988). *L'être et l'évenément*. Seuil.

Bernardi, Bruno (2009). Un Rousseau pour en cacher un autre. Althusser lecteur du *Second Discours*. In L. Vincenti, *Rousseau et le Marxisme* (pp. 63-79). Publications de la Sorbonne.

Bourdin, Jean-Claude. (2008). 'Matérialisme aléatoire et pensée de la conjuncture'. In J-C. Bourdin, (ed.), *Althusser: une lecture de Marx* (pp. 193-227). PUF.

Domínguez Di Vincenzo, Esteban (2023). *Althusser, la política y la historia. Lecturas de filosofía antes de Marx*. Miño Davila Editores.

Elliott, Gregory (2009). *Althusser. The detour of theory*. Haymarket Books.

Hardt, Michael & Negri, Antonio (2001). *Empire*. Harvard University Press.

Jalley, É. (2014). *Louis Althusser et quelques autres. Notes de cours 1958-1959. Hyppolite, Badiou, Lacan, Hegel, Marx, Alain, Wallon*. L'Harmattan.

Lahtinen, Mikko (2009). *Politics and philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's aleatory materialism*. Brill.

Levine, Andrew (2009). Relire "L'impensé de Jean-Jacques Rousseau" de Louis Althusser. In L. Vincenti, *Rousseau et le Marxisme* (pp. 25-43). Publications de la Sorbonne.

Matheron, François (2009). 'Des problèmes qu'il faudra bien appeler d'un autre nom et peut-être politique.' Althusser et l'insituabilité de la politique. In L. Althusser, *Machiavel et nous*. Éditions Tallandier.

Montag, Warren (2013). *Althusser and his contemporaries*. Duke University Press.

Morfino, Vittorio (2013). History as a 'permanent revocation of the accomplished fact': Machiavelli in the last Althusser. In K. Diefenbach, *et al*. (eds.), *Encountering Althusser. Politics and materialism in contemporary radical thought* (pp. 61-74). Bloomsbury.

Morfino, Vittorio (2014a). *Plural temporality: transindividuality and the aleatory between Spinoza and Althusser*. Brill.

Morfino, Vittorio (2014b). The *multitudo* according to Negri: on the disarticulation of ontology and history, *Rethinking Marxism*, 26(2), 227-238.

Morfino, Vittorio (2022). Evento e struttura. Uno o due materialismi dell'aleatorio? *Almanacco di filosofia politica*, 4, 'Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica', 97-112.

Negri, Antonio (1981). *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Feltrinelli.

Negri, Antonio (1993). Pour Althusser: notes sur l'évolution du dernièr Althusser. *Futur Antérieur*, 'Sur Althusser',73-96.

Negri, Antonio (1997). Machiavel selon Althusser. *Futur Antérieur*, 'Lire Althusser Aujourd'hui', 139-158.

Pippa, Stefano (2019). *Althusser and contingency*. Mimesis International.

Pippa, Stefano (2019). Althusser with Machiavelli: 'Thinking the Deed to Be Accomplished' as a New Materialist Practice of Philosophy. *Stasis*, 8(2), 'Marxism and philosophy', 94-119.

Sotiris, Panagiotis (2020). *A philosophy for communism. Rethinking Althusser*. Brill.

Tosel, André (2013). The hazards of aleatory materialism and the philosophy of the encounter. In K. Diefenbach, *et al*. (eds.), *Encountering Althusser. Politics and materialism in contemporary radical thought* (pp. 3-26). Bloomsbury.

Virno, Paolo (2014). *Grammatica della moltitudine*. DeriveApprodi.

Lorena Souyris Oportot*

SOBRE LA EXISTENCIA DE LA *DESVIACIÓN CONTRADICTORIA* EN LA INFINITUD DE LOS ATRIBUTOS DEL "AHÍ" SINGULAR. PENSAR UN MATERIALISMO AN-ARKHÉ: ALTHUSSER, SPINOZA Y HEGEL

INTRODUCCIÓN

En el pensamiento filosófico de Louis Althusser se sitúa una forma de temporalidad que se podría definir como un presente viviente. Tratándose de Althusser, es posible ubicar con precisión el momento de tal efectividad de aquella temporalidad. Este momento se sitúa particularmente en las entrevistas reunidas dentro del texto *Filosofía y Marxismo* (1988). Entrevistas realizadas por Fernanda Navarro el año 1988. Así como también, en *Para un materialismo aleatorio* (1982). Este escenario específico del presente viviente se puede observar en el despliegue de sus críticas sobre la tradición del marxismo y su propuesta de un materialismo aleatorio. Fue en esta secuencia que Althusser propone su posición materialista (1982), la cual se aleja de su estatuto dialéctico de corte idealista y racionalista, para sumergirse en el aspecto aleatorio de la materia atribuyendo, a mi juicio, una temporalidad del presente viviente como contingencia inmanentemente trascendental. Si bien, la radicalidad inscrita en lo aleatorio –en cuanto lo posible o no del *encuentro*– sienta sus bases en Lucrecio como

* Doctora en filosofía, Académica/investigadora del departamento de filosofía de la Facultad en Ciencias Religiosas y Filosóficas, Universidad Católica del Maule. lorena504@msn.com

también en Epicuro; lo cierto, es que también establece las bases en aquella temporalidad.

El carácter de lo posible que define lo aleatorio, inscribe una *relacionalidad* entre la necesidad y la contingencia. *Relacionalidad* que es posible hacer dialogar con la dialéctica hegeliana; particularmente sus análisis sobre la necesidad y la contingencia en cuanto momentos del devenir dialéctico de la negación de la negación o, más bien, de la identidad de la identidad y la no-identidad (Hegel, 1813/2011). Así como también es posible hacer discutir lo que plantea Althusser respecto a la contradicción, en cuanto concepto clave de la terminología hegeliana, ya que lee en la contradicción una actividad que subyace al idealismo. E incluso, si Althusser considera que la contradicción aún se juega en la tradición materialista de la dialéctica idealista, sin duda es verdad; sin embargo, el carácter *relacional* propio del movimiento contradictorio de la dialéctica, puede ser pensado a la luz de los momentos de desviación que aparecen en el clinamen en la *relación* entre *encuentros y desencuentros*; posibilitando así la consumación del hecho por consumar, tal como lo propone Althusser en su libro sobre materialismo aleatorio. (1982, p. 31/34)

En tal sentido, si la *desviación* genera las condiciones del *encuentro,* desestabilizando el estatuto de lo paralelo y de lo recto, donde no hay posibilidad para dicho *encuentro*; aquello pone el acento en la *relacionalidad* y no en la atomización. Pero también, posibilita hacer dialogar aquello con la *Infinitud de los atributos* de Spinoza (2001). No sólo por el tema del vacío y la ausencia de teleología u origen, sino porque tanto en la infinitud de atributos de Spinoza, como en la infinitud de encuentros o no, dentro de la contingencia de Althusser, ambas posiciones materialistas se pueden *relacionar* con lo que plantea Hegel en la sección conciencia de la *Fenomenología del Espíritu* (2010) donde, a mi juicio, también habla de un presente viviente del *Ahí, del ahora, del esto y del este*; que no son sino las singularidades del *hay* o lo que *es dado así,* en sentido althusseriano, a propósito de su análisis sobre Heidegger y su expresión *"hay", "es dado así"* (Althusser, 1982, p. 35)

El objetivo de este artículo entonces, es mostrar cómo en el seno de un pensamiento materialista, de base *relacional* entre *desviación* e *infinitud de los atributos,* se puede pensar un materialismo an-arkhé o anárquico (Lordon, 2020), cuya contradicción *en* la relación entre atributos que se desvían, se vea ella misma, a saber, se vea la contradicción *materializada* en la *extensión* de sus mismos atributos y dentro del proceso de *dar-se-forma* (Malabou, 2013,p.17). Pero también que se vea materializada *en* el pensamiento, no solo en los efectos de los *encuentros* del *ahí,* del *ahora,* que nombran la contingencia inmanen-

temente trascendental, sino en la ausencia de origen, de arkhé, o de fundamento, conllevando un *an-arquía que viene* (Matus, 2023).

I. PRIMER PUNTO

Es bien conocida la apreciación que Althusser lleva a cabo del punto de vista teórico sobre el materialismo dialéctico en la posición del partido comunista. Y eso se puede ver reflejado, justamente, en su libro *Filosofía y Marxismo* (1988), particularmente en el capítulo titulado *Una filosofía para el marxismo. La línea de Demócrito* que será el capítulo básico para este artículo, y más resumidamente en su *materialismo aleatorio* donde expone su noción de materialismo.

Recordando el esquema de Althusser, vemos que en el ámbito filosófico la dialéctica hegeliana ocupa un lugar de crítica por parte de Althusser, ya que la dialéctica se ha constituido como una ley universal la cual ha "institucionalizado" políticamente al materialismo, llevándolo a un monismo metafísico que ha preexistido a la concepción materialista de Marx. Sabemos que esta interpretación dialéctica implica, siguiendo a Althusser, una jerarquía la cual ha conllevado terribles consecuencias en relación a los argumentos filosóficos que subyacen al materialismo dialéctico. Argumentos filosóficos que han justificado el poder en nombre de la realización de una ciencia (materialismo histórico) como punto de vista superior y como ley explicativa de la historia y de la dialéctica misma. El especial énfasis puesto por Althusser puede ser descrito de la siguiente manera:

> Me parecía imperioso deshacerse del monismo materialista con sus leyes dialécticas universales, nefasta concepción metafísica de la Academia de Ciencias de la URSS que colocó a la "materia" en el lugar del "espíritu" o de la "idea absoluta" hegeliana [...] pienso que la URSS ha pagado caro esta impostura filosófica. No creo exagerar al decir que la estrategia política de Stalin y toda la estrategia del estalinismo estuvo *en parte* fundada en el materialismo dialéctico, monstruosidad filosófica dirigida a justificar, y servir teóricamente de garantía, al poder por encima de la inteligencia (Althusser, 1988, pp. 21-22)

En consecuencia Althusser siguiendo su crítica a la tradición marxista, en particular al partido comunista francés así como a la URSS, se ha esforzado en mostrar la validez de una filosofía marxista como estrategia teórica que le servirá para criticar al marxismo. Pero más aún, le servirá para dilucidar que es con Marx mismo y partiendo de Marx que se puede traducir de otra manera su pensamiento. Por consiguiente, la filosofía marxista que propone Althusser, por exigencias

de un método en cuanto posición filosófica, no puede ser realizada como sistema; por el contrario, ha de integrar en el marxismo dicha posición filosófica como representación de un materialismo que él nombrará aleatorio. Pero también como un campo de batalla que no se cierra en un sistema clausurado. Más aún, se trata de una filosofía para el marxismo que, incluso, diera lugar a nuevas formas de existencia filosófica.

El materialismo aleatorio representa, en la obra de Althusser, una posibilidad para pensar una filosofía para el marxismo. Es un materialismo en que su acción niega toda teleología lineal causalista, ya que se trata de un *proceso* en cuanto temporalidad de un presente viviente sin anterioridad y que es capaz de integrar el momento anterior mediante el *clinamen*, en la línea de Demócrito y de los mundos de Epicuro.

> Ahora podemos remontarnos a Demócrito y a los mundos de Epicuro. La tesis principal es que antes de la formación del mundo, una infinidad de átomos caía en el vacío, en forma paralela. Las implicaciones de esta afirmación son fuertes: 1. Que antes de que hubiera mundo, no existía absolutamente nada *formado*, y, al mismo tiempo, 2. Que todos los elementos del mundo existían ya aislados, desde siempre, desde toda la eternidad, antes de que hubiera mundo (Althusser, 2002, p. 30).

Se desprende de esta cita que el materialismo althusseriano tiene la intención de no ser recto, de no tener una dirección y, por lo tanto, de no tener un derecho reservado a una jerarquía hegemónica; sino más bien, se trata de la caracterización del *clinamen,* inscrito como desviación entre lugar y no-lugar en y de la materia, que apunta justamente a una multiplicidad y no a una unicidad que "forma" materialmente un mundo *dado, s*uperando así, lo que serían sus aspectos unilaterales.

De tal manera es que Althusser aprecia esta inflexión en la materia, que será desde esta inflexión que nacerá, a mi modo de ver, la temporalidad del presente viviente como contingencia inmanentemente trascendental. Se trata de un presente viviente que altera su misma vibración material, conllevando así la acción de la aleatoriedad. Ahora bien, aquello implica un constatativo y un performativo, porque la acción aleatoria es un constatativo de su presente viviente, al mismo tiempo es un performativo que produce efectos y procesos los cuales van configurando la contingencia de los encuentros aleatorios.

Esto nos recuerda que en la desviación o en la inflexión no puede ocurrir una dirección recta, no puede darse un derecho, pues los encuentros provocados por el *clinamen* no tienen una direccionalidad, no tienen que ver con la rectitud de lo recto (Cavarero, 2022). ¿Qué

se quiere decir cuando se dice "derecho"? ¿Es posible ir derecho a un encuentro que excede su origen? La posibilidad de lo oblicuo permitirá a Althusser abordar su materialismo aleatorio y el rechazo a la cuestión de ir derecho al origen. Como el origen no se puede tratar sino a condición de una desviación aleatoria, será necesario tratarlo de manera oblicua en la coincidencia entre el "hay" y su exceso que, a su vez, contribuye a la infinitud de sus atributos, cuyos rendimientos no son sino una *relacionalidad* de encuentros contingentes. Así, el flujo temporal inmanente de aquellos "hay" se ejecutan en virtud del cual, aquella *relacionalidad* de encuentros no son sino su "necesidad como el devenir necesario del encuentro de los contingentes" (2002, p. 32).

Los conceptos operativos de los que Althusser se sirve para llevar a cabo su propuesta de un materialismo no reconocido en la historia de la filosofía, parecen reintroducir un vasto horizonte de precomprensión categorial y preconstituida del límite, es decir, del movimiento de desplazamiento oscilante entre necesidad y contingencia *en* el primado de la materialidad, en última instancia, y dentro de cada coyuntura concreta.

Por lo que toca a la coyuntura concreta, la cuestión del tiempo interno y como presente viviente en el desplazamiento relacional inscrito en la materialidad contingente, puede ser leído en clave hegeliana; particularmente en el análisis que Hegel desarrolla en la "certeza sensible" de la Sección Conciencia en la *Fenomenología* a propósito del "ahí" singular.

II. SEGUNDO PUNTO

En la sección Conciencia, a propósito de la manifestación de una materialidad contingente del "ahí" singular, Hegel relata la experiencia que la conciencia tiene respecto a la cosa. Entonces, en esta sección, la conciencia sensible o el saber inmediato, es decir el saber *de* lo inmediato es un comportarse natural que tiene o "supone" (deduce como cierto, es la opinión o el sentido común o, incluso, la conciencia común espontánea) estar ante un objeto. Este estar ante un objeto implica una dimensión espacial: el aquí-el ahora. Un presente inmediato y viviente. Y lo que hace la conciencia es la experiencia del objeto, es decir, la conciencia va hacia el objeto y lo que encuentra es un sí mismo como objeto. Uno igual a sí mismo: en-sí indeterminado, una identidad consigo misma. Es una relación inmediata y espontánea con un objeto en el sentido de otra cosa distinta de una conciencia natural que conoce bajo y a partir de esta forma inmediata.

En este contexto del saber de la conciencia, un objeto *es* un simple *relacionarse consigo mismo*. O puede ser cualquier "esto" inefable, es decir, innombrable que habita en nuestro lenguaje, cargado de

temporalidad, como pura singularidad indeterminada en un presente inmediato. En definitiva, el contenido de la certeza sensible, como un modo de comportarse y de manifestarse de la conciencia, es el "esto" como un singular "supuesto". Aquí el ser, es un ser como tal en su existencia singular concreta (las cosas son). *Hay* ser, *hay* el objeto como otro y como "esto": lo que quiere decir una relación inmediata con la cosa; y esta relación inmediata se define como solo un indicar o un señalar. Esta forma de indicación de un "este" hacia un "esto" es de forma sensible, espontánea de la conciencia común. Es la singularidad del "esto" como retorno a la inmediatez. Y que tiene mediación en-sí misma porque hay un movimiento interno del "esto" inmediato que, en el proceso dialéctico de la certeza sensible, como primer momento de la conciencia, el "esto" inmediato se opone a sí mismo y se convierte en lo que *es*, el ser puro de la certeza. Una Certeza que *es*.

> El saber que de primeras, o de modo inmediato, es objeto nuestro no puede ser otro que aquél que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de lo que está *siendo*. Nosotros hemos de comportarnos de modo igualmente *inmediato* o *receptivo*, esto es, no alterar en él nada de cómo se presente, y mantener los conceptos alejados del acto de aprehender. El contenido concreto de la *certeza sensorial* hace que esta aparezca inmediatamente como el conocimiento *mas rico*, más aún, como un conocimiento de riqueza infinita, para la que no puede encontrarse ningún límite, ni cuando *salimos* al espacio y al tiempo, en tanto que es en ellos donde esa riqueza se expande, ni cuando, tomando para nosotros un pedazo de esta plenitud, *penetramos* en su interior dividiéndolo. […] Pero, de hecho, esta *certeza* se revela a sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre. Lo único que dice de lo que sabe es esto: *es;* y su verdad no contiene nada más que el *ser* de la cosa; la conciencia, por su parte, sólo está en esta certeza como puro *yo;* o bien, *yo* estoy ahí como puro *éste*, y el objeto, igualmente, sólo está como puro *esto*. Yo, *éste,* no estoy *cierto* de esta cosa porque *yo* me desarrolle con ello en cuanto conciencia y mueva de múltiples maneras el pensamiento. […] sino que la cosa *es*; *y* es sólo porque *es;* ella es, esto es lo esencial a ojos del saber sensorial, y este *ser* puro o simple inmediatez es lo que constituye su *verdad*. (2010, p. 163)

Ahora bien, lo que quiere hacer la conciencia natural, en su certeza inmediata, es captar el "esto" que es el ser-puro o la sustancia de la certeza. Lo que ocurre aquí, es que la conciencia enuncia de forma directa un "esto" (objeto inmediato), desde un "este" que es el Yo inmediato y que se dan en un "aquí" y un "ahora". Por consiguiente, la tesis de este primer momento, como afirmación inmediata y certera (el ser es, como

Parménides), es analizar cuál es la operación de la conciencia natural cuando cree que se puede saber el ser de manera inmediata. Y la forma de saber de la conciencia natural es bajo la suposición. En resumen, este primer momento de la conciencia, llamada certeza sensible, es el nivel de la suposición indicativa; es enfrentarse al mundo como un otro objetivo de forma inmediata. No obstante, en su extrema materialidad.

Más aún, en el segundo momento de la sección Conciencia titulada "percepción, la cosa o la suposición" Hegel indicará que una cosa es lo imposible de designar y es por eso que la cosa misma es la identificación de todas sus cualidades, a saber, de todas sus propiedades. Por ende, lo que se percibe no es la cosa en-sí sino la cosa como Uno y el conjunto de sus propiedades. Son por tanto, las propiedades o cualidades sensibles y materiales las que movilizan la actividad de la percepción. Incluso, estas propiedades pueden *también* ser atributos de y a otras propiedades.

> Primero, pues, percibo la cosa como un *Uno*, y he de mantenerla firmemente en esta determinación verdadera; si en el movimiento del percibir adviene algo que le contradiga, eso ha de reconocerse como mi reflexión. Ahora bien, en la percepción advienen también diversas propiedades que parecen ser propiedades de la cosa; sólo que la cosa es Una, y somos conscientes de que esa diversidad, por la que la cosa deja de ser Una, cae dentro de nosotros. Entonces, esta cosa, de hecho, es puesta como sólo blanca delante de nuestros ojos, y *también* como picante en nuestra lengua, *también* cúbica al tacto, etc., toda la diversidad de estos aspectos no la tomamos de la cosa sino de nosotros. […] la cosa es Una precisamente porque se contrapone a otras cosas […] las cosas mismas, pues, son cosas *determinadas en y para sí*; tienen propiedades por las que se diferencian de otras cosas. En tanto que la *propiedad* es la propiedad *propia* de la cosa, o una determinidad en la cosa misma, la cosa tiene *varias* propiedades. […] la cosa es el *también*, o el *medio universal* donde las muchas propiedades subsisten unas fuera de otras sin tocarse ni cancelarse; tomada así, la cosa es tomada como lo verdadero, es percibida. (2010, pp.187-189)

En relación, entonces, a la coyuntura concreta en lo aleatorio y la cuestión del tiempo interno y como presente viviente del ahí y del ahora en el desplazamiento relacional inscrito en la materialidad contingente, se puede establecer una correspondencia o, si se quiere, un diálogo entre el clinamen o desviación aleatoria en la misma singularidad del ahí y la certeza sensible en su ahora inmediato que logra hacerse percibir por sus infinitos atributos o propiedad captadas por el acto de la percepción.

Por último, respecto al estatuto de lo aleatorio que define el materialismo althusseriano y que inscribe una *relacionalidad* entre la necesidad y la contingencia, en la *Ciencia de la Lógica, la lógica objetiva, doctrina de la esencia* (1813/2011) es donde Hegel desarrolla su análisis sobre la necesidad y la contingencia en cuanto son momentos del devenir dialéctico de la negación de la negación. Particularmente, en la sección tercera titulada la efectividad [Die Wirklichkeit], en el capitulo segundo titulado de la misma manera Hegel desarrolla explícitamente la triada posibilidad, contingencia y necesidad. La lógica interna de este segundo capitulo es que la contingencia es un aspecto formal, es el lado de la movilidad que aparece siempre y que contiene tres modos en que se concibe. Estos modos son como necesidad relativa, como necesidad real o existencia concreta, y como necesidad absoluta. La unidad de la contingencia y de la necesidad relativa, que es el aspecto real concreto, darán lugar a la necesidad absoluta como efectividad.

Dicho esto entonces, en la contingencia la primera idea es que la efectividad es en-sí misma posibilidad, es decir, estamos constituidos de manera posible. Sin embargo, en lo posible reside lo imposible. De esto se infiere que aquí la posibilidad no es una posibilidad abstracta, a saber, que no puede pasar cualquier cosa de forma azarosa, ya que hay un límite de lo posible, pero el límite en Hegel no es un borde, sino que es una actividad, la cual permite sostener la cuestión siguiente: ¿qué de lo posible se actualiza, en tanto actividad de límite, como real, como existencia concreta? Lo que se actualiza será la contingencia. En consecuencia, la posibilidad contiene en ella misma a la imposibilidad, siendo la contingencia la realidad de la posibilidad y la realidad efectiva real de todo esto es la del "ahora", es decir, es esta realidad efectiva que está ahora como presente viviente.

Cabe preguntarse, ¿por qué esta y no otras de las posibilidades? ese por qué apunta a que hay más cosas, lo que quiere decir que hay la posibilidad de esto porque hay otras cosas posibles también. Así, el que haya posibilidad tiene que ver con el aspecto contingente del cada uno, y el aspecto contingente del cada uno está en directa relación con el hecho de que hay otros cada unos contingentes alrededor. Se trata de que en cada cosa, en cada uno, se da la contradicción de lo posible y de lo imposible, pero esta posibilidad no es un azar, sino que es posibilidad determinada o, más bien, lo contingente orgánico. Entonces en esta realidad efectiva lo que ocurre necesariamente, como necesidad real, en realidad era una necesidad relativa, una necesidad que contenía a la contingencia de modo inmediato, como presente viviente, como un "ahora", como un "hay". Ahora bien, esa necesidad real, en el Todo considerado como particulares conectados orgánicamente, en una constante relacionalidad, es una necesidad real que es, a su vez, necesidad relativa respecto a dicho

Todo y, respecto del Todo, dicha necesidad no puede ser sino, una necesidad absoluta. La lógica de todo esto es que la contingencia, como aspecto formal, como el lado de la movilidad, aparece siempre, y este aparecer implica una necesidad real de su aparecer, pero que es a su vez relativa, pues es el lado del contenido de lo efectivamente efectivo, siendo la unidad de todo esto, la necesidad absoluta como totalidad efectiva. En definitiva, el gran tema de este capitulo sobre la efectividad, en la *Ciencia de la Lógica, doctrina de la Esencia,* es la plena integración de lo contingente y lo posible dentro de la necesidad absoluta, de lo efectivo absoluto que es la totalidad efectiva. Hegel lo dice así:

> Esta unidad de la posibilidad y la realidad efectiva es la contingencia [...] La posibilidad real de una cosa es por consiguiente la multiforme variedad de circunstancias que están ahí, que se refieren a ella [...] con esto, la posibilidad real (realizada), que es de hecho efectividad real no es ya, solo posibilidad solo formal realizada, sino necesidad [la necesidad absoluta contiene en ella a la contingencia]. (2011, pp. 608-611-618)

Se podría sostener que esta lógica interna de la efectividad real, la cual implica los momentos de la posibilidad, de la contingencia y de la necesidad, podría leerse a la luz de la actividad de lo aleatorio en los posibles encuentros y/o desencuentros, contingentes en su necesidad material y efectiva.

III. TERCER PUNTO

Tomando como hilo conductor la dimensión del ser y de los seres, a propósito del carácter posible/imposible en la realidad contingente como necesidad efectiva, Baruch Spinoza en su "Ética" define la sustancia como "lo que es en sí mismo y es concebido por sí, es decir, aquello que el concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formado" (Ética, 2001, p. 11). Se puede advertir en esta cita el carácter unificador de la sustancia. Así mismo, la sustancia al ser única implica una unidad entre ella misma y sus atributos, ya que al ser en sí misma y concebida para sí, se piensa como absolutamente infinita (idea de Dios como infinito absoluto, en- sí), a la vez que se constituye de una infinitud de atributos que no es sino un infinito limitado a aquello que expresa el mismo atributo, es decir, es un infinito referido.

Por su parte, Spinoza define los atributos como modificaciones de la sustancia. Se podría pensar que son cualidades o propiedades independientes de la sustancia-cosa; no obstante, al tratarse de un filósofo inmanentista, substancias y atributos son lo mismo, ya que los atributos son modos de ser de la sustancia, percibidos bajo cada uno de sus atributos.

> IV. Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma. V. Por *modo* entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual también se la concibe […] Proposición VIII. *Toda sustancia es necesariamente infinita*. Demostración: no existe sino una única sustancia de un mismo atributo, y a su naturaleza le pertenece existir. Luego será propio de su naturaleza existir, ya como finita, ya como infinita. Mas no puede existir como finita, pues debería ser limitada por otra de la misma naturaleza, que también debería existir necesariamente; por tanto, se darían dos sustancias del mismo atributo, lo que es absurdo. Luego, existe como infinita.(Spinoza, 2001, pp. 11-14-15).

Ahora bien, Spinoza procura tomar distancia de la tendencia a considerar los atributos como cualidades predicativas, tal como lo plantea Aristóteles; por el contrario, su idea de los atributos está en directa relación con su concepción de infinitud, como acto. Por consiguiente, si la sustancia es un presente viviente en cuanto acto que se compone de atributos particulares en sus modos singulares, entonces esta formula es coherente con el momento del "ahí" singular de la certeza sensible en la sección conciencia de la *Fenomenología* de Hegel.

Más aún, en el momento de la "percepción" donde Hegel analiza la coseidad y sus propiedades, aquella unidad entre sustancia y atributos puede ser análoga con la unidad inmediata entre la percepción de la cosa y sus propiedades o atributos. Incluso, el carácter de infinitud de los atributos spinoziano con el "esto", en cuanto presente vivo hegeliano de la certeza sensible, puede ser pensado como contingencia inmanente trascendental. A su vez, si los atributos son la "percepción" de la sustancia por el entendimiento, entonces se puede observar la relación dialéctica entre la certeza sensible y el momento de la percepción, la cosa o la ilusión del segundo momento de la sección conciencia de Hegel, con lo que plantea Spinoza respecto a la infinitud de los atributos como la manifestación de los "ahí" o de los ahoras configurados en un horizonte de modificación retencional de "ahoras" ligeramente desfasados, aleatorios.

Más aún, esta temporalidad de "ahoras" en desfase, tienen igualmente una relación necesariamente contingente manifestados como realidad efectiva que contiene lo posible e imposible en el ejercicio de desviación que aparecen en el clinamen de los *encuentros y desencuentros* en un proceso de continua renovación, en la que un nuevo ahora desaloja al ahora anterior, lo niega dialécticamente, desplazándolo y superando un origen. Más bien dejando un límite como actividad, tal como lo propone Hegel en la *doctrina del Ser,* en la *Ciencia de la Lógica*.

En consecuencia, hablar de un centro originario es hablar de una metáfora. Pero no se trata de una metáfora en cuanto modificación de un original, sino de un puro fluir aleatorio inscrito en la materialidad renovada del "hay" "ahies" como presente vivo del materialismo aleatorio; como la desviación contradictoria en la misma infinitud inmediata y atributiva. Es de esta forma que podemos atribuir la ausencia de origen como an-arquismo al materialismo y como un anarquismo materialista.

IV. CUARTO PUNTO

Quizás hablar de un an-arquismo materialista conllevará un nuevo léxico político para definir el materialismo. Pero no se trata de una definición que fija su significado enclaustrando el discurso que lo sostiene o resguardando sus propias fronteras. Si no, de lo que se trata es de un léxico de apertura que logre desestabilizar los límites que se impone la misma de-finición. Esto implica que el contenido mismo del término an-arquismo se vuelve radical en la medida que vaya a la raíz de las cosas y las palabras, como queremos hacerlo con la noción de materialismo con enfoque an-arquico, no para identificar un fundamento y *su* fundamento, sino para desactivar su *arkhé*, "poniéndolo a prueba ante una ausencia, o una falta, que no puede ser colmada definitivamente porque su fundamento está literalmente infundado" (Matos, 2023, p. 12).

