

## **Althusser con Spinoza. Hacia una ciencia revolucionaria \***

Althusser with Spinoza. Towards an revolutionary science

**Por:** Romé, Natalia \*

Instituto de Investigaciones Gino Germani,

Facultad de Ciencias Sociales,

Universidad de Buenos Aires , Argentina

Email: romenatalia@yahoo.com

Fecha de recepción: 6/04/2019

Fecha de aprobación: 18/05/2020

**DOI:** [10.30972/nvt.1614349](https://doi.org/10.30972/nvt.1614349)

### **Resumen**

El artículo persigue en los escritos de Louis Althusser de los años sesenta y setenta, algunos de los elementos que permiten leer la gravitación spinoziana en su lectura de Marx, a propósito de una pregunta por los vínculos entre filosofía, ciencia y política. El recorrido se organiza en torno al denominado “momento de autocrítica” de la escritura althusseriana, en el que la definición de filosofía se ensancha para volver pensables sus vínculos con la ciencia y la política; esto, con el fin de indagar las posibilidades y tensiones de un materialismo capaz de alojar simultáneamente la preocupación por la objetividad y la asunción de la politicidad inherente a la filosofía. En este sentido, el ensayo se propone desplegar algunas de las posibilidades abiertas para el pensamiento materialista por la insistencia de la figura paradójica de una “ciencia revolucionaria” haciendo pie en dos principios que toman fuerza en la temprana lectura althusseriana de Marx pero se despliegan en sus consecuencias en el desarrollo de su movimiento de autocrítica: el criterio epistémico de interioridad de las prácticas teóricas y el principio histórico del primado de las relaciones de producción

---

\* El presente trabajo se inscribe en la tarea realizada en el marco del Proyecto Ubacyt “Ideología, policía, discurso. La encrucijada de la subjetivación política en la escena neoliberal”, radicado en el Programa de Estudios Críticos sobre Ideología, Técnica y Política, del Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA.

\* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Comunicación y Cultura y Licenciada en Cs. de la Comunicación, por la misma universidad.

por sobre las fuerzas productivas. Se busca con ello poner en conexión algunos desarrollos dispersos a fin de aportar a un trabajo colectivo y de largo plazo de reflexión en torno a las posibilidades de una dialéctica materialista para el siglo XXI, como una *ontología conflictiva* capaz de pensar la contradicción como contradicción real.

**Palabras clave:** ALTHUSSER - SPINOZA – MATERIALISMO – SOBREDETERMINACIÓN - TRANSINDIVIDUAL

### **Abstract**

The article pursues in the writings of Louis Althusser in the 1960s and 1970s some of the elements that allow us to read Spinozian gravitation in his reading of Marx, regarding a question about the links between philosophy, science and politics. The tour is organized around the so-called "moment of self-criticism" in which the definition of philosophy is broadened to make its links with science and politics thinkable, in order to investigate the possibilities and tensions of some kind of materialism capable of simultaneously conceiving historical objectivity and the inherence of politics in philosophy. In this sense, the essay aims to unfold some of the possibilities opened up for materialist thought by the insistence of the paradoxical figure of a "revolutionary science". It is about opening a route towards the possibility of making thinkable a materialist dialectic supported in two principles that take force in the earlier Althusser's reading of Marx: the epistemic criterion of interiority of the theoretical practices and the historical principle of the primacy of the production relations over the productive forces. The aim is to put in connection dispersed developments in order to take the first steps in the elaboration of a materialist dialectic for the XXI century, on the basis of a conflicting ontology capable of thinking the contradiction as a real contradiction.

**Keywords:** ALTHUSSER - SPINOZA – MATERIALISM – OVERDETERMINATION – TRANSINDIVIDUAL

**Cómo citar este artículo:**

APA: Romé, M. (2020). Althusser con Spinoza. Hacia una ciencia revolucionaria. *Nuevo Itinerario*, 16 (1), 143-175. Recuperado de: (agregar dirección web)

I. Materialismo I. Primacía de la práctica

El recobrado interés por el pensamiento de Louis Althusser que ha despertado la publicación póstuma de sus numerosos manuscritos desde 1990, encuentra un impulso significativo por parte de diversos lectores provenientes del campo de estudios spinozianos.<sup>1</sup> Esto puede atribuirse, en alguna medida, a la relevancia de varios de sus antiguos discípulos, como Etienne Balibar y Pierre Macherey en el desarrollo de una recepción materialista que, como señala Diego Tatián, en el Prefacio a *Spinoza y la política* (Balibar, 2011) junto a los aportes decisivos de filósofos de proveniencias de otras trayectorias intelectuales como Alexandre Matheron y Martial Gueroult, dió lugar a una importante tradición filosófica, en la que abrevan además Gilles Deleuze, Miguel Abensour, Jaques Rancière, Alain Badiou, entre otros. Pero cabe también leer esta alianza teórica en el marco más amplio de la tradición marxista que encuentra antecedentes no solamente en Marx en su *Cuaderno Spinoza* (2012), sino en figuras como Plejanov en sus *Cuestiones fundamentales del marxismo* (1978). Como advierte Warren Montag en el prefacio a la versión en inglés del mismo libro de Balibar, en cada sucesiva crisis dentro del marxismo, ocasionada por la estabilización y expansión del capitalismo después de una crisis económica o política que fue aclamada como final -como en las décadas de 1890, 1920, 1970 o 1980- muchos marxistas se volcaron a la filosofía de Spinoza” (Montag, 2008, p.ix). De modo tal que podemos leer el “momento althusseriano” de la herencia spinoziana como el esfuerzo de atravesar la más persistente crisis que, desde las últimas décadas del siglo pasado y hasta el día de hoy, tiene al pensamiento crítico capturado en un proceso de empobrecimiento de la conjunción singular de fuerza teórica y potencia política que supo denominarse *marxismo*.

---

<sup>1</sup> Entre otros, W. Montag, V. Morfino, J. D. Sánchez Stop, G.M. Goshgarian, M. de Gainza.

Resulta en este sentido interesante regresar a la encrucijada de la intervención althusseriana en el campo agonal del marxismo del siglo XX, para perseguir en ella algunos de los elementos que dieron forma al encuentro entre Marx y Spinoza, en los albores de esa última “crisis del marxismo” -proclamada a vida voz por Althusser en 1977<sup>2</sup>- para explorar las lagunas y tensiones de esa herencia en lo que tiene todavía para ofrecer, como enigma y por lo tanto, como tarea.

¡Por fin algo vivo y vital puede ser liberado por esta crisis y en esta crisis! (...) No podemos considerar nuestra tradición histórica, política e incluso teórica como una herencia pura que habría sido desfigurada (...) Si nuestros autores nos han dado elementos fundamentales de una teoría de la lucha de clases en las sociedades capitalistas, sería insensato pensar que ésta pudiera ser pura y completa en su nacimiento. Por otro lado, ¿qué puede querer decir para un materialista ‘una teoría completa’? Y, lo que es más, ¿cómo comprender que una teoría de las condiciones y de las formas de la lucha de clases, que denunciaba el ascendente de la ideología dominante y de su peso, haya podido escapar de ésta desde sus inicios sin ser marcada de algún modo incluso en la lucha de clases que efectuaba para romper con ella? (...) Esta ruptura es un combate, pero que no conoce fin lo hemos averiguado pagando un alto precio (Althusser, 2008, p. 293).

Cinco años antes, en sus *Elementos de autocrítica*, Althusser se propone esta tarea en los términos ciertamente audaces de defender la condición teórica (y por lo, tanto los límites) del marxismo a partir de pensar desde “posiciones materialistas dialécticas, esto es, no especulativas y no positivistas (...) esta realidad propiamente *inaudita* porque carece de ejemplo: la teoría marxista como teoría revolucionaria, la ciencia marxista como ciencia revolucionaria” (2008, p.181)

Es en ese mismo escrito donde confiesa explícitamente la culpabilidad de su pasión spinozista (p.193). La “autocrítica” opera allí un movimiento reflexivo que

---

<sup>2</sup> En 1977 Althusser pronuncia la conferencia titulada “¡Por fin la crisis del marxismo!”, compilada en el volumen póstumo *La soledad de Maquiavelo* (2008, pp.283-298), pero la constatación de esa crisis percutió el pensamiento althusseriano desde los inicios de su lectura de Marx hasta sus últimos días, no sólo en los términos de un análisis político de su acción partidaria, sino especialmente como el pulso productivo de su escritura filosófica. Sus marcas pueden leerse desde las intervenciones filosóficas en *La pensee* (cf. 2004, pp.182-200) hasta sus últimos escritos de los años ochenta.

problematiza la gravitación bachelardiana de “corte epistemológico” que le sirviera de inspiración, a partir de la consideración de aquellos aspectos históricos extra-teóricos que ella no permite conceptualizar:

...era preciso mostrar su novedad revolucionaria; era preciso pues ‘probar’ que el marxismo es antagónico a la ideología burguesa que únicamente ha podido desarrollarse en Marx y en el movimiento obrero a condición de efectuar una ruptura radical y continuada con la ideología burguesa, y de desplegar una lucha incesante contra los asaltos de esa ideología. Esa tesis era justa: es justa. Pero en lugar de dar a este hecho histórico toda su dimensión, social política, ideológica y teórica, lo reduje a la medida de un hecho teórico limitado: el ‘corte’ epistemológico observable en las obras de Marx a partir de 1845. (2008, pp.173-174)

