

T R A D U C C I O N E S

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016

Presentación: “La internacional de los buenos sentimientos”, de Louis Althusser

Pedro Karczmarczyk
 IdIHCS-UNLP-CONICET

El texto que presentamos a continuación fue escrito por Louis Althusser en 1946. Es el escrito suyo más antiguo del que tengamos conocimiento, su “primer texto”. Constituye la reacción virulenta de un joven intelectual católico, ya próximo al comunismo, frente a la corriente de opinión que reunía a personalidades tan diversas como Camus, Marcel, Mauriac, Malraux, Koestler y otros en el intento de constituer un “frente humano”, un “movimiento de ciudadanos del mundo” para erradicar la fatalidad de la guerra mediante una acción concertada a nivel internacional. Althusser se refiere al mismo burlescamente ya desde el título, como “la internacional de los buenos sentimientos”.

Conocemos algunas circunstancias de la producción del texto, como así también la razón por la que permaneció inédito, distinta de la inveterada cautela de Althusser a la hora de dar a conocer sus textos, aunque tal vez se trate de aquello que esté a la base de la misma. La primera información aparece en el propio texto, donde Althusser se refiere a una conferencia de Malraux en la Sorbona en 1946 sobre “La muerte del hombre” que le ha causado un fuerte impacto. Yann Moulier Boutang nos refiere otras circunstancias: las discusiones que Althusser sostuvo sobre estos asuntos con otro “normalien” católico en tránsito al comunismo, François Ricci, quien luego de una discusión le pidió a Althusser que exponga sus puntos de vista para *Cahiers de Notre Jeunesse*, publicación de la que era el director. El 20 de septiembre de 1946 Althusser le escribió a su padre: “Estoy trabajando y comenzando a ver más claro sobre mi tesis. Voy a escribir un artículo bastante virulento que aparecerá en el próximo *Cahiers de Notre Jeunesse* (una pequeña revista católica fundada durante la ocupación por los “cagneaux” de Lyon que ha recorrido cierto trayecto) sobre la ‘Internacional de los buenos sentimientos’¹. Al recibir el texto, Ricci se alarmó por el contenido y el tono belicoso del mismo, próximo en algunos giros al Marx de *La ideología alemana*. Althusser reaccionó de una manera tajante frente a los resquemores de su amigo: “No está en cuestión hacer un movimiento de la paz. No hay paz posible, siempre hay lucha de clases” según lo recordara Ricci en las entrevistas que le hiciera Moulier Boutang.² Con todo, Althusser parece haber emprendido una revisión del texto buscando morigerar su virulencia, tachando, suprimiendo, reemplazando palabras, frases y hasta párrafos enteros, dejando las marcas que pueden apreciarse en las notas del texto que tradujimos. Sin embargo el artículo permaneció inédito hasta 1994, cuando apareció el tomo I de los *Écrits philosophiques et politiques*, con el notable anticipo de la sección que le dedica Moulier Boutang en su biografía de Althusser en 1992, donde el biógrafo cita extensos fragmentos de este escrito.³

El editor de los *Écrits philosophiques et politiques*, François Matheron, ha escogido un criterio de organización interesante, identificando a “un sujeto político filosófico denominado ‘Althusser’” en torno al cual se constituyó una de las mayores referencias de la vida intelectual

¹ Citado en Moulier Boutang, Yann. *Louis Althusser. Une biographie. La formation du mithe (1918-1956)*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1992, p. 282.

² *Ibid.*, p. 283.

³ Otra referencia a las circunstancias de este artículo, esta vez de carácter muy general, puede hallarse en Althusser, Louis, «Prefacio: hoy.» En *la revolución teórica de Marx*, de Louis Althusser, traducido por Marta Harnecker, México: Siglo XXI, 1985, pp. 13-14.

francesa e internacional a mediados de los 1960.¹ Ahora bien, la ventaja de esta fórmula radica en que nos permite realizar una demarcación entre *el sujeto* así definido, que desapareció luego de los sucesos de mayo de 1968, y *el individuo* Louis Althusser, quien siguió produciendo luego de esa fecha. Nótese que este sujeto no desapareció debido a una transformación cuyo principio quepa buscar en sí mismo, debido a estas operaciones que llamamos ruptura, rectificación, traición, consumación, acabamiento o lo que se quiera añadir, sino debido a un cambio en el mundo en el que este sujeto se insertaba. En otras palabras, sería inútil buscar en su reflexión teórica las causas que hicieron que dejara de ser el sujeto filosófico político que era. La operación nos parece interesante porque posibilita construir un sintagma inspirador, como el de Hans Belting cuando hablaba sobre el arte *antes* del arte², de manera que podemos hablar de un “Louis Althusser *antes* de Althusser” y de un “Louis Althusser *después* de Althusser”.

Esto torna las cosas más interesantes, pero no necesariamente más fáciles, ya que a la acostumbrada pregunta “¿por qué Althusser?” se le añade otra, más compleja: “¿Por qué Louis Althusser *antes* de Althusser?”, que resulta ineludible abordar, puesto que obviarla equivaldría a tirar por la borda el desmontaje de “la obra” y “el autor” que opera en la periodización a la que aludimos. Comencemos entonces por señalar que lo que nos convoca en este texto no es tanto su sentido literal: Althusser, es decir, Louis Althusser *antes* de Althusser, denuncia una intención larvada en la internacional de los buenos sentimientos, insiste en que nos las habemos con una ideología, “es decir, un movimiento de opinión incomprensible sin apelar al contexto en el que aparece”, para indicar a continuación que por detrás de las declamaciones en favor de la paz se esconde “una causa o un señor que no se invoca, es decir, la causa de un socialismo occidental sin lucha de clases”. Se trata, sin lugar a dudas, de una intervención fechada, asociada a una coyuntura irreplicable. Sin embargo, en la manera en la que este texto buscó intervenir en esta coyuntura aparecen elementos muy interesantes, “en estado práctico” (pero ¿de qué otra manera podría presentarse la intervención en una coyuntura?), para usar la expresión con la que Althusser descubriría una concepción de la dialéctica materialista en la intervención política de Lenin que condujo a la revolución de 1917, que nos parece importante analizar.

Nos encontramos, entonces, frente a una paradoja: el reconocimiento del carácter político de un texto, de su carácter de intervención, fechado por tanto, cuando ponemos atención al mecanismo que opera en esta intervención, produce un efecto *de te fabula narratur*, referido no tanto al sujeto mismo, a mí mismo, a mi intimidad, como a la coyuntura en la que se encuentra este sujeto, a partir de lo cual se sigue, entendemos, una actualización vertiginosa del texto. El concepto de ideología, ya no pre-althusseriano, como el que domina esta intervención (“intención velada”), sino el propiamente althusseriano, el de las condiciones ideológico-discursivas de la reproducción de las relaciones de producción, nos proporciona suficientes elementos para dar cuenta de este efecto. Nuestra hipótesis es que la recurrencia exhibida por el efecto *de te fabula narratur* tiene que ver con el hecho de que la ideología misma se repite, *en sus variaciones*.

Ahora bien, el texto que presentamos está dotado de una pequeña historia de efectos, para decirlo a la manera de la hermenéutica, a la que queremos remitirnos para, en la medida de

¹ Cf., Matheron, François. «Présentation.» En *Écrits philosophiques et politiques, Tomo I*, de Louis Althusser, París: Stock-IMEC, 1994, p. 9.

² Danto, Arthur. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Traducido por Elena Neerman. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 25 y ss.

nuestras posibilidades, continuarla, o al menos llamar a otros a profundizarla y ampliarla. Retomaremos, en consecuencia, algunas cuestiones planteadas por Warren Montag e intentaremos, finalmente, señalar la vinculación de este texto con un campo ideológico constituido en Argentina en la época de la transición democrática, proseguido en una intensa polémica acaecida en el interior la izquierda argentina, el debate denominado “No matar”, desatado por una carta del filósofo Oscar del Barco en 2004.

La lectura del Althusser en los últimos años ha estado marcada por sus textos tardíos, en particular por “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. Este texto se presenta como un testamento, como el legado de un tesoro que toma la forma de la revelación de lo que estaba oculto en los textos anteriores. Esta presentación no ha carecido de efectos, siendo el principio de una intensa revisión de los esquemas interpretativos del “Althusser clásico”, cuyos textos cumplen hoy día 50 años. Para movernos en el marco de las categorías de edición puestas en juego por Matheron, es decir, podemos sostener que “La corriente subterránea...” ha movilizadado una operación consistente en leer a Althusser, esto es, al “sujeto político filosófico denominado ‘Althusser’” al decir de Matheron, a partir de “Louis Althusser *después* de Althusser”.

Ahora bien, la naturalidad de esta situación se ve alterada, nos parece, por la novedosa lectura de “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” realizada recientemente por Warren Montag. La misma consiste en leer los textos tardíos de Althusser a partir de los textos de “Louis Althusser *antes* de Althusser”, y en particular en leer el célebre texto tardío sobre “La corriente...” a partir de un texto de una resonancia casi nula, el texto sobre “La internacional de los buenos sentimientos” que ahora presentamos al lector hispanoparlante. Montag pretende que la mejor posición de lectura de “La corriente...” no es tanto la que sugiere su propia caracterización como “legado” o “testamento”, esto es, como un texto a fin de cuentas afirmativo, sino como un texto interrogativo. Recordemos lo que los textos de la economía política clásica fueron para Marx, y lo que los textos de Marx, en particular *El capital*, fueron para Althusser: respuestas a preguntas que estos textos no aciertan a formular porque producen enunciados que rompen el molde de la problemática en la que han sido producidos. La famosa escena inicial de “Misión imposible”, la del mensaje que anuncia que se autodestruirá, da una buena imagen de esta forma de leer. Se trata de “alumbrar”, no en el sentido de iluminar un significado ya presente, sino de valerse de las tensiones e inconsecuencias de un texto para traer a la luz algo nuevo, para conferir a las tensiones e inconsecuencias, en las que un texto manifiesta su revés, una nueva forma de existencia, propiamente conceptual, en la que podrán alojarse nuevas tensiones, más productivas. La recepción de Althusser que se ha tornado corriente a partir de la aparición de sus textos tardíos, posteriores a su autobiografía, ha sido en buena medida la de comprender “subterráneo” como “subyacente”, para salir al encuentro de la corriente del materialismo aleatorio y navegar con ella por los textos clásicos. La clave propuesta por Montag es quizá el negativo de esta manera de leer, ya que nos propone abordar a “La corriente...” no como la repuesta a las preguntas que los textos del Althusser clásico exhibirían en estado práctico, sino como un texto que *formula preguntas que no acierta a responder*, pero insistiendo en que, ¡vaya sorpresa!, estas respuestas pueden encontrarse un texto *anterior*, en verdad el primero escrito por Althusser del que tengamos noticias.