En este sentido, un materialismo an-arquico remite a una suerte de *kairos* en cuanto ruptura de la organización social del tiempo histórico y su léxico político fundacional. Para precisar el asunto, en su libro titulado *La an-arquía que viene* del año 2023, Andityas Matos desarrolla una crítica radical a la semántica institucionalizada del discurso político, proponiendo una renovación de la experiencia an-arquica que se aleja de lo que se ha entendido por anarquismo en su sentido tradicional. Lo que caracteriza dicha experiencia an-arquica es pensar un fundamento ausente que posibilite la invención de nuevos significados y que sea capaz de destruir las categorías dominantes que han fijado el lenguaje actual, incluso el lenguaje del materialismo clásico.

En pocas palabras Matos capta el vínculo entre lenguaje y an-arquía como un *détournement* o un desvío; o quizás un clinamen que, siguiendo las palabras de Althusser, inscribe algo aleatorio como operador del *kairos* que fractura infinitamente, a través del presente viviente de un "ahí" singular en su misma actualidad, la temporalidad históricamente determinada, no sólo por prácticas lingüísticas de sujeción de un tipo de lenguaje institucionalizado en una cierta actualidad política y coyuntural, sino también fractura el fundamento mismo de la política dejando aparecer la contingencia inmanentemente trascendental de una ausencia de fundamento.

Matos sustituye esta ausencia de fundamento por tres palabras que serán el hilo conductor por medio del cual el autor del texto *La an-arquía que viene* sostendrá su tratamiento argumentativo: democracia, anarquía y desobediencia. Ahora bien, no me detendré a examinar el detalle del desarrollo de su tesis que puede sintetizarse en el carácter indecible de la política, sino que interesa destacar la operación referida entre cada una de ellas cuyo rendimiento, en dicha operación, constituye la ausencia y falta de fundamento.

Partiendo de la etimología de la democracia, Matos elabora todo un recorrido conceptual que le permitirá llegar a postular el oxímoron de una democracia an-arquica en su ejercicio de desobediencia.

> El la palabra democracia está en juego desde un primer momento una forma violenta de poder, al estar formada por la raíz *krátos*, que indica un poder que se impone por la fuerza, a diferencia de otras palabras políticas de raíces más notables, como *arkhé,* que genera monarquía y oligarquía, evocando experiencias fundadas, antiguas y tradicionales. Lo que termina articulándose entre el violento *krátos* y la vetusta *arkhé* es una percepción muy aguda sobre la falta de fundamento del poder. […] el poder democrático se imponía más allá de cualquier título y, por eso mismo, carecía de fundamento. Más aún: su fundamento único y radical […] reside en su propia falta de fundamento […] la traducción más exacta de democracia no sería "gobierno del pueblo", ese horrible oxímoron cuya simple enunciación ya denuncia su imposibilidad, sino "poder sin fundamento". (Matos, 2023, pp. 21-22)

El carácter desfundamental de la democracia posibilitará considerar una suerte de "condición anárquica" (*cf.* Lordon, 2020) en virtud de la cual se podrá desplazar todo este rendimiento etimológico del *krátos* para pensar un materialismo an-arquico, sin *arkhé*, sólo como la fuerza de una potencia que desvía, que des-obedece el orden que funda el fundamento inscribiéndose en la materialidad de su mismo materialismo y que se expresa en la ausencia radical de fundamento. Fundamento que va transformando el poder, su potencia en un ejercicio democratizador de una experiencia inmanentemente aleatoria de lo inapropiable, y que cobra vida como potencia, como el *connatus* spinoziano el cual se hace efectivo como certeza sensible, en sentido hegeliano, en este presente viviente del "ahí" singularizado.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (2002). *Para un materialismo aleatorio.* Arena libros.

Althusser, Louis (1988). *Filosofía y marxismo.* Siglo XXI.

Althusser, Louis (1982). *Le courant souterrain du materialisme de la rencontré*. Éditions Stock.

Cavarero, Adriana (2022). *Inclinaciones crítica de la rectitud*. Fragmentada Editorial.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1813/ 2011). *Ciencia de la Lógica. Doctrina de la esencia*. Trad. Felix Duque. Abada editores.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Abada editores.

Lordon, Frédéric (2020). *La condición anárquica. Afectos e instituciones del valor.* Adriana Hidalgo.

Malabou, Catherine (2013). *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Palinodia.

Matos, Andityas (2023). *La an-arquía que viene.* Ned ediciones.

Spinoza, Baruch (2001). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Fondo de Cultura Económica.

5. LA POLÍTICA Y LOS APARATOS IDEOLÓGICOS DE ESTADO

Marilene Aparecida Lemos*

A ESCRAVIDÃO NA FRONTEIRA BRASIL-URUGUAI: A CONSTITUIÇÃO DE UM CONCEITO MATERIALISTA DE FRONTEIRA

— O que é a fronteira pra ti?[1]
— A fronteira? [silêncio]. Num sei.
Enildo Batista Fortes / Oiapoque – Amapá
(Fronteira Brasil-Guiana Francesa)
Primeira reflexão: O que é a fronteira?
Fronteiras/Fronteras: uma constelação de conceitos (Almeida, 2016)

1. FRONTEIRA COMO UM ESPAÇO PRODUZIDO

Para iniciar, gostaria de registrar meu agradecimento pela oportunidade de apresentar minha pesquisa sobre a fronteira nesta publicação das *Actas del Quinto Coloquio Internacional Louis Althusser Contra la melancolía política: pensamiento e imaginación desde América Latina,* realizado na *Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia),* entre 14 e 17 de maio de 2024. Sobretudo, agradeço a expressão de solidariedade por parte dos organizadores do evento, dado que, concomitantemente à realização do *Coloquio*, passávamos por momentos desoladores no Estado do Rio Grande do Sul.

* Pós-doutoranda no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (Declave), do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). marilene.lemos@uffs.edu.br

1 Depoimentos gravados durante a pesquisa de campo para a elaboração do plano "Diálogo da Fronteira", da UNESCO, em convênio com o Ministério da Cultura do Brasil (ano de 2016). Produção e edição: Ricardo Almeida. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=y7AFb3Pu1KA&t=156s.

Nos últimos 12 anos, além da docência, venho me dedicando aos estudos da/sobre a fronteira, fundamentada na Análise de Discurso (AD) materialista e na História das Ideias Linguísticas (HIL). Neste texto, pretendo apresentar um panorama dessas pesquisas, no que diz respeito à teorização da fronteira.

Dentre os diversos estudos realizados ao longo desses anos, destaco minha tese de doutorado, defendida no IEL/Unicamp, em 2019, intitulada *Entre espaços, sujeitos e línguas: a produção da fronteira em Dionísio Cerqueira-SC, Barracão-PR (Brasil) e Bernardo de Irigoyen (Misiones, Argentina) nos relatos de viagens*. Nesse estudo, compreendi a fronteira como um *espaço* produzido, *indissociável dos sentidos e das fronteiras entre sujeitos e línguas*, alicerçada na definição de fronteira como *espaço material (político-simbólico)* (Orlandi, 2001) e na *relação constitutiva entre sujeitos, sentidos e espaço* (Rodríguez-Alcalá, 2011). Em outras palavras, a fronteira constitui-se na dispersão, na incompletude, na falha, entendendo que assim também se constituem a língua e os sujeitos fronteiriços. Trata-se de um deslocamento teórico importante, já que minhas reflexões anteriores sobre a fronteira estavam bastante ligadas aos campos da geografia e da história.

Assim, retomo algumas considerações desenvolvidas na referida tese de doutorado, a partir da análise de duas obras (relatos de viagens): *Pela fronteira* (1903), de Domingos Nascimento, e *A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina: documentos e leituras,* organizada pelo Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina (CEOM, 2005), dentre as quais destaco:

- O processo de produção do *espaço de fronteira* não se dá apenas por sua demarcação por meio de leis e tratados de limites (um gesto político-jurídico), mas a partir de um processo de produção de sentidos e sujeitos.

- O *espaço de fronteira* pode ser compreendido como um *espaço fluido,* não significado por um imaginário de unidade, que produz sentidos de um deslimite. Assim como os sujeitos, o *espaço* significa na movência dos pertencimentos, num desenganche, ou *delinking*.

- Não é possível dissociar a demarcação geopolítica, a *linha fixa*, identificada a um *espaço imaginariamente estabilizado* – uma fronteira "traçada", produzida como um *espaço imaginário* – de uma fronteira "vivida", *carregada de conteúdo social* (Sturza, 2010, p. 343), identificada a um *espaço móvel, fluido*, embora não haja uma coincidência entre uma fronteira "traçada" e outra fronteira "vivida" socialmente.

A partir dessas considerações, acentuo que o desenvolvimento da tese de doutorado possibilitou, por meio das análises discursivas, chegar a uma definição de *espaço de fronteira,* assim como começar a desenhar uma definição de fronteira, relacionada ao *espaço material (político-simbólico),* cujo esforço teórico vem adquirindo aprofundamento e novos contornos em minha pesquisa de pós-doutoramento.

2. FRONTEIRA COMO ESPAÇO MATERIAL CONTRADITÓRIO E POROSO

Desenvolvo meu estágio pós-doutoral desde fevereiro/2023 no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (DECLAVE), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, no sul do Brasil, sob a supervisão do professor doutor Fábio Ramos Barbosa Filho. Meus estudos estão vinculados ao projeto de pesquisa *Loucura, raça, criminalidade: o alienismo no Brasil*, coordenado por esse mesmo professor no *Grupo de Pesquisa Discurso e Arquivo* (DARQ), na UFRGS. Participo de estudos com o professor Fábio desde 2020, no início da pandemia de Covid-19. Na época, ingressei no *Grupo de Estudos Michel Pêcheux*, que ele coordenava.

Nesse percurso, passei a analisar discursivamente não somente relatos de viagens, como fiz na tese de doutorado, mas também entrevistas televisivas, anúncios de rádios, cartazes, jornais digitais, decretos oficiais, tratados, dicionários, processos-crime etc. O intuito sempre foi a montagem de um arquivo que permitisse a leitura e a escuta da fronteira em sua emergência.

Apresento, a seguir, os principais questionamentos e desdobramentos teóricos realizados ao longo deste estágio pós-doutoral e que têm me permitido pensar na constituição de um conceito materialista de fronteira.

- Em Lemos (2022)[2], o foco estava nas circulações acerca do (novo) cotidiano da fronteira Brasil-Argentina, entre as cidades de Dionísio Cerqueira-SC, Barracão-PR (Brasil) e Bernardo de Irigoyen (Misiones, Argentina), durante o período da pandemia de Covid-19, a partir de enunciados presentes em entrevistas

2 Este artigo é decorrente de uma palestra proferida na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em setembro de 2021, na mesa-redonda I: *Línguas de fronteira, línguas de imigração e mistura de línguas*, do Ciclo de encontros *Políticas linguísticas em movimento*, organizado pelos grupos de pesquisa CoLHIBri, PsiPoliS e PoEHMaS do IEL/UNICAMP. Agradeço, especialmente, aos professores Ana Cláudia Fernandes Ferreira (UNICAMP) e Fábio Ramos Barbosa Filho (UFRGS), cujas aulas e orientações possibilitaram a escrita deste texto.

televisivas, anúncios de rádios, cartazes e jornais digitais que versavam acerca do fechamento da aduana ou de manifestações pela sua reabertura. No referido texto, coloco em questão, sobretudo, as seguintes indagações: como uma fronteira institucionalmente fechada afeta o funcionamento cotidiano e a *fluidez* dessa fronteira e coloca em circulação (novos) sentidos para o espaço, as línguas e os sujeitos? Como o que está (ou não) autorizado institucionalmente funciona no cotidiano da fronteira? A partir dessas indagações, apresento uma síntese contendo as principais considerações desse trabalho, no que diz respeito ao esforço teórico de conceitualizar a fronteira:

- As análises me levaram a questionar o funcionamento da lei, da alfândega, da polícia, colocando à prova a eficácia do Jurídico, enquanto novos sentidos de fronteira são produzidos.

- Os sentidos de fronteira se constroem na relação entre o *legal* e o *ilegal,* tornando possível refletir sobre a *organização* e a *ordem* do *espaço de fronteira*.

- Funcionam sentidos de limite entre sujeitos e espaço e deslimite entre línguas, ou seja, a fronteira institucionalmente fechada via decretos oficiais – representada pela aduana como o lugar do controle, das medidas de segurança – não bloqueia o trânsito das línguas, isto é, as línguas "não obedecem" aos decretos oficiais, às medidas de prevenção à Covid-19.

- Observa-se uma língua que flui no *espaço de fronteira*, que *passa*, *cruza*, *ultrapassa* a fronteira, cujos sentidos não cessam de circular, independentemente do fechamento temporário da aduana.

- As análises mostram, portanto, o ordinário do sentido questionando o Jurídico.

- Ainda, dedicando-me à reflexão da fronteira Brasil-Argentina e do cotidiano dessa fronteira no período de pandemia de Covid-19, em Lemos (2025a), as análises do verbete *carreiro* em três dicionários de língua portuguesa, relativos aos séculos XIX, XX e XXI, trouxeram reflexões importantes. Destaco algumas delas:

- As análises conduziram a efeitos de oposição significativos: lugar determinado/lugar indeterminado, lugar autorizado/lugar não autorizado, visível/invisível, circulação de caminhões/circulação de sujeitos, saberes institucionalizados/saberes cotidianos. Tais efeitos permitiram compreender que, no *espaço de fronteira,* "tudo" não se pode controlar, "tudo" não se pode conter.

- Foi possível mobilizar o conceito de *desorganização da cidade* (Barbosa Filho, 2012) e estender a reflexão para uma "desorganização" da fronteira, pensada juntamente com uma *desorganização cotidiana* (Orlandi, 1998). Nesse sentido, "passar tranquilamente" pelos atalhos pode ser uma resposta, um efeito da "desorganização" da fronteira, da desorganização cotidiana.

- Indícios de fragilidade ou de fracasso do aparelho jurídico são postos em jogo, assim como a tensão entre os discursos jurídico e político.

- Pensar em um conceito de fronteira implica considerar que, tal como a língua, a fronteira se constitui na incompletude, está exposta ao equívoco, à falha. Há algo que escapa ao controle da língua, aquilo que se caracteriza no resto, nas lacunas, nas margens, ficando um resíduo que foge ao "controle" do *espaço de fronteira*, da língua de fronteira, dos sujeitos fronteiriços, mas que, ao mesmo tempo, produz efeitos.

- Por fim, esse trabalho registrou a importância de seguir investigando a "[...] relação contraditória entre a ordem (o real) e a organização (o imaginário)" (Barbosa Filho, 2012, p. 83) da/na fronteira nesse lugar do impossível de conter, no invisível, no espaço fluido, na movência de sujeitos e de línguas, no deslimite, na fronteira "vivida", no real da fronteira.

- Em Lemos e Barbosa Filho (2025b), a análise discursiva do verbete fronteira, em três edições do *Diccionario da Lingua Portugueza*, de Antonio de Moraes Silva (séculos XVIII, XIX e XX), possibilitou um aprofundamento do estudo do objeto fronteira no que tange à sua conceitualização e produção pelo discurso sob determinadas condições de produção. Trago aqui algumas das relações traçadas no percurso de escrita desse artigo.

- A análise de pistas linguísticas, como contrações, preposições e relações nominais, permitiu a reflexão sobre "posse" e "propriedade", considerando a passagem do sujeito religioso ao sujeito jurídico.

- Foi possível pensar na emergência do discurso jurídico e nos modos de intervenção, pelo simbólico, para a formação dos Estados nacionais, na constituição de fronteiras, de sentidos e de sujeitos; e, nesse processo, a dicionarização e a posição de lexicógrafo exercem um importante papel na produção e reprodução de discursos/saberes das classes dominantes.

- De todas as discussões realizadas nesse artigo, quanto ao funcionamento do *Diccionario,* nós o tomamos enquanto o lugar que molda um *imaginário de fronteira,* um *limite*, uma *linha*, uma *demarcação*, sustentando-se em discursos "legitimados", como os tratados de limites, as legislações, as gramáticas e as obras de escritores ditos consagrados.

- Enquanto as fronteiras vão sendo traçadas nos mapas, estabelecendo-se e constituindo-se, também vai desenhando-se no dicionário um imaginário de língua e de fronteira que dá conta de represar, de *(de)limitar* os sentidos. Produz-se, então, um processo de apagamento da fronteira "vivida", do *espaço fluido,* no qual funciona o *deslimite* (Lemos, 2019), os discursos cotidianos, a contingência e o político.

• Partindo da questão norteadora *Como se dizem a raça e a fronteira nos documentos?* e de um gesto de leitura que coloca em relação o relato *Viagem ao Rio Grande do Sul* com o *Tratado del asiento de negros,* foi possível chegar, em Lemos (no prelo), às seguintes considerações:

- No processo de formação das fronteiras do Rio Grande do Sul, o discurso *sobre* o Rio Grande do Sul e *sobre* a(s) fronteira(s) se constitui pela posição do viajante e pelo discurso *das* fronteiras geográficas, mas, sobretudo, pelo discurso *das* fronteiras simbólicas.

- Foi possível analisar efeitos de oposição, de limites entre *escravos/negros/mestiços* e *pessoas/homens brancos*,

trabalho escravo/trabalho livre, *conteúdo* do contrato (os negros, os escravos) e pessoas jurídicas (Inglaterra e Espanha), cujas discursividades permitem a convergência entre esses dois documentos analisados, independentemente de se tratarem do relato de uma viagem ocorrida no século XIX e de um Tratado (um contrato) assinado no século XVIII.

- Na medida em que a fronteira vai sendo produzida no arquivo, como espaço material contraditório e poroso, "[...] não significado por um imaginário de unidade" (Lemos, 2019, p. 13), possibilita a relação entre *presença* e *ausência* dos negros; ou seja, os negros constituem a fronteira pela falta, pelo que não são significados, pela negação. Em termos de condições de produção, há funcionamentos que não autorizam a substituição de negros/escravos por pessoa. Há, ainda, uma injunção dos negros como força de trabalho (escravo), sobretudo na expansão de fronteiras. Apesar disso, tanto o negro quanto o mestiço continuam produzindo efeitos de sentido na constituição de um discurso fundador do Rio Grande do Sul e na produção de fronteiras.

Concluindo essa exposição sobre os trabalhos realizados em meu estágio pós-doutoral, acrescento que o capítulo de livro (Lemos, 2024) apresenta minhas primeiras incursões em documentos que versam sobre a escravidão na fronteira Brasil-Uruguai, no período entre a abolição da escravidão no Uruguai (1842) e a abolição da escravidão no Brasil (1888). Trata-se de um trabalho que visa propor um aprofundamento dos estudos da fronteira, dando enfoque, especialmente, a questões relacionadas à constituição de um conceito materialista de fronteira nas condições de produção próprias da fronteira Brasil-Uruguai.

Colocando em diálogo trabalhos anteriores com o referido estudo, fui conduzida a outras reflexões que colocam, de um lado, a legislação uruguaia, o "solo livre", pessoas livres, e, de outro lado, a legislação brasileira, o escravo, a escravidão. Por meio de uma breve análise discursiva, foi possível compreender que a fronteira vai sendo significada como um limiar entre a liberdade e a escravidão, assim como é produzido um limiar entre sujeitos e espaços. Em outras palavras, a partir de uma breve análise dos documentos, compreendi que o solo uruguaio é significado como um espaço onde há pessoas vivendo, significando-se e sendo significadas como sujeitos livres; e o solo brasileiro, como um espaço onde há pessoas não significadas como sujeitos, mas como escravos, produtos, mercadorias. Em outras pala-

vras, juridicamente, um escravo brasileiro não era significado como cidadão brasileiro. Diante disso, as relações estabelecidas conduziram aos seguintes questionamentos:

- Como as questões de nação e de nacionalidade estão postas nessas tensões de fronteira quando, por exemplo, há uma pessoa batizada no Estado Oriental do Uruguai que já havia sido batizada no Brasil? Há processos-crime envolvendo uruguaios, mas julgados no Brasil?

- Como conceitualizar a fronteira, uma vez que funciona na tensão entre fronteiras legislativas, jurídicas, nesse período específico do século XIX (1842-1888), em que o Uruguai já havia abolido a escravidão, e o Brasil, ainda não?

Por fim, passo a expor algumas considerações no que se refere ao propósito deste texto.

3. UM CONCEITO DE FRONTEIRA: NUNCA ACABADO

Vislumbrando, no horizonte, uma teorização em torno da fronteira ou a produção de um conceito de fronteira, tomado do ponto de vista discursivo, que vem percorrendo, sobretudo, as pesquisas em desenvolvimento no estágio de pós-doutorado, considero importante registrar que, nessa empreitada, tenho em consideração a produção intelectual do filósofo marxista Louis Althusser. Contudo, nesse momento da pesquisa, considero minha entrada em sua obra, ainda, bastante incipiente. A primeira questão que apresento é sobre o que é um conceito e como ele se constrói.

Ao tratar a teoria de Marx como uma verdadeira ciência, Althusser (1967a, p. 22) mostra que, antes de tudo, é preciso tomar "[...] consciência do que implica a natureza de uma ciência, a constituição de uma ciência". Para ele, saber o que é uma ciência é saber como ela se constitui: "[...] toda ciência é produzida por um imenso trabalho teórico específico, por uma prática teórica insubstituível, extremamente longa, árdua e difícil" (Althusser, 1967a, p. 23).

Desse modo, a partir de uma perspectiva materialista, produzir o conceito do objeto fronteira requer ter em consideração que a "[...] produção de conhecimento em uma ciência dada é uma prática específica, que deve ser denominada prática teórica [...] distinta das outras práticas existentes (prática econômica, prática política, prática ideológica)" (Althusser, 1967a, p. 24).

Nesse ponto, remontando à tese de doutorado, por meio das análises discursivas, foi significativo começar a esboçar uma definição de

fronteira como um *espaço* produzido, *indissociável dos sentidos e das fronteiras entre sujeitos e línguas*, alicerçada na definição de fronteira como *espaço material (político-simbólico)*. Destaco, aqui, que essa definição, embora embrionária, toma distância de uma noção de fronteira como um dado imediato, empírico ou uma simples abstração – ela começa a se alinhar a um conhecimento da fronteira enquanto objeto concreto, real e singular (Althusser, 1967b).

Com base nas pesquisas expostas, a fronteira, enquanto objeto real, concreto e singular, pode ser conceitualizada como resultado de uma rede de relações semânticas e de um processo histórico-discursivo. Com Henry (1992, p. 184), considero que "[...] o lugar do conceito é o processo de produção do conhecimento enquanto processo histórico". A fronteira constitui-se, portanto, pelos efeitos de oposição entre um espaço fluido e um espaço imaginário, entre uma fronteira "traçada" e outra "vivida", entre o legal e o ilegal, entre a organização e a ordem, assim como na relação entre a ordem da fronteira e a ordem da língua. Ainda, a fronteira constitui-se na tensão entre o discurso jurídico e o político, entre saberes cotidianos e saberes institucionalizados. A fronteira, como objeto, funciona na contradição, na contingência, no equívoco.

Retomo Henry (1992, p. 184) para dizer que "[...] toda prática científica inscreve-se no processo de produção de conhecimento enquanto processo sem sujeito nem fim". Isso implica a inexistência de um "sujeito" do conceito "fronteira" no caso aqui considerado, o que significa que "[...] o conceito nunca esteja acabado e que ele não seja criado, mas construído em um processo de produção, isto é, de transformação" (Henry, 1992, p. 184).

Dessa maneira, busco olhar para o conceito de fronteira não com a finalidade de encontrar respostas, buscar uma saída, tal como o caminhante cartesiano faz – "[...] a quem basta marchar reto em frente na floresta para sair dela" (Althusser, 2005, p. 27) –, mas, sim, com vistas a considerar o *não-dito* que atravessa o *dito, o primado da ausência sobre a presença,* "[...] enquanto horizonte que recua interminavelmente adiante do caminhante que, buscando seu caminho numa planície, só encontra sempre outra planície na sua frente" (Althusser, 2005, p. 27). No horizonte: a fronteira, outros questionamentos e uma busca sem fim.

REFERÊNCIAS

Althusser, L. (1967a). Marxismo, ciência e ideologia. Em *Marxismo segundo Althusser* (pp. 9-56). Sinal - Editora e Distribuidora.

Althusser, L. (1967b). *Sobre o trabalho teórico.* Editorial Presença.

Althusser, L. (2005). A corrente subterrânea do materialismo do encontro. *Crítica Marxista,* (20), 9-48.

Barbosa Filho, F. R. (2012). *A escrita urbana nos (des)limites do (im) possível.* (Dissertação de Mestrado). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina – CEOM (Comps.). (2005). *A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina: documentos e leituras.* Argos.

Henry, P. (1992). O sujeito e o significante. Em *A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso* (pp. 155-201). Editora da UNICAMP.

Lemos, M. A. (2019). *Entre espaços, sujeitos e línguas: a produção da fronteira em Dionísio Cerqueira-SC, Barracão-PR (Brasil) e Bernardo de Irigoyen (Misiones, Argentina) nos relatos de viagens*. (Tese de Doutorado). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

Lemos, M. A. (2022). ¿Está cerrada la frontera o pasa algo? línguas de fronteira e o cotidiano da fronteira Brasil/Argentina em tempos de pandemia. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, (64), 1-13.

Lemos, M. A. (2024). A escravidão na fronteira Brasil-Uruguai: uma teorização discursiva da fronteira. Em Fagundes, A. et al. (Coords.), *Cruzando Fronteiras: os estudos culturais, a sociolinguística e as políticas linguísticas em regiões fronteiriças* (pp. 229-246). Pedro & João Editores.

Lemos, M. A. (2025a). "Eu passo pelos carreiros tranquilo": notas para um conceito discursivo de fronteira. Em Stübe, A. D.; Gravina, A. P.; Marchesan, A. C. (Coords.), *Percursos de pesquisa na Fronteira Sul: língua e discurso, língua e sociedade, língua e cognição* (pp. 47-66). Ed. UFFS.

Lemos, M. A. e Barbosa Filho, F. R. (2025b). "Fronteira" em três edições do Diccionario de Moraes. *Cad. Est. Ling.,* (67), 1-24.

Lemos, M. A. (no prelo). Fronteira, negro, escravidão: um discurso fundador do Rio Grande do Sul.

Nascimento, D. (1903). *Pela fronteira.* Typografia da República.

Orlandi, E. P. (1998). A desorganização cotidiana. *Escritos,* (1), 3-10.

Orlandi, E. P. (2001). A cidade como espaço político-simbólico: textualização e sentido público. Em *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos* (pp. 185-214). Pontes.

Rodríguez-Alcalá, C. (2011). Discurso e cidade: a linguagem e a construção da "evidência do mundo". Em Rodrigues, E. A. et al. (Comps.). *Análise de discurso no Brasil: Pensando o impensado sempre. Uma homenagem a Eni Orlandi* (pp. 243-258). Editora RG.

Sturza, E. R. (2010). *No tempo e no espaço: Mapeando as línguas de fronteira*. Congresso Internacional de Professores de Línguas Oficiais do MERCOSUL, Unioeste, Foz do Iguaçu, Brasil. http://www.apeesp.com.br/ciplom/Arquivos/artigos/pdf/eliana-turza.pdf

Santiago Lo Vuolo*

¿POR QUÉ LAS MASAS DESEARON UN APARATO DE SUBJETIVACIÓN FASCISTA?

I. INTRODUCCIÓN

Estamos en mayo de 2024. El avance de la ultra-derecha a nivel global, y más cercanamente del libertarianismo en Argentina, nos obliga a intentar comprender por qué puede volverse masiva una opción que favorece a tan pocos. Volvemos sobre Althusser para repetirnos que en estos asuntos no cuenta el cálculo de intereses sino algo más profundo, más oscuro, más difícil de aprehender.

Una manera de aproximarse a eso que se resiste es retomar la pregunta por la ideología. Formular el problema del fascismo como un problema de error político o de manipulación ideológica parece insuficiente. Es necesario situarnos en la relación entre las formas de vida y sus condiciones de existencia, allí donde el fascismo puede volverse deseable. Partimos, entonces, de la noción althusseriana de ideología para examinar ciertos procesos actuales de subjetivación, tomando el neoliberalismo como un campo en el que puede reconocerse una lógica análoga de producción de sujetos y de deseo en relación con el fascismo. El recorrido desemboca en la necesidad de tender un puente —siempre precario, siempre a reconstruir— entre la teoría de la ideología y eso que Deleuze y Guattari llamaron economía libidinal.

* IHUCSO-UNL-CONICET. santiagolovuolo@gmail.com

II. DEL ENGAÑO AL DESEO

En *el anti-Edipo*, Deleuze y Guattari afirman que la pregunta política por excelencia es la que planteara Spinoza en el *Tratado teológico-político*: ¿por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad? Una versión más concreta, históricamente concreta, sería la formulada por W. Reich: ¿por qué las masas desearon el fascismo? (Deleuze, Gilles; Guattari, Félix; 1985, p. 36)

La intención de Deleuze y Guattari es poner el énfasis en el deseo como fenómeno político (y hasta ontológico: creador de realidades), contrastándolo con el lugar que se le ha dado en cierta tradición marxista a la noción de ideología como engaño, como ilusión, como falsa conciencia. ¿Las masas han sido *engañadas* por la ideología inculcada por los líderes fascistas o han *deseado* el fascismo? Vamos a tomar la pregunta deleuziana como formulación del problema político general, pero el análisis conceptual se desarrollará en el registro althusseriano de la ideología y la interpelación.

En principio, el planteo es bastante sencillo: se dice que las masas no han sido engañadas porque lo que explica el fenómeno del fascismo no es la existencia de un aparato de ocultamiento de la verdad, de inyección de mentiras, de tergiversaciones discursivas y de enunciados que falsifican y distorsionan la realidad. Si ese fuera el caso, sería esperable que una contra-comunicación de carácter objetivo, claro y distinto, con alcance popular, dirigido desde y hacia los sectores populares, enunciada con conocimiento de las leyes de la lucha de clases, cargada de verdades que desenmascaren la operación ideológica fascista, pudiese despertar la conciencia de las masas y lograr su alineamiento en el lado de la historia que les corresponde.