Su pensamiento se abre en ese gesto a un movimiento práctico que dará lugar a un proceso de reformulación de la definición misma de Filosofía: desde su concepción “teoricista”<sup>3</sup> como “Teoría de la práctica teórica”, hacia una definición de la filosofía (materialista) como una práctica de intervención polémica (una *toma de partido*)<sup>4</sup> en el campo de la teoría –es decir, de la Filosofía, con mayúsculas (Althusser, 1972, p.166).<sup>5</sup> Este desplazamiento se produce junto con la asunción de que no es la “práctica” el objeto de la filosofía materialista, sencillamente por ésta –a diferencia de las ciencias- no tiene objeto. No se tratará ya de “reconstruir a partir de una filosofía ‘en estado práctico’ una auténtica filosofía teórica, sino de entender con todas las

---

<sup>3</sup> Contra el propio Althusser es posible identificar el sentido político de su aboraje del vínculo entre filosofía y ciencia en su momento “teoricista”, como lo hace Sánchez Stop, al señalar que el énfasis en la autonomía de las prácticas científicas y del carácter *segundo* de la filosofía con respecto de ellas, tiene como trasfondo la discusión con la interpretación stalinista del *Díamat* como “ciencia general de la materia en movimiento” de la que las ciencias particulares (biología, lingüística, historia) no serían sino la aplicación a ámbitos particulares de sus principios generales (2018, 543).

<sup>4</sup> “Esta frase suena como una consigna directamente política, (...) se trata de un concepto, y no de una consigna. Lenin constata simplemente que toda filosofía toma partido”. (Althusser, 1972., pp.65-66.)

<sup>5</sup> “...Al satisfacer la tarea de unificación de la diversidad de ideologías que ella vive como una exigencia interna (...) La filosofía produce, en fin, esquemas teóricos, figuras teóricas que sirven de mediadores para superar las contradicciones y de vínculo para ligar y cimentar los elementos de la ideología. Además garantiza la Verdad de ese orden, enunciado bajo la forma de la garantía de un discurso racional.” (ibíd..)

consecuencias, la filosofía como una práctica” en la que “el principal aliado de Althusser será Spinoza” (Sánchez Stop, 2017, pp. 543-544).

Las lecturas apresuradas, empeñadas en establecer periodizaciones, giros o cesuras radicales, han resuelto la tensión de esta torsión del pensamiento althusseriano, administrando sus “etapas” entre el teoricismo temprano y una precipitada preocupación por la política posterior a los episodios del 68. En ese trazo grueso resultan desatendidos algunos de los gestos más luminosos de su empresa de lectura de la teoría marxista, y entre ellos, la pregunta por la posibilidad de una crítica de la epistemología capaz de albergar una concepción politizada de objetividad, para volver pensable la aporía de una *ciencia revolucionaria*.

Esa condición revolucionaria se deja leer allí de dos maneras, la primera relativa a la circunstancia radicalmente nueva de esa ciencia que implica una “revolución” en el campo del problema del conocimiento. Una revolución que en sus escritos de los años sesenta Althusser identifica como una *ruptura radical* y como toma de consistencia de unos términos radicalmente nuevos que abre el continente de la teoría de la historia. Esto impacta en el concepto de ideología, reformulando la pregunta por la producción de conocimiento y por desafíos que coloca esa nueva ciencia a la filosofía y a la relación entre ciencia y filosofía, entendida en términos materialistas (cf. Althusser, 2004a, pp.182-200). Pero “ciencia revolucionaria” es también aquí indicio de un problema redoblado, que se abre en la operación de “autocrítica”: si esta ciencia de Marx interviene de un modo revolucionario en el campo de la epistemología, ello es porque exige pensar de un modo radicalmente nuevo en filosofía, la complejidad y multiplicidad de la relación entre ciencia y revolución.

Podría decirse que en la ausencia de la “y” que pugna entre ciencia y revolución se indica la potencia aporética de la idea de una “ciencia revolucionaria”. Es allí que se coloca la cuña de la pregunta por la *dialéctica materialista*. Entre ciencia y revolución se juega el movimiento del pensamiento materialista no como discontinuidad pura, sino como *ruptura continuada*, ubicando un dilema que constituye una de las encrucijadas de la problemática althusseriana en las que se encuentran y desencuentran Spinoza con Marx.

La fórmula spinoziana, *verum index sui et falsi* (E, II, P 43, esc.)<sup>6</sup> referida en diversos momentos de la escritura de Althusser, le permite aproximarse a la complejidad de ese corte, en la doble dimensión que hemos indicado más arriba. Porque, si bien la gravitación de Spinoza se hace más explícita en el momento mismo en que Althusser amplía su definición de filosofía a fin de hacer conceptualizable su conexión con la política y consecuentemente, abandona la persecución de un “objeto” de la filosofía que la homologaba las prácticas científicas (a pesar de que le otorgada un estatuto diferente al colocar en el lugar del objeto a las prácticas), mantiene el principio de la práctica como *criterio* de lo verdadero. Y lo hace insistiendo en el legado de Spinoza.

En principio, en términos de la actividad de conocer, la idea de que lo verdadero se indica a sí mismo y a lo falso, da cuenta del *criterio de interioridad radical de las prácticas teóricas* y de la temporalidad retroactiva de su demarcación respecto de una ideología que deviene, en el gesto mismo, su “prehistoria”. Althusser parte de la idea de que “Spinoza descartaba la problemática del ‘criterio de la verdad’” (2008, p. 197) para precisar que de lo que se trata no es de un rechazo *in toto* de lo verdadero sino de advertir que una concepción jurdicista, es decir *extrateórica*, del criterio (provenga de la tradición aristotélica de la *adecuación*, o cartesiana de la *evidencia*) convierte a la filosofía en legislador y juez de las prácticas científicas. En ese sentido, la idea spinoziana de lo verdadero indicándose a sí mismo “no como Presencia sino como producto (...) no carece de afinidad con el ‘criterio de la práctica’, (...) este criterio marxista no es exterior sino interior a la práctica y como esa práctica es un proceso (...) el criterio no es una Jurisdicción” (*ibíd.*).

Como sugiere Juan Domingo Sánchez Stop, lo verdadero aparece no como develamiento sino como efecto de una actividad polémica, de una producción-

---

<sup>6</sup> ¿qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas. (...) cómo puede un hombre conocer que tiene una idea que se adecúa a aquello de lo que es idea, acabo de mostrar más que suficientemente que ello surge del solo hecho de que efectivamente la tiene, o sea, surge de que la verdad es norma de sí misma. Añádase a ello que nuestra alma, en cuanto percibe verdaderamente las cosas, es una parte del entendimiento infinito de Dios (por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte); y, por tanto, es tan necesario que sean verdaderas las ideas claras y distintas del alma como que lo sean las ideas de Dios. (Spinoza, 1983, p.109-110)

demarcación inmanente a la totalidad en la que la filosofía misma se encuentra arraigada y de la que no se distingue *a priori*, sino como resultado de una intervención práctica y continuada de separación y ajuste (Sanchez Stop, p.549). En la medida en que la filosofía está en el Todo, “forma parte de la misma coyuntura en la que interviene, no puede mantener con ella una distancia especulativa”, de puro conocimiento. “De aquí proviene que una Tesis no tenga ‘objeto’ sino un campo de intervención (*enjeu*)” (Sanchez Stop, 2018: 549). Resulta clave entender que la lucha en el *kampfplatz* filosófico –que en sí misma es la marca de la *política* en la filosofía y el ejercicio de su crítica de las pretensiones teóricas de la imaginación— es condición para la producción de un pensamiento de la política.

La dificultad de la filosofía althusseriana, que explica a la vez las lecturas forzadas que se han hecho de ella y su perseverante vitalidad, radica en que la cláusula de politicidad que va cobrando forma en su pensamiento, convive con una resistencia al abandono de toda relación con un criterio. Esa conjunción ofrece todo tipo de problemas y tensiones, pero funciona a la vez como resguardo frente a los inevitables prejuicios y simplificaciones que se cuelan en todo ejercicio de lectura.

Esto abre lo que hemos situado como el significado redoblado del sintagma “ciencia revolucionaria” y que evoca no solo la idea de un corte radical, sino la de un repliegue. Esa segunda fibra también tendrá al pensamiento spinoziano como “aliado”, pero lo tendrá al cabo de un largo rodeo que, podríamos decir, consume todo el esfuerzo de escritura de Althusser y lo excede, colocando ante nosotros la tarea de desplegar la teoría más allá de sí. Esa forma del despliegue es ella misma un ejercicio del corte continuado, porque se presenta no sólo como el pivote para poner a Marx contra sí mismo (el “joven Marx” humanista destronado por el maduro Marx), sino para poner a Althusser contra sí mismo, empujado a desplegar las consecuencias más radicales de una práctica politizada de la filosofía, como cifra de la objetividad materialista, sin rendirse a las tentaciones de la falsa dicotomía entre politicismo y positivismo. Esa tarea, inconclusa, porque no tiene fin, es una de las más jugosas fibras de su herencia activa.