Dejemos de lado estas consideraciones para pasar directamente a examinar la estrategia de esta lectura. Montag comienza llamando la atención sobre ciertas anomalías en la cronología con la que “La corriente...” presenta el desarrollo del materialismo del encuentro y en particular sobre una referencia algo forzada de parte de Althusser al paralelismo cuerpo-mente

en la *Ética* de Spinoza, modelado de acuerdo a la lluvia de Epicuro, donde la relación entre la mente y el cuerpo es presentada como una carencia de encuentro (paralelismo). Montag destaca que una apelación semejante al paralelismo contraría toda la lectura althusseriana de Spinoza, ya que la misma acaba restaurando el dualismo. Esta anomalía pone en marcha la operación de lectura del norteamericano, quien se pregunta por la razón de este cambio de posición, es decir, ¿cómo leer estas “anomalías” de la posición althusseriana? En principio, parece haber dos alternativas. Podemos leerlas como *una distorsión* destinada a presentar la historia del materialismo aleatorio como variaciones de un mismo tema, como la *revelación progresiva* de las doctrinas de Epicuro y Lucrecio, en el marco de una historia, sin dudas accidentada, aunque marcada por una línea de desarrollo progresivo. Pero también podemos leerlas como *un síntoma*, como un efecto de dos maneras bien distintas de concebir al vacío que no son plenamente reconocidas, es decir, que no son demarcadas como diferentes por el propio Althusser.

La caracterización de este texto como efecto de una demarcación faltante, o borrada podrá apreciarse mejor si echamos una mirada al procedimiento filosófico de la demarcación. Por un lado, tenemos la tesis de que “la filosofía no tiene objeto”, idea que domina la concepción de la filosofía como una toma de distancia que *produce* un vacío al *efectuar* una distinción o demarcación en un complejo de conceptos ya dados. Pensemos por ejemplo en la observación crucial de Lenin a propósito de la disputa sobre el desvanecimiento de la materia en la física de comienzos del siglo XX, motivada por la puesta en crisis de la identificación entre materia y espacio geométrico que había dominado la discusión física y filosófica desde Descartes.¹ Lenin distingue la *concepción científica de la materia* puesta en crisis de la *categoría filosófica de la materia*, cuya única característica esencial es su independencia y prioridad en relación al pensamiento.² El concepto de la realidad exterior correspondiente a un estado determinado del desarrollo de la ciencia es contrastado con la categoría filosófica de materia como una concepción particular de la naturaleza de la misma.³ La demarcación de Lenin permite apreciar que la ruina de uno no es necesariamente la ruina del otro. La distinción de Lenin “hace el vacío” al tomar distancia en relación a las categorías en pugna en la física de su tiempo, para reubicar el conflicto. Esta demarcación hace el vacío, pero no se trata de un vacío designado, representado por el discurso de Lenin, sino de un efecto de su intervención (demarcación), luego de la cual no queda un vacío *tout court*, sino una línea de demarcación que revela las falencias y los huecos en lo que hasta allí se presentaba como macizo, sólido y compacto en un campo discursivo. La demarcación de Lenin destaca la falta de fundamento de las consecuencias idealistas que se derivaban de la “crisis de la materia”, al señalar la presuposición sobre la que descansa un dilema que aparece como excluyente: o la materia es la masa, o no es nada.⁴ Insistimos en que se trata sólo del vacío de una toma de distancia, ya que

¹ Cf., Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Traducido por Carlos Solís Santos. México, 1996.

² Cf., Lenin, Vladimir Ilich. *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*. Buenos Aires: Cartago, 1956, p. 109.

³ Cf., Lecourt, Dominique. *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. Traducido por Santiago Funes. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974, pp. 126 y ss.

⁴ La caracterización de la intervención filosófica de Lenin sería incompleta si no mencionáramos que la misma, según su reproche a Plejanov, no requiere sólo *tomar posición* en contra del adversario, sino también, como lo señala Lecourt, determinar cuál es “la *apuesta* de la lucha y disputarla con sus propias armas, adaptando las formas de su intervención a la naturaleza precisa –históricamente variable– de esta apuesta”. Cf., Lecourt, op. cit., p. 106. En el caso de *Materialismo y empiriocriticismo*, esa apuesta fue identificar en las teorías psicofísicas del reflejo las pretendidas “garantías científicas” de la posición empiriocriticista, para mostrar cómo estas garantías contradicen en realidad las tesis idealistas que se pretenden derivar de las mismas. Por esta razón, es erróneo atribuir a Lenin

la categoría filosófica de la materia carece de un contenido determinado, no designa una realidad positiva ni produce un conocimiento de la realidad. No es la filosofía, sino la ciencia, la que da cuenta de la naturaleza, la estructura y las leyes de la materia. Pero el vacío de una toma de distancia no carece de efectos, al contrario, el mismo evita el cierre de la ciencia sobre sí misma y ayuda a plantear nuevos problemas científicos.¹ Por otro lado, tenemos la tesis de que “el objeto de la filosofía es la nada”, donde la carencia de objeto de la filosofía es sustantificada. Montag muestra que esta segunda concepción es la que domina la versión de una historia de la filosofía materialista presentada en “La corriente...”. No nos importa tanto ahora cuán osada sea la postulación de la nada como objeto filosófico, sino el hecho de que la concepción de la práctica de la filosofía cambia absolutamente a raíz de esta postulación, de hecho, en el caso de Althusser, puede caracterizarse como un *retroceso*, puesto que ya no se trataría de producir efectos sobre un conjunto de prácticas, de prácticas que ya están dadas, que son externas a la propia filosofía, interviniendo sobre los conceptos que operan en las mismas (en la ciencia, en la política, en el arte, en las diversas ideologías teóricas), sino que la filosofía pasa entonces a registrar un objeto, a encontrar un fundamento, así sea en la carencia de fundamento. En contraste, de acuerdo a la primera concepción que examinamos, la tarea de la filosofía materialista consistía en exhibir la carencia de fundamentos en la filosofía idealista (ideología) por medio de una línea de demarcación. Nos movemos, entonces, entre la carencia de fundamentos como un objeto propio de la filosofía, interior a la misma, y la carencia de fundamentos como efecto de la filosofía materialista en un campo discursivo exterior a la misma.²

En el *Curso de filosofía para científicos*, y en *Lenin y la filosofía*, Althusser presenta una concepción de la filosofía caracterizada carecer de objeto en el sentido en el que las disciplinas científicas lo tienen. De esta manera Althusser contraría la pretensión filosófica de ser un discurso acerca de la totalidad de lo real y a prescribir, en consecuencia, las posiciones relativas de los distintos discursos. Si la pretensión de constituir un discurso sobre la totalidad de lo real aspira a una suerte de omnipotencia, la de “poner cada cosa en su lugar”, la carencia de objeto no es lo mismo que impotencia de un discurso que no tendría nada para decir, por carecer de un objeto propio, sino que, por el contrario, inaugura una *nueva concepción de la filosofía* asentada ella misma sobre una demarcación. Esta nueva concepción de la filosofía no es novedosa por proponer una *nueva doctrina filosófica*, un nuevo *objeto filosófico*, sino una *nueva práctica de la filosofía*, alumbrada por un calado más profundo sobre la función de la filosofía tradicional (ideología teórica) en la totalidad compleja de lo social. Ello supone realizar ciertas demarcaciones en el interior de los discursos teóricos. Por un lado tenemos a aquellos discursos que desconocen la carencia de objeto de la filosofía y que traducen esta carencia como jurisdicción sobre todo objeto (la filosofía como doctrina o ideología), haciendo de la filosofía un discurso del todo,

una posición sensualista, o cualquier otra posición en la teoría del conocimiento: el uso del lenguaje del reflejo obedece a la identificación de la apuesta del adversario y a una intervención filosófica sobre la misma.

¹ Como lo ha mostrado Dominique Lecourt, las tesis de Lenin sobre el reflejo no son un índice de la adopción de una posición sensualista en la teoría del conocimiento, sino la manera que encontró Lenin de hacer lugar, en el interior de la problemática empiriocriticista, a la posición materialista que afirma la primacía del ser sobre el pensamiento. Puesto que ello acarrea la ruina de la problemática idealista de la teoría del conocimiento, Lecourt pudo sostener que se trata de un “reflejo sin espejo” (ver (Lecourt 1974, 54)). Más importante aun, la ruptura con el planteo idealista del problema del conocimiento abre un conjunto de problemas nuevos acerca del proceso histórico de la producción de los conocimientos.