Por supuesto, existen tales aparatos de profusión de visiones parciales y distorsionadas de la realidad, con objetivos de falsificación de datos y narración corrupta de hechos. Y es cierto que una contraofensiva de información y comunicación popular puede ser eficaz, pero ninguno de estos dos hechos alcanza para explicar el fenómeno del devenir fascista de una sociedad. No llega a explicar que un pueblo *deviene* fascista, vive su *deseo* en ese horizonte, moldea su capacidad de desear, sus objetos de deseo, sus discursos deseantes, bajo una forma fascista.

III. IDEOLOGÍA: RELACIÓN IMAGINARIA CON LAS RELACIONES REALES

En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, el artículo publicado en 1970 en la revista *La Pensée*, Althusser señala explícitamente que es solo la versión clásica de la noción de ideología la que la reduce a una representación imaginaria de la realidad (Althusser, Louis; 2008, p.

36). Es la versión de Marx y Engels en *La ideología alemana*. Siguiendo la lógica de ese planteo, el objeto de las representaciones ideológicas sería la realidad misma, pero distorsionada por el carácter imaginario de las representaciones. La ideología sería una ilusión, una falsa conciencia, que oculta las condiciones reales de existencia y sería un instrumento de engaño a las masas. Las representaciones no se corresponden con la realidad, pero *aluden* a la realidad y bastaría saber *interpretarlas* para dar con eso real que se encuentra detrás de ellas.

Ahora bien, si las representaciones no aluden a la realidad misma, ¿a qué aluden?. La célebre respuesta de Althusser es que lo representado en la ideología es la relación de los individuos con sus condiciones de existencia (Althusser,Louis; 2008, p. 40). El imaginario que se transmite en las ideologías es el de la relación que los individuos creen tener con sus condiciones de existencia. *¿Somos protagonistas, culpables, víctimas, de nuestras condiciones de existencia? ¿Conformamos una unidad indivisible, somos la vanguardia intelectual, somos la fuerza trabajadora que impulsa el mundo? ¿Somos un error de la naturaleza, somos la superación de la naturaleza misma? ¿Cómo nos concebimos a nosotros mismos en relación a estas condiciones materiales?*

Lo importante, para Althusser, es que las representaciones de esa relación son necesariamente imaginarias. La idea de realidad se construye a través de la imaginación social. Es un cierto recorte de las imágenes a través de las que nos relacionamos con nuestras condiciones de existencia.

Por supuesto, esto no significa que la ideología sea un asunto de ideas insertas en una conciencia. La imagen de la relación con las condiciones de existencia no es meramente subjetiva, sino que tiene una existencia objetiva en los actos, prácticas, comportamientos materiales de los individuos. En este sentido, la ideología no oculta la realidad, sino que constituye la relación con lo real.

Ahora bien, la ideología crea relación con la realidad (con las condiciones de existencia) creando el polo subjetivo de la relación. Los individuos se relacionan consigo mismos *como sujetos* a través de la ideología. La ideología habilita el reconocimiento de sí como sujeto. En tanto me reconozco sujeto consciente, libre, responsable de mis actos, construyo una determinada relación con mis condiciones de existencia. En la ideología, la realidad es efecto de la acción de sujetos libres.

Cabe poner en relación ese mecanismo de reconocimiento/desconocimiento con el fetichismo mercantil. En el mercado, los productores se reconocen sujetos; en los contratos laborales, también. Allí está implicado un desconocimiento del proceso sin sujeto a través del

cual se configuran las relaciones de producción, intercambio y valorización.

Pero lo que el sujeto desconoce no es sencillamente la realidad del proceso histórico sin sujeto de las relaciones de producción, sino que desconoce que su propio reconocerse sujeto consciente deriva de ese mecanismo. Y que, si le resulta evidente reconocerse como tal sujeto, es porque hay un efecto de subjetivación producido por un aparato ideológico. La relación ideológica no consiste entonces en una deformación de lo objetivo por la existencia de una creencia subjetiva que oculta la realidad; la ideología no engaña, sino que *sujeta*, somete, *al mismo tiempo que habilita* (produce) toda una cultura moral, política, y hasta económica.

IV. EL FASCISMO COMO APARATO IDEOLÓGICO... ¿DE DESEO?

Como cualquier aparato ideológico, el fascismo interpela. Para indagar en formas de interpelación actuales de corte fascista propongo que atendamos a ciertos enunciados colectivos que provienen del campo neoliberal. Esto no supone ninguna identidad histórica entre fascismo y neoliberalismo, sino la hipótesis de una homología en la lógica de interpelación y en la forma de subjetivación compatible con la reproducción del capital.

En la ideología neoliberal, la interpelación puede transcribirse con expresiones como: *usted sabe lo que hizo, sabe que participó de la decadencia del país, usted sabe que puso excusas para no hacerse responsable de sus actos, usted votó a la casta todos estos años y usted aprovechó los beneficios de la justicia social, usted es, por lo tanto, un ladrón y un parásito*. El fascismo interpela y por lo tanto crea subjetividad, es decir, no solo regaña, sino que habilita actos y produce realidades: *usted es un individuo al que el Estado le roba, usted es un individuo con potencial propio, que puede alcanzar lo que desea si lo "intenciona" con suficiente fuerza*. En ese sentido, el fascismo articula voces, da identidad y dictamina obligaciones.

En este dispositivo, el desdoblamiento *sujeto/sujetado* es llevado al extremo, porque el discurso fascista no se enuncia como proveniente de un aparato de Estado que trasciende a los individuos a los que interpela, sino que se difumina en los individuos mismos, o al menos *vende* esa imagen, pretende imponerla. Es un fascismo disfrazado de mero individualismo: puede que los individuos no se declaren fascistas ni se reconozcan fascistas, pero justamente allí reside el desconocimiento. "No lo saben, pero lo hacen" (Marx, Karl; 2012, p. 90).

En ese sentido, no puede decirse que los individuos que se subjetivan en el neoliberalismo estén siendo engañados; el fascismo es

objeto de deseo porque constituye una relación imaginaria con ciertas condiciones de existencia. Hay, por un lado, un orden social al que someterse: el orden del capital y del mercado, pero justamente esa relación con un orden social se desconoce porque se trata de instancias que dan prioridad al individuo como motor de la economía.

En el fascismo neoliberal parece relucir un deseo de liberación, pero ¿respecto de qué? Respecto de ese gran Sujeto que vale como garante de la subjetividad de los sujetos. El deseo es liberarse de la fuente de producción de subjetividad y ser, finalmente, sujetos no sujetados. El problema es que la fuente de subjetividad es siempre una relación social. Como en el estadio del espejo de Lacan, el yo como imagen se construye a partir de la mirada de otro. Lo paradójico del aparato ideológico fascista es que constituye sujetos, introyecta una sumisión al Capital, al Mercado, porque son las únicas instancias en que valen por su individualidad, pero también les libera del otro concreto, al que no deberían responder en absoluto. Les libera del lazo social.

Es interesante indagar en el tipo de sujeto que crea esta ideología. La subjetivación liberal clásica tenía un sujeto adulto, letrado, hasta ilustrado, como norma, como modelo ideológico para reproducir las condiciones de existencia burguesas. La subjetivación neoliberal tiene como modelo un sujeto de consumo que no se identifica con la idea de adultez clásica. Se parece más bien al tipo adolescente: excitado, excitable, hormonal.[1] Y sin horizonte de crecimiento, de madurez. Se diría que lo que opera en la actualidad es una especie de *evangelización financiera*. La evangelización es justamente el proceso de dominación ejercido con conocimiento íntimo de la parte que se quiere subyugar, ya que el objetivo es que el deseo se amolde a ese marco. La práctica de los esquemas *ponzi* es un fiel reflejo de esta evangelización: la idea de invertir es presentada como la única manera de hacer dinero fácil y alcanzar independencia, pero la inversión se hace a ciegas y la estafa redunda en endeudamiento. Discurso *new age* para una vieja reproducción del capital.

La subjetivación adolescente es una forma extraña de reproducir las condiciones del capital, pero aparentemente, mucho más efectiva que la del individuo burgués, con aires de ilustración y potencial rebeldía. En ese sentido, podemos pensar la noción de "sujeto adolescente" como figura cultural de la interpelación ideológica, más allá de su caracterización psicológica o etaria empírica.

1 La idea de este modelo adolescente de subjetivación se la debo a la profesora Ludmila Ares (UNS).

V. ¿QUÉ HACEMOS CON LA IDEOLOGÍA?

Ahora bien, la emergencia de este modelo deja abierta una puerta a la apuesta por el conocimiento, por esa filosofía que ya no necesita el modelo de vida burgués. ¿En qué consiste, entonces, la posibilidad de *revertir* la ideología con conocimiento? Aparece así la pregunta por aquello que se contrapone a ese desconocimiento… ¿En qué podría consistir un proceso de conocimiento, si no se trata de dar cuenta de una realidad que esta ideología oculta? Un discurso científico, es decir, una problematización de la ideología fascista, pasaría por seguir los rastros de esta producción de subjetividad autodestructiva, que se afirma en la negación del otro. Agotar esos caminos, llevarlos al extremo de sus posiciones, recorrer sus angustias. Las herramientas del psicoanálisis podrían encontrarse con la práctica teórica marxista: gastar la huella del sujeto imaginario, para que el goce ceda en su apego al ideal narcisista y otras formas de deseo, no especulares, puedan abrirse camino. En lugar de buscar una prescripción política externa, aparece así un modelo epistemológico de análisis en el cual la ideología es recorrida en su lógica de goce para conocer su consistencia.

Este último punto nos retrotrae a la relación entre Althusser y la teoría del deseo de Deleuze y Guattari: la ideología organiza el reconocimiento subjetivo al mismo tiempo que organiza el deseo. Los elementos analizados del campo social permiten sostener esta consecuencia. Para concluir, intentemos atar los cabos que nos llevan de la teoría de la ideología a la teoría de la economía libidinal.

VI. DE LA IDEOLOGÍA A LA ECONOMÍA LIBIDINAL

La teoría de la interpelación permite precisar que la ideología opera en el nivel de las prácticas materiales en las que los individuos se reconocen como sujetos. La ideología existe en rituales, hábitos, disposiciones corporales y esquemas de comportamiento; su eficacia depende de la inserción reiterada en dispositivos que producen formas de relación con el mundo social. No se limita a la adhesión consciente a un sistema de ideas.

Esto significa que, si la ideología posee existencia material, su eficacia no puede agotarse en la producción de reconocimiento. Las prácticas materiales estabilizan identidades, pero también instituyen regímenes de afectividad. La aparición de este registro de lo afectivo pertenece al mismo tiempo que excede la teoría althusseriana. No soy el primero ni el último en decirlo, pero siempre es útil reconstruir ese puente. Nos permite comprender que cada aparato ideológico organiza modos de satisfacción, umbrales de tolerancia, modalidades de apego y rechazo. La ideología hace que el sujeto se sepa situado en el

orden social porque permite que encuentre en él determinadas modalidades de satisfacción.

En este sentido, la interpelación puede describirse como un mecanismo que produce *inversiones de deseo* antes que meras identificaciones. Aquí la palabra *investissement*, tan difícil de traducir al castellano, nos sirve para pensar al mismo tiempo la idea de una *carga energética*, una catexis, y la de una *inversión* de deseo. La metáfora económica para expresar el proceso libidinal es preciosa. La ideología le dice al individuo quién es en la medida en que produce aquello que puede resultarle deseable. La reproducción de las relaciones sociales exige, por lo tanto, la reproducción de un campo de deseos compatible con ellas. Sin esa organización afectiva, la estabilidad de las prácticas sería imposible: la obediencia no podría sostenerse solo por coerción ni por convicción racional, y por eso requiere una economía de satisfacciones que haga vivible la posición ocupada.

Volvemos así al problema planteado por Gilles Deleuze y Félix Guattari acerca de la participación deseante en los procesos sociales como el fascismo o el neoliberalismo. Ya vimos que no se trata de psicología colectiva ni de un error de percepción ideológica: la clave está en la existencia de dispositivos que organizan materialmente el goce social. La ideología aparece entonces como la instancia que distribuye las formas legítimas de satisfacción dentro de un orden histórico determinado.

Desde esta perspectiva, podemos entender que el fascismo y el neoliberalismo, tan distantes desde el punto de vista histórico, serían modulaciones de una misma operación estructural: la producción de una economía libidinal funcional a la reproducción del capital. El primero articula el deseo en torno a la pertenencia y la unidad imaginaria del cuerpo social; el segundo lo redistribuye en torno a la competencia, la autoevaluación permanente y la optimización individual. La adhesión doctrinal desaparece: la eficacia política depende de la organización de las formas de satisfacción disponibles.

La ideología, por lo tanto, si asegura el reconocimiento de los individuos como sujetos de un orden social, lo hace organizando el régimen de goce que vuelve practicable ese orden. La reproducción social requiere sujetos que comprendan su lugar y lo logra produciendo sujetos para los cuales ese lugar resulta afectivamente habitable.

Una vez más, la pregunta que emerge es la de qué hacer para intervenir en ese registro afectivo, libidinal. Producir otras formas de economía deseante podría tener el efecto de contagio que necesitamos.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1970/2008). Idéologie et appareils idéologique d'État. J.-M. Tremblay. http://dx.doi.org/doi:10.1522/030140239

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1972/1985), El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia, Paidós, 1985.

Marx, Karl (1867/2012), El Capital. Tomo I: el proceso de producción del capital, Siglo XXI.

Alex Martins Moraes*

ANTROPOLOGÍA DE ESTADO Y ADMINISTRACIÓN ESPECULATIVA: ¿CÓMO SUSTRAERSE DE AMBAS?[1]

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN

Participo hace más de una década en un colectivo de autoformación y experimentación teórica llamado Máquina Crísica. Iniciado como un esfuerzo para conciliar la investigación antropológica con el compromiso político militante, nuestro colectivo se encontró enfrentado al desafío de pensar la política sin depender de la antropología. Para nosotros, esto implicaría formular un pensamiento de la práctica política que no estuviera automáticamente ligado a la reproducción de la práctica teórica de una ciencia social.

La problemática inicial de nuestro colectivo, sobre cómo armonizar la antropología con las prácticas políticas, poco a poco comenzó a parecernos una cuestión típicamente disciplinaria en la que persistía la premisa de que todo lo pensable es una variable dependiente del proceso que lo constituye como objeto para una "mirada antropológi-

* Colectivo Máquina Crísica. alexmartinsmoraes@gmail.com

1 El argumento de esta intervención fue presentado originalmente bajo el título "Política perturbadora. elementos para la singularización de la práctica política en Contradicción y Sobredeterminación", en la Mesa 9, Sobredeterminación y análisis de coyuntura: práctica política, Estado y porvenir, organizada en el marco del V Coloquio Internacional Louis Althusser, realizado del 14 al 17 de mayo de 2024 en La Paz, Bolivia, en la Universidad Mayor de San Andrés.

ca" (Máquina Crísica, 2022, 2024). Adoptar una problemática antropológica para pensar la política supondría enmarcar la comprensión de esta última en algún concepto solidario con la intervención de una antropología. Así, la política se convierte en materia prima para la demostración de la eficacia de un procedimiento intelectual que le es ajeno y que frecuentemente se adjudica las capacidades de otorgar voz a lo que carece de ella y de proyectar esa voz en nuevas arenas, aquellas donde se juega la representación de los intereses y la posibilidad de administrarlos de un modo que sea favorable a la consistencia que les asigna la vocalización de la disciplina antropológica.

A ejercer esa capacidad de vocalizar lo oculto y lo inaudible en pos de hacer manifiestos nuevos intereses en la arena pública, la antropología se presta al entrelazamiento con una dimensión de la gestión estatal que convoca a la actualización de una ciencia social aleccionadora, explicativa y donante de voz. Es en esta dimensión del servicio público brasileño, específicamente en el Poder Ejecutivo de uno de los estados del país, donde me he visto trabajando desde hace un par de años, naturalmente, en calidad de antropólogo. Esto no es sorprendente, ya que el servicio público es una de las estructuras que demanda las habilidades disciplinarias que pautaron mi proceso de formación académica. Sin embargo, mi enrolamiento en el servicio público no suspendió el esfuerzo de extrañarme de lo que, en "mi" disciplina, dificulta la exploración comprometida de los procesos de pensamiento llamados "políticos". La vigencia de dicho esfuerzo tensiona en forma simultánea la adhesión a la perspectiva antropológica y la atención al mandato estatal de la representación y la administración de intereses antropológicamente fundamentados. Esta doble tensión permite elaborar un relato de la articulación entre ciertas capacidades de la disciplina antropológica y ciertas necesidades de la gestión estatal de los intereses "otros". Permite, además, indagar en las claves conceptuales necesarias para trabajar la hipótesis según la cual es posible movilizar capacidades alternativas para pensar la política y actuarla. A eso me dedico en la exposición que sigue.

II. (DES)ANDAR EL PROCESO ADMINISTRATIVO

Mientras reviso cierto proceso administrativo[2], uno de los muchos que me toca analizar cada año para proporcionar a los tomadores

2 Un proceso administrativo es un conjunto de procedimientos y actividades coordinadas, que se registran por lo general, en documentos aglutinados en un mismo expediente impreso o digital. Son los procedimientos cotidianos necesarios para el funcionamiento básico de las entidades públicas, como la gestión de recursos humanos, la administración financiera, la logística, la gestión de conflictos y demandas.

de decisiones –mis jefes– los insumos necesarios para el ejercicio de su función, recuerdo que hay antropólogos trabajando en la Fiscalía Nacional. En este proceso específico, percibo las voces de mis colegas antropólogos, obstinadas en producir las sobrias imágenes que el fiscal –su jefe– utilizará para solicitar al poder judicial la condena del Estado a proporcionar ayuda humanitaria a un resguardo indígena e intervenir en las relaciones sociales de ese territorio, basándose en un plan de gestión territorial orientado a limitar la práctica del arrendamiento de tierras a personas no indígenas, lo que implica limitar el poder de ciertos indígenas cuya autoridad se beneficia de esa práctica considerada "ilícita".

Las imágenes se suceden veloces en el cuerpo textual del proceso administrativo, acarreadas por múltiples peritajes, solicitudes de información, denuncias y fallos: históricos procesos de expulsión de los indígenas de sus tierras, enraizados en la época colonial; políticas estatales desastrosas de limitación territorial y aglomeración poblacional de los indígenas; sumisión de los mismos, con el respaldo o la omisión de organismos públicos, a la condición de trabajadores mal pagados en grandes explotaciones agrícolas a mediados del siglo XX; nuevas presiones agrarias por parte del Estado, esta vez el provincial, en el marco de sus políticas de colonización destinadas al campesinado no indígena en los años sesenta; finalmente, un nuevo pacto constitucional, el de 1988, que reconoce a los indígenas el usufructo exclusivo de las tierras que les asigna la Federación. Todo desemboca en un tiempo presente signado por conflictos internos a las comunidades originarias en torno al uso de la tierra.

El catalizador de los conflictos actuales sería la adhesión de algunos caciques a la práctica del arrendamiento de lotes cultivables a agricultores no indígenas, dedicados a los monocultivos de soja y maíz. Dicha adhesión, según entienden los funcionarios del Poder Judicial y la Fiscalía que se manifiestan en el proceso, constituyen distorsiones provocadas sobre el modo de vida indígena a causa de todo lo que las imágenes anteriores evocan en relación al peso aplastante de la sociedad nacional sobre los pueblos originarios. Aparece entonces, en el fallo de un juez, a la luz de lo demandado por la fiscalía, la imagen que justifica la intervención judicial y la condena del Estado a hacerse cargo de sus responsabilidades. Se trata de la figura de una "militancia institucional" legítima, siempre disponible a los operadores del derecho, cuya vocación explícita y autoatribuida es obligar a los demás poderes a ejercer con celeridad sus obligaciones relacionadas con la salvaguardia de los derechos indígenas y de otras minorías.

Es así, bajo la imagen de la "militancia institucional", que jueces y fiscales se alinean con las voces indígenas en conflicto y determinan

que otras instituciones hagan lo mismo en nombre de la Constitución y los derechos especiales. Los documentos judiciales incluidos en el proceso administrativo aclaran que durante un tiempo hubo una bienintencionada anuencia por parte de la Fiscalía para que se intentara un cambio paulatino de conducta de los indígenas impulsores del arrendamiento de tierras, sin necesidad de medidas represivas y condenatorias. No obstante, ahora, ante el fracaso de ese primer intento de reconversión política y productiva, la salida pasaba a ser la suspensión compulsiva, con apoyo policial, de la explotación económica ilícita del territorio y, además, el establecimiento de un plan de gestión para orientar otras formas de uso de la tierra, de conformidad con la tradición indígena dibujada por los antropólogos.

Aquí, se dejan entrever los términos de una alianza entre indígenas y agentes del Estado, opuesta a otra alianza que reúne caciques, agricultores sojeros y actores políticos locales. El Poder Judicial y la Fiscalía se alían, en su activismo jurídico, con intereses correlatos al ejercicio de sus funciones constitucionales. El proceso administrativo no nos permite saber qué acuerdos y diálogos frente a frente subyacen a la alianza específica entre los intereses judiciales y los intereses "otros". Sabemos, esto sí, que los antropólogos peritos brindan su anuencia a esta alianza. Asimismo, intuimos que, quieran lo que quieran, los intereses "otros", nunca legibles en el cuerpo del proceso y tácitamente justificados en el peritaje antropológico, pretenden alcanzar su objetivo, sea cual sea, respaldados en la legitimidad de sus aliados en el Estado, sin perjuicio de la hipótesis de estar respaldados también en otras legitimidades. Por su parte, los intereses que se les oponen buscan realizarse en alianzas alternativas, con agentes capitalistas y, probablemente, con algún sector del Estado y la política municipal.

Aunque se expliciten pocos intereses en las escasas fuentes que aquí me referencian, puedo de todos modos discernir dos políticas en juego. Para adherirme a una de ellas, o renunciar a toda adhesión, dispongo ya de suficientes insumos. Ante el proceso administrativo, elijo posicionarme del lado de la fiscalía, el juez y sus interlocutores indígenas, quienes cuestionan o desafían el monocultivo, el arrendamiento y el desarrollo excluyente de la apropiación y el uso de la tierra.

Al manifestarme en el proceso administrativo, diré simplemente que conviene seguir profundizando la alianza con las voces indígenas que cuestionan el arrendamiento y me pondré a disposición de los futuros destinatarios del proceso para contribuir a la elaboración de un plan de gestión territorial acorde a nuevas premisas de uso de la tierra. Sin embargo, no plantearé ninguna imagen que fundamente a dicha alianza. Me sumaré al proceso administrativo sin pretender

sentar las premisas del conflicto político que le subyace y se actualiza en él. En tal caso, ¿cómo podría yo hacer composición con los demás agentes de la coyuntura insinuada en el proceso, si no es a partir de las imágenes donadas por la ciencia social y el discurso jurídico, que fundan la dignidad de las existencias indígenas y la justeza de los dictámenes que las protegen? La clave de respuesta está en exponer lo que el acto de producir imágenes fundadoras supone en cuanto a capacidades, apuestas y poderes, a fin de evaluar si –y desde qué otras capacidades, apuestas y poderes– uno puede evitarlo, sin por ello rechazar el esfuerzo de abrirse a nuevas alianzas y, eventualmente, participar en un antagonismo político concreto.

III. SOBREDETERMINACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA POR LA GESTIÓN ESTATAL Y PROBLEMÁTICA DE LA FUNDACIÓN DE LA DIFERENCIA

Al reflexionar sobre lo que experimento en mi cargo de antropólogo en el Poder Ejecutivo, se me ocurre que *hay una sobredeterminación de la gestión pública sobre la práctica antropológica*. Esta es la hipótesis de partida para explorar lo que se pone en juego cuando la composición y la operación política requieren de un pensamiento fundador para justificarse y realizarse. Me parece que esta sobredeterminación entre gestión pública y reflexión antropológica no solo se debe a que la primera invita a la segunda a desplegar su intervención específica en procesos puntuales, sino también a que, ante esta invitación, el operador de la antropología reproduce posibilidades disciplinarias afines a la gestión y, al mismo tiempo, coherentes con la reproducción relativamente autónoma de su disciplina[3].

La sobredeterminación es una modalidad de la causalidad que permite pensar la coexistencia de las prácticas estructuradas en un todo no expresivo. Las prácticas estructuradas se articulan de manera sobredeterminada en una estructura de prácticas que no responde a ningún tipo de aglutinador transversal a las prácticas mismas y a su incidencia recíproca. Siguiendo la interpretación de Rodrigo Steimberg, las mismas prácticas consisten también en series estructuradas de relaciones entre elementos y, además, tienen la estructura de una

3 ¿Sería diferente mi antropología si en lugar de servir al Estado, me hubiera insertado en la llamada "academia"? También en la academia, mis colegas pasan su tiempo brindando consultorías o realizando peritajes para la gestión pública y privada y ajustando sus demandas de financiamiento investigativo y sus retóricas de autojustificación profesional a los imperativos de ambas gestiones. Corresponde a ellos hablar de cómo esas actividades sobredeterminan –o no– su labor concreta al servicio de la disciplina.

producción: "son las relaciones entre estas relaciones las que dotan de relativa autonomía y especificidad a cada uno de los tipos de prácticas que conforman la unidad compleja de la sociedad" (Steimberg, 2016, p.3). Cada práctica combina, en la serie de relaciones que la caracterizan, determinados medios de producción que transforman una materia prima específica de acuerdo con relaciones específicas de producción, las cuales son, también, *relaciones de reproducción* en tanto que postulan, en el desarrollo de su proceso, a agentes y objetividades que se convocan mutuamente y se atienden unos a otros con tal de mantenerse en presencia y en existencia.

Aunque se puedan identificar con cierta claridad los elementos que se combinan en la serie de relaciones desencadenada por una práctica, lo mismo no resulta tan evidente cuando investigamos cómo las diferentes prácticas se articulan entre sí, ya que las condiciones de producción y reproducción de su existencia articulada no se derivan de una necesidad previamente conocida, sino que constituyen la paradójica *necesidad de una contingencia*. La contingencia es el encuentro, por así decirlo, de las diferentes prácticas. De ahí que la estructura del todo no resulte accesible sino en sus efectos. La estructura no antecede a sus efectos, sino que es inmanente a ellos. Es inmanente a la articulación de las prácticas, una y otra vez, en su continuo despliegue. Cabe citar aquí a Jean-Claude Forquin, según lo recuperado por Steimberg:

> (...) no hay ningún sujeto, ningún centro, ningún núcleo que irradia, fuente viva o boca de sombra sino tan solo mecanismos descentrados, estructuras móviles que se deslizan unas sobre otras … la praxis, así como tampoco el trabajo, no reside en su privilegio de verdad última, referencia antropológica última, acto fundador, 'creación continuada', responsable de las estructuras creadas, donde se objetiva y aliena. Tal concepto no tiene cabida en el universo conceptual althusseriano, reemplazado por el de las prácticas (Forquin, 1975, citado en Steimberg, 2016).

Que la antropología está sobredeterminada por la gestión estatal de las diferencias y los intereses tan solo significa que la movilización de la práctica antropológica se dará en atención a una problemática estatal, sin por ello disiparse como la realización de una antropología –una antropología que se define en su condición sobredeterminada por la gestión estatal. Tal antropología, necesaria en la contingencia histórica de su encuentro con el Estado, "quiere ver", *con arreglo a sus propios fines*, series de diferencias que respondan a algún tipo de administración y cuya existencia, en el seno de la administración misma, sea parcialmente tutelada por los operadores de la antropología

en consorcio con los de otros saberes (pensemos en la articulación entre antropólogos, fiscales y jueces en el proceso administrativo recuperado más arriba).

No nos es dado conocer qué aspecto tiene la estructura del todo donde el aparato administrativo y la antropología se encuentran, o mejor aún, es imposible saberlo antes de identificar las reglas de conexión que correlacionan a sus componentes. Y una vez identificadas esas reglas, no se nos revela una estructura previa y más fundamental de articulaciones, sino apenas las operaciones necesarias para la existencia estructurada actual de distintos componentes prácticos, algunos de ellos reclutados por los operadores de lo que se llama antropología, otros reunidos en los repertorios de la burocracia estatal. Dichos componentes, estructurados en el curso de una práctica singular, admiten ciertas permutaciones con el curso de otra práctica, lo que significa que las estructuras de ambos cursos de acción están estructuradas entre sí, en el aquí y el ahora. No hay posibilidad de postular la necesidad a priori de esta estructuración, pero tampoco de afirmar que otra estructuración es posible, a partir, digamos, de supuestas superficies virtuales de contacto entre elementos de la antropología y de la administración pública cuyas correlaciones, todavía no actualizadas, aguardan una voluntad que pueda redimirlas.

III.I FUNDAR PARA ADMINISTRAR

Conviene recorrer ahora las afinidades entre el curso de acción antropológico y el administrativo, determinadas por la permutación de sus componentes sobre una misma problemática de la fundación.

La antropología brasileña contemporánea manifiesta un espíritu de época muy solidario con todo tipo de explicaciones de los procesos culturales basado en el indiscernimiento entre estructura y acción. Esta clave de análisis se remonta al menos a los trabajos de Marshall Sahlins (1990, 2001) y hoy se encuentra revalidada en un ambiente intelectual marcado por la noción de ontología y por la persistente pasión antropológica de, en un mismo acto, concebir la singularidad de ciertas prácticas y pensamientos y *hacerla coincidir con la particularidad de alguna unidad social o colectivo que oficia de soporte material de esa singularidad*, y que aparece como elemento relacionado con otros elementos de la "sociedad". Tal relación se daría a través de una lógica de composición y disyunción inmanente a la especificidad intelectual/cultural atribuida por los antropólogos a las parcialidades sociales que ellos analizan y custodian.