Para ubicar esta segunda dimensión del dilema es interesante recuperar el señalamiento realizado por Carlos Casanova, en su artículo “Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-Spinoza” (2007), retomado luego por Diego Taitán, en el bello libro *Spinoza, el don de la filosofía* (2012), con respecto al modo en el que opera en el pensamiento del joven Marx la figura spinoziana que hemos ya referido. El axioma *verum index sui et falsi* es tomado por Marx en 1842, en sus “Observaciones sobre las recientes Instrucciones para la Censura en Prusia” (1983), en el marco de una interpretación política de la teoría spinoziana de la verdad y luego en 1843, según sostiene Casanova y en su *Crítica a la Filosofía del Derecho hegeliana*, ya con la fuerza de un *manifiesto político*: al reconocer a la democracia como verdad de la monarquía para dar cuenta del principio inmanente del *demos*. La crítica del Estado –subraya Diego Taitán– “es crítica de toda ‘forma’, en favor del *demos* cuya vida se presenta como multiplicidad irrepresentable y exceso radical. La democracia contra el estado, es decir, Spinoza contra Hegel” (2012, p. 177). “El *demos* es pensado así pues como el fondo último desde el que se sostiene el fundamento de la política, su propia Constitución” (Casanova, 2007, p. 361). Se trata, dice Casanova, de un vínculo tal entre verdad y democracia que permite pensar que aquello que es la verdad para el conocimiento, lo es la democracia para la política. Un vínculo político con la verdad que persiste trocada en comunismo, el verdadero “secreto descifrado de la historia”, en los *Manuscritos de 1844* (*ibíd.*).

Retomada nuevamente en *La ideología alemana*, la lectura política de la idea spinoziana de lo verdadero como índice de sí mismo y de lo falso, es a la vez *desplazada*, desde una cierta autonomía de lo político, hacia su condición superestructural, asentada en las relaciones sociales de producción e intercambio que conforman la vida material de los hombres. Se abre a partir de allí, para Casanova, una brecha decisiva con respecto a la relación entre verdad y política entre Spinoza y el Marx de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*:

Pareciera que una cuestión esencial se juega en el modo en que se entienden esas “relaciones sociales”. O bien ellas son concebidas en el sentido del *ensemble*, (...) como única realidad efectiva de los seres humanos, aquello que se juega entre los

individuos y entre estos y la naturaleza, a raíz de sus múltiples interacciones prácticas. O bien son mentadas en referencia al desarrollo de las fuerzas productivas, cuya primera premisa son las necesidades biológicas del hombre (Casanova, 2007, p. 364).

Casanova ubica una cuestión crucial con respecto a la naturaleza del materialismo marxista, que se abre como una disyuntiva entre la inmanencia política y la objetividad material, bajo la forma de una tensión entre el primado de las relaciones que supone el énfasis en el término en francés *ensemble* y el del desarrollo de las fuerzas productivas. Esta dicotomía se ve además reforzada a su juicio por el sustrato teleológico de la posición que asume el primado de la determinación económica. Asume con ello que la premisa materialista de la *necesidad* histórica supone un materialismo de ribetes mecanicistas y positivistas: “una prioridad de la realidad de las fuerzas físicas del hombre con respecto al pensamiento, el cual está, en última instancia sometido a las condiciones del ‘proceso natural’ de la historia” (Casanova, *op cit*, p. 365). Se infiere la conjetura de una despolitización de Marx, en el sentido de un desplazamiento del fundamento político a su “absorción por lo social” (*ibíd.*), en el tránsito de lo que Althusser reconocería como el corte epistemológico hacia el comienzo de su madurez teórica.

En lo que respecta al tema que nos ocupa, la cuestión no es menor, si consideramos que la tesis de Althusser organiza la escritura de Marx de un modo inverso. Spinoza permite, a su juicio, leer a partir de 1845, el comienzo del materialismo en Marx en el trayecto de una ruptura radical (2004a, pp.187-191) con el momento que Casanova identifica como momento político-spinoziano de Marx. En otras palabras, allí donde Casanova lee la gravitación de Spinoza en la concepción marxiana de la política, Althusser lee un Marx todavía enredado en la jerga idealista-humanista (racionalista y liberal hasta 1841, humanista-comunitario en su momento feuerbachiano, entre 1842 y 1845) (Althusser, L. 2004a, pp. 184-185)<sup>7</sup>. Y allí donde

---

<sup>7</sup> El trazo humanista que pervive en la escritura marxiana previa a 1845 se advierte claramente en torno a la relación entre demos como verdad –en la idea del “hombre real como fundamento”, en los fragmentos retomados por Casanova y Tatián: “La democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución no es solamente en sí, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la

Casanova lee a un Marx alejado de Spinoza por las vías de un positivismo economicista, Althusser encuentra al Marx materialista y separado de la Filosofía hegeliana de la Historia, a cuyo rechazo asiste la lectura de Spinoza.

Pareciera que la cuestión queda atrapada en un esquema de alternativas que nos exige optar por la autonomía de la política o por la cláusula materialista de la objetividad, distribuyendo nuevamente el vínculo de la filosofía con la ciencia o con la política en una nueva opción entre jerarquías. Este dilema es capturado por Tatián, en su lectura de una nueva aparición de la idea de la verdad como producción y criterio de sí misma en *Elementos de autocrítica*, de 1972 y su *Tesis de Amiens*, de 1975, donde Althusser la pone en relación con otra idea spinoziana, proveniente del *Tratado de la reforma del entendimiento*: “porque detentamos una idea verdadera y sólo por ello podemos producir otras según su norma”. Y, en efecto, porque y solamente porque detentamos una idea verdadera, podemos saber que es verdadera, ya que ella es ‘*index sui*’” (Althusser, 2008, p. 56) De este fragmento subraya Tatián la “anomalía anticartesiana” de un discurso que no es “del método” y que descarta toda consecuencia transcendental del hecho de que el hombre piensa: “Spinoza rechaza partir de la *objetividad*” (Tatián, 2012, p. 181, subrayado mío).

La pregunta que nos interesa queda aquí bosquejada a propósito del rechazo un criterio de objetividad *a priori* ¿puede esto suponer un rechazo absoluto de un criterio de objetividad?

Una aproximación a esta pregunta que parece una preocupación emergida en torno al momento de “autocrítica” de Althusser, se encuentra anticipada como hemos señalado en sus escritos canónicos de los años sesenta, en el marco del desarrollo del *criterio de interioridad de las prácticas teóricas* como criterio de lo verdadero que presupone, bajo condición de estricto materialismo, una teoría de la totalidad histórica.

No existe concepción científica sin una distinción exacta de las distintas prácticas y sin una nueva concepción de las relaciones entre teoría y práctica. Nosotros afirmamos

---

existencia, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, *estableciéndose como su propia obra*” (Marx, 1987, pp 342-343; citado en Tatián, 2012, p. 176).

teóricamente la *primacía de la práctica* mostrando que todos los niveles de la existencia social son los lugares de distintas prácticas (...) Pensamos las relaciones de fundamentación y de articulación de estas diferentes prácticas pensando su grado de independencia, su tipo de autonomía ‘relativa’, ambos determinados por su tipo de dependencia respecto a la práctica ‘determinante en última instancia’, la práctica económica. (...) consideramos que lo que se denomina corrientemente la teoría (...) es, en sentido estricto, una *práctica* (...) es cuando adquiere pleno sentido hablar del criterio de la práctica en materia de teoría; porque la práctica teórica es a sí misma su propio criterio, (...) es decir, los criterios de cientificidad de los productos de la práctica científica. (Althusser, 2004a, pp. 65-56)

Como puede leerse en este extenso fragmento, conviven en este Althusser “teoricista” un criterio de lo verdadero inmanente a las prácticas teóricas que dialoga fuertemente con la problemática spinoziana, y un criterio de objetividad histórica que lee la primacía de la práctica en los términos de una totalidad compleja de prácticas diferentes, desigualmente articuladas, entre las cuales, la práctica teórica se encuentra tramada.<sup>8</sup>

Esto nos permite explorar en la densidad del problema para encontrar una cierta cautela en el fragmento de Casanova que citamos más arriba. Parece apenas un matiz de su argumento pero resulta para nosotros crucial: lo esencial –dice Casanova– se juega en el modo en el que se definen las “relaciones sociales”. O bien, a partir de un énfasis en el primado de la condición relacional entendida como una modalidad específica de *combinación* -para la que es preciso el término en francés *ensemble*-, o a

---

<sup>8</sup> Cabe agregar que Althusser insiste en que su posición apunta a retomar el axioma marxista del primado de la práctica (sobre la teoría) sin por ello “ahogar en una concepción igualitarista de las prácticas” (*op cit.*, p. 67), el modo de intervención específica de una práctica determinada. A propósito de esta idea menciona las experiencias prácticas “más ardientes y más personales” de Marx como polemista de la *Rheinische Zeitung*: “(...su experiencia directa de las primeras organizaciones de lucha del proletariado parisino; su experiencia revolucionaria en los años 48) han intervenido en su práctica teórica y en la conmoción que lo hizo pasar de la práctica teórica ideológica a la práctica teórica científica: pero esas experiencias intervinieron en su práctica teórica en la forma de objetos de experiencia, incluso experimentación, es decir, en la forma de nuevos objetos de pensamiento, de ‘ideas’ y después conceptos, cuyo surgimiento ha contribuido en combinación (*Verbindung*) con otros resultados conceptuales (salidos de la filosofía alemana y la economía política inglesa) a conmover la base teórica, todavía ideológica, en la cual, hasta entonces, había vivido (o sea, pensado) (Althusser, 2004b, p. 66).

partir de un primado conferido a los términos de la relación, en este caso, de las fuerzas productivas en su desarrollo.