² F. Wahl ha señalado una dificultad semejante en la propuesta de Derrida, donde conceptos como *gramma*, traza, *différance* y otros corren el riesgo de convertirse en el principio de una metafísica. Cf., Wahl, François. *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía*. Traducido por Andrés Pirk. Buenos Aires: Losada, 1975, pp. 192 y ss.

del fundamento o de la naturaleza última o íntima de las cosas, cuyos efectos están vinculados a la provisión de garantías para la forma actual de las ciertas prácticas y las relaciones de subordinación y dependencia que se busca preservar entre las mismas. Se trata de discursos que, cuanto más elaborados son, más se acercan a los temas del todo, el origen y el fin, bajo la forma de un dispositivo discursivo que oculta su circularidad intentando proveerse un radio tan amplio como fuera posible (se querría que fuera infinito) lo que le da al perímetro de la circunferencia una apariencia de línea recta. Uno de los recursos privilegiados de la filosofía examinado por el propio Althusser consiste en algo a lo que ya nos referimos a propósito de la intervención de Lenin en la coyuntura empiriocriticista: la explotación de los descubrimientos científicos, retomándolos en un discurso que los redescrive convenientemente para ponerlos al servicio de prácticas y valores extracientíficos.¹ En contraste, la nueva práctica de la filosofía promovida por Althusser se interroga por su posición en la realidad, es decir, en la historia, en una formación social particular, en una coyuntura determinada. El concepto de “práctica teórica” hace inevitable esta pregunta. Una nueva práctica de la filosofía no puede hacer pasar su reconocimiento de la carencia de objeto de la filosofía por la superación acabamiento o consumación del discurso filosófico en sentido clásico, al contrario, está forzada a reconocer que su terreno de intervención es un territorio ya ocupado por discursos que semblantean una coherencia teórica máxima, por discursos que remiten a su objeto como a una garantía que se nutre de fuentes diversas (de allí, entre otras, la operación de explotación de un discurso científico, es decir, de tomar prestadas las *garantías científicas* para legitimar prácticas y valores allende las ciencias, lo que tal vez constituya la forma de racionalidad filosófica dominante en nuestro tiempo.² El espacio teórico de la ideología aparece así como un territorio ya habitado por discursos que semblantean una coherencia máxima y que intervienen de hecho sobre otras prácticas sociales por la vía de la denegación de un interés extrateórico. Una nueva práctica de la filosofía no puede, en consecuencia, prescindir de una distinción entre ciencia e ideología, aun cuando deba demarcar esta distinción de aquella otra que hace de la distinción entre ciencia e ideología *el objeto de la filosofía*, recayendo una vez más en el intento de investir a la filosofía con una autoridad suprema, como ciencia de las ciencias (Teoría de la práctica teórica). Al contrario, si la nueva práctica de la filosofía es posible, es porque puede poner sobre el tapete el carácter forzado, semblanteado de la coherencia filosófica tradicional (señalando sus huecos, sus vacíos, es decir, los lugares donde un discurso busca domeñar las fuerzas en tensión que lo componen) como el intento de controlar un antagonismo irreconciliable entre cuyas líneas puede leerse su relación con la política, con la lucha de clases. En otros términos, la filosofía tiene también que ver con la política, y la distinción entre ciencia e ideología no se traza de una vez y para siempre, sino coyunturalmente (la filosofía es esencialmente intervención y no saber), de donde se sigue que a la misma le corresponde un carácter político específico e irreductible.

Ahora bien, la nueva concepción de la práctica de la filosofía expuesta en el *Curso de filosofía para científicos* choca con cierta concepción del vacío. En efecto, la nueva práctica de la filosofía tiene que defenderse de las ideas que la asedian, ideas que no son otra cosa que el elemento en el que la filosofía tradicional se desarrolla, estando, en consecuencia, siempre empujada a convertirse en un discurso sobre las garantías, sobre el origen y el fin, presión del dispositivo filosófico que es necesario resistir, incluso si se trata de “garantías de izquierda”.

¹ Cf., Althusser, Louis, *Curso de filosofía para científicos*. Traducido por Albert Roies. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, pp. 83 y ss.

² Cf., Marí, Enrique. *Elementos de epistemología comparada*. Buenos Aires: Puntosur-Comuna de Gral. San Martín, 1990, p. 23.

Ahora bien, ¿Cómo se efectúa esta “defensa”? Tomando distancia en relación al discurso filosófico clásico (o ideología), pero con la cautela de no hacerse una idea equivocada de esta toma de distancia; como lo dice Montag: “...el vacío de una distancia respecto a esas ideas no es ni siquiera un vacío, y tomar distancia trazando una línea de demarcación no abre en absoluto un espacio vacío a su paso”.¹

La lectura que Montag realiza de “La corriente...” nos da un concepto diferente del vacío, un concepto sustantificado del mismo, o en la terminología que venimos empleando, “una concepción del vacío como el objeto de la filosofía”. Esto lleva a Montag a sostener que en “La corriente...” “el vacío no se ejerce, sino que se posee o se representa en la forma de *le néant*, o el vacío”,² o bien que “...si la filosofía crea un vacío, no lo hace para ocupar un espacio, sino para develar [*unveil*] el vacío, hasta ahora escondido, que no sólo precede, sino que también acompaña, como una sombra, a todo lo que existe, a modo de su secreto y su verdad”.³ Es decir que en esta segunda concepción el vacío ya no aparece como *efecto* de una intervención filosófica, sino como *objeto* de la filosofía; en otras palabras, como lo señala Montag: “[l]a cuestión, para nosotros, cuando leemos “La corriente subterránea...” es si esta ‘teoría de teoría del ‘origen’ radical de las cosas’, para citar las palabras del propio Althusser, ahora abiertamente confesada, no acabará ‘por resucitar la vieja pregunta religiosa acerca del destino’”.⁴ Que se trate de una teoría del vacío originario, de un vacío que acompañaría a todo orden y en particular a todo ordenamiento social, conteniendo *in nuce* la posibilidad de su disolución, que se trate de una filosofía de izquierda que asegura la transformación social “garantizando” la nada de los ordenamientos sociales en el momento en el que estos aparecen como más sólidos, en el preciso momento en que no se encuentra en la práctica política cómo transformarlos, ni siquiera cuando un pueblo unido acompaña mayoritariamente (la experiencia del pueblo griego con Syriza viene aquí completamente a cuento), no cambia la cuestión de fondo.

La postulación de un vacío original del que todo proviene y al que todo retorna, prosigue Montag, sostiene la tesis de una “...‘inestabilidad radical’ que se aloja en las estructuras más abigarradas”⁵, la tesis de la contingencia de cualquier orden, en la medida en que, de la misma manera en que podría no haber emergido, podría también cesar de ser. La pregunta crucial es si la construcción de una teoría del *origen radical* no llevará, por la vía de la problemática de la ideología religiosa, a replantear el problema religioso del *destino*, si la cuestión del *origen* acarreada por el vacío original no llevará, por la senda de la problemática filosófica clásica, a replantear la cuestión filosófica del *fin*.

A través de un rodeo por Derrida y Heidegger, del que sería largo ocuparnos aquí, Montag responde afirmativamente a esta cuestión. Para el Althusser de “La corriente...” *antes del mundo*, antes del orden, *existe el no-mundo*. Montag detecta agudamente que este “no-mundo” anterior al mundo, funciona en el texto de “Louis Althusser *después* de Althusser” (recordemos aquello de *Pour Marx* de “discernir la existencia de un concepto por la función que desempeña una palabra en el discurso teórico”⁶ como *destino*, esto es, no como un índice de la fragilidad del mundo humano que la intervención filosófica podría destacar como un camino posible de acción, sino como un principio de esperanza, es decir de consolación, de anticipación del

¹ Montag, Warren. *Althusser and his contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham: Duke University Press, 2013, p. 178.

² *Ibid.*, pp. 178-179.

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ *Ibid.* Ver además Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, p. 25.

⁵ Montag, *op. cit.*, p. 181.

⁶ Althusser, «Prefacio: hoy.», *ed. cit.*, p. 30.

futuro por el presente- En resumidas cuentas, por medio de la introducción del concepto de destino la concepción de la filosofía retrocede hasta aquella concepción que hace de la misma un cuerpo de doctrina.

Veamos un fragmento de “La corriente...” donde aparece claramente el compromiso con la idea filosófica de destino: “La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable en proceso de consumación, sin que sepamos, ni por adelantado ni nunca, dónde o cómo se producirá el acontecimiento de su revocación”.¹ En efecto, el énfasis en el vacío no está puesto ahora en la toma de consistencia de un orden, sino en la *destrucción inevitable* de un orden dado, es decir, en el futuro. El *vacío originario* ha cerrado el círculo para convertirse en *vacío final*, es decir, en un *destino*. Este es el momento en el que, como Montag señala adecuadamente, Althusser se encuentra más cercano del mesianismo del Benjamin de las “Tesis sobre la filosofía de la Historia”, produciendo tal vez una teoría del mesianismo sin mesías.

En consecuencia, si bien en “La corriente...” Althusser presenta a la filosofía del vacío no sólo como “una filosofía que *dice* que el vacío preexiste a los átomos que caen en él, sino [como] una filosofía que *hace el vacío filosófico* para dotarse de existencia”², donde ambos aspectos confluirían en una filosofía que en lugar de tener su punto de partida en problemas filosóficos comenzaría “por *evacuar todo problema filosófico*” rehusándose a darse cualquier objeto”,³ lo que está en cuestión es si en realidad estas concepciones parecen ser, a pesar de los dichos de su autor, contradictorias, incompatibles entre sí.