La pasión antropológica es tanto más avasalladora cuanto más se trata de hacer inteligible la especificidad de una parcialidad para otros integrantes de la sociedad, dotados, también ellos, de un pensamiento

singular enraizado en su respectivo universo cultural. A lo largo de dicho esfuerzo pasional, que convierte a los antropólogos en custodios de una diferencia localizable, emerge eventualmente una problemática de las "transformaciones" (Viveiros de Castro, 2012), comparable a la que permitió a Sahlins dibujar, sobre diversos contextos coloniales donde estaba en juego el encuentro de civilizaciones, la tesis según la cual el proceso llamado histórico es un cambio autorizado por la estructura en medio de disputas de sentido desencadenadas por algún acontecimiento. El acontecimiento es, entonces, absorbido como transformación *de la* estructura, cuya condición de permanencia es la transformación misma. La estructura es la forma en que una transformación viene a ocurrir para sus agentes. Así, una transformación no ocurre a la estructura, sino que esta se *transforma en sus propios términos* de cara a una ocurrencia puntual. En el desenlace de los diferendos entre los agentes de la estructura, se definen, pues, las condiciones de existencia del acontecimiento.

El análisis de la sucesión de transformaciones de la estructura va moldeando el concepto mismo de transformación inherente a ella. El corolario político de dicha problemática de la transformación lo sintetiza Marisol de la Cadena (2018): consiste en asumir que, aunque tengamos *intereses en común*, estos no derivan del *mismo interés*, puesto que no compartimos un mismo modo de transformación. Me explico. Dos estructuras pueden ser afectadas por la misma ocurrencia. Pensemos en un grupo indígena y en un movimiento ambientalista, ambos confrontados con la instalación de una mina a cielo abierto (podríamos pensar, también, siguiendo la misma lógica, en un grupo de indígenas y un grupo de jueces confrontados con la práctica del arrendamiento). Indígenas y ambientalistas están interesados en lidiar con la misma ocurrencia, la instalación de la mina, pero es justamente ese "lidiar" lo que los separa, al tiempo que los hace converger en un mismo interés. No se conectan ambos grupos en otro lugar sino en el interés que los aboca a emprender sus propias transformaciones, las cuales coinciden quizás en la asunción de que, para seguir existiendo, deben desafiar la instalación de la mina.

La escena de los indígenas y los ambientalistas está inspirada en una reflexión de Marisol de la Cadena, antropóloga peruana radicada en los Estados Unidos, quien se ha vuelto una teórica muy aceptada en la academia antropológica brasileña, en constelación con los trabajos de Isabelle Stengers, Donna Haraway y, por supuesto, Eduardo Viveiros de Castro. Marisol de la Cadena nos invita a encarar políticamente la coexistencia interesada y disyuntiva de los colectivos en conflicto con la minería desde una especulación "sobre la composición de una alianza política que albergue acuerdos que acepten la posibi-

lidad de equivocaciones; acuerdos hechos no entre diferentes puntos de vista sobre el mismo mundo, sino tomando en consideración que *los puntos de vista pueden corresponder* a mundos que apenas son los mismos" (De la Cadena, 2018, p.112). La traducción y el énfasis son míos. Lo que determina toda la situación, ahora devenida en materia prima de la especulación antropológica, es la premisa según la cual, en última instancia, un modo singular de existencia, un mundo al cual corresponde un punto de vista, organiza desde siempre el sentido de la ocurrencia y de la posible composición con otro modo de transformación, o mundo.

La cuestión que conviene plantear, precisamente porque la especulación antropológica parece desecharla de plano, es por qué debería haber una orientación o elucidación para la política *desde la antropología*, es decir, desde los antropólogos. A dicha cuestión, innecesaria para la política antropológica, le sigue una respuesta provisional, necesaria para evaluar si hay a nuestro alcance otras formas de encarar la política.

Diré que la antropología se anima a ofrecer una lectura política de los procesos que analiza porque pretende sobredeterminar la situación investigada, es decir, intervenir sobre las relaciones de la situación desde sus premisas respecto de qué es o debe ser una relación y cómo puede desarrollarse. Dicho sea de paso, la tentación de combinar el análisis descriptivo y clasificatorio con el aleccionamiento político, muy característica de los modos de habla de los antropólogos contemporáneos, los emparenta a tal grado con cualquier burócrata, principalmente los internos al aparato administrativo –quienes para hacer convincentes sus decisiones las respaldan en argumentos de autoridad científicos o "técnicos"–, que podríamos pensar que comparten con ellos el mismo tipo de función. Cabe sospechar que esto es así porque la problemática de la antropología está, a su vez, sobredeterminada por la problemática estatal. Si eso tiene sentido, el corolario político del análisis disciplinario no es otro que la tutela de un tipo de diferencia y de relación entre y con lo diferente que, siendo inmanente a su práctica teórica específica, tiene también valor para la sobredeterminación administrativa y se confunde con ella, incluso cuando no ocurre en su mismo espacio y, en ocasiones, pretenda desafiarla.

IV. SOBRE DETERMINACIÓN Y SOBREDETERMINACIÓN: COORDENADAS PARA SUSTRAERSE A LA ADMINISTRACIÓN ESPECULATIVA.

En una de las ocasiones en que Althusser definió el contenido de la práctica política, la presentó como una práctica cuya materia prima son las relaciones sociales y cuyo sentido es transformarlas: "la prác-

tica política (…) transforma su materia prima, las relaciones sociales, en un producto determinado (nuevas relaciones sociales)" (Althusser, 2015, p. 136). La materia prima de la práctica política son, podría decirse, las relaciones sociales configuradas en otras prácticas. Esta definición, como lo advierte Esteban Domínguez (2015), sitúa la política entre los niveles pertenecientes a determinado modo de producción, así como lo ideológico, lo económico, etcétera, y remite a la tarea de construir su concepto y, además, su relación, en perpetuo desplazamiento, con otros términos o niveles solidarios entre sí.

La política regionalizada, identificable desde su relación sobredeterminada con otros niveles, especialmente el de práctica ideológica de los aparatos de Estado, es una política característica de la coyuntura marcada por el dominio económico de la burguesía y que atiende a su lucha de clase. Lo hace realizando la separación sociedad civil/sociedad política y atribuyendo la representación y el gobierno de los conflictos situados por el primer término (sociedad civil) mediante protocolos administrativos asignados al segundo (sociedad política). Estos protocolos transforman relaciones antagónicas en cuestiones de gestión atendidas por voceros electos, consultores y mediadores en una nueva arena de realización/regulación de la llamada conflictividad "social".

"El Estado", argumenta Natalia Romé, siguiendo la distinción althusseriana entre poder estatal e ideología, "deberá ser pensado como ese *dispositivo de articulación entre la política y la ideología*, en solidaridad con la duración de un *orden coyuntural*. Tal la función reproductiva de los aparatos ideológicos. Tal la dimensión óntica y regional de la política" (Romé, 2010, p.53). El énfasis es mío. *El orden coyuntural es la disposición de los lugares y las funciones que se pretende hacer durar a través de la articulación entre una capacidad de ejercicio del poder y una ideología que la orienta y justifica*. Es además, y ante todo, esa modalidad de intervención sobre las relaciones existentes que procura imprimirles *el concepto adecuado de su consistencia*, dándoles alguna objetividad –fundándolas–, a fin de regular su devenir y gestionar sus intereses dentro de un mismo orden administrativo, incluso si dicho orden acepta *a priori* su incapacidad de satisfacer, salvo moderadamente, los intereses que quiere alianzar/ligar. Al participar en las operaciones que subsidian esa modalidad de intervención, la antropología deviene en una de las ciencias del orden.

Es como lo que hace durar las relaciones que se tejen en una coyuntura, a partir de atribuirles un concepto y una significación en el marco de la alianza pretendida, que la política, siempre-ya entrelazada con la ideología, se cierne al problema del gobierno fundamentado de los intereses y sus formas de composición. Tal política aparece

como una instancia localizable desde esa pretensión de gobierno. Dicha instancia comporta plenamente la especulación de Marisol de la Cadena sobre qué podría ser una alianza entre intereses convergentes y distintos, con base en la premisa fundadora de que tales intereses son inmanentes a mundos discontinuos o apenas coincidentes, lo cual requiere una filosofía política específica, una ética de la coexistencia disyuntiva y, finalmente, la consultoría o el peritaje de profesionales aptos para manejar los conceptos y los protocolos derivados de ambas cosas.

Es "eso" y no solo "eso", le gusta repetir a Marisol de la Cadena. Parece existir una dimensión opaca, discreta, íntima y excedente, más allá de cualquier diálogo explícito, que fundamenta ese mismo diálogo y le impone como única condición de existencia la figura de la alianza entre mundos discontinuos. Qué se desea explícitamente y bajo qué condiciones el deseo se puede efectuar en el aquí y el ahora ya no reviste tanta importancia, en la especulación administrativa, como la pregunta sobre qué sustenta la posibilidad de nuestra comunidad de intereses supuestamente incomunes. Desde que surgió la cuestión sobre qué nos autoriza a pensar –o a creer que pensamos– en común y el problema pasó a ser el de vincular lo diferente, nos alejamos de la inquietud sobre cómo ejecutar capacidades comunes y circunstanciales y nos adentramos en la problemática de la *relación fundamentada entre las partes*. Se introduce, así, el debate sobre el conteo y el discernimiento de las partes: hace falta la política antropológica y la instalación consecuente de su última instancia sobredeterminante –es decir, los mundos discretos–, la cual referencia cualquier estructuración/transformación; a lo sumo, hace falta una doctrina del vínculo y su fundamento, correspondiendo a la antropología el desafío de especularla. Pero, ¿por qué? El simple encuentro contingente de ciertos elementos en la coincidencia de una prescripción compartida, ¿no es ya suficiente? ¿No basta con coincidir en la prescripción de que, por ejemplo, quienes estamos aquí también decidimos sobre la vocación de un lugar, en antagonismo con la intención de la compañía minera, para la cual la vocación de ese lugar está dictada por su interés empresarial? Bajo estas condiciones, ¿no hay ya un proceso político en marcha, en tanto choque de prescripciones antagónicas? ¿Por qué, entonces, habría que fundamentarlo? Porque, repito, el fundamento permite regularlo y hacerlo perdurar bajo una regla de composición. El fundamento legitima la presentación de los intereses e introduce una perspectiva de mediación y arbitraje.

Cuando intervienen el derecho y las ciencias sociales, cobran relieve aquellas categorías que autorizan el conteo y la separación reglada de las singularidades existentes, por encima o en forma lateral a

lo planteado desde la confrontación primera de unos puntos de vista sin mundo, advenidos al mundo. Esta confrontación primera estaba definida por corrientes o circunstancias ajenas a las nuevas determinaciones inherentes al conteo de las partes, la fundamentación de su ser y la gestión de su vínculo, mediante las cuales se configura el orden coyuntural.

Ahora bien, si el orden coyuntural sobredeterminante no bloquea del todo lo sucedido antes, entonces sigue habiendo un "ahora" con circunstancias propias y todavía no disipadas sobre el cual es posible seguir indagando. Ese "ahora" no es una virtualidad, tampoco lo original sin sobredeterminación o el punto de vista inconmensurable sostenido por un mundo particular e infinito en sus articulaciones y potenciales transformaciones. Quiero sugerir que se trata tan solo, para hablar como Sylvain Lazarus (1996, 2019), de otra prescripción singular y efectiva sobre los componentes de la coyuntura. "Sobre" no debe entenderse como "respecto de". Se trata, más bien, de lo que introduce una convocatoria o directiva –una prescripción. En cuanto a "componentes", no conviene aprehenderlos como partes identificables de un campo predefinido. Se trata, más bien, de lo que puede movilizarse bajo cierta directiva, en ausencia del previo conteo de las partes.

La sobredeterminación política, siguiendo a Althusser, actúa sobre otras relaciones y las transforma en nuevas relaciones. Pero conviene ponderar lo siguiente: hay sobredeterminación y sobredeterminación. No estamos autorizados a hablar de la esencia de la práctica política en general, sino únicamente de las determinaciones y las estructuras propias e internas a cada proceso de la política. Las preguntas pertinentes serían, entonces, ¿quién y/o qué está involucrado en un proceso según las determinaciones que lo configuran? ¿Cómo se involucra y con qué consecuencias respecto de la transformación emprendida por el proceso, es decir, frente al despliegue práctico de la directiva que caracteriza al proceso? Me parece que estas preguntas contribuyen a una composición con los procesos políticos vigentes que, partiendo de la premisa de que "hay sobredeterminación y sobredeterminación", elige no plegarse a la pretensión estatal y especulativa. Prefiere, en cambio, plegarse a un "ahora" todavía no disipado por las políticas que se ciernen sobre el problema del gobierno fundamentado de las prácticas y sus formas de composición. Plegarse a ese "ahora" es resistirse a definir y vincular; más aún: es resistirse a regular éticamente el vínculo entre las partes. En vez de ello, se trata de anidar en el proceso de un planteo, cristalizado en la prescripción de un "posible" por lo general muy sencillo y a la vez tremendamente complejo en lo concerniente a los nuevos lugares que instaura, las capacidades que pone a prueba, la subjetivación que engendra.

Ese tipo de "posible" se manifiesta en enunciados como "la tierra la explotamos nosotros, no la compañía minera"; "la tierra no se arrienda a terceros, la trabajamos en común". No hay que buscar en otro lugar el fundamento de enunciados como estos, ni señalar de antemano sus límites. Tampoco hay que regular las condiciones de alianza de aquellos que pasan a existir bajo dichos enunciados, y no en otro lado, mucho menos en otro mundo – si bien es cierto que, de tener éxito los enunciados prescriptivos (las directivas), este mundo podría llegar a ser otro porque ya es tomado por otro a partir de una enunciación singular.

V. CIERRE PROVISIONAL: TOPOLOGÍA COYUNTURAL DE "LO POLÍTICO" Y "CIRCUNSTANCIAS ELEMENTALES" DE DESPLAZAMIENTO

Hay, pues, sobredeterminación política. Althusser sugiere que se la puede analizar como "protocolos de experiencias":

> si toda práctica política del movimiento socialista y comunista constituye una reserva inagotable de 'protocolos de experiencias' concretas, es necesario decir que la teoría de la eficacia específica de las superestructuras y otras 'circunstancias' debe todavía ser en gran parte elaborada, y antes de la teoría de su eficacia o al mismo tiempo (ya que por la comprobación de su eficacia puede alcanzarse su esencia) la teoría de la esencia propia de los elementos de la superestructura (Althusser, 2015, p.93).

Quisiera sugerir, a la luz de lo expuesto y como posible interpretación de la cita anterior, que hay políticas susceptibles de ser pensadas como niveles de la superestructura, siempre sobredeterminadas por otros niveles en perpetuo desplazamiento de determinaciones, y que hay, además, ciertas "circunstancias elementales" y puntuales de pensamiento y acción. Al sustraerse a esas políticas perennes, regionales, dichas circunstancias las sobredeterminan porque replantean su relación con ellas –es decir, deshacen esa relación– desde su protocolo propio de experimentación en lo real.

Llamaría "lo político" una instancia permanente de la superestructura del todo siempre-ya-dado, donde se perfilan las organizaciones especializadas en hacer política o en regularla y los saberes que les sirven. "Lo político" produce orden coyuntural mediante una operación desdoblada en tres movimientos. Primer movimiento: reemplazo de la problemática colectiva instituida a través del planteo de una prescripción común por la problemática de los distintos intereses en juego y su presunto fundamento. Segundo movimiento: fundamenta-

ción de la discontinuidad parcial o total de los intereses en una especulación sobre la afiliación cultural de las diferentes categorías en juego. Semejante especulación puede servirse –es lo más recurrente en el aparato represivo– de todo tipo de ideología excluyente sobre extranjeros, personas atrasadas y violentistas, pobres mentalmente atrofiados por la cronicidad de su pobreza, religiosos atávicos, etcétera. Pero también puede valerse, en los aparatos ideológicos del estado liberal y progresista, de los criterios de diferenciación y de fundamentación de la diferencia aportados por el conocimiento de las ciencias del orden. Finalmente, el tercer movimiento consiste en proponer formas de alianza y exclusión afines al fundamento asignado a las diferencias que regulan los distintos intereses en conflicto o en convergencia.

Sobredeterminadas por lo político y, por ende, en condición de sobredeterminarlo, se hallan otras circunstancias de pensamiento. Las llamo "elementales" porque se manifiestan como posibles relaciones mínimas, básicas, cuya ejecución puede trastocar todo un campo de relaciones. Abordar prácticamente las circunstancias políticas implica alejarse de la problemática de la segmentación, la fundamentación de la diferencia por la ideología y la proposición ética del vínculo adecuado entre las partes. Conlleva asumir los experimentos como protocolos y especificarlos desde lo que han hecho o se proponen hacer y desde las potencias que convocan para apuntalar su cometido.

Plegarse a la precisión de un protocolo experimental singular, que instituye una práctica estructurada y una subjetivación correspondiente, nos invita a renunciar a la politización del análisis antropológico, lo cual equivale a declinar del análisis antropológico en sí mismo, ya que su condición sobredeterminada de existencia consiste en formular topologías y taxonomías gestionables. *El análisis antropológico existe hoy para fundamentar la diferencia con arreglo a fines gestionarios*.

Politizar el quehacer antropológico –el quehacer de los antropólogos– no es una posibilidad, *sino una condición primaria de existencia* que prefieren ignorar los practicantes de la disciplina para, luego, volver a hablar de politización como si fuera una decisión ética individual, hecha a medida de sus nobles compromisos específicos. Sucede, sin embargo, que la antropología, para estar disponible en nuestro orden coyuntural, para mantenerse en presencia y figurar en el abanico de las profesiones académicas como el lugar de operación teórica y analítica sobre lo diferente o "lo otro", *ha estado, desde siempre ya politizada, intervenida y apuntalada por una sobredeterminación estatal* que le permite existir como administración especulativa, ideología de gestión, en los términos que discutí en esta exposición. La vocación del análisis antropológico, su condición de disponibilidad en la coyuntura actual,

es discontinua con la operación consistente en hacer la diferencia con arreglo a prescripciones concretas, sin fundamento especulativo, sin la garantía, por lo tanto, de que nos mantendremos interesados en la diferencia que enmarca el lugar donde contingentemente estamos.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1965/2015). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.

Cadena, Marisol de la (2018). Natureza incomum: histórias do antropo-cego. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, (69), 95-117. https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p95-117

Domínguez, Esteban (2015). No es un punto y no está fijo. Louis Althusser frente a la política. *Leviathan Cuadernos de Investigación Política*, (11). https://revistas.usp.br/leviathan/pt_BR/article/view/24

Lazarus, Sylvain (1996). *Anthropologie du nom*. Editions du Seuil.

Lazarus, Sylvain (2019). Antropologia operária: pensar o presente no registro do possível. Estado da questão e problemática. *Plural*, 2 (3), 202-225. https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/83/54

Máquina Crísica, Colectivo (2022). *Pensamientos excesivos*. Athena, Infinitos indistintos. https://maquinacrisica.org/wp-content/uploads/2022/11/pensamientos-excesivos-libro-maquina-crisica.pdf

Máquina Crísica, Colectivo (2024). *Adieu a la antropología*. Infinitos indistintos. https://maquinacrisica.org/wp-content/uploads/2024/03/adieu-a-la-antropologia-libro-maquina-crisica-1.pdf

Romé, Natalia (2010). Hacia una problemática althusseriana. En Bórquez, Z. y Rodríguez, M. (Comps.), *Louis Althusser: Filiación y (re) comienzo* (pp. 23-60). Facultad de Artes de la Universidad de Chile.

Sahlins, Marshall (1990). *Ilhas de história*. Jorge Zahar.

Sahlins, Marshall (2001). *Como pensam os "nativos"*. Edusp.

Steimberg, Rodrigo (2016). De la identidad a la diferencia. Althusser y la causalidad estructural. *Enfoques*, 28 (1), 93-117.

Viveiros de Castro, Eduardo (2012). "Transformação" na Antropologia, transformação da "Antropologia". *Mana: Estudos em Antropologia Social*, 18 (1), 151-171.

Betânia Pironelli, Andrea Lasevicius y
Bruna de Vasconcellos Torres*

MIGRAÇÃO LABORAL NA AMÉRICA LATINA E A IDEOLOGIA EM ALTHUSSER

A migração laboral na América Latina é um fenômeno complexo que pode ser compreendido através de uma confluência teórica que inclui a mobilidade do trabalho (Gaudemar, 1977), a teoria do valor de Marx (1996a), a crítica marxista do direito de Pachukanis (2017) e a teoria dos Aparelhos Ideológicos de Estado (Althusser, 1996). Este artigo visa explorar como essas perspectivas teóricas se entrelaçam para elucidar a correlação entre migração, forma jurídica e forma mercadoria, oferecendo uma visão crítica sobre a ideologia jurídica que molda a experiência migratória dos trabalhadores latino-americanos.

Se a ideologia jurídica apresenta o trabalhador como dono de sua força de trabalho, podendo dela dispor, alienando seu valor de uso e apropriando-se de seu valor de troca, ele também é colocado em uma situação em que vender sua força de trabalho seja seu único meio de subsistência. Como pensa Gaudemar, seu destino passa a estar ligado à busca de condições para vender sua força de trabalho e, portanto, deve estar sujeito às variações inerentes à duração, à intensidade, à produtividade e à distribuição espacial (Gaudemar, 1977, p. 32).

Em seu livro Mobilidade do Trabalho e Acumulação de Capital, o teórico francês afirma que, diferentemente do trabalho nos tempos

* bruna.vasconcellos.torres@usp.br

pré-modernos, o trabalho sob o capitalismo possui mobilidade em razão de a força de trabalho ter se tornado, também, uma mercadoria que deve poder circular livremente. Contudo, distintamente da concepção neoclássica que compreende a migração como um ato de decisão pessoal, Gaudemar a entende como sujeição ao capital.

Gaudemar também diferencia a mobilidade espacial – horizontal, que inclui a ampliação do trabalho no espaço para formar o mercado de trabalho – da mobilidade social (vertical, que se refere à mobilidade entre setores da produção e as diferentes funções no processo produtivo. E é a mobilidade que permite que a força de trabalho se ajuste às necessidades da produção.

Quando tratamos da forma mercadoria da força de trabalho, é válido buscar entender quem é o sujeito causador da mobilidade, se seria o indivíduo decidindo onde vender sua força de trabalho, ou se seria o capital, o próprio sujeito do processo migratório, de modo que os trabalhadores seriam, assim, objetos. Neste debate, Gaudemar apresenta a diferença entre trabalho no capitalismo, pois no capitalismo ele teria mobilidade por seu caráter de mercadoria, de modo que o trabalhador passa a não ser apenas objeto do capital, mas que internaliza a violência econômica na dialética desejo e necessidade, o que promove a mobilidade de maneira aparentemente "voluntária" em busca de postos de trabalho.

Gaudemar procurou abordar a mobilidade da força de trabalho em três frentes: produção, utilização e circulação, em contraponto com a observação tradicional burguesa que trata de mobilidade humana com projeções antropológicas, ou subjetivas individuais, empíricas, ocultando a exploração no modo de produção capitalista. Por isso, o autor francês inicia a obra Mobilidade do Trabalho e Acumulação do Capital trazendo a abordagem que os economistas clássicos defendem acerca da mobilidade do trabalho, afirmando que o discurso teórico do capital está doravante pronto a justificar todas as políticas de mobilidade forçada e que o capital não só provoca a procura de trabalho de que tem necessidade, mas produz também a oferta, pela criação ininterrupta de operários.

Após a primeira parte da obra que traz tais críticas, Gaudemar parte de Marx para explicar a escolha da palavra 'mobilidade' por expressar as diferentes aptidões exigidas à compra e venda da força de trabalho. Isso se relaciona com a necessidade de existirem sujeitos livres, iguais e proprietários no capitalismo, aptos a vender força de trabalho.

Assim, chamamos de conformação à forma jurídica os direitos de liberdade e de igualdade, pois elementares à forma jurídica tipicamente capitalista, é o que permite que a força de trabalho, enquanto mercantilizada seja a única que se conforme aos deslocamentos.

Nas palavras de Gaudemar:

> Esta dupla particularidade é comandada pela mobilidade da força de trabalho, dela desenha as diferentes formas, espaciais ou sectoriais, profissionais ou categoriais, etc. (GAUDEMAR, 1977, p. 201)

Então, no imperialismo a mobilização de capital depende da emigração das metrópoles para as colônias para a reprodução ampliada, bem como a emigração das colônias para as metrópoles para superpopulação relativa mantendo o exército industrial de reserva, para a acumulação em diversos locais.

A jornada de Gaudemar visa estudar a natureza da força de trabalho, em suas maneiras de prestação intensiva e extensiva, bem como sua qualidade, respondendo sobre o uso do trabalho e da mão de obra pelo Capital. Dessa forma, o conceito de mobilidade para Gaudemar consistiria na condição de exercício de sua liberdade, de se deixar sujeitar ao capital, de se tornar a mercadoria cujo consumo criará o valor e assim produzirá o capital.

A mudança espacial, bem como a valorização do capital, intensificação e produtividade da mão de obra, importam igualmente para a mobilização, e promovem a migração e concentração do desenvolvimento capitalista. Por isso é que para Gaudemar, há mobilidade sem preferências, pois o trabalhador será motivado pelos maiores salários, atendendo às determinações da reprodução do capital. Isso dispensa o individualismo metodológico, já que aqui o trabalhador não é o agente livre que decidiu aumentar seu salário, porém é levado à mobilidade por uma força externa.

Aqui cumpre retomar o que Marx expôs na obra magna O Capital:

> A grande beleza da produção capitalista consiste em que ela não apenas reproduz constantemente o assalariado como assalariado, mas, em relação à acumulação do capital, produz sempre uma superpopulação relativa de assalariados. Desse modo, a lei da oferta e demanda de trabalho é mantida em seus devidos trilhos, a oscilação dos salários é confinada em limites adequados à exploração capitalista e, por fim, é assegurada a dependência social, tão indispensável, do trabalhador em relação ao capitalista, uma relação de dependência absoluta que o economista político, em sua casa, na metrópole, pode disfarçar, com um mentiroso tartamudeio, numa relação contratual livre entre comprador e vendedor, entre dois possuidores de mercadorias igualmente independentes: o possuidor da mercadoria capital e o da mercadoria trabalho. (MARX, 2017, p. 839)

É baseado nisso que Gaudemar explana:

> Tornando-se a mobilidade explicitamente um instrumento de adaptação da mão-de-obra, as deslocações espaciais não são aqui os únicos em causa, mas, juntamente com eles, todos os modos de passagem da mão-de-obra disponível para as esferas de valorização do capital e todos os modos de intensificação e produtivização desta mão-de-obra. (GAUDEMAR, 1977, p. 21)

Aproveita-se este trecho de Gaudemar para conectá-lo ao pensamento de Pachukanis, pois a liberdade conferida pelo fato de a força de trabalho ser uma mercadoria de propriedade do trabalhador, tenta tornar o trabalhador o agente de sua própria liberdade, o que seria uma liberdade positiva. Já o fato de o trabalhador não ter opções, a não ser vender sua força de trabalho, seria uma liberdade negativa para Gaudemar (GAUDEMAR, 1977, pp. 189-90).

A farsa da liberdade do vendedor de força de trabalho é esclarecida com a tão conhecida e denominada acumulação primitiva, que em Marx é a separação do trabalhador dos meios de produção. E o professor Márcio Naves ensina que o produtor direto é expulso do ambiente em que vive e produz e é transformado em operário livre, despojado, por consequência, dos meios de sua subsistência, o que implica no surgimento de uma nova circulação mercantil, a circulação da força de trabalho enquanto mercadoria (NAVES, 2014, p. 46), que precisa da liberdade e igualdade possibilitando a subordinação do trabalhador ao capital, realizada e mantida por meio do direito, o que só é possível porque todos os produtos do trabalho adquirem a forma mercadoria, e a mercadoria força de trabalho se torna dominante, o que depende da subsunção real do trabalhador ao capital, por meio da separação entre força de trabalho e meios de produção.

Nas palavras de Gaudemar:

> Desse modo, a redução dos produtos do trabalho a mercadoria é a transformação de todos os homens a sujeitos de direitos, sem eles, mais precisamente sem a subjetividade jurídica equivalente que é necessária, não é possível realizar a troca mercantil e, em última instância, a produção. O que decorre do fato de o trabalhador se levar ao mercado e, em uma relação igual e livre, essa equivalência viva de igualdade absoluta. Assim sendo, a distribuição da força de trabalho e de seus portadores, os sujeitos de direito, ocorre por mecanismos de controle de acordo com a dinâmica do capital. Como consequência, pode-se sustentar a ocorrência, de certa maneira, de uma espécie de especulação da força de trabalho. Isso porque "capital

> não só provoca a procura de trabalho de que tem necessidade, mas produz também a oferta, pela criação ininterrupta de operários. (GAUDEMAR, 1977, p. 277)

Por sua vez, Evgeni Pachukanis foi um jurista soviético que aplicou o método marxista à análise do direito, e desenvolveu a ideia de *forma jurídica*, como forma social específica do modo de produção capitalista e que possibilita com que os vendedores da mercadoria força de trabalho se apresentem no mercado de compra e venda como sujeitos livres, iguais e proprietários.

O contrato de trabalho se torna, então, uma ferramenta do capitalismo para ocultar as relações de exploração, uma vez que as partes do contrato são consideradas "partes iguais", que firmam o contrato por sua própria vontade em uma operação baseada em uma suposta equivalência.

A teoria de Pachukanis destaca a contradição inerente ao capitalismo: enquanto o trabalhador é formalmente livre para vender sua força de trabalho, ele é economicamente compelido a fazê-lo para sobreviver. A forma jurídica, portanto, funciona como uma ferramenta ideológica que mascara a exploração capitalista ao enquadrar a relação de trabalho como um acordo voluntário entre partes iguais.