Estamos ahora sí en condiciones de anticipar, al menos de un modo un poco brutal, que si la clave de la apuesta althusseriana en filosofía consiste en sostener “los dos extremos de la cadena” (Althusser, 2004a, p.91) para evitar justamente la falsa opción entre objetividad y politicidad, la cuestión pivotea justamente en torno al “modo en que se entienden esas relaciones sociales” (Casanova, *vide supra*).

El escrito en el que esa metáfora de la cadena se pone en juego, es justamente aquel en el que cobra fuerza la categoría freudiana de *sobredeterminación* como cifra capaz de volver pensable la especificidad de la apodíctica marxista -es decir, su “problemática”- en dos sentidos. Por un lado, como la consideración filosófica de la especificidad de la práctica materialista del pensamiento teórico y, por otro, pero imbricado con ella, como una teoría de la totalidad social capaz de alojar en *una racionalidad única*, el axioma de la determinación económica en última instancia, y la fórmula de una inmanencia relacional en la concepción del poder de estado que encuentra su desarrollo en la teoría de la ideología (cf. Althusser, 2015a).

Un ambicioso programa de pensamiento se abre a partir de esta encrucijada irresuelta que cifra la operación althusseriana en su singular modo de heredar a Spinoza en Marx. En ella, teoría y política consisten en cuerpo de pensamiento que apunta en la dirección de la *paradójica ontología relacional y procesual* que Etienne Balibar ha identificado como *transindividual* (2000), y que abre la vía para pensar una *objetividad conflictual* capaz de sustentar la idea de una aporética ciencia *de la* lucha de clases.

## II. Materialismo II. Primado de las relaciones

La disyuntiva que plantea Casanova con respecto a cómo abordar la naturaleza de las relaciones sociales –con énfasis en una relacionalidad cuyo fondo sería político, o subordinadas a lo social-económico (de las fuerzas productivas)- es trabajada por Althusser de otro modo, a propósito del problema de la *reproducción social en clave* de una concepción de la existencia como duración.

En el volumen póstumo, *Sobre la reproducción* (2015a) surgido en los meses posteriores a los acontecimientos de 1968, Althusser advierte del desvío politicista que, bajo el genérico término de “dominación”, simplifica el problema marxista de la relación entre explotación económica y lucha de clases política e ideológica. (2015a, pp. 68-69). La clave consiste en defender una lectura del materialismo marxista, asumiendo como principio central del primado de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas.

El punto de vista de la reproducción es imprescindible para dar cuenta de toda *situación concreta*, dice Althusser, donde la relación de producción capitalista -en tanto relación estructural de desposesión y de separación de la fuerza de trabajo de los medios de producción, es *abstracta* con respecto al complejo concreto y contradictorio de relaciones de producción y de las formaciones superestructurales en la que se da su *reproducción* –como *duración* y por lo tanto como *existencia*. (Althusser, 2015a, p. 68).

En una *formación social* no interviene un único modo de producción, sino que uno funciona de modo *dominante* en un todo articulado -en el que perviven relaciones de producción o fuerzas productivas residuales o incipientes- que funciona de conjunto bajo condición de su dominancia, en *unidad compleja y contradictoria*. En este sentido, una formación social determinada es, en su unidad objetiva, una combinación contradictoria y desigual de temporalidades.

En un modo de producción, entendido como la unidad de fuerzas productivas y relaciones de producción, son las *relaciones de producción las que desempeñan el papel determinante* y no las fuerzas productivas. Y las relaciones de producción no se confunden ni con el “trabajo”, ni con la “propiedad”: la división *social* del trabajo no es ni la división técnica del trabajo ni las formas jurídicas de su organización (2015a, p. 69). Estas dos tesis sitúan la existencia histórica de una formación social como un *complejo ensamble de relaciones concretas en las que ésta dura*. La totalidad histórica marxista supone en su estructura misma una duplicidad de la relación, una relación de relaciones, que no existe sino sobredeterminada en su complejidad temporal y su materialidad contradictoria. Sobre este terreno se abre la posibilidad de pensar el problema de lo ideológico, en clave de un *materialismo de lo imaginario* que se abre a

la lucha de clases, como un complejo objetivo sobredeterminado de procesos contradictorios y no de modo estrecho como operación de dominación o universalización ideal fallida, y en absoluto como una oposición sociológica entre dos “mundos” de sentido; sino como *formación* o mejor como complejo de formaciones a dominante, *forma* y *efecto* de un “ensamble” (*ensemble*) de relaciones cuyo espesor filosófico Balibar subraya en Marx, en los términos de una *ontología transindividual*, de doble consistencia material e imaginaria (2000, p. 37).

En las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*, Balibar analiza y postula la configuración de un materialismo relacional original en Marx, que encuentra su antecedente en Spinoza (Balibar, 2000, p. 42) Ésta se apoya en la recusación simultánea de dos posiciones filosóficas clásicas en torno a la misma pregunta por el ser de los hombres: “la que pretende que el género o la esencia precede a la existencia de los individuos y la que quiere que los individuos sean la realidad primera, a partir de la cual se ‘abstraen’ los universales”(ibíd.) y consiste en el simple hecho de asumir que la existencia humana se caracteriza por “relaciones múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros (...) y el hecho de que son esas relaciones las que definen lo que tienen en común...”(p.36):

Es significativo que Marx (...) haya buscado en este caso una palabra extranjera “*ensemble*”, notoriamente para evitar el uso de *das Ganze*, el “todo” o la totalidad (...) se trata de pensar la humanidad como una realidad *transindividual* y, en el límite, pensar la transindividualidad como tal. No lo que está idealmente “en” cada individuo (como una forma o una sustancia) o lo que serviría para clasificarlo desde el exterior, sino lo que existe entre los individuos, a raíz de múltiples interacciones.” (p. 37)

La idea de la *transindividualidad* como posición ontológica –más allá de uso del término que Balibar reconoce principalmente a Simondon- supone el reemplazo de la controversia clásica *esencia/individuo* por una indagación en torno de la multiplicidad de relaciones que conectan de un modo complejo y completamente diferente a los individuos con la comunidad. Es decir, no en los términos de una *causalidad*

*emanativa*, ni en los términos de esquematizaciones empiristas –que como ha demostrado Althusser, son en última instancia igualmente idealistas—sino como un conjunto abierto de “transferencias o pasajes en los que se hace y deshace el vínculo de los individuos con la comunidad y que como respuesta, los constituye.”(ibíd.) Se abre con ello una serie de consideraciones sobre una singular *necesidad* que no puede concebirse sino como *relación de relaciones* en la que lo imaginario forma parte de la materialidad concreta (cf. Balibar, 2018).

Desde una aproximación fuertemente estructuralista, Jean-Claude Milner la reconoce con la aporética expresión de una *objetividad-tesei* que permite pensar la posibilidad de una “ciencia política” que pulsa en la larga empresa de Marx, su lectura de Demócrito, de Hegel, hasta sus desarrollos sobre economía política (2003).

Althusser había tocado a Marx (...) tocar a Marx era abrir una crisis en el pensamiento; en ese momento era encontrarse también con la estructura. Es que la cuestión de la necesidad y de la manera en que la afecta la dicotomía *physei/thesei* había constituido uno de los objetos mayores de Marx. (...) Marx encontraba aquí planteada por fin en términos de ciencia positiva la cuestión que sólo la dialéctica hegeliana había parecido articular hasta entonces en términos de lógica especulativa: la existencia de una necesidad creada libremente por los hombres. (...) ya no se trataba de convención sino de historia y de política.(...) el dispositivo de Marx es paradójico. Si se entiende el conjunto del *thesei* como el conjunto de lo que depende del hombre, entonces se lo entiende también como el conjunto de lo que puede transformarse por el hombre. Las relaciones sociales son *thesei*. No son pues, inmutables. (...) son modificables por los hombres debido a que se les imponen (Milner, 2003, p.224).

Las relaciones sociales se imponen con la fuerza de leyes inexorables al individuo aislado por la misma razón de que son transformables por el conjunto. Para Milner es entonces la *necesidad* la que abre lugar al pensamiento de la política: las relaciones sociales “se imponen a cada uno en la medida exacta en que son transformables por la unión de todos (...) de la necesidad *thesei* se sigue una doctrina política” (2003, p. 224).