Montag nos propone, una operación de lectura audaz, de acuerdo a la cual la demarcación faltante en “La corriente...”, de donde podría derivarse la crítica del mesianismo y de la escatología que encuentra en este trabajo, puede hallarse en el texto que ahora presentamos, “La internacional de los buenos sentimientos”. Montag descubre en este texto una crítica cristiana de las escatologías, es decir, una crítica de las escatologías interior a uno de los discursos matrices de toda escatología, la teología cristiana. Es tal vez en este aspecto donde radica la eficacia de “La internacional de los buenos sentimientos”, ya que un texto abiertamente irreligioso, en explícito conflicto con la teleología, estaría tal vez más expuesto a quedar cautivo de una forma secular de la misma, mientras que un texto religioso contra la finalidad puede resultar más corrosivo. Michel Pêcheux ya destacó algo semejante a propósito de la capacidad de Spinoza para tomar posiciones ateas en el interior de la ideología religiosa.⁴

Ahora bien, el texto de Althusser que presentamos intentó intervenir en una coyuntura teórica propia de la posguerra francesa, y europea en general, en la que emergieron mesianismos de diferentes clases, tanto católicos como seculares. En este contexto, el impacto destructivo de las bombas atómicas comenzó a funcionar como un índice efectivo de la posibilidad de la extinción de la especie humana, lo que se tradujo en una apelación a deponer las diferencias, devenidas “mezquinas” frente a tamaño fin, para posibilitar que la humanidad entera confluya en una alianza universal, en una alianza sagrada y secular contra el destino, en

¹ Althusser, Louis. «La courant souterrain du matérialisme de la rencontre (1982).» En *Écrits philosophiques et politiques, Tomo I*, de Louis Althusser, editado por François Matheron, París: Stock-IMEC, 1994, p. 561

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Cf., Pêcheux, Michel. «Remontémons de Foucault a Spinoza.» En *El discurso político*, de Monteforte Toledo Mario (coord.), traducido por Miguel Rodríguez, México: Nueva Imagen, 1980, p. 191; y Montag, Warren. «Althusser y el problema de la escatología.» En *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, n° 3 (Abril 2015): 1-14.

la que confluían tanto progresistas laicos, como Malraux y Camus, como pensadores cristianos, como Gabriel Marcel y François Mauriac, como así también aquellos caracterizados por su cruzada contra el "totalitarismo", como A. Koestler, contando además con el apoyo de científicos involucrados en descubrimientos que favorecieron el desarrollo de la bomba, como Albert Einstein.

Así, esta alianza universal de los hombres honestos parte de la profunda perplejidad que siguió a la guerra para convertirla en una inculpación universal, realizada por medio de declaraciones del tenor del "todos asesinos" proferida por Camus, y a la que Gabriel Marcel añadirá la observación de que quienes lucharon por liberar a Francia utilizaron medios semejantes a los de los ocupantes nazis. De esa manera, las opciones políticas se veían reducidas a dicotomías de una simplicidad pasmosa, como si finalmente hubiera llegado la hora solitaria de la última instancia, sólo que en este caso se remite a una determinación por la moral. Lo que estaría en cuestión, según el campo ideológico al que se opone el joven Althusser sería *la vida versus la muerte*.

Desde el conglomerado de ideas de los partidarios del "frente humano", los vencedores de la guerra (USA y la URSS) aparecían como "utopistas", es decir, como potencias que anteponían los fines a los medios, persiguiendo sus ideales a cualquier costo, algo de lo que la bomba atómica sería un testimonio. En consecuencia, la oposición entre Estados Unidos y la Unión Soviética resultaría ser más de forma que de fondo, se trataría en ambos casos de regímenes totalitarios, de una "internacional de la muerte", de acuerdo a Camus, a la que se opone, como si se tratara de su negación "la humanidad en su integralidad, considerada como totalidad", oposición y negatividad que constituyen un proletariado de una nueva clase, un "proletariado de la condición humana", constituido como tal por los "medios y relaciones de destrucción". La posibilidad de una aniquilación global constituiría, entonces, una nueva condición humana, singularizada por el miedo, y puesto que esta aniquilación amenaza a todos sin distinción, la nueva situación haría del "proletariado del miedo" una clase verdaderamente universal.

Al examinar esta inculpación general, Althusser advirtió que la misma constituía una "reinención del pecado original", cuyos efectos prácticos equivalen a la censura de cualquier toma de partido, para pasar a insistir, en el plano teórico, en que cualquier distinción entre violencia legítima e ilegítima sólo perpetuaría la violencia. Es decir, para el "frente humano" todo ocurre como si la condición del *proletariado del miedo*, revelada por los *medios y relaciones de destrucción masiva*, implicaran la aparición de una condición verdaderamente universal, frente a la cual la condición del *proletariado obrero*, constituida por los *medios y relaciones de producción* aparecería como una falsa universalidad.

El análisis de Montag es revelador en este punto. El norteamericano indica que Althusser no se detiene en la constatación de la "reinención del pecado original", sino que extrae consecuencias radicales de esta constatación. Del mismo modo en que Derrida ha señalado que las categorías de la metafísica, aunque se tomen aisladas, implican el conjunto de categorías con las que hacen sistema¹, la categoría religiosa del pecado original reintroduce subrepticamente otras categorías con las que forma sistema: "el concepto de pecado original requiere redención, nuestras faltas (colectivas) nos orientan hacia el futuro, de modo que quedamos suspendidos entre la esperanza y el temor."²

¹ Cf., Derrida, Jacques. «Sémiologie et gramatologie. Entretien avec Julia Kristeva.» En *Positions*, Paris: Minuit, 1972, p. 31.

² Montag, *Althusser and his contemporaries*, ed. cit., p. 197.

Así, por ejemplo, la denuncia de Camus del comunismo y el capitalismo como mesianismos utópicos que buscan destruir al mundo existente para sustituirlo por otro, o la indignación moral de Gabriel Marcel expresada por medio de la noción de “crimen bilateral”, quedan presos, a pesar suyo, de la concepción de un “fin inminente”. En otros términos, un pensamiento semejante, que por otra parte se quiere políticamente modesto (por su anti-utopismo), presupone en realidad, una pretensión de conocer la historia.¹ Este conocimiento de la historia funciona, por así decirlo, como una premisa no reconocida: “El mesianismo, según el cual el fin justifica los medios, es una escatología que se comporta como una teleología: la lucha para realizar las metas anheladas sólo produce el fin de la humanidad. En consecuencia, Camus denuncia al mesianismo desde el punto de vista del apocalipsis que va a producir, es decir, desde el punto de vista del fin de la humanidad en cuanto tal, un fin cuya proximidad requiere una acción urgente”.²

Montag indica que “La internacional...” remite a un concepto ausente en el contexto francés, y en el propio texto, el concepto de *katechon*, referido a la venida de Cristo, retomado por Carl Schmitt en *El nomos de la tierra*,³ texto escrito más o menos en el mismo momento que el artículo de Althusser que presentamos y en respuesta a los mismos acontecimientos. Permítasenos reponer en unas pocas líneas lo central de este concepto aludido por Montag para comprender sus efectos en el texto de Althusser.

Carl Schmitt interpreta 2 *Tesalonienses* 2: 1-6⁴ como un puente entre la esperanza escatológica inminente (parálisis) y la aceptación de la demora de la venida de Cristo, esto es, lo interpreta en los términos de la aceptación del orden y la cultura, la aceptación de un *nomos* histórico.

La interpretación schmitteana enfatiza la importancia de la discusión sobre los verdaderos y los falsos profetas que anuncian el apocalipsis. Señala así que el falso apocalipsis, el apocalipsis de “los sin ley”, resulta sumamente destructivo, lo que implica que los falsos profetas deben ser detenidos (*katechon*) y, a fortiori, de acuerdo a Schmitt, justifica la acción del Imperio romano al detenerlos.

Este breve y esquemático desvío por el concepto de *katechon* ha tenido meramente por objeto exhibir que el conglomerado ideológico analizado por Althusser, la “internacional de los buenos sentimientos”, se inserta en un análisis de la historia en términos de detención (*katechon*), confrontada con el sufrimiento e incluso con la aniquilación del contingente humano que pueden ocasionar los falsos profetas, sólo que otorgándole un contenido laico. Los falsos profetas serían los utopistas, totalitarios según Camus, y el *katechon* moderno no sería sino el “pánico apocalíptico” que estos falsos profetas inspiran debido a que tienen a su disposición el

¹ Este presumido conocimiento del fin de la historia hace de esta concepción una escatología. En otro texto Montag señala: “El acontecimiento de la muerte común y universal de la humanidad, anunciada por la guerra en sí misma, borra la distinción entre filosofía y teoría política, por un lado, y teología, por el otro, subsumiendo ambos en una común sujeción al futuro.” Cf., Montag, «Althusser y el problema de la escatología.», ed. cit., p. 4.

² *Ibid.*, p. 197.

³ Cf., Schmitt, Carl. *El Nomos de la tierra. En el derecho de gentes del “Jus publicum europaeum”*. Traducido por Dora Thon Schilling. Buenos Aires: Struhart & Cia, 2005.

⁴ “Hermanos, hablemos de la venida de Cristo Jesús, nuestro señor y del día en que nos reunamos con él. Les ruego que no se dejen perturbar tan fácilmente. No se asusten como si fuera inminente el día del señor, aunque se les anuncie por revelación o por una palabra espiritual o se les diga que nosotros mismos escribimos al respecto. No se dejen engañar de ninguna manera. / Primero tiene que producirse la *apostasía*. Entonces aparecerá el hombre del pecado, instrumento de las fuerzas de la perdición, el rebelde que *ha de levantarse contra todo lo que lleva el nombre de Dios* o merece respeto, llegando hasta *poner su trono en el templo de Dios* y haciéndose pasar por Dios. / ¿No recuerdan que se lo decía cuando estaba con ustedes? Ustedes, pues, saben lo que ahora lo detiene [*katechon*], luego se manifestará a su debido tiempo.” 2 *Tes* 2: 1-6.

uso de la bomba atómica. Ahora bien, la colectividad universal configurada por el pánico apocalíptico, “el proletariado del miedo”, se constituye imaginariamente, por medio de lo que no existe, a través de las experiencias de desesperanza y temor que se descuenta que cualquiera puede hallar en sí mismo como una condición existencial primordial. El vacío de lo que no existe configura una comunidad universal por medio de las experiencias de esperanza y temor. Por medio de una referencia al Hegel de *El espíritu del cristianismo y su destino* traducido al francés por su amigo Jacques Martin que dice: “El destino es la conciencia de sí mismo como si fuera un enemigo”, Althusser indica que el concepto de vacío en cuestión debe ser analizado por medio de las nociones de advenimiento y destino.