Promovendo-se o encontro de Pachukanis com Gaudemar, evidencia-se a ideia de que o contrato deve poder circular, uma vez que o trabalhador deve ser livre para vender sua força de trabalho – e deve ser livre globalmente, para vender sua força de trabalho em qualquer lugar do mundo. Nesse sentido, a mobilidade do trabalho se relaciona com a noção marxista de abstração do trabalho, ou seja, de que todo trabalho é um trabalho em geral e que todo trabalhador é um trabalhador em geral, porque o capital se orienta não pelo valor de uso das mercadorias produzidas sob a sua égide, mas pela valorização do valor – é dizer, pela geração e realização da mais-valia.

Sob essa perspectiva, tem-se que há fronteiras reais que fazem com que a força de trabalho se torne mais barata, ou mesmo que só consiga adentrar determinados países como *força de trabalho ilegal*, aprofundando ainda mais seu barateamento.

Um dos componentes da forma jurídica, conforme analisada por Pachukanis, é a ideologia jurídica. Tal apresenta o trabalhador como "dono de si mesmo", podendo trocar mercadorias, alienando seu valor de uso e apropriando-se do seu valor de troca, como sujeito livre e proprietário. Todavia, os integrantes da classe trabalhadora são donos única e exclusivamente de sua força de trabalho, de modo que sua venda é seu único meio de subsistência.

Então, como pensa Gaudemar, o destino da classe trabalhadora relaciona-se com a busca de condições para a venda da sua força de trabalho e, assim, deve estar sujeita às variações inerentes à duração, intensidade, produtividade e distribuição espacial do trabalho.

Cumpre refletir, ainda, acerca do termo ideologia. No debate sobre "o que é ideologia", o termo já recebeu vários significados: Terry Eagleton identificou, e o primeiro a usar a palavra foi Destutt de Tracy. Porém, foi Althusser quem se aprofundou em seu sentido marxista. A ideologia não foi um tema explorado em profundidade por Marx e, se alguns argumentam que ele abandonou o conceito na maturidade, outros sustentam que ele começou a tratá-lo de forma próxima à própria concepção de fetichismo.

Para lapidar o conceito de ideologia sob a perspectiva do método materialista histórico-dialético, fundado por Marx, Althusser propôs que a ideologia constitui um sistema de ideias na medida em que constitui um sistema de relações sociais (Althusser, 2019, p. 148). É dizer, trata-se de um conjunto de práticas materiais, que são reiteradas de modo a garantir a reprodução do modo de produção capitalista.

Althusser não se limita, como tantos pensadores, a trazer o aspecto da consciência contido na ideologia, mas busca, também, sua materialidade – esta se expressa no que ele chamou de *Aparelhos Ideológicos de Estado* (AIEs), a saber, a escola, a igreja, a família, a cultura… E também o direito. A ideologia jurídica, por exemplo, apresenta o trabalhador como proprietário de sua força de trabalho, livre para vendê-la no mercado. No entanto, essa liberdade é meramente formal, ao passo que sua subsistência depende da venda contínua de sua força de trabalho. O direito, como um AIE, regula as relações sociais de uma maneira que sustenta a exploração capitalista, apresentando-as como relações entre sujeitos livres e iguais.

Importante apontar, ainda, que a reprodução da força de trabalho se garante, claro, por meio do salário, mas também por meio da *reprodução da submissão da classe trabalhadora à ideologia dominante vigente*. Nesse sentido, são justamente os Aparelhos Ideológicos de Estado que ensinam as habilidades necessárias às diferentes categorias laborais, sempre de uma forma que garanta a prática, pela classe trabalhadora, de sua própria sujeição à ideologia dominante (Althusser, 1996, p. 108).

A leitura althusseriana da ideologia é instrumental para entender a migração latino-americana. Nos países da periferia do capitalismo, a interpelação ideológica exerce uma pressão que leva os trabalhadores a migrarem para os países do norte político nutridos dessa visão jurídica de liberdade e igualdade que os permitirá vender sua força

de trabalho dentro dos diversos arranjos locais em que eles se encontrarem. Isso ocorre para suprir as reservas de trabalho necessárias à reprodução do capital, especialmente quando o exército industrial de reserva nos países centrais diminui.

As migrações, assim, não apenas atendem às necessidades de mão de obra barata nos países desenvolvidos, mas também reafirmam a lógica do sujeito de direito dentro da ideologia capitalista. Os trabalhadores migrantes são frequentemente apresentados como agentes racionais que tomam decisões de migração com base em oportunidades econômicas. No entanto, essa narrativa oculta as condições estruturais que compeliam a migração, incluindo a desigualdade global, a exploração econômica e as pressões ideológicas. A ideologia jurídica apresenta a migração como uma escolha individual, mas, na realidade, ela é uma resposta a forças estruturais que colocam os trabalhadores em situações de vulnerabilidade e exploração.

Feita essa pequena incursão nas teorias de Gaudemar, Pachukanis e Althusser, pode-se, portanto, compreender como interpelação ideológica exercida sobre os países da periferia do capitalismo auxilia na migração de trabalhadores que fornecem reservas de trabalho para os países do norte político, servindo à reprodução do capital e reafirmando a lógica do sujeito de direito.

Sendo o direito, um dos Aparelhos Ideológicos de Estado, capaz de mediar relações sociais no capitalismo diante da lógica da equivalência em seus contratos, ele tem impacto na própria forma de organizar os fluxos migratórios e mediar relações entre países a fim de balancear as demandas de mobilidade do trabalho internacionalmente, de acordo com os interesses do capital. Para além da existência de direitos sociais mais maduros nestes países, a superpopulação daqueles é compensada com as migrações, que servem à reprodução do capital e reafirmam a lógica do sujeito de direito.

Este artigo buscou demonstrar como a interseção das teorias de Gaudemar, Pachukanis e Althusser oferece uma compreensão crítica da migração laboral na América Latina. A mobilidade do trabalho, facilitada pela forma jurídica capitalista e sustentada pelos AIEs, revela-se como um mecanismo essencial para a reprodução do capital e para a perpetuação das relações de exploração. Compreender essa dinâmica é crucial para a formulação de alternativas que desafiem as estruturas opressivas do capitalismo global.

Ao reconhecer a migração como um fenômeno estruturalmente condicionado pela ideologia capitalista, podemos começar a elaborar estratégias que não apenas mitiguem os efeitos negativos desse processo, mas também desafiem a exploração global. Isso requer uma abordagem crítica que aborde tanto as práticas materiais quanto as

representações ideológicas que moldam a experiência dos trabalhadores migrantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADUS. Migração e mudança climática na América Latina. **Adus**, 2023. Disponível em: https://adus.org.br/migracao-e-mudanca-climatica-na-america-latina/ . Acesso em: 31 jul. 2024.

ALTHUSSER, Louis. **Iniciação à filosofia para os não filósofos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). *In*: ŽIŽEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. pp. 105-142.

AMARO DE SOUSA, A. MIGRAÇÃO SUL-SUL, ESPAÇO GEOGRÁFICO E NORMAS: AS MIGRAÇÕES LATINO-AMERICANAS PARA O BRASIL NO SÉCULO XXI. **Observatorium: Revista Eletrônica de Geografia**, [S. l.], v. 14, 2023. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/Observatorium/article/view/71266 . Acesso em: 31 jul. 2024.

AMÉRICAS alcançam número recorde de pessoas deslocadas à força e oferecem soluções para essa população. **ACNUR**, 2023. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/2023/08/21/americas-alcancam-numero-recorde-de-pessoas-deslocadas-a-forca-e-oferecem-solucoes-para-essa-populacao/ . Acesso em: 31 jul. 2024.

BID e OIM concordam em promover inclusão laboral de migrantes na América Latina e no Caribe. **BID**, 2023. Disponível em: https://www.iadb.org/pt-br/noticias/bid-e-oim-concordam-em-promover-inclusao-laboral-de-migrantes-na-america-latina-e-no . Acesso em: 31 jul. 2024.

CEPAL. Conferência regional sobre população e desenvolvimento na América Latina e no Caribe. **Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL),** 2023. Disponível em: https://www.cepal.org/pt-br/orgaos-subsidiarios/conferencia-regional-populacao-desenvolvimento-america-latina-caribe . Acesso em: 31 jul. 2024.

CEPAL. Migração. **Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL),** 2023. Disponível em: https://www.cepal.org/pt-br/subtopicos/migracao . Acesso em: 31 jul. 2024.

ESTUDO da OIM: refugiados e migrantes venezuelanos geram um impacto econômico positivo de 529 milhões de dólares na Colômbia. **IOM Brasil,** 2023. Disponível em: https://brazil.iom.int/pt-br/

news/estudo-da-oim-refugiados-e-migrantes-venezuelanos-geram-um-impacto-economico-positivo-de-529-milhoes-de-dolares-na-colombia . Acesso em: 31 jul. 2024.

GAUDEMAR, Jean-Paul. **Mobilidade do trabalho e acumulação do capital**. Tradução de Maria do Rosário Quintela, Lisboa: Estampa, 1977.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro I: o processo de produção do capital. 2.ed.Trad.Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

NAVES, Márcio Bilharinho. **A questão do direito em Marx.** São Paulo: Outras Expressões/Dobra Universitária, 2014.

PACHUKANIS, Evgeni. **Teoria geral do direito e marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)**. 1. ed. São Paulo: Sundermann, 2017.

POBREZA, fome e turbulência política levam a aumento de migrações na América Latina. **Jornal da USP,** 2023. Disponível em: https://jornal.usp.br/atualidades/pobreza-fome-e-turbulencia-politica-levam-a-aumento-de-migracoes-na-america-latina/ . Acesso em: 31 jul. 2024.

RUSCHEINSKY, A.; ALBORNOZ-ARIAS, N.; MAZUERA-ARIAS, R. AS RAZÕES PARA MIGRAR E AS FRONTEIRAS COMO BRECHA AO DESLOCAMENTO. **Confluências | Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito**, v. 26, n. 1, p. 116-139, 2 abr. 2024.

SIMAS, Fernanda. Migração na América Latina melhora economia e déficit populacional. **Valor Econômico,** 2023. Disponível em: https://valor.globo.com/mundo/noticia/2023/06/14/migracao-na-america-latina-melhora-economia-e-deficit-populacional.ghtml . Acesso em: 31 jul. 2024.

SORRENTI, Serena. Migração nas Américas: as características do movimento migratório na região. **MSF,** 2023. Disponível em: https://www.msf.org.br/noticias/migracao-nas-americas-as-caracteristicas-do-movimento-migratorio-na-regiao/ . Acesso em: 31 jul. 2024.

Oscar Silvestre Romero Torres*

BREVE COMENTARIO SOBRE LA DIVISIÓN SOCIAL DEL TRABAJO DOCENTE

Como parte del proyecto sobre la reproducción, Althusser expuso en 1970 el artículo de divulgación Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En dicho trabajo el filósofo francés aborda ciertas dinámicas y características con las que los aparatos ideológicos son capaces de producir y reproducir las condiciones ideológicas que sustentan el entramado de explicaciones y justificaciones desde las cuales el Estado erige el discurso de la clase dominante.

Una parte central que ocupa el artículo antes mencionado es el del aparato escolar. Es conveniente esclarecer que, a partir de lo que se sigue de la lectura del trabajo del filósofo francés, el Estado establece varios aparatos que permiten su funcionamiento, es decir, institucionaliza una serie de aparatos que permiten dar continuidad a las condiciones sociales de producción que rigen la realidad imperante al interior del Estado, lo que permite también establecer las relaciones con otros Estados con sus propias características y sus propias posiciones de clase. Dichos aparatos son de dos tipos: los represivos, que organizan las condiciones que permiten establecer cierto orden y evitar sublevaciones que los ciudadanos podrían iniciar en aras de subvertir las condiciones que les son desfavorables. Los cuerpos policiacos de todo tipo, por

* Universidad de Guanajuato. os.romerotorres@ugto.mx

ejemplo, y hasta los aparatos militares se cuentan entre ellos, aunque también debemos considerar aquellos que no son meramente físicos: l'Appareil Répressif d'État. Répressif indique que l'Appareil d'État en question « fonctionne à la violence », du moins à la limite (car la répression, par exemple administrative, peut revêtir des formes non physiques). (Althusser, 2017, p. 21). Resulta muy claro que estos aparatos son más necesarios para la continuidad de dicho tipo de Estado ya que dan continuidad a las condiciones represivas en las cuales las sociedades de tipo nacional organizan la fuerza de trabajo y las condiciones de clase que sostienen su sistema productivo. Los otros aparatos, que son los que ocupan la reflexión expuesta por Althusser, son aquellos aparatos que justifican de manera ideológica la existencia de las condiciones sociales de producción materialmente existentes. Lo anterior requiere de la definición de lo que se entiende por ideología.

Althusser afirma que la ideología radica en elementos con los que explicamos la realidad circundante, pero sus características no corresponden en estricto sentido con lo que sucede a la luz de un análisis provisto por el materialismo histórico. Para decirlo de una manera más clara, es conveniente recurrir a la fórmula ya clásica que aparece como la primera tesis del artículo en comento: L'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence. (Althusser, 2017, p. 38). A pesar que, desde luego, el autor del artículo profundiza en esta caracterización más adelante, cabe aquí hacer las siguientes puntualizaciones:

La ideología, según el mismo pensador, carece de historia, esto lo dice siguiendo a Marx, por ejemplo, en el siguiente pasaje de la ideología alemana: "…(No se olvide que el derecho carece de historia propia como carece también de ella la religión)". (Marx y Engels, 2008, p. 73) . Esto es, dicha ideología pretende que las relaciones jurídicas, religiosas, educativas, etc. que conforman la ideología sean, por decirlo de alguna manera, permanentes. Cada transformación histórica, cada cambio en los sistemas de producción, se asume como el definitivo, como el punto culminante del devenir histórico. Como señalaba Marx en la ideología alemana:

> Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como "ley eterna". (Marx y Engels, 2008, p. 48)

Al no haber más cambios la ideología permanece. Incluso una expresión como "todo cambia" implica una permanencia, porque lo que en

realidad se dice es que todo cambia bajo estas circunstancias específicas actuales. Esto vuelve a la ideología un sistema cerrado, no cambia y por lo tanto no tiene historia.

Por otra parte, al ser una representación imaginaria de la realidad, la ideología se erige como un factor deformante de la realidad. Las relaciones sociales que se sustentan en la explicación ideológica tienen la intención de que el estado actual de las cosas no cambie. Como ya se señaló, la ideología al carecer de historia supone las relaciones sociales de producción permanente. Haciendo una simple observación empírica eso no es verdad ¿Por qué entonces la ideología ejerce esa influencia en los seres realmente existentes? Permitámonos por lo pronto un exceso, en un par de conferencias publicadas bajo el título Psicoanálisis y ciencias humanas compilada por Oliver Copet y Francois Matheron Althusser expresa lo siguiente:

> Freud dijo: mis textos no serán aceptados porque ponen en cuestión, en cada individuo que los leerá, su propio equilibrio psíquico, es decir su propio sistema de defensa contra sus propias neurosis. Diciendo esto, Freud decía una cosa que era perfectamente verdadera, pero enunciaba al mismo tiempo una proposición paradojal: suponía que todos los lectores a los cuales se dirigía eran neuróticos (Althusser, 2018, p. 6)

De la misma manera que el inconsciente (que como afirma luego Althusser tampoco tiene historia), interviene en la conducta humana, las relaciones imaginarias deformantes de la realidad condicionan el comportamiento humano. Volvamos a advertir, puede ser un exceso estos paralelismos, pero lo que podemos observar es que habría que formular la forma en que se puede "atender" esta neurosis ideológica.

Si bien es cierto el paralelismo antes señalado tiene como punto en común "atender" la deformación o "psicopatía" que los seres humanos realmente existentes padecemos, de ninguna manera esto supone que la ideología no tenga una materialidad, es decir una forma material de existencia. Como es sabido, parte de los esfuerzos teóricos de Althusser estaban centrados en mostrar dicha materialidad de la ideología, y eso es parte fundamental de la problemática que nos ocupa: de la misma forma que una persona que padece de neurosis se comporta de acuerdo a su percepción distorsionada de la realidad, los seres humanos realmente existentes observamos comportamientos de acuerdo a nuestras representaciones imaginarias de las relaciones reales. Un ejemplo simple es el de las prácticas religiosas, existe sí una serie de ritos necesarios para que la religión persista, pero también más allá de los ritos simbólicos están las condiciones materiales, el

mantenimiento de los templos, la manutención de los ministros, los fenómenos económicos ligados a las festividades, su incidencia en la producción de fuegos artificiales, veladoras, inciensos etc. No podríamos decir que la religión, que es un factor ideológico, no exista por su falta de materialidad, y la comprobación se encuentra en la vida cotidiana. Lo mismo pasa con el derecho, la educación y otros factores ideológicos existentes. Como observaría el autor de Pour Marx en *¿Qué hacer?*:

> Las ideologías no son la suma de las "ideas" de los individuos, son sistemas, sean rígidos, sean flexibles, y muy frecuentemente ambas cosas. Las ideologías no son "ideas" puras y simples (lo que no tiene ninguna existencia bajo esta forma), sino que puesto que siempre tienen una relación con la práctica, puesto que siempre inspiran un cierto sistema de juicios y de actitudes prácticas, es necesario comprenderlas en su cuerpo, en la actividad del [cuerpo], en consecuencia también en los cuerpos. (Althusser, 2022, p. 25)

Como se puede observar, el problema va más allá del hecho de que la ideología sea una deformación de la realidad, es decir, no solo implica un problema epistemológico al impedir la adecuada percepción de la realidad, sino que eso lleva a fenómenos que se presentan en las diferentes prácticas sociales. Nuevamente cabe hacer la observación: El hecho de que la ideología sea una representación imaginaria de las relaciones realmente existentes, no implica que la ideología carezca de materialidad.

La pregunta se presenta de nuevo ¿cómo podríamos atender estos fenómenos deformantes de la realidad? La respuesta pasa por aquel factor que, desde sus textos más célebres, Althusser atribuye a Marx: la ciencia erigida por el filósofo de Tréveris, a saber, el materialismo histórico.

Lo anterior resulta complicado por varios aspectos: diversos críticos de la teoría de Althusser advierten un teoricismo al poner el acento en la ciencia, esa nueva ciencia propuesta por Marx que a lo largo de sus más célebres trabajos Althusser había logrado definir como un rompimiento epistemológico, es decir, como un evento que implica un cambio en la manera en que podemos acercarnos y concebir la realidad. De la misma manera que en la Grecia antigua se abrió el continente Matemáticas con Tales, y después se arribó al continente física con el trabajo de Galileo entre otros, esa misma importancia tiene el aporte de Marx. La manera de comprender la realidad de una manera material, a partir del análisis de las condiciones sociales de producción, y observar cómo a partir del cambio

en los modos de producción se cambian las etapas históricas es de fundamental importancia.

Pero nuevamente ¿Cómo poder hacer la transición de esas condiciones deformantes que supone la ideología al análisis científico materialista e histórico que propone Marx? Más aún si, por una parte, como se señaló anteriormente parece que la ideología lo abarca todo, lo explica todo, impone la manera deformada en que la realidad se percibe. Por otro lado, cómo sería posible que dicha ciencia ayudara a "atender" la realidad si se circunscribe, como dicen los críticos, en ese teoricismo, es decir, cómo abordar la realidad concreta desde la ciencia.

El problema se vuelve más complejo si atendemos a lo que, por ejemplo, Adolfo Sánchez Vázquez aborda en su libro Ciencia y Revolución: ¿Cómo puede ser posible un antagonismo de clase si la ideología se torna monolítica? O es posible que exista una ideología que se oponga a la ideología burguesa dominante. En la voz del Filósofo mexicano:

> La oposición general entre Ciencia e Ideología llevó primero a Althusser a no poder distinguir la ideología de clase, proletaria, en el seno de la ideología de la clase dominante (burguesa). Los intereses del proletariado se encarnaban, por ello, fuera de la ideología: en la Ciencia. Al reconocer ahora la existencia de una ideología propia que expresa posiciones de clase, no inscrita en el marco de la ideología burguesa, se ve obligado a pasar de una teoría de la ideología en general a una teoría de la ideología particular. Pero para ello Althusser tendría que romper el marco conceptual de su teoría general, ya que la ideología proletaria, por no ser necesariamente deformante ni factor de cohesión social, no encajaría en ese marco. Al no hacerlo, no hay coherencia entre una y otra teoría (Sánchez Vázquez, 1982, p. 43)

¿Existe entonces una ideología distinta a la de la clase dominante? Si no es así ¿cómo fue posible que se realizarán los cambios históricos de una etapa histórica a otra? El cambio que significa la irrupción de la clase burguesa como revolucionaria con respecto a la ideología circundante en la edad media fue posible gracias a las transformaciones materiales en las formas de producción, ese hito implica la construcción de elementos estructurales necesarios para la producción y reproducción de la realidad, incluyendo aquellas que explican el paso de una etapa a otra y la necesidad de cambios definitivos en la manera en que nos acercamos a la realidad.

Desde luego responder a estas preguntas es una empresa que supera por mucho lo que en estas líneas se pretende. Lo único que nos

resta es ensayar. Consideremos lo siguiente, si bien el paso de una etapa histórica a otra implica la transformación de las relaciones sociales de producción, y no hay manera de que exista un retroceso, también es cierto que en el aspecto ideológico tiene que sufrir una serie de adaptaciones que progresivamente expliquen de manera funcional, para las pujantes clases dominantes desde luego, el nuevo entramado ideológico. Es decir, en las nuevas formas de realidad plasmadas en la ideología quedan residuos de las etapas anteriores. Así, por ejemplo, aunque los nuevos marcos jurídicos emergidos de las revoluciones ya no tienen como base los postulados religiosos, las prácticas y dogmas al interior de la propia religión persisten. Así, aunque en Francia la revolución burguesa genera un nuevo marco del derecho que supone derechos universales emancipados de los dogmas religiosos, hoy en día dicho país cuenta con el mayor número de asuetos relacionados con festividades religiosas.

De esta manera las formas de organización que cada Estado establece van también desde aquellas que se muestran en las formas de producción, distribución y concentración de los recursos de todo tipo, hasta los ponderados jurídicos y las formas en que se relacionarán con las creencias al interior del propio Estado. Debido a lo anterior, aunque parezca una verdad de Perogrullo, si bien es cierto que la incursión de una nueva ciencia como el materialismo histórico transforma de una manera definitiva la manera en que se percibe la realidad, ya que la manera en que pensamos el mundo que nos circunda no vuelve a ser la misma. Aunque además, la irrupción de la ciencia es susceptible de ser integrada a la manera en que el Estado, es decir sus clases dirigentes, piensan la realidad, y un ejemplo de ello es la serie de reformas que al interior de los diferentes Estados se han incluido en las leyes, mientras políticos e intelectuales gritan voz en cuello que están influidas de cierta especie de marxismo. Es claro que la mera ciencia no puede ser el motivo de la revolución ya que se necesita un agente que aplique la ciencia para propiciar la transformación. Pareciera que la mera importación de la ciencia no sería posible sin que exista una clase social revolucionaria que se sirva de ella.

La pregunta continua de cómo se puede atender la deformación de la realidad que implica la ideología, si hasta los atisbos de cordura los vuelve una nueva deformación. La ideología lo envuelve todo decíamos previamente, ¿cómo develar lo que esconde esa bruma? Al parecer, al ser la ideología una serie de representaciones imaginarias deformantes de relaciones de la realidad, la propuesta althusseriana sería según sus propias palabras: Combatir dialécticamente la ideología con la materialidad. (Althusser, 2022, p. 70).

La organización de la clase revolucionaria que se requiere en la aplicación de esta ciencia (cabe aclarar que precisamente hay que pensar en esa clase como la prioridad incluso por encima de la ciencia) necesita atender la materialidad circundante, concreta y para hablar de ese carácter concreto es conveniente citar en extenso lo dicho por Althusser a este respecto:

> Entonces, lo concreto no es solo lo que cambia (al menos en nuestra sociedad), sino lo que cambia a toda velocidad y cada vez más rápido. El hecho de que nuestro siglo sea el siglo de la velocidad se vincula con las necesidades de la lucha de clase burguesa: hacer circular lo más rápido posible el capital, para extraer lo más rápido posible el plusvalor; reducir al mínimo el tiempo de circulación del capital para multiplicar otro tanto el plusvalor; acelerar las cadencias en el proceso de trabajo para extraer la mayor cantidad posible de plusvalor; y realizar el máximo posible de plusvalor a partir del capital invertido en las máquinas, utilizarlas a fondo antes de que sea necesario cambiarlas, cuando la competencia largue al mercado máquinas menos costosas o con mayor productividad, etc. La velocidad de nuestro siglo, que incluso se ha convertido en un tema literario o un tema de lamentaciones, no depende en última instancia de los automóviles (cuya velocidad máxima está limitada por las autopistas), los aviones o los cohetes, sino de esta aceleración del ciclo de reproducción ampliada del capital, que va de la mano con el crecimiento de la explotación debido a la lucha de clase capitalista, lo que le otorga pleno sentido a la lucha obrera contra las cadencias, contra la organización y la división del trabajo, y contra la velocidad en el uso de la fuerza de trabajo, implicada directamente en este proceso que marcha solo. (Althusser, 2022, p. 36)

Veamos, la clase trabajadora es secuestrada por esta visión de vértigo porque, por una parte, la sensación de premura impuesta por el enfoque ideológico impide ver con claridad la situación concreta actual. Bajo esta perspectiva no es posible organizar ninguna clase de resistencia porque no hay tiempo. Producir más y más rápido es necesario para sostener el crecimiento del cual depende la sociedad. Dicha premura permite aislar al asalariado quien debe concentrarse en su trabajo para cumplir con las metas que le exige su puesto de trabajo, y por tanto lo que él imagina como la sociedad ("solo cumplo con mi trabajo" parece decir el trabajador con un dejo del Eichmann descrito por Hannah Arendt). Así, aislado, ocupado en la evanescencia del tiempo de vida que es el de la producción y el mínimo necesario para reproducir lo necesario

para generar su fuerza de trabajo, se ve impedido de organizar cualquier análisis materialista de nada, de organizar ninguna revolución.

Antes de continuar con el análisis que realiza Althusser en *¿Qué hacer?* Llamemos la atención sobre otro rasgo que ocupa lo que aquí se propone. Es precisamente la función de los docentes en la reproducción de la ideología. Para ello es conveniente retomar el siguiente pasaje de La Ideología alemana: La división del trabajo solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. "La primera forma de los ideólogos, los sacerdotes, decae"(Marx, 2008, pág. 27). Habría que preguntarse ¿Quién encarna esa clase que detenta la división del trabajo intelectual? Sabemos que dicha división es esencial en la estructura del sistema capitalista, pero quién cumple la función de productor y reproductor de los elementos ideológicos. Resulta claro que aquellos que cumplen funciones administrativas cumplen a la perfección esos papeles en el ámbito político y jurídico. Que los ministros de culto, a pesar de que la religión ya no cumple con funciones preponderantes al interior del Estado, cumplen su función como cohesionador y distribuidor de los valores religiosos que cumplen aún con su papel ideológico. Los científicos, los académicos, cumplen desde su nicho con la función de constructores de contenido ideológico. Pero ¿Cuál es el papel del docente como reproductor del discurso ideológico del Estado? En realidad, la figura del profesor como agente de transformación de la realidad social quedó hace tiempo en el pasado y recordemos que, como señala Althusser, el tiempo en este momento concreto de la historia cada vez transcurre más rápido, se disuelve de manera más veloz. La educación que puede impartir un docente en el marco del Estado contemporáneo está muy rezagada con respecto de los medios masivos de comunicación, y de la realidad contextual alejada de un sistema meritocrático que te invita a obtener grados académicos como solución a la vida precarizada, por una parte, mientras con un guiño te muestra que los caminos del acceso a una vida mejor se encuentran fuera de la escuela, en la vida que llamamos productiva.