El estructuralismo “político” que Milner encuentra en la lectura althusseriana de Marx dialoga con la lectura de Marilena Chaui, que encuentra en Spinoza una ontología de las relaciones inmanentes entre potencias que, al rechazar toda asociación teológica entre contingencia, posibilidad y voluntad, permite a la *ética* y la *política* recuperar los fundamentos de un discurso demostrativo que “desde Aristóteles les había sido negado” (Chaui, 2004, p.160). En este sentido, subraya también Montag (2008) que es contra la *filosofía política* clásica, basada en la distinción entre filosofía especulativa y filosofía práctica, que se ubica el pivote de la *lectura* althusseriana de Spinoza.

Spinoza puede tratar los afectos *more geométrico* “...después de haber criticado la distancia que los filósofos habían puesto entre la teoría y la práctica políticas. El discurso político (contrariamente a la teología política) habla de un ‘orden de las cosas’ que no es (...) sino una lógica de fuerzas concordante y contrarias que instituyen la lógica del poder y el ejercicio de la libertad” –sostiene Chaui (*op cit.*, p. 160.). “Amor de las cosas y búsqueda del bien común: no una cosa junto a la otra sino una cosa por la otra, a causa de la otra. Cuanto más entendemos las *res singulares*, escribe Spinoza, más entendemos a Dios...”, dice por parte, Tatián (2012, p.41).

Marilena Chaui propone pensar la noción de individualidad en Spinoza a partir de la teoría de las nociones comunes, como “constitución de partes”. Partiendo de la definición 7 de la Parte II de *Ética*, deduce que al presentar la singularidad como composición de individuos que concurren a la misma acción, supone que “individualidad significa unidad causal” (2004, p.140).<sup>9</sup> Lo que se encuentra en juego no es de índole exclusivamente *óptica*, una teoría de la *individualidad* transindividual, permite a Spinoza formular de un modo subversivo, la concepción de *esencia*:

...“esencia” no se refiere a una idea general de la humanidad, un concepto abstracto bajo el cual se subsumen todos los individuos y sus diferencias neutralizadas. Por el contrario, se refiere precisamente al poder que singulariza a

---

<sup>9</sup> “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.” (Spinoza, 1983, p.70)

cada individuo y le confiere un destino único. De esa manera, afirmar que el deseo es la esencia del hombre es afirmar que cada individuo es irreductible en la diferencia de su propio deseo. Podríamos decir que es una forma de “nominalismo” dado que Spinoza considera que la especie humana es una abstracción. Sólo los individuos existen en el sentido fuerte del término. Pero este nominalismo no tiene nada que ver con el individualismo atomístico (...) Es la relación de cada individuo con otros individuos y sus acciones y pasiones recíprocas lo que determina la forma del deseo del individuo e impulsa su poder. La singularidad es una función individual (Chauí, 2004, p.125).

### III. Materialismo III. Lo *real* de la historia

La concepción de individualidad nos acerca al pensamiento paradójico que conecta ontología y política: un pensamiento de las *esencias singulares*, un *nominalismo relacional*. *Ensemble*, leemos en Marx; ontología relacional o transindividualidad, formula Balibar; primacía de las relaciones sobre los elementos leíamos en *Sobre la reproducción* (2015) de Althusser y del encuentro sobre la forma, interpreta Morfino (2012) en sus últimos escritos sobre materialismo aleatorio, como una filosofía de *constatación* del encuentro o del *hecho*:

...el hecho no es el Faktum en sentido trascendental, no se trata de condiciones de posibilidad a priori, sino de condiciones materiales de existencia. Tomar el hecho en su cumplimiento o en su ser cumplido significa mostrar su fundamento contingente, la fluctuación de elementos que ha originado o puede originar el encuentro fuera de toda armonía preestablecida (Morfino, 2012, p.71)

Reencontramos esta ontología relacional desplegada entonces ahora como una extraña metafísica del “caso”, en los textos tardíos de Althusser:

...no existe en el mundo nada más que casos, situaciones, cosas, lo que 'nos sobreviene' sin prevenir. Esta tesis, de que no existe nada más que casos e individuos singulares totalmente distintos entre sí, es la tesis fundamental del nominalismo (...) no sólo es la antesala sino que es ya el materialismo” (Althusser, 2005, pp.37-38)

Cabe recordar en relación con esto las fórmulas que tempranamente insistían en el rechazo de la “simplicidad” como categoría originaria, haciendo de esta idea la clave de confrontación con la dialéctica idealista de Hegel. Lector de Marx y de Mao, Althusser señalaba a principio de los sesenta, que la complejidad real de la vida social no es reconducible a elementos simples (siquiera a una simple contradicción), sino que debe asumirse en la complejidad de la estructura sobredeterminada.

...lo simple no existe jamás sino en una estructura compleja; la existencia universal de una categoría simple no es jamás originaria, sólo aparece al término de un largo proceso histórico, como el producto de una estructura social extremadamente diferenciada; no nos encontramos nunca en la realidad con la existencia pura de la simplicidad, sea ésta esencia o categoría, sino con la existencia de “concretos”, de seres y de procesos complejos y estructurados (Althusser, 2004a, p.163)

El nominalismo del materialismo aleatorio, tanto como sus diversas y vagas referencias al vacío encuentran en esta hipótesis de lectura un cauce más claro y coherente. Diversos lectores se han esforzado por demostrar que el materialismo aleatorio no es una ontología del “vacío”, ni de los “átomos” sino justamente un materialismo del *encuentro* de átomos, de la *consistencia recíproca del mundo y de la constitución retroactiva de sus leyes*. No se trata, ni puede tratarse de una claudicación de toda legalidad en beneficio del puro azar. Se trata, antes bien, de sostener desde una interrogación ontológica la idea de una estructuralidad que modifica en sí misma la definición de ley, prescindiendo de las fórmulas jurídicas y colocando en su lugar, una concepción de *legalidad tendencial y procesual*, inmanente pero abierta a las tendencias contradictorias –no al “futuro” sino a la *actualidad* del momento político que pulsa en todo plexo de relaciones como *contingencia determinada*. En este sentido, por ejemplo, señala Warren Montag que es en la discusión de Marx, cuyas observaciones históricas son sólo un “preludio”, que se hace evidente lo que está en juego en materialismo del encuentro. Decir que en el comienzo era la nada no significa

adoptar una posición anterior a cualquier ensamblaje, sino colocar junto a una teoría de la progresión dialéctica de los modos de producción - de la historia como *orden-*, una segunda teoría irreductible a la primera, de los modos de producción como *encuentros aleatorios*. Una teoría del comienzo del todo que resulta de un encuentro que hubiera podido no tener lugar', supone que "el capitalismo podría no haber llegado a existir" (Montag, 2010, p.8) Un problema "al lado del otro" no nos da sino una única *problemática*, como advierte Althusser en su lectura de Marx y cuya unificación es el pulso que motoriza la problemática althusseriana en sí misma.<sup>10</sup> Su resultado es una teoría de la estructura como efecto de un encuentro: un estructuralismo de las transformaciones.

...esto que tanto nos cuesta comprender, puesto que atenta contra nuestro sentido de las "conveniencias", esto es, que las leyes pueden cambiar –no que puedan ser válidas durante un tiempo y no para la eternidad (...). sino que pueden cambiar a cada instante, revelando el fondo aleatorio sobre el que se sostienen, sin ninguna razón, es decir, sin fin inteligible. Ahí está la sorpresa... (Althusser, 2002, p.62)

La figura del encuentro deviene en sí misma una matriz para interrogar la lógica propia de la política, su pensamiento inmanente; su condición de "actividad ordenada en sí misma". Pero no sólo en un sentido óptico sino en el sentido de volver pensable la *politicidad inherente a la objetividad misma*.

Dos décadas antes de escribir sus tesis sobre el materialismo aleatorio Althusser persigue ya ese "real" de la política en su teoría del todo como complejo relacional e histórico de prácticas articuladas.

---

<sup>10</sup> "Esta actitud paradójica –pero afirmada en términos categóricos por Marx como condición de posibilidad de la teoría de la historia- pone en evidencia la existencia de dos problemas distintos, en su unidad de disyunción. Existe por cierto un problema teórico que hay que plantear y resolver para explicar el mecanismo por el cual la historia ha producido como resultado el modo de producción capitalista actual. Pero existe al mismo tiempo otro problema teórico, absolutamente distinto, que hay que plantear y resolver para comprender que este resultado es ciertamente un modo social de producción, que este resultado es una forma de existencia social y no cualquier existencia..."(Althusser, 2004c, 72)

La primera de las *Tesis* de Marx sobre Feuerbach resulta entonces ahora *recomenzada*, cuando la pregunta por lo real de la política nos conduce a volver sobre eso que entendemos como materialismo en la clave de una concepción del conocimiento como actividad.<sup>11</sup> Althusser lee esta cuestión en su querrela con la fenomenología francesa que homologa al humanismo de tradición feuerbachiana: “Se puede permanecer indefinidamente en la línea de la frontera sin cesar de repetir: ¡concreto! ¡concreto! ¡real! ¡real!” (Althusser, 2004b, p.203).