Frente a la concepción que hace del pánico apocalíptico el *katechon*, el medio para detener el apocalipsis nuclear, Althusser indica, por el contrario, que es esta comunidad de terror la que amenaza con dar comienzo a la guerra, ya que este *katechon* se asemeja muy peligrosamente al estado de excepción: al igualar los partisanismos con mezquindades, se infiere que los mismos no deberían permitirse, ya que avivan el riesgo de la aniquilación de la humanidad. Esta es la consecuencia que Althusser extrae con férrea lógica a partir de las premisas del “frente humano”. Dicho de otra manera, en el esquema de “la internacional de los buenos sentimientos”, los que no temen aparecen como mezquinos partisanos que, al romper la unidad del frente humano, se hacen pasibles de los castigos más severos.

Aquí adquieren todo su sentido el contraste entre el proletariado del miedo, “un proletariado del mañana”, una condición presente que le adviene a la humanidad en virtud de una potencialidad, de un estado futuro posible, de un vacío, y el “proletariado obrero”, donde “el trabajador no es un proletario por lo que le va a pasar mañana, sino por lo que le pasa a cada instante del día”¹, es decir, que se constituye como tal en virtud de una condición presente, actual, efectiva.

Si generalizamos esta conclusión, ella significa que el objeto del miedo y el horror no es algo distante, sino algo que ya está entre nosotros, esto es, en los horrores de los que la “sagrada alianza de la humanidad” exige que apartemos nuestra mirada, como si reparar en ellos fuera una mezquindad. En consecuencia, para Althusser el apocalipsis sería el descubrimiento, el desocultamiento de la catástrofe que ocurre aquí y ahora y que siempre estuvo presente entre nosotros.² El apocalipsis no debe concebirse como un evento venidero, sino como un acontecer ya inmanente al mundo. No toma la forma de una violencia espectacular, “como las cruzadas, las conquistas y los campos de la muerte; sino que se presenta con muchas más cautela que el holocausto nuclear”.³ El apocalipsis tan temido está en realidad, como la carta robada de Poe, inadvertida bajo la mirada acusadora de la internacional de los buenos sentimientos. Althusser parece decirnos, así, que no hay mañana puesto que el mañana tan temido ya está aquí, entre nosotros, desde anteaer.

Ahora bien, esta denegación del mañana, del apocalipsis por venir le genera un conflicto a Althusser en tanto cristiano. ¿De qué manera puede Althusser reconciliar su cristianismo con la idea de que “no hay mañana”? De una manera audaz, declarando que la orientación escatológica entonces en curso (1946) es *sacrílega*, esto es, denunciándola como una falsa profecía, pero rehusándose, simultáneamente, a *hacer una profecía verdadera*. De esta manera Althusser logra alcanzar tanto a los pensadores religiosos, que toman a la bomba y a los campos de concentración como el juicio final, como si incluso los asesinatos fueran obra de la

¹ Althusser citado por Montag en *Althusser and his contemporaries*, ed. cit., p. 204.

² Montag refiere, con Derrida, que apocalipsis en la *Biblia* no significa catástrofe, sino descubrimiento.

³ Montag, op. cit., p. 205.

providencia divina, como a aquellos otros, pensadores laicos, que ofrecen una versión secularizada de esta profecía.

Althusser, como cristiano, no puede a fin de cuentas desprenderse de la idea de que un fin está próximo, pero puede cuestionar, sin embargo, que este fin sea *representable*, de manera que, para él, el fin que puede preverse no puede ser el verdadero fin. En consecuencia: “Hablar de la venida (*Advent*), del día que llegará como un ladrón en la noche, es ‘usurpar el lugar de Dios’, puesto que ‘el día y la hora no la sabe ningún hombre, ni los ángeles del cielo, sino sólo mi Padre’ (Mateo 24: 36)”.¹

Podemos retornar ahora al concepto hegeliano de destino. Hegel entiende por destino, decíamos, “la conciencia de uno mismo como su enemigo”, es decir la separación y la oposición del presente consigo mismo. Althusser se arriesga entonces a pensar la desaparición o el fin del destino en el sentido hegeliano. En la medida en que la realidad de la peste no es la de un futuro contingente, la de un mañana, sino la de algo efectivo, que ya está ante nosotros, ya no podemos pensarnos a nosotros mismos como teniendo que librar una lucha para evitar lo que se presenta como inminente, eso que representa la amenaza nuclear, sino que por el contrario, la peste ya está aquí, frente nosotros, a disposición para que intervengamos sobre la misma.

A modo de conclusión

A modo de conclusión queremos aportar algunas notas sobre la manera en que estas reflexiones pueden insertarse en nuestra coyuntura. En algunos textos previos hemos deslizado la hipótesis de que el renacimiento de los estudios althusserianos en Latinoamérica remite a ciertas fracturas del campo ideológico forjado en los años 80 alrededor del problema de la “transición a la democracia”². Nuestras observaciones se basan en el caso argentino, presumiendo que son extensibles, con ajustes, a otros países latinoamericanos. En efecto, se trató entonces de la constitución y propagación de una peculiar ideología, que tuvo amplios efectos en distintas esferas de la sociedad; en particular bajo el rótulo del antiautoritarismo ha sido eficaz en el ámbito de la cultura (en la educación, en las relaciones familiares, en la moral sexual, en las relaciones de género, etc.). Nuestra hipótesis es que este campo ideológico se fracturó con la emergencia de gobiernos posneoliberales en la región que habilitaron la posibilidad de un cuestionamiento de la ideología jurídica, y del humanismo que subyace a la misma, hasta entonces vedada, sin el cual la reconsideración de las tesis althusserianas no habría sido posible.³

En 1983, el candidato radical Raúl Alfonsín cerraba los actos de su campaña presidencial recitando el preámbulo de la Constitución nacional. Este gesto tenía raíces profundas en el ideario del viejo partido radical, que supo declarar en reiteradas ocasiones que su programa era la Constitución nacional. En ese sentido, el radicalismo estaba en inmejorables

¹ *Ibíd.*, p. 207.

² Cf., Karczmarczyk, Pedro. «Introducción: la filosofía de Althusser a 50 años de Lire le Capital.» *Representaciones* 11, n° 1 (2015): 3-9.

³ No es un dato menor que dicha reconsideración hay sido promovida por *Althusser, el infinito adiós*, de Emilio de Ípola, un pensador próximo, aunque no sin distanciamientos críticos, a las posiciones althusserianas en los setenta, y luego intelectual orgánico del alfonsinismo, movimiento político que fue el principal promotor de la forma peculiar de la ideología jurídica a la que nos referimos. El libro al que aludimos, a pesar de presentarse como una especie de testamento teórico paródico, fue lo suficientemente honesto en el planteo de sus problemas como para suscitar una serie de inquietudes y desarrollos en las generaciones más jóvenes. Cf., de Ípola, Emilio. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

condiciones para construir el ideario de una mítica vocación democrática del pueblo argentino, asolada por factores externos.¹ Pero si históricamente el programa del radicalismo se oponía a “el régimen”, identificado con los sectores de la burguesía terrateniente, ahora la democracia pasaba a comprenderse como lo contrario de la violencia y la ilegalidad. Podría creerse que la violencia y la ilegalidad englobaban principalmente a quienes estuvieron en el gobierno en el período 1976-1983, pero sin embargo los contornos que adquiriría entonces la apelación a la democracia se delineaban por una polaridad que se deslizaba subrepticamente en su contrario. La violencia y la ilegalidad podían ser de derecha, cuyo ejemplo lo proveía la dictadura que había planificado la muerte y el terror desde el Estado, tanto como de izquierda, las organizaciones guerrilleras que habían actuado en los años setenta, empeñadas en acceder al poder por cualquier medio, en especial por medios violentos. Se trataba de dos “demonios”, de signo político opuesto. Este diagnóstico de la situación en la que se encontraba la sociedad argentina, donde las frecuentes rupturas del orden constitucional desde 1930 eran interpretadas como una tendencia a la ilegalidad, llevó a enfocar el pasado a través de un retícula jurídica, y en particular del pasado reciente, donde las responsabilidades parecían limitarse a lo que fuera factible probar ante un estrado judicial, restringiendo consecuentemente las responsabilidades civiles en la dictadura, es decir, escamoteando el sentido económico y político del proceso.² Se trataba de la teoría de los “dos demonios”, que habrían asolado a la sociedad argentina por izquierda y por derecha.³ El campo ideológico al que aludimos suponía, mediante la proyección de la ficción de la ideología jurídica burguesa, que los individuos constituyen los ordenamientos sociales, por ello los “demonios” aparecían como factores *externos* que imposibilitaban la *constitución normal* de los procesos sociales. Es decir, los mecanismos propiamente sociales que habían operado en el proceso permanecían en un cono de sombras, relegados como factores exteriores a la auténtica dinámica de la sociedad argentina. En este contexto, el individualismo tendió a tomar posiciones en la ciudadela universitaria, haciendo sentir sus efectos en distintas disciplinas y, allende la academia, tendió a permear profundamente en el sentido común.