Desde luego que el papel docente tiene un lugar dentro de lo que Althusser denomina el aparato ideológico escolar del Estado. Pero dicho papel no está lejos de lo que se vive en otros sectores productivos. Siguiendo con los excesos, comparemos lo que sucede en el ámbito docente con el ejemplo otorgado por Althusser en *¿Qué hacer?* con respecto a un fenómeno que acontecía en la industria automotriz italiana en aquel momento, por lo cual me permitiré hacer una cita extensa, para luego hacer un símil:

> La televisión italiana ha interrogado recientemente a obreros de Alfa Romeo en su lugar de trabajo. Son trabajadores de vanguardia, de una conciencia extremadamente alta. Se veía todo lo que ellos hacían, se veía todo lo que ellos sabían. Eran obreros en un taller separado: ellos ocupan un lugar simple en el inmenso proceso de trabajo de la producción de Alfa Romeo. Aislados como estaban, en su taller, en su trabajo, habían incluso llegado a hacerse una idea de la estructura y de los mecanismos del proceso de producción de su fábrica, y no solo del proceso de trabajo en su propia fábrica, sino también de la existencia de subcontrataciones que se realizan por fuera de la empresa, e incluso de la política económica y financiera de Alfa Romeo, de sus inversiones, de sus mercados, etc. Ellos habían incluso adquirido, y esto es extremadamente raro, una cierta conciencia de los efectos que produce sobre ellos mismos ese sistema, sobre sus propias condiciones de trabajo, sobre su explotación, sobre la relación entre esta explotación y las condiciones de la reproducción de su propia fuerza de trabajo (su alojamiento, sus familias, la mujer, los niños, la escuela, la seguridad social, los transportes, su coche, etc.). Ellos habían inclusive, en cierta medida, comprendido, lo que es todavía más sorprendente, que su aislamiento y la ignorancia en la que el monopolio Alfa Romeo tiene a sus trabajadores acerca de su política, incluyendo en ésta también a la organización y a la división del trabajo, forman parte integral de las condiciones de su explotación, puesto que este aislamiento y esta ignorancia eran una de las formas de la lucha de clase burguesa destinada a prevenir su toma precisa de conciencia colectiva y, en consecuencia, la eficacia de su acción reivindicativa o política. Ellos fueron extremadamente lejos en su "toma de conciencia", y yo insisto en que se trata de un caso de "conciencia" excepcional, ininteligible fuera de las luchas de los "metalúrgicos" italianos, que han, al cabo de los años, sobrepasado largamente el cuadro de las reivindicaciones sindicales tradicionales (defensa del salario, lucha contra las cadencias, etc.), para intervenir en la organización del proceso de trabajo y su control obrero, e incluso en la política de inversiones del trust que los emplea. No conocemos en Francia, y por mucho, un ejemplo de esta clase. (Althusser, 2022, pp. 15-16)

El docente, por lo general, es un profesional que está preparado en su área de producción, tiene perfecto conocimiento del área y las asignaturas que tiene que impartir, y en general tiene nociones de lo que imparten sus compañero, tiene reuniones de academia en la que ofrece soluciones a las problemáticas que se presentan en su actividad cotidianamente. Sabe de algunas problemáticas que se viven en las casas y entornos diversos en los que sus alumnos se desarrollan, las condiciones económicas a las que se enfrenta su centro de trabajo, tiene en

general conciencia de lo que sucede en el sistema educativo nacional y lo que sucede en otros subsistemas similares al suyo aunque con sus respectivas características: escuelas técnicas, generales, privadas, religiosas, que apelan al mismo marco escolar aunque con diferencias notables. Lo anterior implica que el trabajador docente tiene una idea muy general de lo que sucede en su división social del trabajo. Es un trabajador intelectual pero básicamente se encuentra en un proceso de producción y ensamblaje de acreditaciones académicas. Pero con muy poco conocimiento de otros aspectos involucrados con su quehacer. Continuemos con la exposición de Althusser:

> Ahora bien, los mismos trabajadores que demostraban esta capacidad de análisis fuera de lo común "tropezaban" con una dificultad irremontable. Si bien ellos sabían lo que pasaba en su fábrica y en su trust, no tenían una idea semejante acerca de lo que pasaba realmente en Fiat, es decir en la misma rama de la producción nacional, y no tenían absolutamente ninguna idea de lo que pasaba en las otras ramas de la producción nacional, en la metalúrgica, en la textil, la petroquímica, las minas, la agricultura, los transportes, en los trusts de la distribución y de las finanzas, etc. Sin embargo, es absolutamente imposible hacerse una idea de lo que determina lo que pasa en Alfa Romeo si no se tiene una idea tan completa como sea posible de la posición de Alfa Romeo no solo en la producción y en el mercado automovilístico, sino también en la metalúrgica, en la textil, en la industria de los plásticos, en la petroquímica, en el caucho —industrias que afectan directamente a la producción de automóviles, puesto que ofrecen sus productos terminados como materia prima para la producción de vehículos—. Y es absolutamente imposible comprender lo que determina la existencia y la importancia de la producción automotriz en la producción nacional si no se comprende el lugar definido que ocupa la producción de automóviles en el conjunto de la producción económica, es decir, en el conjunto de las ramas existentes. Este lugar a su vez no puede comprenderse a menos que uno considere adecuadamente a la vez la concurrencia de los capitales en la búsqueda de una tasa de beneficio máximo, que explica que el capital se invierta en la rama automotriz (más que en otras), y del lugar de esta inversión en el conjunto de la estrategia económica de la burguesía, que es inseparable de la lucha de clase burguesa. (Althusser, 2022, pp. 16-17)

Siguiendo este tren de pensamiento podemos observar que en general el docente tiene una idea de su función, cumple un papel fundamental en la sociedad al aportar conocimiento a los alumnos, conocimiento dicho sea de paso establecido en los distintos planes educativos con la

intención de que sea socialmente útil. Pero ¿Entiende la función que cumple como agente reproductor de ideología? Los docentes solo podemos remitirnos a verificar y acreditar una serie de conocimientos, habilidades y competencias que se espera que socialmente nuestros alumnos desarrollen. Pero lejos de la escuela el estudiante encontrará su función en el mercado. El alumno frecuentemente no aprende en la escuela aquello que le permite ser funcional, eso se aprende en los casos concretos, en la materialidad. ¿Cómo podemos acercarnos a la materialidad como docentes? Eso implicaría un esfuerzo efectivo de aplicar la ciencia propuesta por Marx. Dicho esfuerzo requeriría una acción efectiva, inmediata, material con los alumnos y su contexto. Lo que implica alejarse de los esfuerzos del Estado para reproducir su ideología desde el aparato escolar. Como diría Marx en la Crítica al programa de Gotha:

> Eso de "educación popular a cargo del Estado" es absolutamente inadmisible. ¡Una cosa es determinar, por medio de una ley general, los recursos de las escuelas públicas, las condiciones de capacidad del personal docente, las materias de enseñanza, etc., y, como se hace en los Estados Unidos, velar por el cumplimiento de estas prescripciones legales mediante inspectores del Estado, y otra cosa completamente distinta es nombrar al Estado educador del pueblo! Lo que hay que hacer es más bien substraer la escuela a toda influencia por parte del gobierno y de la Iglesia. Sobre todo en el imperio prusiano-alemán (y no vale salirse con el torpe subterfugio de que se habla de un "Estado futuro"; ya hemos visto lo que es éste), donde es, por el contrario, el Estado el que necesita recibir del pueblo una educación muy severa. (Marx , 2015, posc. 15674)

La educación, en este considerando, tendría que ser precedida por la necesidad social, hacerse a partir de un análisis de realidad material. No a partir de implantar las representaciones imaginarias de las relaciones reales establecidas por un Estado. Todo esto porque recordando la inversión que en El Capital se hace de Hegel, no se trata de cambiar la mentalidad para transformar la realidad material, sino que transformando la realidad material se genera la comprensión del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (2015). *Sobre la reproducción*. Akal.

Althusser, Louis (2017). *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. Les classiques des sciences sociales. http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.pdf

Althusser, Louis (2018). *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias*. Lobo Suelto. https://lobosuelto.com/wp-content/uploads/2018/10/Althusser-L.-Psicoanálisis-y-ciencias-humanas-1963-1964.pdf

Althusser, Louis (2022). *¿Qué hacer?* Pólvora Editorial.

Marx, Karl (2015). *Obras de Karl Marx: Biblioteca de Grandes Escritores*. Iberia Literatura.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2008). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, Manifiesto del Partido Comunista, Ideología Alemana*. Colofón.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1982). *Ciencia y revolución*. Grijalbo.

Bernardette Terán Castro*

LA UNIVERSIDAD COMO APARATO IDEOLÓGICO DEL ESTADO

CASO: EL ENFOQUE DE LA FORMACIÓN BASADA EN COMPETENCIAS EN LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA BOLIVIANA

I. INTRODUCCIÓN

Louis Althusser manifestaba que para mantener el orden social en una sociedad moderna, ya no es viable el ejercicio de la violencia física-represiva para formar personas sumisas, sino que ahora se trabaja en las mentalidades para transmitir e inculcar concepciones, que se creen verdaderas, sobre el funcionamiento del mundo/la realidad (ideología). De tal manera que los seres humanos, al introyectar estos sentidos del mundo, determinan cómo deben ser, hacer y pensar.

Althusser señalaba a la escuela (en este caso aplicaremos su análisis a la universidad) como uno de los Aparatos Ideológicos del Estado, encargada de educar y desarrollar personas dóciles y adaptables a las necesidades del sistema imperante. Puesto que conservar el orden social significa mantener y reproducir los medios de producción, pero además, reproducir la fuerza de trabajo.

La universidad forma y desarrolla la fuerza de trabajo calificada y competente laboralmente, donde los universitarios, futuros profesionales, "aprenden las reglas, los usos habituales y correctos…" (Althusser, 2005, p. 106) e incorporan las "normas morales, normas de

* Miembro del Grupo AJARA de estudios críticos del CIDES-UMSA y del Laboratorio de estudios ontológicos y multiespecie (ONTOL MULTI ESP) del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Antropológicas de la UMSA. bernnyt@gmail.com

conciencia cívica y profesional" (Althusser, 2005, p. 106). Reglas, usos y normas que marcan las relaciones convenientes entre explotados y explotadores.

Actualmente, el Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana (CEUB) ha adoptado y reglamentado al enfoque de Formación Basada en Competencias (FBC) como el modelo pedagógico en la educación superior de Bolivia. Este enfoque determina que es en el sistema educativo donde se deben desarrollar y formar competencias laborales en las personas, para que sean capaces de responder a las demandas del mercado global, lo que permitirá el desarrollo de los países.

La FBC tiene como finalidad asegurar la gestión de calidad empresarial, para lo que se requiere formar un capital humano que se desempeñe adecuadamente. En este sentido, la universidad debe dotar a las empresas empleados con "una educación continua que les posibilite desarrollar y afianzar las capacidades que requiere el sistema de producción de una determinada organización" (Tobón, 2005, p.30), ya que de ellos depende la competitividad de las empresas dentro el mercado, lo que obliga a los trabajadores contar con las competencias adecuadas que respondan a las demandas organizacionales.

En este documento se presentan los fundamentos del enfoque de la FBC que paralelamente se los confronta con el pensamiento de Althusser, con el objetivo de visibilizar que la FBC implementada por las universidades bolivianas, tanto públicas como privadas, como modelo educativo reproducen y mantienen el sometimiento de las personas a las necesidades del sistema global de producción capitalista, actuando como Aparato Ideológico del Estado.

Pero antes de entrar en este análisis, para entrar en contexto, se presenta al CEUB junto con los argumentos que fundamentan su decisión para determinar que el modelo educativo apropiado para nuestro país es la FBC y finalmente, se indican las disposiciones de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia y de la Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez, en las cuales se determina que la educación debe fortalecer el sistema productivo del país, por tanto, la FBC adoptada por el Sistema de la Universidad Boliviana, respondería en coherencia a este mandato.

II. MODELO ACADÉMICO DEL SISTEMA DE LA UNIVERSIDAD BOLIVIANA

El Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana[1] (CEUB, 2024) es el organismo central que representa al Sistema de la Universidad Boli-

1 Para ser elegido miembro del Comité Ejecutivo de la Universidad Pública Boli-

viana (SUB)[2], encargado de coordinar, programar y ejecutar actividades académicas, administrativas y financieras de la educación superior, de acuerdo con las Resoluciones de Congresos, Conferencias y solicitudes de las diferentes universidades. El CEUB se constituyó como tal en el año 1978, pero luego de varios años se logró definir su estructura y atribuciones para que opere al servicio de las universidades bolivianas y en defensa de su autonomía.

El año 1984 en el VI Congreso de la Universidad Boliviana realizado en la ciudad de Tarija se definieron las "Bases Teóricas de un Nuevo Modelo Académico, caracterizado por el fortalecimiento de la relación Universidad - Sociedad, con base en la trilogía: Docencia, Investigación y Extensión" (CEUB, 2014, p. 14), sin embargo, por las dificultades presentadas para desarrollar este modelo, se continuó trabajando para estructurar un proyecto más acorde a las características de la universidades bolivianas, diversas entre sí.

De esta manera que en mayo de 2011, en la III Conferencia Nacional Ordinaria de Universidades, realizada en la Universidad Amazónica de Pando "mediante Resolución No. 10/2011 aprueba el MODELO ACADÉMICO DEL SISTEMA DE LA UNIVERSIDAD BOLIVIANA, instruyendo a todas las Universidades su aplicación inmediata"

---

viana se requiere: a) Ser boliviano de origen y ciudadano en ejercicio. b) Poseer grado académico de Doctor, Magíster, Licenciado o sus equivalentes. c) Tener por lo menos cinco años de antigüedad en calidad de docente titular en cualquiera de las Universidades del Sistema y estar en ejercicio de la cátedra en el momento de ser elegido o en función de autoridad universitaria. d) No haber ejercido cargos de autoridad durante los períodos de intervención a la Universidad. Los secretarios nacionales del CEUB no representan a ninguna Universidad en particular, sino al conjunto de las mismas. El período de funciones de cada secretario nacional es de cuatro años y podrá ser reelecto por una sola vez en forma continua. El Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, estará constituido por un Secretario Ejecutivo Nacional, un Secretario Nacional de Desarrollo Institucional, un Secretario Nacional Académico, un Secretario Nacional de Postgrado y Educación Continua, un Secretario Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología, un Secretario Nacional de Relacionamiento Internacional, un Secretario Nacional de Evaluación y Acreditación, un Secretario Nacional Administrativo y Financiero, un Secretario Nacional de Extensión Universitaria y Participación Social (Estatuto Orgánico de la Universidad Boliviana, s. f.).

2 Las universidades que forman parte del SUB son: Universidad Mayor San Francisco Xavier, Universidad Mayor de San Andrés, Universidad Mayor de San Simón, Universidad Autónoma Tomás Frías, Universidad Técnica de Oruro, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, Universidad Autónoma Juan Misael Saracho, Universidad Autónoma del Beni José Ballivián, Universidad Nacional Siglo XX, Universidad Amazónica de Pando y la Universidad Pública del Alto. Así mismo, bajo la categoría de universidades de régimen especial, pertenecen al SUB la Universidad Católica San Pablo, la Escuela Militar de Ingeniería y la Universidad Policial.

(CEUB, 2014, p. 15), cuyos fundamentos y formulación fueron emitidos en el XI Congreso Nacional de Universidades.

Con la finalidad de mejorar el modelo académico aprobado en 2011 en el año 2014 el CEUB presentó el Modelo Académico del Sistema de la Universidad Boliviana (MASUB) para ser aplicado a partir del 2015 hasta el 2019, que incluía las nuevas políticas académicas que fueron aprobadas en la I-XII Reunión Académica Nacional, realizada en agosto de 2014.

Las políticas académicas admitidas en las que debía guiarse el proceso enseñanza-aprendizaje en el SUB, fueron el "…Desempeño Laboral, Formación Basada en Competencias FBC…" (CEUB, 2014, p. 15) (subrayado propio). Éstas fueron aprobadas oficialmente en la II Conferencia Nacional Ordinaria de Universidades desarrollada en septiembre de 2014 en la Universidad Mayor de San Andrés de la ciudad de La Paz, ratificando "la actualización y complementación del MODELO ACADÉMICO DEL SISTEMA DE LA UNIVERSIDAD BOLIVIANA, para su aplicación en todas las Facultades, Carreras y Programas del Sistema de la Universidad Boliviana" (CEUB, 2014, p. 15).

Por tanto, desde 2015 las acciones y decisiones que guían el proceso enseñanza-aprendizaje en la educación superior en Bolivia se orientan en el desarrollo y formación de competencias en los universitarios para un futuro desempeño laboral, que se entiende debe ser eficaz y eficiente. Disponiendo que la FBC es "el Modelo General del Sistema de la Universidad Boliviana" (CEUB, 2014, p. 81) (subrayado propio), instruyendo por tanto, que cada universidad debía estructurar su Modelo Académico "con las bases y fundamentos para el diseño y la implementación del enfoque FBC…" (p. 81). Modelo que debería incluir el desarrollo de propuestas sobre políticas y normativas generales y específicas en cada universidad, para el diseño, implementación y evaluación de la FBC, es decir, un sistema que permita establecer que los universitarios han desarrollado las competencias exigidas.

Para el CEUB (2014) la FBC, implicaba "la formación humana integral, a partir del proyecto ético de vida de cada persona" (p. 77) cuyo modelo enseñanza-aprendizaje colaborativo, posibilitaría educar a los futuros profesionales para que articulen sus conocimientos con lo social, lo económico, lo político, lo cultural, el arte, la ciencia y la tecnología, contextos siempre cambiantes. Una educación superior que al integrar el saber conocer, saber hacer y saber ser, los pilares de la FBC, permitiría "desarrollar las competencias profesionales requeridas en el empleo" (CEUB, 2014, p. 116) y así contar con personas capaces de desempeñarse adecuadamente en estos complejos contextos.

Por tanto, con este Modelo Académico, el CEUB (2014) indicaba que se educa para el progreso y desarrollo de Bolivia sin dejar de vincu-

larse con el mercado global, por lo que se recomendaba al SUB, que al definir las competencias profesionales de las diferentes carreras universitarias deberían considerar el estudio del contexto, tanto internacional, nacional como institucional, es decir, que las competencias a formar en los futuros profesionales deben estar en correspondencia a ciertos requisitos personales y laborales, exigidos por el mercado global.

Luego de ocho años de implementada la FBC, el año 2023 en la III Conferencia Nacional Ordinaria de Universidades, se aprobaba/ratificaba que esta continúe siendo el fundamento del MASUB, con vigencia hasta el año 2028.

En este nuevo documento el CEUB (2023) afirmaba que, luego de un diagnóstico realizado, se registraron "resultados aceptables en la formación de competencias especializadas o profesionalizantes" (p. 23) de acuerdo con los perfiles de egreso declarados. Estos resultados exitosos, significaban para el CEUB (2023) que se apoyaba a miles de jóvenes para que "puedan alcanzar madurez y se preparen para un ejercicio de ciudadanía responsable evitando anomia social" (p. 23), estableciendo que las universidades cumplieron con su rol de *agente social*.

Ratificaron que aplicar la FBC es una "apuesta por la formación integral humanista en valores y principios, … para la vida y el trabajo, la formación centrada en habilidades, capacidades y destrezas de empoderamiento para la auto-empleabilidad (socio productivo comunitario)" (CEUB, 2023, p. 25). Por tanto, consideraban que la FBC es la estrategia que permite "establecer un vínculo estrecho entre la educación y el trabajo" (CEUB, 2023, p. 32), por lo que llegaba a ser "una alternativa que posibilita mejorar la interactividad entre estos dos mundos" (p. 32). Entonces se educa para un desempeño idóneo en el mundo empresarial-laboral.

Por otro lado, justificaron que la FBC es un medio para ajustarse a las tendencias globales y para afrontar sus desafíos que "deben ser encarados desde el sector educativo" (CEUB, 2023, p. 42). Detallaron que los retos a confrontar, característicos de la globalización, son los flujos de personas[3],

3 El flujo de personas implica "la migración interna y externa, por ende, un constante proceso de adaptación, adecuación y transformación no solamente de la persona en sí, sino de la sociedad o nuevo "nicho ecológico" en el cual se implanta. Se generan, de esta manera, transformaciones en la cultura espiritual y cultura material de cualquier sociedad o cultura" (Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2023, p. 42). Por tanto, para que las personas se adapten, adecúen y transformen en correspondencia a la globalización, establecen que la educación superior debe desarrollar y formar las competencias que aseguren la "reivindicación de identidades de toda índole, interculturalidad, educación bi y trilingüe, educación para la convivencia pacífica y educación ambiental" (Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2023, p. 42).

de tecnología[4] y el económico[5], por tanto, el SUB debe preparar a los universitarios, desarrollando y formando las competencias necesarias para que sean capaces de acoplarse y responder adecuadamente a los retos de la mundialización, convencidos de "…que el ser humano es perfectible y puede cambiar, que posee una serie de habilidades, cualidades, destrezas, valores y conocimientos que deben ser exteriorizados" (CEUB, 2023, p. 62).

Entonces, la educación que se brinda desde la FBC "está orientada a estimular las potencialidades del educando, permitiéndole lograr determinadas competencias" (CEUB, 2023, p. 62). De esta manera, estarían asegurando que es posible transformar las maneras de ser, hacer y pensar de los universitarios.

Si la FBC es el Modelo Educativo oficial dentro del Sistema de la Universidad Boliviana, entonces seguir su proceso de enseñanza-aprendizaje, permitirá *perfeccionar* y cambiar a los universitarios para que sean aptos para desenvolverse y enfrentar los retos del mercado global. En consecuencia, se establece a la FBC como la estrategia que permitirá el desarrollo y progreso del país, siendo las instituciones de educación superior las responsables del desarrollo y la formación de competencias en los futuros profesionales, incorporando en ellos un saber ser, saber conocer y un saber hacer, específicos.

III. EL ENFOQUE DE LA FORMACIÓN BASADA EN COMPETENCIAS DESDE LA MIRADA DE LOUIS ALTHUSSER

Los aspectos presentados de manera general forman el espíritu del MASUB el cual es una reproducción de los preceptos del enfoque de la FBC desarrollado por su precursor Sergio Tobón[6] (2005). A continua-

4 El flujo de tecnología que se refiere "a la inserción y asunción de nuevas tecnologías que afecta las condiciones y medios de producción. Se implanta la producción flexible sobre la producción en serie, se genera mayor integración del personal, reducción del tiempo del ciclo productivo" (Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2023, p. 42), determinan que para hacer frente a este desafío, la educación superior debe lograr "la alfabetización y dominio tecnológico" (Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2023, p. 42) en los universitarios, además de educarlos para que sean adaptables a los cambios y al trabajo en línea entre otros.

5 Finalmente para hacer frente al flujo económico en la globalización, el que "incluye la liberación de las transacciones comerciales y de servicios, el irrefrenable flujo financiero; manejo financiero de las tasas de interés con la consecuente disminución del déficit fiscal y el control de la inflación; orientación de la economía en función del mercado internacional y el aliento de las exportaciones" (Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2023, p. 42), la educación superior debe enfocarse en que los universitarios se formen en economía, marketing y benchmarking, producción, educación técnica y tecnológica y emprendimientos individuales.

6 Sergio de Jesús Tobón Tobón es Doctor por la Universidad Complutense de Ma-

ción, se presentan los fundamentos de la FBC para ampliar la comprensión de lo que implica su implementación en el SUB, analizados desde el pensamiento de Althusser (1968/2005), para poder establecer la represión ideológica que, invisiblemente, se ejerce.

Entre los años 80 y 90 se presentaron con fuerza los fenómenos de globalización e internacionalización de la economía de las que devino una fuerte competencia empresarial; por un lado, para ganar un lugar en el mercado global y, por el otro, en el ámbito local, para competir con las empresas internacionales que empezaron a ingresar a los mercados locales.

Con este nuevo escenario, vigente todavía, que condiciona el movimiento económico y por ende el sistema productivo, las empresas ahora requieren obtener mayores ventajas competitivas que les permitan mantenerse en el mercado, por lo que se necesita que empleados y obreros desarrollen las competencias adecuadas que coadyuven con los intereses empresariales.

Desde esta perspectiva, las empresas a través de la administración del talento humano señalan ciertas características que deben reunir las personas para que sean competentes en el sistema de producción, es decir, que cuenten con las condiciones demandadas por las empresas para ocupar ciertos puestos de trabajo. De esta manera, se exige a las personas "que posean un alto grado de flexibilidad para adecuarse a los nuevos procesos laborales y ajustar su desempeño a los requerimientos del cliente" (Tobón, 2005, p. 29) por lo que "los sistemas de producción y ofrecimiento de servicios dependen cada vez más del trabajo en equipo entre los miembros de una empresa…" (Tobón, 2005, p. 29).

Así, es menester que "los empleados requieren tener un alto grado de idoneidad en lo que hacen, ya que de esto depende en alta medida la competitividad de las empresas" (Tobón, 2005, p. 30), para lo cual

---

drid en Modelos Educativos y Políticas Culturales. Globalización e Identidad en la Sociedad del Conocimiento, con calificación Cum Lauden Por Unanimidad. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores de México (SNI).

Ha sido asesor y conferencista en más de 18 países de Iberoamérica en sociedad del conocimiento, currículo por proyectos, evaluación de competencias, socioformación y ciclos propedéuticos. También ha asesorado varias reformas educativas en Latinoamérica en instituciones públicas y privadas.

Es autor y coautor de libros sobre socioformación, educación, calidad de vida, competencias y calidad de la docencia. Es uno de los líderes de la socioformación, un enfoque educativo latinoamericano centrado en formar personas emprendedoras con un sólido proyecto ético de vida y trabajo colaborativo. Es creador o adaptador de varias metodologías para desarrollar y evaluar competencias. https://www.upn284.com/sergio-tobon

ellos "necesitan un saber hacer flexible, con el fin de que estén en condiciones de asumir el cambio y de formar nuevas competencias acordes con las demandas de las empresas" (Tobón, 2005, p. 30).

La descripción dada encaja a lo enunciado por Louis Althusser, para establecer los fundamentos que constituyen la razón de ser de los Aparatos Ideológicos del Estado. Althusser (1968/2005) consideraba que una formación social proviene de un sistema de producción dominante, por lo que para que esta sobreviva debe seguir produciendo, por tanto, debe asegurar "la reproducción de los medios de producción" (p. 103) y no solo eso, sino que además debe garantizar la *reproducción de la fuerza de trabajo,* como la otra variable que mantiene un sistema de producción dado, en este caso para enfrentar y sobrevivir a la globalización.

Con el nuevo contexto económico se apunta, como factor primordial del éxito empresarial, contar con una fuerza laboral con ciertas competencias personales y laborales para que sean manejables y adaptables a los cambios que enfrente el sistema productivo. De lo cual se deduce que si los empleados a contratar no reúnen las competencias exigidas, dependiendo del tipo de empresa, no son considerados como productivos al sistema.

El desarrollo y formación de competencias de los futuros contratados no es responsabilidad del mundo empresarial sino del sistema educativo, como afirmaba Althusser. Aclaraba que la reproducción de la fuerza de trabajo no acontecía dentro de la empresa sino fuera de ella (la universidad, en este caso), a diferencia de la reproducción de los medios de producción. Es decir que las empresas en sí no se hacen cargo de educar a sus empleados para que trabajen productivamente, sino que ellos ya deben llegar al mundo laboral con ciertas capacidades y habilidades cognoscitivas y/o técnicas. Y se pensó y actuó tal cual.

Para contar con la fuerza de trabajo adecuada el Reino Unido realizó cambios dentro de la educación con el propósito de formar personas con competencias para su ingreso al campo laboral; el mismo camino siguió México, como uno de los precursores en América Latina y desde 2015, el SUB, se acopló a esta tendencia: la Formación Basada en Competencias.

Sergio Tobón (2005) explicaba que la FBC tiene sus bases en el *Enfoque Socioformativo Complejo*. Enfoque que considera que para el progreso de las sociedades se requiere que sus miembros desarrollen competencias en correspondencia con las "…finalidades, normas, demandas, expectativas y valores" (p. 9) establecidos en una sociedad. En este sentido, la función esencial de la socioformación es "facilitar el establecimiento de recursos y espacios para promover la formación

humana basada en competencias en los diversos contextos, tomando como base la construcción del proyecto ético de vida[7], las potencialidades de las personas y las expectativas sociales con respecto a la convivencia y la producción" (p. 6).

Lo anterior lo argumentaba diciendo que los seres humanos al nacer en una sociedad dada lo hacen "acorde a unas metas y finalidades de esta, con una relación de dependencia emocional, física, cognitiva, sensorial, motora y afectiva que es esencial para poder vivir" (Tobón, 2005, p.10). Pero a pesar de esta dependencia tenemos el desafío de lograr nuestro bienestar y autorrealización individual que, para Tobón, esta conjunción es la forma en que cada persona "asume una responsabilidad consigo mismo, los demás y la *tierra patria* ..." (p.10).

Si bien este modelo educativo apunta a satisfacer las necesidades individuales de cada persona, es imperante que cumpla con las expectativas sociales porque ya nace condicionada para estar a su servicio. La sociedad ya tiene ciertas expectativas sobre el cómo deben ser, hacer y pensar las personas que la integran, de ahí que es necesario acatar las normas y los valores adecuados que guíen el comportamiento en sociedad, ámbito que "integra la rama laboral-empresarial" (Tobón, 2005, p. 10), a las que deben responder y atender. De tal manera, que ir en contra de todo aquello, es ir contra el bienestar de los demás y de la misma patria que los acoge, lo que finalmente lleva a seguir reproduciendo las relaciones de producción capitalista.

Lo expuesto, cumple con lo que establecía Althusser (1968/2005), cuando afirmaba que en la modernidad "la escuela ha reemplazado a la iglesia en el papel de aparato ideológico dominante" (p. 127). El SUB desde la FBC, transmite e inculca concepciones del funcionamiento del mundo/la realidad (ideología), para asegurar un comportamiento sumiso y adaptativo de las personas para que sean y hagan (naturalmente) lo que necesita el sistema de ellas, sin el ejercicio de la violencia física-represiva, para mantener el orden social.

Siendo que el desarrollo y formación de competencias son:

> (…) los procesos complejos que las personas ponen en acción-actuación-creación, para resolver problemas y realizar actividades (de la vida cotidiana y del contexto laboral-profesional), aportan-

7 El proyecto ético de vida consiste en una planeación consciente e intencional que realiza una persona con el fin de dirigir y proyectar su vida en los diversos campos del desarrollo humano, buscando satisfacer necesidades y deseos vitales que están en la estructura de su ser, con el fin de alcanzar a la plena realización de sí misma asumiendo las implicaciones y consecuencias de sus actos (Tobón, 2005).

> do a la construcción y transformación de la realidad, para lo cual integran el saber ser, el saber conocer y el saber hacer, teniendo en cuenta lo requerimientos específicos del entorno, las necesidades personales y los procesos de incertidumbre, con autonomía intelectual, conciencia crítica, creatividad y espíritu de reto, asumiendo las consecuencias de los actos y buscando el bienestar humano (Tobón, 2005, p. 49).

El SUB, "desempeña un papel decisivo en la reproducción de las relaciones de producción" (Althusser, 1968/2005, p. 128), puesto que debe lograr que los universitarios incorporen/interioricen/naturalicen un *saber ser* con un *saber conocer* y con un *saber hacer,* determinados como los adecuados. Saberes que Tobón (2005) consideraba como los pilares para la formación y desarrollo de competencias.

El saber ser consiste "en la articulación de diversos contenidos afectivo-motivacionales enmarcados en el desempeño competencial y se caracteriza por la construcción de la identidad personal y la conciencia y control del proceso emocional-actitudinal en la realización de una actividad" (p. 174) y los instrumentos para desarrollar este saber ser, en la universidad, son la introyección de "valores, actitudes y normas" (p. 178) en los estudiantes.