Para nosotros –dice en cambio, Althusser- “lo ‘real’ no es una consigna teórica, lo real es el objeto real que existe independientemente de su conocimiento, pero que sólo puede ser definido por su conocimiento” (p.205). Ese *real* resulta una incógnita que no puede resolverse apelando a la inmediatez de una empiricidad bruta de *la* Naturaleza (“las necesidad biológicas”, por ejemplo) *partenaire* especular de la Verdad. Tampoco se trata de convocar en nuestro auxilio a *la* Historia, bajo el modo génético de una pregunta historicista por el *Origen o el fundamento*, que pretende ser histórica pero es igual que a anterior, metafísica. Ambas constituyen, de hecho, una falsa alternativa.

La pregunta genética, precio que la filosofía idealista ha pagado por ocupar las plazas de la teología, reconduce a las filosofías del *mito del estado de naturaleza*, lo que demuestra para Althusser la solidaridad profunda entre el empirismo epistemológico y las filosofías políticas liberales (cf. Althusser, 2015b). El asunto exige en cambio descartar toda evocación temporal de la *génesis*, solidaria del empirismo y del humanismo, en el sentido de los filósofos del derecho natural, cuya búsqueda no logra perforar la circularidad esencialista y por lo tanto, no se produce jamás como pensamiento del comienzo, sino antes bien, como su obturación ideológica (Althusser, 2013).

---

<sup>11</sup> “La falla fundamental de todo materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa, la realidad, lo sensible bajo la forma del Objeto (*Objekt*) o de la contemplación (*Anschauung*) no como actividad humana sensorial, como práctica, no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual naturalmente, no conoce actividad real, sensoria, en cuanto tal. Feuerbach aspira a los objetos sensibles pero no concibe la actividad humana misma como actividad objetiva (*gegenständliche*)...” (Marx, , 1958., p. 665).

La esencia de los teóricos del estado natural consistió, pues, en una suposición —en sí misma una presuposición— que era en sí misma una transferencia, una proyección retrospectiva del estado civil (que era el estado presente del hombre civil, del hombre formado por la sociedad y por la historia) al estado natural (...) tal como funciona entre los teóricos, recurrir al estado natural aparece, pues, como un círculo. (...) Es un círculo desde el punto de vista de la forma del pensamiento puesto que se proyecta el resultado, a saber, el estado social, el estado civil, en el origen para así engendrar mejor el resultado, cuando en verdad el resultado ya ha sido proyectado, ya ha sido presupuesto bajo la forma de un origen. De este modo, se convierte muy fácilmente en la causa de sí mismo, en la legitimación de sí mismo (...) Esta transposición simplemente tiene por objetivo, por función y por efecto, legitimar lo que existe en el estado de sociedad, por la transferencia de sus resultados al estado natural, al estado de origen (Althusser, 2013., pp.49-50).

Contra la Filosofía Política, enmarañada en este ejercicio circular, el materialismo althusseriano abre una ventana para pensar la política en cuanto *pensamiento real*; pagando el precio de asumir que éste toma su forma singular en la disputa (ella misma real) con la Filosofía “en tanto que tal”. Podríamos decir que sólo es posible acceder al pensamiento de la política, enfrentando la politicidad del pensamiento: pensando *en esa ruptura*. No tanto un “nuevo pensamiento” posterior a una ruptura, sino más crudamente, un pensamiento que ejerce la ruptura en la medida en que ambiciona una racionalidad inmanente a su naturaleza específicamente política. En la filosofía spinoziana esa ruptura ya ha comenzado como ruptura con el componente teológico de la filosofía, contra toda moralización y todo utopismo.

Sólo así la experiencia política se hace pensable como *experiencia ordenada en sí misma*,<sup>12</sup> tomando a la vez al individuo humano como “parte de la Naturaleza” y no como su centro metafísico, forma y medida de la todas las cosas. El pensamiento capaz de apuntar hacia lo real de la política toma forma en la disputa con la Filosofía Política,

---

<sup>12</sup> La expresión corresponde a la lectura que hace de Maquiavelo Claude Lefort. Cfr. Lefort, C., *Maquiavel. Le travail de l'oeuvre*, Gallimard, París, 1972.p.358. Y cabe señalar que Althusser toma en consideración y homenajea esta interpretación de Lefort: “No conozco análisis más agudo e inteligente....” Cfr. Althusser, L. (2004b, p. 43)

fundada en una antropología *iusnaturalista* que concibe al hombre como un *Imperio dentro de un Imperio* y hace de la práctica política un objeto de juicio.

Althusser embiste, en múltiples ocasiones, contra esta filiación teológica de la filosofía del derecho natural, incluso en sus formulaciones modernas, toda vez que éstas también se caracterizan por el esfuerzo de resolver el problema de la política con un discurso filosófico sobre el Origen –en tanto que *génesis* de la vida social. Muestra con ello que las invocaciones a la política pueden perfectamente dejarnos una vez más varados en el terreno del empirismo más idealista que no es sino el del mito bíblico de la inmediatez que se manifiesta a sí misma.

“¿Qué es el origen? Es la manifestación de los títulos de derecho en la evidencia de la naturaleza. Tanto de los títulos de derecho de la verdad como de los títulos de derecho de toda esencia y, en particular, de los títulos de derecho de la esencia del derecho civil y de la esencia del derecho político ¿Por qué sucede así en la filosofía del derecho natural? Por una razón simple (...) el pensamiento del origen que identificaba el origen con la naturaleza y volvía a la naturaleza evidente para un sujeto de derecho, este pensamiento del origen, en la forma que he dicho, era entonces en los siglos XVII y XVIII, la forma por excelencia del pensamiento filosófico (...) es decir, la forma de fundación, la forma de justificación, la forma de legitimación del pensamiento filosófico, del pensamiento filosófico como fundador, justificador, legitimador”. (Althusser, 2013, p.41)

Se trata en definitiva, del modelo circular, o doblemente especular, de la ideología como círculo imaginario de evidencias. Pensar lo real de la política exige pensar *políticamente* en el sentido de operar un proceso de ruptura real en lo imaginario del pensamiento. La posibilidad misma de la teoría depende de una lucha real, en la medida en que es “ciencia de la ideología” y sólo así logra captar lo real de la lucha. El tipo de vínculo que traza Spinoza entre ontología y política, apoyada en una causalidad inmanente, hace posible el desarrollo de una concepción de la política adecuada al materialismo de la historia inaugurado por Marx, en la teoría y por la práctica revolucionaria del movimiento obrero, en la política efectiva. Y es esto lo que

Althusser pone en acción, en un ejercicio de lectura que recoge los encuentros que ya estaban allí. No es el único en hacerlo, pero sin dudas, es quien más extendió sus posibilidades al comprender aquello que se encontraba en juego.

#### IV. Materialismo IV. Primado del proceso

Para avanzar en la especificidad de un pensamiento capaz de captar lo real de la política, es preciso volver a la relación de Marx con Hegel, a quien éste debe, dice Althusser, el concepto precioso de historia entendida como “proceso dialéctico de producción de cifras” (1973, p.113). Esto supone un gran desafío porque la dialéctica hegeliana es teleológica *en sus estructuras*.<sup>13</sup> El desafío consiste entonces en retener el concepto de *proceso sin sujeto* transformándolo de modo tal que su estructura no responda a la fórmula de la *negación de la negación*, que sólo existe para recuperar como *Telos* lo que había sido negado (afirmado-negado; es decir, *tachado*) como Origen.

¿Qué es aquello que puede retenerse, aquello que pervive como concepto, una vez despejado el elemento teleológico?

En una nota que según Althusser sólo existe en la edición francesa de *El Capital* encuentra la pista: “La palabra proceso que expresa un *desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales* pertenece hace mucho a la lengua científica...” (1973, p.118). La herencia positiva de Hegel tiene carácter formal y en consecuencia, para retomarla en términos materialistas debe atenderse a una cuestión fundamental: ¿cuáles son las *condiciones* del proceso de la historia? Es en el trabajo de elaboración de esa respuesta que una dialéctica puede ser propiamente marxista, porque aporta algo que no tiene precedente:

No hay proceso más que bajo relaciones: las relaciones de producción (a las que se limita *El Capital*) y otras relaciones (política, ideológicas). No hemos acabado de

---

<sup>13</sup> “...lo que mancha irremediamente la concepción hegeliana de la historia como proceso dialéctico es su concepción teleológica de la dialéctica, inscrita en las estructuras mismas de la dialéctica hegeliana, en un punto extremadamente preciso: la *Aufhebung* (rebasamiento-que-conserva-lo-rebasado-como-rebasado-interiorizado) expresada directamente en la categoría hegeliana de la negación de la negación (o negatividad) (...) teleológica porque desde sus orígenes persigue una meta (la realización del Saber Absoluto) ...” *Ibidem*, p.114



meditar este descubrimiento (...) ¡las *Verbindungen* de Marx nos relevan de una “combinatoria”! (...) El continente está abierto hace más de cien años. Los únicos que han penetrado son los militantes de la lucha revolucionaria (*Ídem*, p. 119).

“Condiciones” tiene el estatuto de un concepto que sólo puede ponderarse con el rigor necesario en la lucha política real. Son sólo los militantes políticos quienes en su práctica y pensamiento políticos han puesto a actuar la dialéctica marxista propiamente dicha, escribe Althusser en 1963 (cf. 2004a, pp.144-150).