En el momento en que la sociedad argentina se enfrentaba a las consecuencias de su disciplinamiento político por la vía de una represión que dejó treinta mil desaparecidos, a las del disciplinamiento de su clase trabajadora por la vía de la desindustrialización del país y a las secuelas paradójicas de la derrota en Malvinas, que dejaron como saldo unas fuerzas armadas políticamente debilitadas, con un margen relativamente reducido para negociar su retirada, la sociedad argentina tomaba conciencia de sus conflictos y sus luchas, como no podía ser de otra manera, en la ideología. Para poder apreciar mejor las operaciones ideológicas que estuvieron en juego, detengámonos por un momento en un intelectual orgánico del alfonsinismo en la transición a la democracia: el jurista Carlos S. Nino.⁴

¹ Recientemente el historiador Alejandro Horowicz ha analizado críticamente la postulación mítica de la democracia como tradición política americana de parte de José Luis Romero en su trabajo “El drama de la democracia argentina”. Postular como modelo una mítica democracia fundada en 1810 permite ser tan impiadoso como se quiera con el gobierno que se confronte con este lábil baremo. Cf., Horowicz, Alejandro. *Las dictaduras argentinas. Historia de una frustración nacional*. Buenos Aires: Edhasa, 2012.

² Cf., Marín, Juan Carlos. *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica sobre el poder y el saber*. Buenos Aires: Nueva América, 1987, pp. 75-76 y 90; Klein, Naomi. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós, 2007, v. caps. 3-5; y Karczmarczyk, Pedro. «Democracia y hegemonía en la Argentina de la posdictadura.» *Surmanía* 5 (2012): 4-26.

³ Esta teoría tiene una formulación canónica en el “Prólogo” redactado por Ernesto Sábato al informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) *Nunca Mas*, Buenos Aires, Eudeba, 1984.

⁴ Carlos Santiago Nino (1943-1993) fue uno de los intelectuales cruciales del alfonsinismo. De hecho desempeñó importantes cargos, como Coordinador del Consejo para la consolidación de la democracia, integró la Comisión

Uno de los textos claves de Nino es *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*,¹ título que revela bastante bien su inscripción en la ideología jurídica. En esta obra Nino parte de una caracterización de la situación argentina como excepcional, debido a que se trata de “un país en pronunciadas vías de subdesarrollo”,² es decir, la excepcionalidad argentina consiste en “una reversión fulminante de un desarrollo social y económico que ya se había alcanzado”,³ situación tanto más excepcional en cuanto acaece “sin una guerra [sic] o catástrofe natural mediante”.⁴

Si bien Nino reconoce una variedad de factores que explican esta situación, siguiendo en lo esencial a Carlos Waisman *Reversal Counterrevolutionary Policies and Their Structural Consequences*, (Princeton University Press, New Jersey, 1987), su interés al escribir este libro radicaba en llamar la atención sobre un fenómeno a su juicio desatendido, “la tendencia recurrente de la sociedad argentina, y en especial de los factores de poder –incluidos los gobiernos–, a la anomia en general y a la ilegalidad en particular, o sea, a la inobservancia de normas jurídicas, morales y sociales.”⁵ Poco después Nino hace una observación crucial: “[u]no de los errores en que se suele caer [al analizar el subdesarrollo argentino] consiste en ignorar la posibilidad de que su generación causal [de la anomia] sea gradual y parcialmente circular.”⁶ Con ello el jurista encuentra el punto de apoyo que le permite formar su concepto clave, la “anomia boba”, por la que entiende una forma de “ilegalidad generalizada” que implica “situaciones sociales en las que todos resultan perjudicados por la ilegalidad en cuestión. Se trata (...) de una suerte de ilegalidad o anomia ‘boba’, puesto que no es el resultado de intereses o valoraciones que la ley no pudo satisfacer y que se satisfacen al margen de ella.”⁷ o en otros términos, “una acción colectiva es anómica, en el sentido de la ilegalidad ‘boba’ que aquí nos interesa, si ella es menos eficiente que cualquier otra que se podría dar en la misma situación y en la que se observara cierta norma.”⁸ La anomia “boba” es, en consecuencia, “generadora de bajos índices de eficiencia y productividad que subyacen a las situaciones de subdesarrollo”⁹.

Estos conceptos le sirven a Nino para realizar un diagnóstico de la situación argentina, donde la anomia “boba” serviría para explicar de una manera semejante situaciones tan distintas como la importancia de la economía informal, la evasión impositiva, la corporativización de la economía, la corrupción, la anomia de las actividades productivas y la anomia en el tránsito¹⁰. Son estos últimos, los problemas de organización del tránsito, comprendidos como problemas de coordinación de la acción social, los que se convierten, para esta óptica, en el modelo explicativo de la sociedad argentina en general.

El planteo de Nino, tan sofisticado y lúcido en distintos sentidos, contiene un elemento, mencionado al pasar, pero que a nuestro entender resulta ser clave, ya que el mismo revela su renuencia a reconocer en el conflicto un elemento constitutivo de lo social. En

para la reforma del código penal y fue asesor presidencial entre 1983 y 1989. Su libro *Juicio al mal absoluto* (Buenos Aires, Ariel, 2006), sobre los juicios a las juntas militares, lleva un prólogo de Raúl Alfonsín.

¹ Cf., Nino, Carlos, *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires: Emecé, 1992.

² *Ibíd.*, p. 12.

³ *Ibíd.*

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*, p. 24.

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*, p. 31

⁸ *Ibíd.*, p. 36.

⁹ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁰ Cf., Nino, op. cit., cap. 3, pp. 89-135.

efecto, la postulación de la “anomia boba” como un factor explicativo de la situación argentina busca enfatizar las causas endógenas de lo que Nino caracteriza como una involución nacional. La caracterización de la anomia como “boba” radica en ver la política argentina como un juego de suma cero, en virtud de tratarse, según vimos, de una situación en la que todos salen perjudicados al encontrarse en una situación que les brinda un nivel de satisfacción que está muy por debajo de una situación que supone una mejoría generalizada. Ahora bien, la caracterización de la anomia como “boba” descansa sobre un supuesto de fondo sobre el que debemos llamar la atención ahora. Nino retoma este supuesto del ya mencionado Waisman, según el cual las decisiones de las clases dirigentes en la historia argentina durante el siglo XX estuvieron dominadas por: “un error cognitivo fatal: el miedo a una inminente revolución social”¹. Nino acepta esta apreciación sin vacilar, no la problematiza mayormente pues la tiene por evidente. Nosotros entendemos, por el contrario, que se trata de una apreciación problemática, ya que la caracterización de la anomia como “boba” sólo se sostiene bajo este supuesto. Quienes creen o creyeron obtener un beneficio de la anomia boba, los sectores dominantes en la sociedad que creen evitar de ese modo una situación de mayor equidad en la distribución de los bienes, o alguna otra situación que ponga en riesgo su posición, estarían simplemente equivocados. El comportamiento “espontáneo” de los sectores dominantes de la sociedad, que buscan garantizar su interés inmediato de diversos modos, sería un error cognitivo, la lucha de clases no sería sino una ilusión...

Ahora bien, desde el extremo izquierdo del campo ideológico que analizamos se han producido, más o menos contemporáneamente, algunos elementos para analizar este discurso. En efecto, León Rozitchner focalizaba su pensamiento en el terror como uno de los efectos cruciales de las sangrientas prácticas políticas de la dictadura. Con el concepto de terror Rozitchner buscaba entender la eficaz reorganización de la sociedad argentina: “hay un antes y un después del terror. La represión siniestra del proceso fue un proyecto de domesticación completa de la sociedad. Un intento de “solución final” a la rebeldía.”² Rozitchner cuestiona incluso la negación de la violencia que sostenía el sistema democrático bajo una forma de ideología jurídica que lo codificaba todo. Invirtiendo a Clausewitz, Rozitchner sostenía que la política era la continuación de la guerra por otros medios, insistiendo en que la separación entre guerra y política es ficticia: “Al llegar la democracia alfonsinista se pensó que se había abierto el campo de la paz y había quedado superado el campo de la guerra. Se veía la violencia sólo al nivel de las armas, pero se dejaba ver que la guerra se prologaba en el campo de la política como estructura de dominación que circula ahora...”³.

El terror dictatorial permanecía entre nosotros, de acuerdo a Rozitchner, bajo la forma de efectos psíquicos duraderos vinculados al temor a caer bajo las garras del aparato represivo ilegal del Estado, que bajo la figura difusa de la delincuencia subversiva perseguía cualquier forma de oposición. Ello implicaba el desarrollo de mecanismos psíquicos diversos para no enfrentarse con el terror, desde la parálisis y la inacción a la racionalización del horror, que habían conocido sus formas características durante la dictadura en dos frases que devinieron célebres (“no te metás” y “por algo será”). La democracia formal se recuperaba, ciertamente, pero esta recuperación suponía que algunas demandas, por ejemplo la demanda de una genuina justicia social, estuvieran fuera de juego. Rozitchner constataba entonces amargamente que la recuperación de la democracia ocurría juntamente con una colonización de las conciencias bajo

¹ *Ibid.*, p. 20.

² Rozitchner, León. «Marxismo, crisis e intelectuales. Entrevista con Alberto Pippino.» *Utopías del sur* II, n° 4 (1990): 3-6, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 5.

la ley del terror, puesto que ese era el lugar donde a su juicio se encontraban las principales consecuencias de la dictadura: "Si queremos pensar debemos enfrentar la angustia de la muerte que el terror decantó en uno para impedir que lo hagamos: hay que seguir pensando dentro de ella contra ella. Ahí es donde se comprende el efecto social de la represión sobre la gente, sobre todos nosotros."¹

Más allá del plano de la conciencia individual, los efectos políticos del terrorismo de estado se verificaban a nivel político y social incluso en las formas de resistencia socialdemócrata, que tomaban la forma de una salida en falso, presa del terror, como una racionalización que se manifestaba en reflexiones "lo que es posible hoy", de circulación corriente en aquellos años, a partir de las cuales Rozitchner y otros utilizaron categorías como la de "posibilismo" para referirse a esta forma de pensamiento que sindicaban como cautiva del terror dictatorial.