El saber conocer "se caracteriza por la toma de conciencia respecto al proceso de conocimiento según las demandas de una tarea y por la puesta en acción de estrategias para procesar el conocimiento mediante la planeación, monitoreo y evaluación" (p. 175) para lo cual los estudiantes deben aprender las "nociones, proposiciones, conceptos y categorías" (p. 178) inherentes a la carrera profesional que están estudiando y, finalmente, el saber hacer es "saber actuar con respecto a la realización de una actividad o la resolución de un problema, comprendiendo el contexto y teniendo como base la planeación" (p. 177) siendo los "procedimientos y las técnicas" (p. 178) aprendidas en la universidad, las que sustentan este saber.

Los tres saberes de Tobón ejemplificarían la concepción de los saberes prácticos expuestos por Althusser (1968/2005), que a partir de los cuales los estudiantes "reconocen el estado de cosas existentes, reconocen que las cosas son así y no de otro modo" (p. 148), que a partir de la incorporación de valores, normas y principios, los universitarios y futuros profesionales determinarán lo que es bueno y malo, llegando a condicionar su comportamiento.

Además, si su desempeño laboral está sujeto a las demandas del mundo laboral-empresarial, deberán ejecutar los procedimientos y las técnicas sustentadas en el conocimiento de las nociones, proposiciones, conceptos y categorías de la ciencia estudiada, en consecuencia,

establecerán un criterio sobre cómo se deben hacer las cosas y no de otra manera, enarbolando una ciencia en particular como su verdad.

La FBC es una forma de sujeción de las personas a la ideología imperante, la globalización, repitiendo. Entonces, de acuerdo con Althusser (1968/2005), entre los 4 y 5 años del proceso enseñanza/aprendizaje en el sistema universitario boliviano, los estudiantes quedan "atrapados en el sistema… los sujetos avanzan y avanzan solos en la inmensa mayoría de los casos… caminan bien, por sí mismos, mediante la ideología…" (p. 147). Ideología que no se presenta ni reconoce como tal, sino como algo natural a la que las personas responden con sumisión, reproduciendo las prácticas y los rituales del aparato ideológico mediante mecanismos "recubiertos y disimulados" (p. 127).

Internalizados los cómo hacer, pensar y ser, los universitarios llegan a considerarse conscientes y creyentes de sus ideas, como si fueran propias, de tal manera que actúan "conforme a sus ideas e inscribir en los actos de su propia práctica material, sus propias ideas de sujeto libre. Si no lo hace así, *eso no estaría bien*" (Althusser, 1968/2005, p. 136) puesto que irían en contra de los demás y de la tierra patria, como manifiesta la FBC y se replica en el MASUB.

Por tanto, como establecía Althusser (1968/2005) "…parece que en los modos y bajo los modos de sometimiento ideológico se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo" (p. 107), pero no cualquiera, sino una fuerza de trabajo "competente, es decir, capaz de participar en el sistema complejo del proceso de producción…y (diversamente) calificada" (p. 106), entendiendo por *diversamente* a que la fuerza de trabajo debe responder "a las exigencias de la división técnico-social del trabajo en sus distintos puestos y empleos" (p. 106).

Concepciones althusserianas que representan al modelo pedagógico de Tobón (2005), porque este enfoque busca asegurar "la formación del capital humano" (p. 76) adecuado, garantizando el desempeño laboral idóneo de las personas a futuro, para lo cual el SUB debe desarrollar las competencias laborales "básicas, obligatorias, optativas y/o adicionales" (p. 75)[8] requeridas que les permita "parti-

8 Las competencias básicas son comunes a todo el campo ocupacional y se requieren como apoyo a las demás competencias (por ejemplo, trabajo en equipo y resolución de conflictos). Las competencias obligatorias son aquellas competencias comunes a los puestos de trabajo de una determinada ocupación o campo ocupacional (son indispensables para obtener la titulación). Las competencias optativas, por su parte, son competencias específicas a un grupo de puestos de trabajo de la ocupación o campo ocupacional (para lograr la titulación se requiere competencia en una o varias normas optativas). Por último, las competencias adicionales corresponden a funciones muy especializadas que solo desempeñan menos del 20% de las personas que laboran en el

cipar en la comunidad y en el entorno de la producción" (p. 76). El SUB que busca reproducir fuerza de trabajo calificada, de acuerdo con Althusser (1968/2005), implica "la reproducción de la sumisión de los trabajadores a las reglas del orden establecido" (p. 107), es decir, "la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante o de la práctica de esta ideología" (p. 107). Como ya se dijo, con la reproducción de valores, normas, conductas, teorías científicas, procesos de trabajo y otros.

Pero para Tobón (2005), aportar al sistema productivo es trabajar por el bien común para el desarrollo y progreso de las sociedades, por lo que consideraba que desde la FBC se educa para *no ser individualistas,* argumento con el que sustentaron el hecho de que las personas deben sujetarse a las exigencias sociales y empresariales. Aspecto que el MASUB toma para calificar a la FBC como un modelo de educación integral humanista.

Sin embargo, tal justificación es el permiso para amoldar a las personas a un saber ser, un saber hacer y un saber conocer específicos, como claramente se determin, cuando se apunta que la FBC debe enfocarse:

> a los estudiantes (con sus competencias de entrada y competencias de egreso), gestionando el talento humano necesario para llevar a cabo la formación de las competencias esperadas (…) acorde con los requerimientos de la vida cotidiana de la sociedad, de las disciplinas, de la investigación y del mundo productivo (laboral) (Tobón, 2005, p.13).

Entonces, como se redacta en el MASUB de 2023, en el periodo de tiempo que pasan los universitarios estudiando se los perfecciona y transforma para que egresen con competencias mejores, superiores y/o con las adecuadas de acuerdo con lo establecido, en comparación con aquellos que ingresaron a la universidad. Sin embargo, Tobón advierte que desarrollar las competencias exigidas dependerá de las posibilidades y limitaciones personales particulares.

Si bien la FBC no deja de lado que cada persona trabaje y se desenvuelva para alcanzar su bienestar y autorrealización individual, de acuerdo con lo anterior, estas aspiraciones quedan sometidas a las posibilidades y limitaciones particulares que además están supeditadas a "las posibilidades y limitaciones (…) del contexto social, económi-

---

campo ocupacional, debido a la especialización tecnológica o productiva inherente a ellas. No son necesarias para lograr la titulación. (Tobón, 2005, p. 76)

co, político, ambiental y jurídico en el cual vive" (2005, p. 52). Interpretando se entiende que unos serán explotados y otros explotadores, puesto que no todos tienen las mismas condiciones o posibilidades de autorrealización, por tanto es deber asumir sin crítica y someterse a los dictámenes sociales y del sistema de producción, en función de las competencias que pudieron ser desarrolladas determinando el nivel, su saber conocer y saber hacer. Tal como Althusser deducía.

Puesto que los saberes prácticos delimitan diferentes formas de saber hacer, permite que *conscientemente* las personas asuman su rol de explotadas o explotadoras, que en el desenvolvimiento de su vida, tomarán para sí sus papeles, ya sea como "agentes de explotación (saber mandar y hablar con los trabajadores: relaciones humanas); agentes de represión (saber mandar y hacerse obedecer sin discusión…)" (Althusser, 1968/2005, p. 126).

Desde este marco, dependeran de las competencias desarrolladas y validadas por las empresas, para poder acceder a puestos de trabajo mejor remunerados y de mayor jerarquía o, por el contrario, ser designados a cargos menos importantes y con menor remuneración o en el peor de los casos, ser rechazados por mundo laboral-empresarial.

En consecuencia, la educación superior en Bolivia se enfoca en desarrollar y formar profesionales para que sean, piensen y hagan de una manera específica. Personas con las competencias adecuadas, que fortalezcan el sistema productivo que le permita al país competir en el mercado regional y global, para eliminar la pobreza y discriminación en la que se vive. Consignas que van de la mano con lo dispuesto en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia y en la Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez.

IV. LA FBC Y EL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

En los artículos 318 y 334 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009) (CPE) se determina que la educación en Bolivia tiene la misión de formar fuerza de trabajo productiva calificada y competente que aporte al fortalecimiento del sistema productivo. En consecuencia, en el parágrafo II del artículo 48 de la CPE, se establece que las trabajadoras y los trabajadores son la "principal fuerza productiva de la sociedad", es decir, se requiere de la reproducción de la fuerza de trabajo.

Para tal efecto, en el parágrafo IV del artículo 78, se determina que el Estado avalará "la educación vocacional y la enseñanza técnica humanística, para hombres y mujeres, relacionada con la vida, el trabajo y el desarrollo productivo" y siguiendo la misma línea, en el parágrafo II del artículo 91, la CPE determina que la "educación supe-

rior (…) tiene por misión la formación integral de recursos humanos con alta calificación y competencia profesional".

Pero en el parágrafo VII del artículo 48, se establece que "El Estado garantizará la incorporación de las jóvenes y los jóvenes en el sistema productivo, de acuerdo con su capacitación y formación". Sentencia que implica que las oportunidades de ocupar puestos de jerarquía y mejor remunerados, será para aquellos que cuentan con las competencias exigidas por el sistema productivo, las cuales dependerán de las posibilidades y limitaciones personales, sociales, económicas y políticas de su contexto, por tanto, unos serán explotados y otros serán los explotadores.

Bajo las premisas de eliminar la pobreza y la exclusión social y económica que vive Bolivia, en la CPE, el Estado se compromete a desarrollar una política productiva industrial y comercial que fortalezca la capacidad exportadora de bienes con valor agregado, donde además se obliga a fomentar a las organizaciones económicas campesinas, y las asociaciones u organizaciones de pequeños productores urbanos y artesanos, a incursionar en la competitividad empresarial. Es decir, que todos los bolivianos sea cual fuere su actividad económica, deben incorporar y aplicar conocimientos y haceres que se empalmen con la modernidad global para progresar, lo que implica inevitablemente la transformación de pensares y sentidos del mundo y de las relaciones sociales.

En concordancia a la CPE, la Ley de la Educación «Avelino Siñani-Elizardo Pérez» (2010) (LEASEP) determina que el proceso de enseñanza-aprendizaje, desde el nivel inicial hasta el superior, debe formar personas que aporten y fortalezcan el sistema productivo.

En numeral 1 del artículo 10 de la LEASEP, se establece que el objetivo de la educación regular (desde el nivel inicial hasta el bachillerato) es "Formar integralmente a las y los estudiantes, articulando la educación científica humanística y técnica-tecnológica con la producción, a través de la formación productiva de acuerdo con las vocaciones y potencialidades de las regiones…". Estableciendo que esta educación les servirá "para su desenvolvimiento en la vida y la continuidad de estudios en el subsistema de educación superior de formación profesional".

De igual manera, cuando se refiere a la educación técnica, en el numeral 1 del artículo 43, determina que los "Institutos Técnicos e Institutos Tecnológicos, son instituciones educativas que desarrollan programas de formación profesional a nivel técnico, están orientadas a generar emprendimientos productivos en función a las políticas de desarrollo del país".

Luego, en el numeral 1 del artículo 53 referido a la Formación Superior Universitaria, se establece que este espacio educativo tiene

el objetivo de "Formar profesionales científicos, productivos y críticos que garanticen un desarrollo humano integral, capaces de articular la ciencia y la tecnología universal con los conocimientos y saberes locales que contribuyan al mejoramiento de la producción intelectual, y producción de bienes y servicios".

En sujeción al marco legal expuesto, la FBC como el modelo académico oficial del SUB, pareciera que responde a la visión de país que se quiere alcanzar y a la misión de la educación para tal efecto. Si bien el país busca su desarrollo y progreso desarrollando y formando las competencias adecuadas en los futuros profesionales, para competir en el mercado global, lo cual implica perfeccionar y/o cambiar las formas de ser, hacer y pensar para enfrentar los desafíos que ello implica, contradice a la concepción ideológica del nuevo gobierno que asumió el poder el año 2006 y de la educación descolonizadora y anti-imperialista que debía estructurarse.

Cuando el MAS-IPSP (Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos) asumió el poder mediante elecciones generales, propuso el cambio del orden social boliviano rescatando y aplicando los saberes y valores de los pueblos originarios, sometidos y excluidos desde la colonia. Por tanto, fue menester eliminar las prácticas neoliberales en la política que habían prevalecido hasta entonces.

En este sentido, en el parágrafo I del artículo 91 de la CPE se determina que la educación superior se debe ocupar de la formación profesional de los bolivianos, debe además generar y divulgar conocimientos orientados al desarrollo integral de la sociedad, tomando en cuenta "los conocimientos universales y los saberes colectivos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos". Por otro lado, en el numeral 1 del artículo 3 de la LEASEP, se establece que la educación en Bolivia "Es descolonizadora, liberadora, revolucionaria, anti-imperialista, despatriarcalizadora y transformadora de las estructuras económicas y sociales".

De acuerdo con lo expuesto en este texto, tales disposiciones quedan marginadas, palabras ornamentales dejadas al olvido, puesto que, como se vio, el sumo de la CPE y la LEASEP se orientan a fortalecer el aparato productivo, reproducir la fuerza de trabajo y competir en el mercado, políticas que se empalman con el modelo de crecimiento económico capitalista y que, de ninguna manera, se conjugan con la cosmovisión de las naciones originarias.

V. CONCLUSIONES

El año 2015, se aprobaba el Modelo Académico de la Universidad Boliviana, que rige hasta hoy, en el que se dispone implementar el

enfoque de Formación Basada en Competencias en el Sistema de la Universidad Boliviana, por tanto, las universidades bolivianas deben ajustar y adaptar sus funciones académicas para garantizar la formación y el desarrollo de competencias en los universitarios.

El Modelo Académico vigente, para justificar que la FBC es el enfoque pedagógico adecuado para Bolivia, la presenta como la estrategia que llevará al país al progreso porque se formará y desarrollará una fuerza de trabajo calificada, con las competencias personales y laborales-empresariales, adecuadas para hacer frente a los desafíos de la globalización.

El Modelo Académico de la Universidad Boliviana, replicando a la propuesta de Sergio Tobón, apunta a la responsabilidad que tienen los bolivianos de aportar al desarrollo del país, del manera que, para eliminar la pobreza y la discriminación social y económica, los futuros profesionales deben saber ser, saber hacer y saber conocer de ciertas maneras, tratando de cumplir con las expectativas sociales y del sistema productivo. Saberes que se deben desarrollar en el sistema educativo superior, introyectando ciertos valores, normas, principios y conductas a los universitarios y la puesta en práctica de conocimientos y procedimientos específicos acordes a la carrera universitaria en la que se están formando.

La Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia junto a la Ley de la Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez, no son ajenas al Modelo Académico de la Universidad Boliviana vigente. Ya está dispuesto que la educación, no solo superior, tiene la misión de formar personas útiles que fortalezcan el sistema productivo para sacar al país de la pobreza, en consecuencia, el Estado garantiza que el sistema educativo formará personas calificadas y competentes.

Bajo estas premisas, el Sistema de la Universidad Boliviana, educando bajo los fundamentos de la FBC, fungiría como un Aparato Ideológico del Estado. Con el deber de formar profesionales calificados, significa que se constituyen personas sumisas y adaptables al orden social establecido, encaminándolas a un saber ser, saber conocer y un saber hacer, en correspondencia con las expectativas sociales y del contexto del mercado global, en este caso. Saberes que, con el tiempo, se naturalizan y las personas reproducen voluntariamente sin que medie la represión física.

Saberes que conforman en sus mentalidades representaciones, juicios e ideas sobre el sentido del mundo y de cómo debe funcionar este, tal como visibilizaba Althusser. Concepciones que llegan a ser aceptadas como verdad y se las practica y asume como si los futuros profesionales fueran libres, expresándose de esta manera la represión ideológica para mantener el orden social.

Si la meta es eliminar la pobreza y la discriminación social y económica en Bolivia mediante el fortalecimiento del sistema productivo, para que sea capaz de competir en el mercado mundial y regional, significa entonces continuar reproduciendo fuerza de trabajo útil, pero sobre todo, reproducir las relaciones de producción. Desde la FBC se desarrollan y forman las competencias adecuadas para competir, explotar, dominar, acumular, prevalecer, ganar a costa de los otros, que se disfrazan bajo el discurso de la socioformación. Ejercicio de la transformación del orden social boliviano más inclinado al modelo imperialista y completamente ajeno a la cosmovisión de los pueblos indígenas, traicionando la propuesta política que le permitió al MAS-IPSP asumir el poder el año 2006.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Althusser, Louis (2005). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución* (25.ª ed., pp. 102-151). Siglo Veintiuno Editores. (Obra original publicada en 1968).

Bolivia (2009). *Constitución Política del Estado*. Gaceta Oficial de Bolivia.

Bolivia (2010). *Ley de la Educación «Avelino Siñani-Elizardo Pérez»* (Ley n.º 070).

Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana (s. f.). *Estatuto Orgánico de la Universidad Boliviana*.

Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana (2014). *Modelo Académico del Sistema de la Universidad Boliviana 2015-2019*. Secretaría Nacional Académica.

Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana (2023). *Modelo Educativo del Sistema de la Universidad Boliviana 2023-2028*. Secretaría Nacional Académica.

Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana (22 de abril de 2024). *Historia Institucional*. https://ceub.edu.bo/historia/

Tobón, Sergio (2005). *Formación basada en competencias: pensamiento complejo, diseño curricular y didáctica* (2.ª ed.). Ecoe Ediciones.

Andrés Tzeiman*

LA CUESTIÓN DEL ESTADO EN LOS TEXTOS PÓSTUMOS DE ALTHUSSER (NOTAS DE INVESTIGACIÓN)

I. INTRODUCCIÓN

Esta ponencia pretende dejar planteadas algunas inquietudes, mucho más que responder de forma contundente un haz de preguntas. En ese sentido, estas páginas tienen el propósito de entablar un diálogo con sus posibles lectores/as, desde un conjunto de interrogantes que pueden surgir a partir de la revisión de los textos póstumos de Althusser. Por lo tanto, aquí no se presentarán razonamientos conclusivos, sino que se abordarán problematizaciones y se establecerá una hipótesis de trabajo en perspectiva.

Las inquietudes que plantea la ponencia surgen como producto de la labor que llevamos a cabo hace más de una década desde nuestro trabajo en docencia e investigación, siempre alrededor de *la pregunta por el Estado*. Como cristalización del interrogante que constituyó de forma permanente ese itinerario, podemos servirnos de aquel planteado en el título de un importante texto de Joachim Hirsch (2005): *¿Qué significa Estado?* Es que de un tiempo a esta parte nos hemos formulado esa misma pregunta; y lo hemos hecho, entre otros autores, a través de las pistas brindadas por Althusser, en la medida en que sus estudios sobre la cuestión estatal se topan con ese mismo dilema:

* IDH-UNGS/FSOC-UBA/CONICET. andrestzeiman@hotmail.com

¿de qué hablamos cuando hablamos del Estado? Aunque, desde ya, en el autor de *Pour Marx* esa pregunta se articula con otros aspectos que en su obra son fundamentales: ¿qué relación existe entre Estado y reproducción? ¿por qué resultan inescindibles las categorías de Estado, reproducción e ideología? Y, por lo tanto, ¿qué papel desempeña el Estado en el modo de producción capitalista? Por supuesto, la lista de interrogantes podría ser más amplia.

Ahora bien, decíamos que nuestro interés por Althusser y por las preguntas apuntadas en el párrafo anterior tienen como una de sus fuentes principales nuestra labor docente. Sucede que desde ya muchos años dictamos un curso de grado sobre *teoría marxista del Estado*, en el cual nos dedicamos a revisitar las estaciones más trascendentes en los clásicos de aquella tradición, comenzando por los aportes de Marx y Engels. Y entre las estaciones posteriores a las de los "padres fundadores" del marxismo, una de las más relevantes en la segunda mitad del siglo XX es el pensamiento de Althusser.

Al haber iniciado dicho recorrido por los abordajes marxistas sobre el Estado hace tantos años, es decir, de forma previa a la publicación de varios de los textos póstumos de Althusser, el trabajo de su obra elegido como referencia para el dictado de las clases fue el clásico *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. En efecto, se trata de un estudio que sin lugar a dudas resulta central en la teoría marxista del Estado, ya que ofrece un elevado nivel de sistematicidad en la exposición de sus argumentos. Pero, al mismo tiempo, la ausencia de un subcapítulo, o al menos un acápite, dedicado específicamente al problema del conflicto político, puede provocar una cierta sensación de claustrofobia a la hora de pensar el desarrollo efectivo de la lucha de clases. A punto tal que las preguntas de los/as estudiantes sobre este último aspecto suelen irrumpir automáticamente: "¿qué alternativa política ofrece Althusser para romper con el círculo vicioso de la *reproducción* garantizado por los aparatos ideológicos del Estado?".

Entonces, aceptando la validez y la justicia de dicha pregunta, emerge la preocupación que da lugar a esta ponencia. En función de ello, la revisión de los textos póstumos de Althusser permite incorporar en la reflexión un conjunto de problemas que estimulan una continuidad en la indagación de su abordaje sobre la cuestión del Estado, atendiendo especialmente el problema del conflicto político, o bien, la relación entre Estado y lucha de clases.

De ese modo, en las siguientes páginas nos dedicaremos a recorrer el tratamiento que dio Althusser a la cuestión del Estado en aquellos textos póstumos que consideramos más relevantes en lo que respecta al abordaje de la dimensión estatal. En la medida en que el propio autor afirma en *Marx dentro de sus límites* que la superestructura constituye

un *límite absoluto* en el pensamiento de Marx, el objetivo de este trabajo será pensar cuáles fueron las contribuciones de Althusser al problema del Estado que retomaron y a la vez profundizaron las claves de lectura desarrolladas en *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*.

II. LOS TEXTOS PÓSTUMOS DE ALTHUSSER, LA CUESTIÓN DEL ESTADO Y LA "CRISIS DEL MARXISMO"

Siguiendo la línea de trabajo recién señalada, comencé a indagar los textos póstumos de Althusser. Inmediatamente pude observar que aquellos que tenían una relación más directa con el estudio de la cuestión estatal pertenecían al contexto conocido como "crisis del marxismo"[1], es decir, aquel de fines de los años setenta. Ello me despertó un interés particular, ya que durante esos mismos años en América Latina proliferaron todo un cúmulo de abordajes muy potentes acerca de la cuestión estatal. Los mismos se inscribían en el contexto de *derrota política* tras la instauración de las dictaduras militares en el Cono Sur de la región y, a su vez, tenían como fundamento la lectura de Gramsci, y con ella, la utilización del concepto de *hegemonía*[2]. Me inquietaba, entonces, conocer cuál era la relación (si es que la misma existía) entre aquellos aportes latinoamericanos y las discusiones planteadas por Althusser en el mismo contexto.

De esa forma, para indagar la cuestión del Estado en Althusser, me concentré en tres libros del contexto de la "crisis del marxismo" que, luego de una primera aproximación, me inclinaron a pensar que resultaban los más sustantivos para las discusiones de ese campo problemático. Me refiero a *Marx dentro de sus límites* [1978], *Las vacas negras* [1976] y *Qué hacer* [1978]. A la par de ello, también revisé los siguientes trabajos: *Escritos sobre la historia (1963-1986)*, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos, Ser marxista en filosofía* y *La soledad de Maquiavelo*. Pero los más relevantes en cuanto al aspecto estatal resultaron los tres primeros. Finalmente, a todos esos libros debía incorporar uno que podía revestir especial interés en cuanto a la cuestión

1 La idea de la "crisis del marxismo" surge en la coyuntura de la segunda mitad de los años setenta a partir de una afirmación del propio Althusser en el Coloquio de Venecia de noviembre de 1977: "¡Finalmente la crisis del marxismo!". Dicha afirmación se replica en el título del primer capítulo de *Marx dentro de sus límites*.

2 Sobre este tema se puede consultar el texto de Martín Cortés (2014), titulado *Contactos y diferencias: la "crisis del marxismo" en América Latina y en Europa*. Mientras que la expresión más acabada del papel de Gramsci y el concepto de hegemonía en el debate latinoamericano de fines de los setenta y comienzos de los ochenta se halla en el Seminario llevado a cabo en Morelia, México, en 1980: *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* (Labastida Martín del Campo, 1998). Para una reconstrucción de los temas más salientes de dicho seminario, véase: Tzeiman, 2023.

estatal, aunque estaba un tanto desfasado cronológicamente ante la "crisis del marxismo", pues pertenecía más bien al ocaso de los años sesenta. Me refiero a *Sobre la reproducción*, claramente emparentado, además, a *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*[3].

Entonces, recapitulando, mi *hipótesis inicial* al comenzar la lectura de los trabajos señalados en el párrafo anterior, era la siguiente: la mayor productividad teórica sobre la cuestión del Estado la encontraría en los textos del período de la "crisis del marxismo" (segunda mitad de los años setenta). Dicha presunción no resultaba antojadiza. Pues, efectivamente, en *Marx dentro de sus límites* es posible hallar toda una parte del texto abocada a la reflexión sobre la cuestión del Estado. De hecho, a esta altura ya nos animamos a afirmar, sin temor a equivocarnos, que se trata del más prolífico de los escritos de ese momento político en lo que hace al abordaje de la dimensión estatal. Y, en efecto, en el prólogo a la edición en español, Juan Pedro García del Campo reafirmaba mi hipótesis, al señalar que: "en este escrito (…) los *límites* del pensamiento de Marx son referidos de manera central a la problemática de la superestructura, tanto ideológica como política, esto es, al problema de la consideración de lo político y de su especificidad" (2003, p. 10; énfasis del original).

Como consecuencia de ello, al indagar el abordaje del Estado en los textos póstumos de Althusser, mi primera mirada se focalizó en *Marx dentro de sus límites*.

III. EL ESTADO EN *MARX DENTRO DE SUS LÍMITES*

Para ser sintéticos, podemos afirmar que el itinerario argumentativo de Althusser en *Marx dentro de sus límites* en lo relativo a la cuestión estatal comienza con un retorno a los textos clásicos de Marx, Engels y Lenin para reponer sus aportes centrales sobre dicho problema. El propósito de ese recorrido es sostener que en ese aspecto quedó una tarea pendiente. Por ese motivo, Althusser afirma:

> El asunto consiste en evaluar tan exactamente como sea posible lo que Marx nos ha dejado a modo de indicaciones teóricas sobre la superestructura y las ideologías. Sobre esta relación, una vez sopesado todo, debemos decir que Marx nos ha dejado indicaciones importantes y esenciales desde el punto de vista político, pero que, por el contrario, *desde el punto de vista teórico, nos ha dejado con las ganas* (Althusser, 2003, p. 73; énfasis del original).

3 En su "Nota editorial" (pp. 27-30), que se puede consultar en las páginas previas al inicio de *Sobre la reproducción*, Jacques Bidet explica que es el texto del cual Althusser extrae aquella porción que luego fue publicada en 1970 bajo el título *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*.

Y, en base a ese argumento, sostiene que resulta imprudente hablar de una "teoría marxista del Estado", cuando más bien debería hacerse referencia a la existencia de "elementos teóricos sobre el Estado" (2003, p. 88).

El punto de quiebre del libro a partir del cual Althusser se sumerge completamente en el abordaje del problema del Estado se puede ubicar en el capítulo VIII, titulado "Un límite absoluto: la superestructura". Aunque ya en el capítulo inmediatamente anterior, dedicado a cuestionar "la omnipotencia de las ideas", Althusser anticipa dos defectos de Marx "que han venido acompañados de singulares silencios" (2003, p. 67). Uno de ellos remite precisamente a los temas de "Estado, ideología, política", que, según Althusser, no fueron atendidos por Marx en su texto sobre la Comuna de París (*La guerra civil en Francia*). Dicha aseveración resulta entonces la puerta de entrada para las reflexiones de los capítulos siguientes. Tanto es así, que desde el capítulo VIII hasta el XVII el libro se enfoca plenamente en la cuestión del Estado. E incluso, el asunto no se detiene allí, ya que en los últimos dos capítulos el debate con la obra de Gramsci también contendrá elementos vinculados a la dimensión estatal.

Con un afán de cierta sistematicidad, podemos identificar tres elementos centrales sobre el Estado en todos esos capítulos de *Marx dentro de sus límites*:

1. *El Estado está separado de la lucha de clases*. Althusser advierte que la cuestión de la *separación* del Estado no remite en Marx a la problemática antropológica del primer lustro de los años cuarenta (como ocurre, por ejemplo, en *La cuestión judía*). Pues la revolución de 1848 asocia la separación del Estado a su condición *maquinal*. La referencia al "Estado-máquina" puede encontrarse fácilmente en el par que componen los dos textos clave de Marx sobre la coyuntura política francesa: *El 18 Brumario* [1852] y *La guerra civil en Francia* [1871]. Así, retomando esas enseñanzas, Althusser afirma que el Estado está separado de la lucha de clases *en sentido fuerte*. Y lo plantea de esta forma:

> Si digo que el Estado está separado de la lucha de clases (que se despliega en la producción-explotación, en los aparatos políticos y en los aparatos ideológicos) porque está *hecho para eso*, eso significa que necesita esa ´separación´ para poder intervenir en la lucha de clases, y además, ´en todas las direcciones´: no solo en la lucha de la clase obrera, para mantener el sistema de explotación y de opresión general de la clase burguesa sobre las clases explotadas, sino también eventualmente en la lucha de clases interior a la clase dominante, contra la división de la clase dominante que puede ser para ella un grave peligro si es fuerte la lucha de la clase obrera y popular (Althusser, 2003, pp. 90-91; énfasis del original).