El producto de esa intuición es la introducción en 1964, de la noción freudiana de *sobredeterminación* que toma forma como concepto de la dialéctica materialista, en el marco del esfuerzo por pensar la historia en términos de procesos complejos de articulación material, puramente positivos, en los que los puntos de ruptura –o de reproducción- son concebidos en términos de condensación de elementos materiales e imaginarios. Esto permite pensar los procesos históricos como movimientos de una complejidad no concéntrica; o en otras palabras, una objetividad procesual de la historia que se produce como excepcionalidad continua y requiere de una *legalidad de la excepción* (2004a, p.85). Esa necesidad procesual de la contingencia que Althusser colocar en el lugar de la dialéctica materialista, es nombrada con la categoría freudiana de *sobredeterminación* con la que piensa la complejidad de la totalidad histórica.<sup>14</sup> Y “condiciones” es un concepto teórico fundado en la esencia misma de ese objeto teórico: el todo complejo-siempre-ya-dado.

Estas condiciones no son, en efecto, “sino la existencia misma del todo en un momento determinado, el “momento actual” del hombre político, e indican la relación compleja de las “condiciones de existencia recíprocas entre las articulaciones de la estructura de un todo” (2004a, p.172). *Sobredeterminación* es el concepto de la causalidad estructural –estructura de estructuras– que permite pensar esas “condiciones”, a la vez como *condiciones existentes* y *condiciones de existencia*; es decir, alojando en cada una de ellas la existencia actual del todo, no por un vínculo

---

<sup>14</sup> Un *todo* (complejo, real, estructurado) distinto de una *totalidad* (concéntrica, ideal, expresiva); pero también distinto de una multiplicidad aditiva de elementos plurales. Un todo que es relación de relaciones y no una multiplicidad empírica de elementos dispersos.

expresivo con la “Verdad”, sino como sede de los “desplazamientos” y “condensaciones” que constituyen la condición compleja y real de ese todo. En este sentido la eficacia de la política resulta no un *accidente* sino la consecuencia deductiva del axioma que sostiene el *primado de las relaciones* de producción por sobre las fuerzas de producción y en virtud del primado de las relaciones, las relaciones superestructurales deben ser consideradas no el fenómeno de la estructura sino sus condiciones de existencia (p. 170).

La referencia al trabajo de “condensación” y “desplazamiento” como actividad inherente a toda “formación” y como su huella en la coyuntura, es leído por Althusser en de Mao, tal como desarrolla en “Sobre la dialéctica materialista” (cf. 2004a, pp. 132-181), pero pone de manifiesto el trazo de su lectura de Freud, quien reconoce esas operaciones en el trabajo del sueño como mecanismo de cifrado de sus *formaciones* (1994). En este sentido podría abrirse un recorrido que nos permita leer lo que aquí denominamos lo real de la política, en el sentido de la categoría de *inconsciente*, tal como sugiere Althusser en la entrevista realizada por Fernanda Navarro (2005), donde la historia aparece como *inconsciente* de la filosofía. Esto supone que “lo real” tal como lo entendemos aquí, no es un “dato” ni un Origen, sino a la vez un *efecto* y una *actividad* de resistencia a la represión constitutiva de la condición mítica que forma parte constitutiva de toda “realidad” social, en la forma de su *experiencia* histórica.<sup>15</sup>

“Condiciones”, dice Althusser, no indica una serie de “conceptos empíricos” que vendrían a resultar de una “comprobación de lo que existe”; sino que es la marca de una *apodicticidad* que hace del pensamiento de lo que existe (delimitado como pensamiento de lo real, por lo real del pensamiento) su propio horizonte teórico. Lo real de la historia no es un estado de cosas, sino el efecto de la represión de la historia por la teoría (hegemónicamente idealista) y la actividad de resistencia a ella. Una objetividad abierta y capaz de tomar en serio la eficacia transformadora de la política – en cuanto práctica y en cuanto pensamiento. Una legalidad de la historia caracterizada por su condición *tendencial* y no jurídica.

---

<sup>15</sup> En ese sentido marca la relación de *trabajo* que propone la concepción de la ciencia marxista, como la distancia entre *experiencia* y *experimentación*. A este respecto, Pêcheux, 2015.

Para avanzar aunque mas no sea *a tientas* en este camino, resulta interesante seguir la pista spinoziana en el pensamiento de Althusser, hacia sus último escritos, donde la relación con Hegel –y por lo tanto con Spinoza- es retomada: “Seguramente un marxista no puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse. Pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la contradicción” (1975, p. 55). En relación con esto, Mariana De Gainza pone el acento sobre las antiguas críticas lanzadas por Pierre Bayle (1647 -1706) a Spinoza quien “habría realizado el prodigio monstruoso de hacer de la contradicción el principio mismo de la realidad” (Gainza, 2007, pp-41-42).<sup>16</sup> Este descubrimiento de una forma de contradicción en Spinoza que puntualiza de Gainza en Bayle, confluye con Balibar, que encuentra una suerte de “lógica de *coincidentia oppositorum*” en la filosofía spinoziana (2009a, p. 146).

Althusser no ve la contradicción en la filosofía de Spinoza cuando la interroga a propósito de la ciencia, a pesar de ponerla a trabajar al pensar con Spinoza la política. Pero la lectura althusseriana de Spinoza, con Althusser y más allá de él, apunta a tomar para el materialismo, la plaza de la *contradicción*. La inmanencia que propone la filosofía de Hegel, procesual y antisubjetivista, queda atrapada en el círculo del despliegue teleológico y *no permite pensar lo real de la contradicción sobredeterminada*, la de Spinoza, en cambio, le despeja el camino.

Balibar nos permite avanzar en el análisis de esta condición crítica, con su caracterización del psicoanálisis y del marxismo como ciencias “conflictivas”. En ellas encuentra la clave para entender el tipo de relación que se establece entre *objetividad* y *conflicto* que la problemática althusseriana procura visibilizar, son por ello “ciencias *cismáticas*, es decir, “determinadas en su constitución (...) por el modo en que están inscriptas en el conflicto cuyo conocimiento representan. No son espectadoras de un objeto (también una metáfora de la subjetividad) sino partes en juego de un proceso conflictivo (Balibar, 2004, p.67).

---

<sup>16</sup> “El Dios de Spinoza es, por consiguiente, un ser opuesto y contrario a sí mismo, que siente al mismo tiempo amor y odio, alegría y tristeza, que afirma y niega al mismo tiempo las mismas cosas y es el responsable de lo más sublime que el hombre realiza y, a la vez, de lo más perverso y más maligno. Un Dios que ‘piensa cree y quiere una cosa en mí, pero cree, piensa y quiere exactamente lo opuesto en otro.’ De Gainza, 2007., pp.41-42)

Cuando Althusser desarrolla su concepción de la *reproducción* alcanza una idea que supone una suerte de contradicción: que “toda continuidad *estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible* en la que, en cada momento reside la posibilidad latente de una crisis.” (Balibar, 2004, p.61). Este movimiento describe una suerte de contradicción o paradoja porque, por un lado, sostiene una invariancia: las condiciones de producción son en sí mismas incesantemente reproducidas *de forma* que aseguren la continuidad estructural del modo de producción. Pero en la medida en que Althusser despliega la complejidad de la tónica marxista –de la que reconoce su valor descriptivo, pero señala su insuficiencia explicativa– y avanza en las relaciones superestructurales, para encontrar en ellas el espacio de la lucha de clases (por el poder de estado y en sus aparatos), el argumento se trastoca, gira sobre sí mismo, en virtud del primado de las relaciones (de las *relaciones de producción por sobre las fuerzas productivas* y de las relaciones superestructurales en tanto que condiciones de existencia de la infraestructura). En lugar de fundar las variaciones históricas en una invariancia, significa que “toda invariancia (relativa) presupone una relación de fuerzas.” (Balibar, *ibid.*) Para decirlo de otro modo, la condición paradójica que Balibar encuentra operando en el problema de la reproducción es la *de una objetividad conflictiva*:

...la especificidad del concepto althusseriano de reproducción social (...) nos produce el efecto ambivalente de una apertura de la teoría marxista en el momento mismo en que, literalmente, Althusser no hace más que mostrar sus límites. (...) esa especificidad comunica de inmediato con lo que sin duda es la propuesta ontológica fundamental de Althusser, la que identifica en general y cueste lo que costare, las nociones de “lucha” y de “existencia” (Balibar, 2004, p.62).

Esta idea remite a la expresión repetida por Althusser en diversos escritos: la lucha de clases no es un efecto (derivado) de la existencia de las clases sociales: lucha de clases y la existencia de las clases son una sola y misma cosa (1974). La lucha de clases está en el corazón de la teoría marxista porque ella permite entender la “fusión” del movimiento obrero y la teoría de Marx, dice Althusser. “La teoría marxista se halla

también totalmente involucrada en esta lucha, en sus descubrimientos y en sus lagunas y contradicciones” (2008, p. 328). Esta frase que frecuentemente es identificada como marca de abandono del teorismo althusseriano luego de los episodios del 68, remite no obstante a otra que ya hemos citado en las primeras páginas (*vide supra*, Parte IV)<sup>17</sup> pero que insiste tempranamente en las páginas de *Lire le Capital*: “Los únicos filósofos dispuestos a considerar El capital como un objeto digno de atención de la filosofía no pudieron ser, durante mucho tiempo, sino militantes marxistas” (Althusser, 2004c, pp.84-85)

## V. Palabras finales

De la crítica de la epistemología a la filosofía como *intervención* en un campo de lucha, la pregunta por la política nos devuelve así al problema de lo teórico: ¿de qué modo sucede esto si no es en un sentido circular?

Para salir del espacio circular es preciso advertir que, en la problemática althusseriana, tal como es leída y desarrollada por Balibar, el concepto de clase es en sí mismo portador de una ambivalencia y debe ser concebido simultáneamente en las dos acepciones con las que Althusser lo hace jugar: “...como concepto histórico y como representante del nombre filosófico para la identidad (el *idem est ac*, o el *tauton gar esti* de los filósofos) lo que equivale a decir que la *identidad es división*”, dice Balibar en una nota al pie: “...*pugnare idem est ac existere*, habría dicho el Spinoza ideal.” (Balibar, 2004, p.62, nota 21). En “Marxismo y lucha de clase”, Althusser lo plantea con un axioma que organiza tanto su *posición materialista en el campo filosófico*, como el principio materialista que sostiene su *teoría de la reproducción*: “La lucha de clases no es un efecto (derivado) de la existencia de clases: la lucha de clases y la existencia de clases es una y la misma cosa. (...) es el eslabón decisivo para comprender El Capital” (2002b, p. 60). Leído “desde el punto de vista de la lucha de clases” *El Capital* deja de ser una teoría de la economía política: “Marx le devolvió en teoría científica lo que había recibido en experiencia política” (Althusser, 2002b, p. 63)

---

<sup>17</sup> “El continente está abierto hace más de cien años. Los únicos que han penetrado son los militantes de la lucha revolucionaria” (Althusser, 1973, p. 119)

Como ha demostrado Vittorio Morfino (2014), la tesis de la primacía de la lucha de clases sobre la existencia de las clases puede ser traducida en términos abstractos en la tesis de la primacía de las relaciones sobre sus elementos. Pero esto dota al concepto de “relación” de una conflictividad constitutiva. Lo que quiere decir que las relaciones no pueden ser concebidas, en este marco, en los términos clásicos del “lazo social”. Y en consecuencia, toda la tradición filosófica que funda la pregunta por la política en la *antecedencia* del lazo social –sea éste percibido como tendencia antropológica natural o como sociabilidad artificial de la institución— queda sometida a crisis. Queda también en crisis la identificación de la determinación económica con un nuevo esencialismo y una “absorción de lo político en lo social”, como leíamos en Casanova (*vide supra*, Parte I).

En la paradoja de esta *objetividad relacional, histórica y conflictiva* cuya vía de exploración abre Althusser, encuentra Balibar la gravitación de la filosofía spinoziana, en la que la clásica alternativa “de la ‘naturaleza’ y la ‘institución’ se encuentra desplazada, lo que obliga a plantear de otro modo el problema de la relación social.” (2012, p.93). ¿En qué consiste ese “problema”? En que tanto la “sociabilidad natural” (de Aristóteles, Bossuet o Marx) y en la “sociabilidad de la institución” (de Hobbes, Kant o Rousseau), la sociabilidad es entendida de igual modo, a pesar de las consideraciones antropológicas opuestas: “...la sociabilidad es siempre pensada como un lazo que debe ‘unir’ a los hombres, expresar su necesidad recíproca, su ‘amistad’ (...) y que la sociedad representa el orden en el cual éstos viven la realización de ese lazo” (ibíd.) Con Spinoza, en cambio, se abre la posibilidad de pensar una sociabilidad aporética: racional-pasional, de la obediencia y la libertad, *proceso en permanente transformación y equilibrio de combinación y lucha*.

La sociabilidad es así (...) la unidad de los contrarios (identidad racional y variabilidad pasional, pero también singularidad irreductible de los individuos y “similitud” de los comportamientos humanos), no es otra cosa que lo que nosotros llamamos sociedad. A partir de esto el concepto clásico de “lazo social”,

y las alternativas de la naturaleza y la institución, se revelan como insuficientes (Balibar, 2012, p. 104).

¿De qué modo, mediante qué conceptos podemos desplegar la tesis de que la lucha de clases es la partera de la historia? O, ¿para qué nos sirve hoy Marx?

Lo que esta larga elucubración nos permite pensar es que cuando la teoría se enfrenta a la política, se enfrenta a sus propios límites. Y de allí que el desarrollo de esta *unión-disjunta* de la teoría y la política, convoque la reflexión filosófica, produciendo la crítica teórica y la vacilación de la metafísica; y dispare, nuevamente, procesos teóricos renovados en su complejidad. Pensar la política sólo puede ser, dirá Althusser leyendo a Maquiavelo, pensar *políticamente*; es decir, *en la crisis del pensamiento*. La teoría marxista no es, en rigor, una “Ciencia Social” aunque permita pensar procesos sociales, pero tampoco una “Filosofía Política” aunque permita pensar la inherencia del conflicto en la trama social. Sino de una “ciencia cismática” de la historia, donde la política no es un *objeto de* la ciencia sino una *fuerza en* la ciencia, a partir de perseverar en la pregunta por la posibilidad de una objetividad social. Un territorio en el que se encuentran la crítica de la metafísica y la política *a secas*. Una “ciencia revolucionaria” y un pensamiento teórico en torsión con ella.

## Bibliografía

- Althusser, L. *Cursos sobre Rousseau*. Buenos Aires, Nueva Visión. 2013
- Althusser, L. *Filosofía y marxismo*. Entrevista con Fernanda Navarro. México, Siglo XXI. 2005
- Althusser, L. *Iniciación a la filosofía para no filósofos*. Buenos Aires, Paidós, 2015b
- Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 2004a. (ed. or. 1965)
- Althusser, L. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal. 2004b
- Althusser, L. "La única tradición materialista (1985)", *Revista Youkali, Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4, 2007., pp.132-154
- Althusser, L. *Lenin y la Filosofía*. CEPE: Córdoba. 1972.
- Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal. 2008
- Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México. Siglo XXI. 1974.
- Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena, 2002.
- Althusser, L. *Posiciones*. Madrid, Editora Nacional, 2002b
- Althusser, L. "Sobre la relación de Marx con Hegel" En D'Hondt, J. *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*. México, Siglo XXI, 1973
- Althusser, L. *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid. 2015a
- Balibar, E. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires Nueva Visión, 2004
- Balibar, E. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000
- Balibar, E. "Philosophies of the transindividual. Spinoza, Marx, Freud" *Australasian Philosophical Review*, 2:1, 2018. pp.5-25.w
- Balibar, E. "Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad." En *Revista Pensamiento en los Confines*, Num. 25, Nov. 2009, Bs.As. Guadalquivir
- Balibar, E. *Spinoza y la política*. Buenos Aires, Prometeo, 2011
- Casanova, C. "Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-Spinoza" en Tatián, D. (comp.) *Spinoza. Tercer Coloquio*. Córdoba, Brujas, 2007. , pp.355-366.
- Chauí, M. *Política en Spinoza*. Buenos Aires, Gorla. 2004
- Gainza, M. "La negatividad interrogada" en *Spinoza. Tercer Coloquio*. Córdoba, Brujas, 2007., pp.33-42.
- Freud, S. *La interpretación de los sueños. Primera parte* (1900), *Obras Completas, vol IV*. Barcelona, Amorrortu. 1994.
- Macherey, P. *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limon, 2006



- Marx, K. *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana 1842-1843*. Fernando Torres-Editor 1983
- Marx, K. *Cuaderno Spinoza*. Madrid Montesinos. 2012
- Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. Montevideo, Ed. Pueblos unidos. 1958
- Matheron, F. "Présentation". En Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome.1. Paris. Stock/IMEC. 1994.
- Millner, J-C. *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Madrid, Amorrortu. 2003.
- Montag, W. "El Althusser tardío ¿materialismo del encuentro o Filosofía de la Nada? *Decalages*, vol 1 N.O. 2010.
- Montag, W. "Preface" en Balibar, E. *Spinoza and Politics*. London-New York, Verso. 2008
- Morfino, V. "Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser" En, *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton*. Palinodia, Santiago de Chile, 2014.
- Negri, T. "Introducción. Maquiavelo y Althusser" en Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal. 2004.
- Plejanov, Y. *Cuestiones fundamentales del marxismo*. México. Premia. 1978
- Sánchez Stop, J.D. "En estado práctico: el otro nombre de la filosofía" en Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M. (Coord.). *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015 : Buenos Aires)*. UNLP. La Plata, 2017. , pp.539-554
- Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento*, Cactus, Bs.As. 2006
- Spinoza, B. *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Orbis-Hispamérica, Buenos Aires, 1983.
- Tatián, D. *Spinoza, el don de la filosofía*. Buenos Aires, Colihue. 2012