Ahora bien, no cuesta mucho reconocer en la apuesta de Nino una forma de "posibilismo" en el sentido mentado por Rozitchner, ya que el jurista busca despejar un amplio espacio político donde se podría operar sin toparse con el conflicto, donde, por medio de la postulación de un interés común subyacente a la "anomia boba", se podría privilegiar una forma de intervención política centrada en la argumentación (recordemos el presunto "error cognitivo" en el que descansa la construcción del concepto clave de Nino). Hemos señalado al pasar la omisión de Nino de la guerra como un factor explicativo de la situación de la sociedad argentina en la posdictadura, cuando lo cierto es que Argentina había librado, en 1982, una guerra con una potencia extranjera y que las sangrientas políticas de la dictadura fueron denominadas, por propios y ajenos, como "guerra sucia". No es una mera casualidad, sin duda, que esto impensado en el discurso de Nino aparezca enlazado en el sintagma que titula una de las obras de Rozitchner *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*.

Pero lo que nos interesa señalar ahora es que hoy comienzan a ser audibles algunas de las formas de la sorda complicidad que la posición de Rozitchner, este subjetivismo de izquierda, para el cual el sintagma "izquierda sin sujeto" era un anatema,² guarda con las líneas maestras que la ideología jurídica había establecido como los límites del campo ideológico de la argentina de los 80s. En efecto, una de las operaciones ideológicas claves en el paso de la dictadura a la democracia fue una socialización de las pérdidas en el plano simbólico. La especificidad de los mecanismos sociales que dominaron el proceso de la dictadura cívico militar asesina fue licuada así en términos de responsabilidades individuales. El lema del sufragio universal, "una persona, un voto", se traducía en términos ideológicos en una inculpación generalizada, por lo que cada uno había hecho para suscitar la catástrofe o había dejado de hacer para evitarla. El escritor Ricardo Piglia ha descrito sugerentemente esta transformación:

Con la transición de Bignone a Alfonsín se cambia de género. Empieza a funcionar la novela psicológica en el sentido fuerte del término. La sociedad tenía que hacerse un examen de conciencia. Se generaliza la técnica del monólogo interior. Se construye una suerte de autobiografía gótica en la que el centro era la culpa; las tendencias despóticas del hombre argentino; el enano fascista, el autoritarismo subjetivo. La discusión política se internaliza. Cada uno debía elaborar su propio relato autobiográfico para ver qué relaciones mantenía con el estado autoritario y terrorista. Difícil encontrar una falacia mejor armada. Se empezó por democratizar las responsabilidades. Resulta que no eran los sectores que tradicionalmente

¹ *Ibíd.*, p. 4.

² Cf., Rozitchner, León. «La tragedia del althusserianismo teórico.» *El ojo mocho*, n° 17, 2003: 43-50.

impulsan los golpes de estado y sostienen el poder militar los responsables de la situación, sino ¡todo el pueblo argentino! Primero lo operan y después le exigen el remordimiento obligatorio.¹

Nos interesa detenernos en este punto. En primer lugar porque entendemos que posición antihumanista *teórica* de Althusser desmonta esta operación ideológica. El énfasis colocado en relación a la ruptura de Marx con la ideología jurídica subyacente en la economía política clásica, comprendida esta ideología como una ontología de lo social según la cual habría dos clases de entidades (personas y cosas) y dos clases de relaciones básicas entre estas entidades (contrato y propiedad), hace imposible el planteamiento de estas operaciones de culpabilización, al reducirlas al sinsentido de sus premisas: unos agentes constituyentes de lo social, todos igualmente constituyentes y por tanto, igualmente culpables. En su lugar se nos propone entender las diferencias de peso entre las posiciones de agencia, de manera que la comprensión de una situación social como era la de la Argentina de la posdictadura de ninguna manera se puede realizar de acuerdo a la norma de una participación política democrática que, para colmo, había estado proscrita en los años inmediatamente anteriores. Podemos ver ahora como la *meta política de una sociedad democrática* se veía solapada por la *tesis ideológica de que las sociedades son democráticas por naturaleza*.² En consecuencia, algo de la incomodidad que despertó el pensamiento de Althusser en los años ochenta y noventa en Latinoamérica comienza a tornárenos comprensible a partir de este desvío.³

¹ Cf., Piglia, Ricardo. «Los relatos sociales. Entrevista con Raquel Argel [1987].» En *Crítica y ficción*, Buenos Aires: Siglo XX / Universidad Nacional del Litoral, 1990, p. 181.

² Esta tesis tiene un lugar importante en el pensamiento social contemporáneo. Véase por ejemplo, Searle, John. *La construcción de la realidad social*. Traducido por Antoni Domenech. Barcelona: Paidós, 2003. Véase también un interesante cuestionamiento a la idea de que la crítica o la teoría crítica requiere de una ontología de lo social, donde las metas políticas deseables son consideradas como la naturaleza misma de lo social en Pleasants, Nigel. *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Science. A Critique of Giddens, Habermas and Bhaskar*. London: Routledge, 1999.

³ Ésta es, a nuestro entender, la configuración ideológica que determinó la exclusión de las ideas althusserianas de la escena teórica en los años '80. Las mismas contrastan, ciertamente, con el diagnóstico que algunos intelectuales argentinos de trayectoria marxista comprometidos en los '80 con las tareas de la transición a la democracia dieron de la "consumación del althusserismo" [Cf., Aricó, José M. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 135]; o de la crisis de "Althusser y la entera moda estructuralista" [Cf., de Ípola, Emilio. «Para ponerle la cola al diablo.» En *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América latina*, de José M. Aricó, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 20]. Estos pensadores consideran que las elaboraciones teóricas de Althusser y sus discípulos constituyeron la base doctrinaria y política para una acción caracterizada por su extremo voluntarismo" [Cf., Aricó, op. cit., p. 130]. Aricó indica que como consecuencia de la perspectiva de Althusser, vinculada de una manera un tanto directa con las teorías de Régis Debray y combinada con "una lectura en clave catastrofista de ciertos elementos de las teorías dependentistas" [Ibid., p. 131] surgió "una estrategia de transformación revolucionaria según el esquema de transformación de clase contra clase" que al encontrarse con la descomposición de las organizaciones tradicionales de la izquierda acentuó la "búsqueda de sustitutos en las organizaciones guerrilleras y terroristas urbanas depositarias de una tarea histórica incumplida" [Ibid.]. Llama la atención la rápida constitución de Althusser como sujeto de imputación, sobre todo porque Aricó demuestra una gran sensibilidad a los matices y a las potencialidades diversas del pensamiento gramsciano. Esto es llamativo, en particular, debido a la persistente crítica a la teleología en el pensamiento althusseriano (la historia como proceso sin sujeto ni fines) y a que en uno de sus textos más difundidos Althusser supo sostener que: "...la contradicción *Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias concretas en las cuales se ejerce*", y en un fragmento que devino célebre señaló: "ni en el primero ni en el último instante suena jamás la hora solitaria de la última instancia". Cf., Althusser, Louis. «Contradicción y sobre-determinación (Notas para una investigación).» En *La revolución teórica de Marx*, traducido por Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 1985, pp. 86 y 93. Dicho de otra manera, sin renegar de las secuelas del althusserismo que señalan estos autores, las mismas reclaman una comprensión en términos de la coyuntura en la que ocurrieron más que en términos de una consecuencia necesaria de la teoría. Por su parte Ernesto Laclau ha puesto de manifiesto que su interés por Althusser en los años 60 estuvo determinado por las potencialidades del concepto de sobre-determinación para

Si bien la insistencia de León Rozitchner en el terror dictatorial y sus consecuencias en el presente de la transición democrática lo ponían en las antípodas de la ideología jurídica y la teoría de los dos demonios, su posición guardaba una afinidad profunda con algunos de los presupuestos de esta matriz discursiva. En el esquema de Nino, la apelación a la democracia y a la legalidad funciona como un *katechon*, que debe detener la acción destructiva de los sin ley, de los anómicos, quienes, cautivos de una falsa profecía, la de una inminente revolución social, deseada o temida, infringen a la sociedad argentina un daño mayúsculo: el de una pendiente de subdesarrollo creciente. El *katechon* democrático, si bien no plantea abiertamente un estado de excepción, sí exige que se renuncie a las ilusiones que surgen de un partisanismo que no puede sino ser dañino. Sería necesario, entonces, renunciar a las ilusiones, ya que las mismas ponen en peligro el ordenamiento jurídico democrático, propuesto como un remedio sin contraindicaciones. Para el *katechon* democrático proponer cualquier otra lógica social que vaya más allá de los principios de su lógica jurídica debería prevenirse, ya que constituye, virtualmente, un delito, un quiebre de este orden. El *katechon* democrático, como vemos, rechaza las falsas profecías en nombre de una profecía verdadera.

Por su parte, la filosofía de Rozitchner está obsesionada con pensar el origen de la rebeldía, de la resistencia, cuya emergencia llega a delimitar con bastante precisión, en el momento del Edipo.¹ Rozitchner reconoce la eficacia de estructuras sociales en la instalación del terror, sin embargo, en el momento de pensar su eficacia en el presente de la transición democrática el terror aparece desagregado individuo por individuo, como un momento de parálisis que adviene cuando la rebeldía despierta asociaciones funestas vinculadas a la violencia terrorista estatal impune en la soledad de la conciencia (“cada uno lleva en sí la amenaza de ser un desaparecido”).² Pero el filósofo argentino no está interesado principalmente en pensar este aislamiento como un hecho propiamente social, como una de las maneras en las que las clases dominantes llevan adelante su lucha de clases contra la clase trabajadora y sus aliados. Si se focalizara en esta condición social del aislamiento, creemos, el énfasis debería colocarse sobre el exterior que constituye al interior como tal aislamiento, sobre las correlaciones de fuerza, su historia y sus posibles fisuras. Sin embargo Rozitchner tacharía tal proceder como propio de una izquierda sin sujeto que pasa por alto que la esfera de la experiencia personal es intransferible, es decir, que no repara en la condición de absolutos (irrepetibles y únicos) de los sujetos, que es para él una premisa básica, la premisa que debe reconocerse en primer término para reconocer después el carácter de absolutos-relativos de los sujetos.³ La tarea de la política

acercarse a la comprensión de las realidades latinoamericanas que escapaban a la despojada contradicción burguesía-proletariado, en su caso el peronismo. Cf., Laclau, Ernesto. «Entrevista a Ernesto Laclau.» En *Releer Althusser*, de Bruno Fornillo y Alejandro Lezama, Buenos Aires: Parusia, 2002, p. 205

¹ Rozitchner contrasta la interpretación lacaniana del Edipo con la de Freud en estos términos: “...su interpretación del Edipo, donde se juega la ley de la conciencia (...) para Freud tiene dos momentos: 1) el niño es un rebelde que enfrenta y le da muerte imaginariamente al padre; 2) el arrepentimiento o la culpa que implanta en la conciencia la ley del padre muerto. Lacan excluye ese primer momento de la violencia, que Freud incluye, porque para Freud, toda ley, individual o colectiva, descansa en la violencia que la impone. Para Lacan la ley aparece impuesta, pasivamente, como un sello, sin drama ni resistencia.” Cf., Rozitchner, León. «Contornos de un pensamiento. Entrevista con Horacio González, Eduardo Rinesi y Jung Ha Kang.» *El ojo mocho*, n° 3, 1993, p. 14. Rozitchner extiende estas reflexiones en su *Marx y la infancia*. Cf., *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

² Rozitchner. «Marxismo, crisis e intelectuales. Entrevista con Alberto Pippino.», ed., cit., p. 4.

³ Al respecto sostiene Rozitchner: “...en la parte final de mi tesis [sobre la Ética de Max Scheller] llego a un descubrimiento (...) de que cada uno de nosotros es un absoluto-relativo. (...) este descubrimiento de la necesidad de afirmarse uno mismo como un absoluto irreductible a todo otro, en lo que podría llamarse la mismidad del ser de cada uno, y que ese sentimiento era, me parece, fundamental para poder establecer luego el

no es en primer lugar una tarea de organización y de lucha, en el marco de las cuales se constituirían y reformularían las subjetividades (primacía de la práctica), ya que la misma tendría un punto ciego insuperable si no estuviera sostenida por una iluminación subjetiva.¹ La tarea de la política parece ser entonces salir a encontrar otros que permitan sostener la gallardía subjetiva individual²: “...con el comienzo de la “democracia” grandes sectores sociales sabían que eso [el terror] era lo que debía ser elaborado, llevado a conciencia para vencerlo en el cuerpo y volver a animar sus ganas ciertas: vencer el miedo colectivamente, aunque siempre esté en cada uno como individuo.”³

Digamos con pocas palabras lo que nos lleva a postular una sorda complicidad de la filosofía de Rozitchner con el encuadre juricista de la transición democrática. Por un lado, percibimos en su escritura una veta que apunta más al ensayo de una interpelación de izquierda que a la constitución de una teoría, es decir, nos parece, la suya, una escritura que busca la constitución de sujetos rebeldes, de sujetos fieles a su verdad subjetiva, encarnada en su rebeldía infantil en la que estaría el origen de toda rebeldía. Pero este ensayo incesante de una interpelación rebelde, sería una empresa imposible si no descansara en los supuestos del carácter absoluto de los sujetos y, *a fortiori*, en una tesis de la constitución de lo social por los sujetos, lo que en lengua althusseriana no podemos sino llamar humanismo, que constituye el suelo de los supuestos en los que descansa la socialización de las responsabilidades a la que aludimos. En otros términos, la operación rozitchneriana, con todo su encanto, que lo tiene, está dominada por la presentación de una forma de subjetividad, efecto de una situación social específica, los años sesenta y los setenta, en los que se vehiculizó lo que tal vez haya sido “la mayor y más extraordinaria voluntad de justicia vivida por la historia”,⁴ como si la misma fuera la causa de esa situación. Si esta apreciación es justa, deberíamos decir que la filosofía de Rozitchner está dominada por lo que con Michel Pêcheux podemos denominar “efecto Münchhausen”, por el célebre Barón que creía poder sacarse de un pantano tirando de sus cabellos, esto es, por una transmutación de los efectos en causas, y en particular de aquellas evidencias por las cuales un sujeto se representa a sí mismo como un principio absoluto, en forzoso desconocimiento de las condiciones que lo determinan.⁵

carácter de toda relación política. (...) este misterio de la propia existencia, que nada puede negar, pero al mismo tiempo comprenderlo como relativo (como relativo a lo histórico) me pareció una punta de afirmación importante. (...) después vi entonces que para explicarme este carácter irreductible (que es absoluto, porque soy absolutamente irreductible a todo otro) tengo que acudir a lo relativo: relativo a mi historia, a mis padres, a la familia, a mis amores, a mis amigos, al mundo exterior. Y sin embargo esto no lo agota, porque siempre volvemos a ese lugar primero, donde la afirmación de uno mismo aparece como irreductible.”. Cf., Rozitchner, «Contornos de un pensamiento. Entrevista con Horacio González, Eduardo Rinesi y Jung Ha Kang.», ed. cit., p. 6.

¹ “Yo creo que el terror solamente puede enfrentarse en la medida en que abrimos el campo donde el terror nos marcó, y al mismo tiempo nos marcó señalando lo impensable de eso que a partir del terror difícilmente podemos pensar: lo sentimos como lo más distante, en lo más recóndito de uno mismo. Pero al mismo tiempo está al acecho”. Cf., Cf., Rozitchner, «Contornos de un pensamiento. Entrevista con Horacio González, Eduardo Rinesi y Jung Ha Kang.», ed. cit., p. 13.

² “Yo creo que hay dos formas de pensar el terror en nosotros: los que se apoyaron en el terror y vivieron la marca anestésica para no volverlo a sufrir, y que quedó como una marca que determina también el modo de pensar, y hay otros que, mal que bien, enfrentamos la angustia que el terror hace aparecer en nosotros, pero habilitamos ese lugar anterior, por decirlo así, que el terror no eliminó, y desde ahí volvemos a pensar nuevamente lo que estamos pensando ahora.”. Cf., Rozitchner, «Contornos de un pensamiento. Entrevista con Horacio González, Eduardo Rinesi y Jung Ha Kang.», ed. cit., p. 16.

³ Rozitchner, León. «Marxismo, crisis e intelectuales. Entrevista con Alberto Pippino.», ed. cit., p. 3.

⁴ Cf., Tatián, Diego, «Carta enviada a La Intemperie» (Abril de 2005). En AA.VV. *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del cólope - Universidad Nacional de Córdoba, 2007, p. 76.

⁵ Cf., Pêcheux, Michel. *Les vérités de La Palice*. Paris: Maspero, 1975, pp. 135 y ss.

Ahora bien, si Rozitchner nos ofrece los efectos como si fueran las causas, todavía seguiría siendo cierto que esta confusión es un eslabón importante en el legado de esa voluntad de justicia, y “legado” quiere decir aquí aquello que hace que unos efectos no se extingan, esto es, que siendo efectos se tornen causas en virtud de otros efectos que los prosiguen. Los textos de Rozitchner nos ilustran sobre su urgencia de encontrar un origen o un fundamento para la rebeldía, y la necesidad de encontrarlo en el momento de la constitución de la conciencia, por tanto presente en cada uno “desde el vamos”, fundamento sostenido o rechazado luego por lxs adultxs. El texto de Althusser que presentamos ilustra una estrategia bien distinta. Sobre la operación discursiva realizada por la internacional de los buenos sentimientos, Althusser destaca que los buenos sentimientos, la sed de justicia y la voluntad de justicia *ya dados* en la misma, pueden ser puestos contra sí mismos indicando que se saltan lo obvio, que aquello que temen que ocurra mañana ya está pasando..., desde anteayer. La eficacia de esta intervención carece de garantías, dependerá de la magnitud y la calidad del temor respecto del cual, tomando distancia, revelan un vacío.¹

¹ El problema del legado de una subjetividad rebelde y la manera dificultosa en la que se inserta en la presente coyuntura ideológica y teórica ha sido retomado de diversas maneras en una de las disputas más intensas que ocurrieron en el seno de la izquierda argentina en los últimos años, a partir de la publicación de una carta pública titulada “No matar” por el filósofo argentino Oscar del Barco, en 2004 a raíz de una entrevista realizada a Héctor Juvé, ex integrante de uno de los primeros ensayos guerrilleros argentinos, el del EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo). Esta experiencia, conducida por Ricardo Masetti, implicó el fusilamiento de dos integrantes del grupo a manos del propio grupo guerrillero, lo que generó una serie de disputas donde afloraron, de distintas maneras, la culpa y la responsabilidad. León Rozitchner tomó parte en esta controversia con dos largos textos, apelando al conjunto de ideas fuerzas que domina su producción al menos desde los ochenta. La polémica es muy interesante, en resumen, porque reactualizó ya en pleno siglo XXI los distintos tópicos del campo ideológico de los años 80. Cf., AA.VV. *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del cíclope - Universidad Nacional de Córdoba, 2007; y —. *No matar. Sobre la responsabilidad. (segundo volumen)*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2010.