Otras dos afirmaciones complementarias de Althusser en el mismo capítulo XI aclaran el sentido de su insistencia sobre la separación del Estado. La primera dice lo siguiente: "Así pues, lo que hace que el Estado sea el Estado es también que está hecho para, en la medida de lo posible, estar separado de la lucha de clases, para ser el instrumento de los que detentan el poder de Estado" (2003, p. 94). Mientras que en la segunda indica: "Eso es el Estado: un aparato capaz de tomar medidas contra una parte, o la mayoría, de la burguesía para defender sus ´intereses generales´ de clase dominante. Y es por eso que el Estado debe estar separado" (2003, p. 95). Entonces, el modo en que podríamos sintetizar estas definiciones es el siguiente: la razón por la cual Althusser enfatiza la separación del Estado es debido a que el mismo se define por garantizar las condiciones generales de explotación capitalista. Ahora bien, todo este rodeo no hace sino recordarnos las apreciaciones de Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en las cuales se refiere al Estado como un "capitalista colectivo ideal". Puesto que, de ese modo, el Estado capitalista es definido como aquel que puede "defender las condiciones exteriores generales del modo de producción capitalista contra los atentados, tanto de los obreros como de los capitalistas" (Engels, 1986, p. 95). Althusser parece inscribir su perspectiva en ese legado engelsiano, para más adelante en el texto, ya en el capítulo XVI, establecer la centralidad del vínculo entre *Estado* y *reproducción* (Althusser, 2003, p. 141).

2. *El Estado es una máquina especial*. Esta idea (que, como decíamos en el punto anterior, remite a los "textos franceses" de Marx), es utilizada por Althusser en el sentido de una máquina que transforma la energía de la lucha de clases en dominación estatal. Así lo explica en el capítulo XIII:

> En el caso de la máquina-Estado, si la máquina-Estado es una máquina de poder, es que transforma en energía-Poder otra energía previa, la energía-Fuerza o energía-Violencia. ¿Cuál es entonces esa energía A que designamos aquí como Fuerza o Violencia? Simplemente, la fuerza o Violencia de la lucha de clases, la Fuerza o la Violencia que *aún no* ha sido transformada en Poder, que no ha sido transformada en leyes y en derecho (Althusser, 2003, p. 128; énfasis del original).

Esta apreciación de Althusser también tiene reminiscencias engelsianas. Recordemos que, en su *Anti-Dühring*, Engels afirma que la violencia *en su forma organizada* se llama Estado, y que aquello que, precisamente, resulta común a todas las formas de sociedad que han existido hasta ahora es esa articulación entre *Estado* y *violencia*. El Estado es entonces la organización de la violencia, pero bajo la hipótesis de una dominación que solo debe hacer uso de ella en ocasiones excepcionales, cuando los sujetos "no marchan solos".

3. *La tesis de destrucción del Estado*. En este punto Althusser aborda el clásico dilema del instrumentalismo estatal, enfocado desde la perspectiva de las clases dominadas. En definitiva, es el gran tema de la *transición*, planteado tanto en *La Guerra civil en Francia* de Marx como en *El Estado y la revolución* de Lenin. Se trata de un conjunto de reflexiones elaboradas a partir de la experiencia de la lucha de clases, tal como lo trasmiten fundacionalmente los propios Marx y Engels en su prólogo de 1872 al *Manifiesto comunista*, una vez aprendidas las lecciones de la Comuna. Para Althusser este punto constituye el legado más importante de Lenin a propósito de la cuestión del Estado. Pero no lo aborda de un modo simplificador, sino que lo explica del siguiente modo:

> Lenin no pensaba, en modo alguno, que era preciso *destruir ´todo el Estado´*, fórmula que no tiene ningún sentido, a menos que se extermine a todos los agentes del Estado y se supriman todos los servicios existentes. Por el contrario, él pensaba que había que *destruir las formas de dominio y subordinación* en todos los aparatos del Estado y, al mismo tiempo, *las formas de la división del trabajo entre los diferentes aparatos*" (Althusser, 2003, pp. 135-136; énfasis del original).

Aquí Althusser está pensando principalmente en el "espíritu de cuerpo" de la burocracia y las fuerzas de seguridad, y cómo opera ideológicamente en esas instituciones la ya mencionada *separación* del Estado. Por eso el énfasis está puesto en las *formas* y *funciones* de los aparatos. Debemos decir dos cosas al respecto. La primera es que sobre este asunto existe un debate político propio de la coyuntura de producción del texto: *qué hacer* ante la posibilidad de ocupar el Estado. Althusser resulta escéptico al respecto:

> No basta poner obreros en los puestos ocupados por burgueses, no basta con dar órdenes revolucionarias para que sean ejecutadas. El cuerpo del Estado, mientras no sea puesto en cuestión en su *organización*, es decir, en sus pretendidas *funciones* y su pretendida *división* ´naturales´, termina por absorber todas las órdenes y transformarlas en papeleo, en el que los revolucionarios, y la revolución misma, terminan por perderse (Althusser, 2003, p. 137; énfasis del original).

Mientras tanto, la segunda cuestión, vinculada a la primera, reside en el déficit (o bien, podríamos agregar nosotros, la tarea inconclusa) que Althusser reconoce en Lenin sobre este aspecto. De hecho, afirma:

> Los que buscan las razones del estalinismo no se equivocan cuando examinan la terrible aventura de las relaciones entre el Estado y la revolución. No se equivocan tampoco cuando observan que si nosotros podemos extraer de Lenin estas cuentas, Lenin nunca las ha reagrupado ni enunciado claramente y, sin duda, eso, además de escasez de tiempo, era también falta de una visión lo suficientemente clara sobre el Estado (Althusser, 2003, pp. 137-138).

Como conclusión de este apartado podemos señalar que hay un aspecto que está presente de forma implícita y transversal en estos tres puntos: *la crítica a la tesis del "atravesamiento" del Estado* (Althusser, 2003, p. 90). Dicho cuestionamiento adquiere centralidad en la medida en que por ese entonces dicha posición constituía un aspecto nodal de la teoría y la práctica política en los Partidos Comunistas de la Europa latina (especialmente Italia y Francia). Por lo tanto, consideramos que si se observa con atención cada uno de los tres puntos desarrollados aquí arriba, es posible identificar en ellos los antídotos teóricos ante la tesis mencionada.

IV. EL *ESPECTRO* DE GRAMSCI: *LAS VACAS NEGRAS* Y EL *QUÉ HACER*

Según nuestro punto de vista, la figura de Gramsci representa un *espectro* que recorre prácticamente toda la obra de Althusser. Las referencias al comunista sardo son ambivalentes y no siempre remiten al mismo problema ni a los mismos fragmentos de sus *Quaderni*. En esta breve comunicación no podemos insertarnos en ese asunto, que por supuesto implicaría un trabajo de una extensión muchísimo mayor. Incluso, la cuestión podría ponerse más peliaguda si optáramos por abstraernos de las menciones textuales, para inclinarnos hacia una lectura más productiva de los puentes entre ambos autores. Pero, como decíamos recién, no nos dedicaremos a ello en estas páginas. Más bien nos interesa repasar el papel que asume el *espectro* de Gramsci en dos textos póstumos de Althusser: *Las vacas negras* y el *Qué hacer*. Y, fundamentalmente, de acuerdo con la preocupación que estructura el desarrollo de este trabajo, nos importa vincular el lugar del autor de los *Quaderni* en el debate que Althusser despliega en torno de la cuestión del Estado en aquellos escritos.

Comencemos por *Las vacas negras*. De nuevo, para no extendernos demasiado, podemos resumir los argumentos generales de la "autoentrevista imaginaria" en dos ejes: 1) la *desorientación teórica* provocada por la crisis del movimiento comunista internacional, en particular después de la invasión de la Unión Soviética a Checoslovaquia en el año 1968; y 2) el debate sobre el concepto de *dictadura del*

proletariado a partir de su abandono por parte del Partido Comunista Francés (PCF) en su XXII Congreso.

Ahora, aunque a simple vista esos dos aspectos parezcan disociados, en el razonamiento de Althusser son más bien una sola y misma cosa. Veamos. El punto de partida de su argumento, ciertamente, se halla en el balance mal ejecutado de la experiencia estalinista. En efecto, en el *análisis de coyuntura* que realiza Althusser, el abordaje del estado de situación del movimiento comunista no puede dejar de ubicar al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) como una referencia ineludible del pasado reciente. ¿Por qué? Pues porque, según la mirada de Althusser, su equívoca e insuficiente tramitación al interior del movimiento comunista internacional ha provocado una *crisis*, que se ha expresado tanto en la división sino-soviética como en la invasión de la Unión Soviética a Checoslovaquia de 1968. Pero, en particular, Althusser apunta a este último hecho como aquel que repercute con mayor potencia sobre los partidos comunistas de Europa occidental. Así, "la gran decepción soviética", tal como la denomina en la "autoentrevista imaginaria", se constituye en el factor *reprimido* de los análisis del PCF y de algunos de sus partidos vecinos de Europa a partir de los cuales tales organizaciones inician un viraje teórico considerado como inadmisible para nuestro autor. Pues, según Althusser, la condena del PCF a la invasión a Checoslovaquia había escamoteado un balance adecuado de la decepción causada por "el régimen de terror y exterminio masivo del período estaliniano" (Althusser, 2019a, p. 98).

Por lo tanto, en la práctica política del comunismo francés aparece como una insistencia la necesidad de "levantar la hipoteca" por la experiencia estalinista. En ese sentido, la elusión de su tratamiento tiene como causa un déficit teórico y, al mismo tiempo, consecuencias en ese campo específico: si los motivos de la crisis no han sido correctamente sopesados, difícilmente pueda contarse con las herramientas adecuadas para salir de ella. De esa manera, para Althusser hay una línea que une al XX Congreso del PCUS (aquel de la "desestalinización") con el XXII Congreso del PCF:

> (…) lo notable es que se procede de la misma manera. En los dos casos, se trata de levantar una hipoteca muy pesada para impulsar cierto porvenir. En los dos casos, esta hipoteca se levanta con precipitación, en términos aproximativos, sin preparación ni análisis marxista serio (Althusser, 2019a, p. 100).

Así, Althusser detecta una crisis teórica en el PCF a la hora de procesar el *shock* de la decepción provocada por la experiencia estalinista. Pues,

en el fondo, se trata de poner en cuestión el modo de "levantar la hipoteca" que el concepto de *dictadura* dejó en el movimiento comunista después de los crímenes ocurridos en la URSS. Y por si eso fuera poco, una década después del XX Congreso, la invasión a Checoslovaquia vuelve ineludible (e insoportable) el tema, ya que los partidos comunistas de occidente deben enfrentarse al problema teórico y político de la *democracia*. Sin embargo, según Althusser, abandonar frente a ello el concepto de *dictadura del proletariado* equivale a "tirar el niño con el agua sucia". Pues, tal como se explica en *Las vacas negras*, se trata de un concepto científico de una importancia capital en la teoría marxista.

Sucede que, para Althusser, el concepto de *dictadura del proletariado* no establece *ex ante* las formas políticas de su despliegue. Es decir que resulta sesgado establecer como equivalencia dicha categoría con formas políticas autoritarias. De modo tal que aceptar como propia esa identidad supondría una seria *derrota ideológica*. Dice Althusser:

> En realidad, tomado en sí mismo, es decir en el contexto de la teoría marxista, el concepto de dictadura del proletariado no permite determinar ninguna de las formas concretas de la toma del poder del Estado. Esto no quiere decir de ninguna manera que esas formas le sean indiferentes, quiere decir que no es posible *deducir* del concepto de la dictadura del proletariado las formas concretas, históricas, de la toma del poder del Estado en tal país, en tal momento (Althusser, 2019a, p. 150; énfasis del original).

Y concluye más adelante en la misma página:

> Podemos, pues, llegar con toda certeza a la conclusión y, por ende, afirmar claramente que el concepto de dictadura del proletariado *no tiene ninguna competencia teórica para decidir entre el paso violento o el paso pacífico al ´socialismo´*. Lo único que puede inclinar la balanza en esa decisión histórica es la relación de fuerzas existente en la lucha de clases actual.

Ahora bien, ¿qué decir aquí de Gramsci? La posición de Althusser acerca del comunista sardo en su autoentrevista es ambivalente. No permite definiciones concluyentes. De hecho, Gramsci irrumpe en el libro principalmente a través de dos pasajes, en ninguno de los cuales se vuelve destinatario del encono de Althusser. En el primero de ellos, este último excusa al autor de los *Cuadernos de la cárcel* por no utilizar el concepto de *dictadura del proletariado*, ya que considera que, pese a ello, es una categoría que anima el conjunto de su obra, aun cuando se incline por el empleo de otros conceptos, originales y alter-

nativos: "Una cosa es, pues, cambiar las palabras y otra muy distinta abandonar el concepto" (Althusser, 2019a, p. 111). El segundo pasaje, mientras tanto, remite a las formas políticas posibles de la dictadura del proletariado. Allí Althusser acepta la utilización del andamiaje teórico gramsciano para dilucidar dicho aspecto. En ese sentido, admite como una posibilidad la aparición de vías inéditas de toma del poder del Estado que adopten la modalidad propuesta por Gramsci de "una hegemonía de alguna manera anterior a sí misma" (Althusser, 2019a, p. 212). En ambos pasajes, por lo tanto, Gramsci no resulta el adversario sobre el cual Althusser enfoca su polémica. Esto significa que, específicamente en materia de teoría del Estado, la rivalidad con Gramsci no ocupa el centro de la escena ni deja huellas sustantivas en *Las vacas negras*.

En las antípodas podemos ubicar el *Qué hacer* de Althusser. Pues allí éste descarga toda su furia contra Gramsci. El contrapunto con *Las vacas negras* en ese aspecto es total, y el foco está puesto en la cuestión del Estado. Efectivamente, el inicio del texto se concentra en la crítica al historicismo y el empirismo absolutos en la obra del comunista sardo. De hecho, a ello se debe el título de la primera de las partes dedicadas a su obra: *El empirismo absoluto de Antonio Gramsci* (Althusser, 2022, pp. 49-92). La indignación de Althusser con Gramsci parte de la identificación de *historicismo* con *antidogmatismo*. Se sabe: para el primero, comprender la estabilidad y la reproducción del capital son fundamentales para pensar su interrupción revolucionaria. Mientras que el historicismo que Althusser adjudica a Gramsci implica una *identidad de la historia con el cambio*, que nos hace caer en una versión muy pobre de la primera.

Pero sobre la base de esta crítica epistemológica, en los dos apartados siguientes del texto (titulados *¿Gramsci o Maquiavelo?* y *Gramsci, eurocomunismo, dictadura de clase*), Althusser se introduce en los cuestionamientos a la teoría política de Gramsci, y en particular, a su interpretación del problema del Estado. Otra vez, para ser sintéticos, esas críticas se pueden resumir en dos puntos: 1) la existencia de una inmensa "zona blanca" en sus *Quaderni*, que es el estudio de la infraestructura; y 2) la contraposición entre los conceptos de *hegemonía* y *dictadura de clase*.

En cuanto al primer aspecto, Althusser se expresa de forma categórica sobre la obra de Gramsci: prácticamente lo excluye a este último de las filas del pensamiento marxista (Althusser, 2022, p. 79). Pues afirma, sin vacilaciones, que para el comunista sardo "todo es política". A diferencia de lo que ocurre con Maquiavelo, quien escribe trescientos años antes que Marx, en el caso de Gramsci eso sería radicalmente distinto, en la medida en que lo hace de forma posterior

e inscribiéndose al interior de la tradición teórico-política del marxismo. Nos atenemos a reproducir el interrogante planteado por Althusser, en la medida en que resulta demoledor:

> ¿Qué marxista no comprendería, incluso si lo seducen y lo convencen la inteligencia excepcional de Gramsci, su sentido del detalle y del matiz, y por supuesto, su antidogmatismo y su antiestalinismo, que *no es posible en absoluto seguir hasta sus conclusiones a alguien que, como Gramsci, en todos sus razonamientos ha dejado atrás lo que [es] ´determinante en última instancia´ para el marxismo: a saber, la explotación, sus condiciones, la reproducción y sus consecuencias incalculables*? (…) *¿Es posible tomar por un solo instante en serio una estrategia para el movimiento obrero que haga alegremente abstracción de lo que es ´determinante en última instancia´?* Esto es amateurismo, y acaso aventurerismo (Althusser, 2022, p. 111; énfasis del original).

No quisiéramos insertarnos aquí en un debate sobre las querellas políticas del comunismo europeo de aquellos años, ya que no es el tema central de este trabajo, pero resulta bastante conducente pensar que en este texto Althusser enfocaba sus fuerzas hacia una batalla contra un viraje ideológico que se producía *mucho más allá* de lo que se podía imputar al propio Gramsci y sus *Cuadernos de la cárcel*[4].

En cualquier caso, la lectura qu<e Althusser realiza de Gramsci en su *Qué hacer* tiene repercusiones sobre el abordaje de la cuestión del Estado. Ese es el segundo punto que señalamos más arriba: el contrapunto entre los conceptos de *hegemonía* y *dictadura de clase*. El disgusto de Althusser al respecto se concentra en dos aspectos. El primero de ellos es la centralidad que para él tiene su tesis sobre la materialidad de los aparatos del Estado. En ese sentido, estableciendo un contraste entre Maquiavelo y Gramsci, Althusser afirma que el primero era plenamente consciente de aquel problema, a punto tal de haber sido un precursor en la teoría de la ideología, y más aún, de la relación existente entre *ideología* y *Estado*. Pues la identificación del

4 En otro texto de mi autoría (Tzeiman, 2022) establecí un paralelismo entre este cuestionamiento de Althusser al gramscismo que le era contemporáneo y la crítica que por esos mismos años en América Latina realizaba el sociólogo ecuatoriano Agustín Cueva a sus colegas gramscianos de la región. La hipótesis que sostenemos en ese trabajo es que, en definitiva, el problema en ambos casos no era Gramsci, sino el modo en que su obra estaba siendo empleada en el marco de un viraje teórico y político *regresivo* que excedía ampliamente las fronteras de la teoría. Por lo tanto, consideramos que tanto Althusser como Cueva intuían con sagacidad el significado *político* de fondo que operaba por aquel entonces en tales desplazamientos. Sospechaban que se trataba, en síntesis, de una seria *derrota política e ideológica*.

príncipe con la animalidad del león no era otra cosa que una demostración de los efectos ideológicos de la fuerza.

Esa reflexión se conecta con el segundo aspecto que concita el malestar de Althusser: el *politicismo* y el *societalismo* que identifica en Gramsci. La afirmación que podemos hallar en la última página del libro resulta contundente en ese sentido:

> Dicho de otra manera, si la cuestión de la conquista de la ´sociedad civil´ se plantea bien, y si uno puede darle una respuesta que sea democrática, *la cuestión de la conquista del Estado, en el fondo, no se plantea. La misma no se plantea desde el momento en el que la cuestión del Estado es pensada en términos de hegemonía*, *y la cuestión de la hegemonía es pensada, por su parte, en términos de sociedad civil*. Esto quiere decir: la cuestión de la conquista del Estado no se plantea, porque la misma se reduce a la conquista de la sociedad civil (Althusser, 2022, p. 119; énfasis propio).

En resumidas cuentas: la "inmensa zona blanca" de la infraestructura, el "olvido" acerca de la materialidad de los aparatos de Estado, la desestimación de la fuerza como aspecto crucial de la dimensión estatal y la reducción de la hegemonía al campo de la sociedad civil son los cuestionamientos que llevan a Althusser a identificar la obra de Gramsci con las tentaciones ideológicas del *politicismo* y el *societalismo*.

Por lo tanto, si recogemos en conjunto las discusiones de Althusser en *Las vacas negras* y el *Qué hacer*, podemos hablar de un espíritu *reactivo*, que busca restablecer ciertas coordenadas de intelección sobre el Estado que considera extraviadas en el movimiento comunista a fines de los años setenta. En síntesis: una *reacción* contra el abandono del concepto de *dictadura del proletariado* y contra el avance del gramscismo como organizador de la perspectiva eurocomunista. Es cierto que alguien podría cuestionar ese diagnóstico señalando la permanente gimnasia polemista que caracteriza a Althusser. Nada que objetar sobre eso. Pues bien, nos animamos a afirmar que quizá haya que posar la mirada sobre un escrito en particular de su obra, *Sobre la reproducción*, para encontrar los aportes más valiosos a la teoría marxista del Estado.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL ESTADO EN *SOBRE LA REPRODUCCIÓN*

Llegando al final de estas páginas, quisiéramos dejar planteada una hipótesis de trabajo en perspectiva. A contramano de la sospecha que teníamos al comenzar nuestro proceso de investigación, sostenemos que los textos de fines de los años setenta, más allá de su fuerte sen-

tido polémico en la coyuntura específica de "crisis del marxismo", no aportaron grandes novedades a la teoría marxista del Estado. Es más, esas intervenciones quizá tengan un efecto de clausura sobre algunas discusiones que consideramos fecundas y que en ese momento estaban teniendo lugar en Europa. Los trabajos de Nicos Poulantzas de fines de los años setenta seguramente sean la expresión más acabada de ello. Dicho eso, pensamos que aquel lugar en donde se pueden hallar los aportes más sustantivos de Althusser a la teoría marxista del Estado es en *Sobre la reproducción*.

Siguiendo ese argumento, a modo de conclusión, quisiéramos dejar planteadas a continuación algunas cuestiones que están presentes en dicho trabajo, y que ensanchan el campo de interrogantes sobre la dimensión estatal:

1. *La relación entre las organizaciones proletarias y los AIE del Estado burgués*, a partir del concepto de *contradicción antagonista*, tal como se describe en los Capítulos VII y VIII (titulados "Breves observaciones sobre los AIE político y sindical de la formación social capitalista francesa" y "Los aparatos Ideológicos de Estado político y sindical"). Consideramos que allí Althusser desarrolla un *plus* notorio con respecto al libro *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, en la medida en que hace intervenir el concepto de *lucha de clases* para responder a la siguiente pregunta: "¿Cómo es que una ´pieza´ de un sistema de AIE puede figurar en el sistema de un AIE burgués, cuando es la materialización de una ideología de lucha de las clases proletarias?" (Althusser, 2015a, p. 132). Más allá de que Althusser no lo plantee en esos términos, allí hace mención al carácter *contradictorio* del Estado, al referirse a su capacidad de integrar contradictoriamente en su seno los efectos de la lucha de clases que resultan indigeribles para la burguesía;

2. La forma que asume esa integración contradictoria, y por lo tanto los AIE, remite a *la centralidad de la cuestión nacional en el desarrollo histórico de la lucha de clases*. Ello queda claro cuando Althusser sostiene en el capítulo VII la idea de que la revolución francesa fue una "revolución sucia", diferente, por ejemplo, a la de Inglaterra. Los AIE asumen ciertas características como producto de relaciones de fuerzas y de una historia particular (Althusser, 2015a, p. 139);

3. En cuanto al *vínculo entre legalidad burguesa y transición al socialismo*, Althusser brinda algunas indicaciones interesantes al respecto. Por un lado, advierte sobre las posibilidades de reacción de la burguesía desde los propios AIE. Pero, por el otro, sostiene la *participa-*

ción antagonista de las clases dominadas en los AIE, en un contexto de movilización de las masas para trascenderlos. Afirma Althusser: "La posibilidad de la intervención revolucionaria (y no reformista) del partido de la clase obrera en el ´juego´ del sistema de AIE *político* se basa en la posibilidad del derecho de *ser eludido a la vez que respetado*" (Althusser, 2015a, p. 150). Nuevamente aparece la figura de la *contradicción* en el seno del Estado;

4. *Los niveles de "amenaza" que detecta la burguesía en la lucha de clases*. En ese sentido, Althusser distingue entre un "estado de alerta", un "estado de urgencia" y una "ley marcial", según los distintos grados de avance popular (Althusser, 2015a, p. 161). Este punto pone de relieve la fundamental relación que existe entre los conceptos de *Estado* y *crisis*. Agregamos que esto se complementa muy bien con el aspecto señalado aquí arriba en el punto 2: los niveles de "amenaza" son atizados por fantasmas históricos enraizados en el dominio de la nación;

5. *La relación entre lucha de clases económica y política*, y la necesidad del arraigamiento de la segunda en la primera. En palabras de Althusser:

> Sin lucha económica encarnizada, cotidiana, ininterrumpida, la lucha de clase política es imposible o vana. No hay lucha de clase política real y capaz de alzarse con la victoria más que si está *profundamente enraizada* en la lucha de clase económica, *y solo en esta*, pues la lucha de clase económica es, si puedo emplear esta expresión un poco metafórica, la infraestructura, *determinante en última instancia* de la lucha política misma, la cual es por su parte, pues constituye su función, la *única* que puede *dirigir* la batalla decisiva de las masas populares (Althusser, 2015, p. 168; énfasis del original).

La perspectiva de Althusser choca *de principio* contra cualquier posibilidad de un viraje *politicista* en el marxismo;

6. El concepto de *ideología de Estado*, que, en tanto *unidad ideológica*, resume los valores esenciales para asegurar la reproducción de las relaciones de producción. Althusser destaca los siguientes componentes como aquellos esenciales de la ideología de Estado para el Estado burgués: el nacionalismo, el liberalismo, el economismo y el humanismo. Debemos agregar tres cuestiones a este elemento. En primer lugar, que el propio Althusser plantea en el libro que proyectaba extenderse sobre este punto en un futuro segundo tomo, el

cual lamentablemente nunca llegó a escribir, o al menos a publicar (Althusser, 2015a, p. 176). Parafraseándolo a él mismo: nos ha dejado con las ganas. En segundo lugar, habría que pensar si no sería necesario complementar este aspecto con el punto 2 señalado aquí arriba, en el sentido de una ideología de Estado que probablemente también tenga un contenido nacional. Y, en tercer lugar, es interesante subrayar que tanto en la conferencia titulada *La transformación de la filosofía* [1976] como en el libro *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* [1977-1978] el problema de la *unidad ideológica del Estado* es aludido mediante la utilización del concepto de *hegemonía*. Es decir, en este caso se agrega una tonalidad distinta a la relación con Gramsci, esta vez de confluencia, que confirma el modo ambivalente de aparición de su *espectro* en la obra de Althusser; y, por último

7. *La centralidad estatal del derecho y el AIE jurídico*. A diferencia de *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, donde Althusser no se detiene sobre esta cuestión, en *Sobre la reproducción* el derecho se ubica en el capítulo que sigue a los cuatro primeros que funcionan como los cimientos de todo el resto del libro. Ello se complementa con el capítulo XI, dedicado al AIE jurídico. Terminamos entonces este trabajo con una cita de Althusser, con la que concluye precisamente ese capítulo:

> Si nuestra Tesis es exacta nos pone ante una realidad de importancia primordial: el papel *decisivo* desempeñado en las formas sociales capitalistas por la ideología *jurídico-moral* y su materialización, el aparato ideológico de Estado jurídico, que es el *aparato específico que articula la superestructura por encima y en la infraestructura* (Althusser, 2015a, p. 208; énfasis del original).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Althusser, Louis (1980). La transformación de la filosofía. En VV.AA., *Filosofía y lucha de clases* (pp. 7-41). Akal.

Althusser, Louis (2003). *Marx dentro de sus límites*. (Juan Pedro García del Campo, Trad.). Akal.

Althusser, Louis (2005). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución* (pp. 102-151). Siglo Veintiuno Editores.

Althusser, Louis (2015a). *Sobre la reproducción*. Akal.

Althusser, Louis (2015b). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Paidós.

Althusser, Louis (2015c). *La soledad de Maquiavelo*. Akal.

Althusser, Louis (2017). *Ser marxista en filosofía*. Akal.

Althusser, Louis (2019a). *Las vacas negras*. Akal.

Althusser, Louis (2019b). *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Doble Ciencia/La Pólvora.

Althusser, Louis (2022). *Qué hacer*. Doble Ciencia/La Pólvora.

Cortés, Martín (2014). Contactos y diferencias: la "crisis del marxismo" en América Latina y en Europa. *Cuadernos Americanos*, 148 (2), 139-163.

Engels, Friedrich (1986). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Anteo.

García del Campo, Juan Pedro (2003). Althusser: un trabajo sobre la ideología y sobre los límites del marxismo. En Althusser, Louis, *Marx dentro de sus límites* (pp. 7-17). Akal.

Hirsch, Joachim (2005). ¿Qué significa Estado? Reflexiones acerca de la teoría del Estado capitalista. *Revista de Sociología e Política*, (24), 165-175.

Labastida Martín del Campo, Julio (Coord.) (1998). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. Siglo Veintiuno Editores.

Marx, Karl (1973). La guerra civil en Francia. En VV.AA., *La comuna de París* (pp. 7-71). Anteo.

Marx, Karl (2003a). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Prometeo.

Marx, Karl (2003b). *Manifiesto comunista*. Prometeo.

Tzeiman, Andrés (2022). Althusser desde América Latina: confluencias con José Aricó, René Zavaleta y Agustín Cueva. *Lutas Sociais*, 26 (48), 122-143.

Tzeiman, Andrés (2023). El seminario de Morelia: tres problemas de teoría política en el contexto de la "crisis del marxismo". *International Gramsci Journal*, 5 (1), 44-63.

En *Iniciación a la filosofía,* Louis Althusser ubica, hacia la segunda mitad del siglo XX, el comienzo de un proceso por el cual la burguesía renuncia a producir sus propios sistemas filosóficos para confiar su destino al automatismo de las computadoras y los tecnócratas. Las décadas siguientes mostraron que esa agonía podía ser también la de unas izquierdas desorientadas.

En el comienzo del nuevo siglo, sin embargo, América Latina dio impulso a nuevas resistencias y formas de organización que tocaron los resortes de viejas memorias populares, tercermundistas y de liberación nacional. La experiencia dejó un inquietante legado, la apertura del horizonte a una imaginación del porvenir, expuso descarnadamente la condición de contrarrevolución preventiva que la tecnocratización de la política encarna.

En un mundo atenazado entre la manía y la melancolía, es posible recuperar la conjugación de una promesa, buceando en los silencios del presente para recuperar los futuros que hemos perdido en el camino. En 2024, reunidos en la Ciudad de La Paz, Bolivia, volvimos a preguntarnos cómo hacer del pensamiento un arma de la revolución.

Colección Seminarios y Jornadas - **IIGG**

ISBN 978-950-29-2093-1

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES · UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES