



Althusser y Spinoza.

Notas para el estudio
de una pasión teórica

Althusser and Spinoza.

Notes for the Study of a
Theoretical Passion

ESTEBAN DOMINGUEZ

esteban.dominguez@live.com.ar

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO -
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - ARGENTINA)

Recibido el 8 de abril de 2021 – Aceptado el 17 de julio de 2023

Esteban Domínguez es Licenciado (2014) y Profesor (2020) en Ciencia Política (UNR, Argentina), Magister en Filosofía (2021, UNQ) y doctor en Ciencia Política (2022, UNR). Es becario posdoctoral del CONICET (2022-2025) y se desempeña como docente en las asignaturas Teoría Política II (Fcpolit, UNR) y Teoría sociológica (Fhya, UNR). Este artículo constituye un resumen de las líneas generales que ordenaron la investigación sobre los orígenes del spinozismo de Althusser desarrolladas en su tesis de maestría (*cf.* Domínguez, Esteban, “De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser”, Tesis de maestría, Universidad Nacional de Quilmes, 2021). Este trabajo fue posible gracias a una estancia de investigación en el *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC) en el año 2019 en el marco del *Programme Odyssée – Association des Centres culturels de rencontre* (ACCR), con el apoyo del *Ministère de la culture et de la communication* de Francia.

RESUMEN: En este artículo propongo un conjunto de indicaciones propedéuticas para el desarrollo de una investigación acerca de los orígenes del spinozismo de Louis Althusser. En primer lugar, presentaré en qué se reconoce el spinozismo de Althusser. En segundo lugar, propondré considerar su spinozismo como una pasión teórica. En tercer lugar, propondré una perspectiva genealógica para el estudio del surgimiento de esa pasión. Como corolario de esta perspectiva, y para concluir, sugeriré que el spinozismo de Althusser debe ser reconocido como un suplemento que, a la par de sus funciones de adición o de sustitución, produce una complicación de su pensamiento.

PALABRAS CLAVE: Spinozismo – Pasión teórica – Genealogía – Suplemento

ABSTRACT: In this article I propose a set of propaedeutic indications for the development of a research on the origins of Louis Althusser's Spinozism. Firstly, I will present how Althusser's Spinozism is recognized. Secondly, I will propose to consider his Spinozism as a theoretical passion. Thirdly, I will propose a genealogical perspective for the study of the emergence of this passion. As a corollary of this perspective, and in conclusion, I will suggest that Althusser's Spinozism should be recognized as a supplement which, as well as its functions of addition or substitution, produces a complication of his thought.

KEY WORDS: Spinozism – Theoretical Passion – Genealogy – Supplement

“¿Cómo puede alguien convertirse en pensador si no pasa al menos la tercera parte de cada día sin pasiones [...]?”

FRIEDRICH NIETZSCHE, *El caminante y su sombra*.¹

A la hora de dar cuenta de la presencia de Baruch Spinoza en la obra de Louis Althusser es posible realizar tres señalamientos preliminares y sucesivos.

El primer señalamiento es atmosférico. Frecuentemente se ha definido a la filosofía francesa de la segunda posguerra indicando el pasaje de la generación de las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger) a la generación que buscará apoyo en los llamados maestros de la

¹ Nietzsche, Friedrich, *El caminante y su sombra*, en *Nietzsche t. I*, trad. A. Brotons, Madrid, Gredos, 2014, § 324, p. 295.

sospecha (Nietzsche, Freud y Marx).² Spinoza, por su parte, resultó fundamental para algunos de quienes se inscribieron en el pasaje de un contexto filosófico a otro. Particularmente, en la década de 1960 se produjo un renacimiento del interés por su obra que estuvo ligado desde entonces al nombre de Althusser. Más en general, es posible afirmar que desde la década de 1960 Spinoza comienza a aparecer como el camino curvo trazado frente al obstáculo que Hegel representó para toda una generación. Se trata de la recurrencia al autor de la *Ética* en tiempos de un “antihegelianismo generalizado” que configuraba, al decir de Gilles Deleuze, “la atmósfera de nuestro tiempo”.³

El segundo señalamiento es textual. Cualquiera que pretenda dar cuenta del spinozismo de Althusser debe partir del hecho de que la importancia que él atribuyó al filósofo holandés como el antepasado directo de Marx no se vio plasmada en ningún trabajo sistemático sobre su figura. Mientras se cuenta con escritos de su autoría relativamente documentados sobre Rousseau, Montesquieu o Maquiavelo, no se encuentra ninguna pretensión similar respecto a Spinoza. Encontramos, más bien, menciones irregulares, a veces insistentes y otras veces esbozadas al pasar. La constatación de la existencia de una relación profunda con Spinoza lleva a reconocer, sin embargo, un enigma. Por lo demás, el problema resultante es conocido y ciertamente althusseriano: se lo sabe presente mediante su ausencia, mientras que el tiempo de sus apariciones no resulta asible bajo un esquema temporal simple, ni tampoco mediante el anclaje que una evocación otorga.

El tercer señalamiento es temático. Si bien Althusser caracterizó de *herético* su spinozismo, son inmediatamente reconocibles los puntos en los que éste se juega. Fue él mismo quien, a contrapelo de sus menciones esporádicas, se ocupó de explicitarlos en *Éléments d'autocritique*. Primero, una indagación sobre aquello que aproxima y distancia a Spinoza de Hegel y de Marx. Segundo, el proceso de producción de conocimientos en ruptura con las concepciones jurídicas que buscan la garantía del conocimiento. Tercero, el problema de la causalidad, bajo el modelo spinozista de la acción de la sustan-

² Cf. Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988.

³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 15.

cia en los modos, en contraposición a los modelos de la causalidad transitiva y expresiva. Cuarto, el reconocimiento de la materialidad de la ideología. Y quinto, la denuncia del prejuicio finalista y la consecuente ruptura con toda perspectiva teleológica en la historia, junto con la crítica de la categoría de sujeto libre.

Producto de estos tres señalamientos puede decirse que conocemos, al menos en sus trazos generales, en qué consistió o en qué se reconoce el spinozismo de Althusser. Pero si bien la presencia de Spinoza en la obra de Althusser ha sido frecuentemente señalada y profundamente estudiada, el significado de su spinozismo permanece abierto. En este trabajo quisiera proponer un conjunto de indicaciones propedéuticas para el desarrollo de una investigación acerca de los orígenes del spinozismo de Althusser, previniendo errores a los que una lectura inmediata puede verse tentada y anticipando aquello que se gana con un estudio como este para la comprensión del trayecto teórico de Althusser.

En primer lugar, presentaré de manera sucinta en qué se reconoce el spinozismo de Althusser y señalaré la necesidad de un estudio que ponga el foco en su proceso de formación evitando así el recurso a cierto spinozismo finalmente alcanzado. En segundo lugar, propondré considerar a su spinozismo como una *pasión teórica* y extraeré de allí las claves que posibilitan la intelección del proceso de formación de su pensamiento. En tercer lugar, propondré una *perspectiva genealógica* para el estudio del surgimiento de la pasión spinozista que permita rastrear el acontecimiento en el que se expresan, a la vez, su paulatina configuración y su súbita emergencia. Como corolario de esta perspectiva genealógica, y para concluir, sugeriré que el spinozismo de Althusser debe ser reconocido como un *suplemento* que, a la par de una pretensión originaria de adición o de sustitución, produce una complicación de su pensamiento.

¿En qué se reconoce el spinozismo de Althusser?

La integración de Spinoza al proyecto filosófico de Althusser fue temprana y tardía a la vez. Temprana, si se considera que la primera referencia explícita como un antepasado filosófico de Marx se encuentra en 1961 en el segundo artículo de la serie que será reunida unos años después en *Pour Marx*. Tardía, si se reconoce que en

realidad quien firma ese texto es un respetado profesor de la *École Normale Supérieure*, no precisamente joven a sus 41 años, y que buena parte de su proyecto teórico ya había sido, si no enunciado, sí al menos esbozado en sus lineamientos generales.⁴

El spinozismo de Althusser puede ser reconocido según las coordenadas por él trazadas en tres momentos que dibujan el espacio temporal en el que se desarrolla la integración del filósofo holandés en su proyecto teórico. Primero, a partir de su señalamiento como antecedente directo de Marx, identificable en términos textuales entre *Sur le jeune Marx* de 1961 y la publicación de *Lire le capital* en 1965, donde esta referencia será retomada y relanzada de manera programática.⁵ Luego, a partir del balance retrospectivo realizado una década después en *Éléments d'autocritique* en el que, en el marco de una revisión de sus posiciones teóricas, Althusser confiesa su culpabilidad por ser spinozista y explica los motivos y los efectos de esa inscripción intelectual.⁶ Finalmente, un tercer momento es la retrospectión de la retrospectión, desde finales de los años setenta hasta mediados de los años ochenta, el Althusser del materialismo del encuentro en el que, como se sabe, Spinoza ocupa junto a Maquiavelo un lugar significativo.⁷

En definitiva, atravesando estos tres momentos es posible reconocer con la ayuda de Juan Domingo Sánchez Estop —en el que quizás sea uno de los intentos más ambiciosos de indagación sobre este problema— que Althusser recurre a tesis spinozistas para apoyar

⁴ Sobre los años de formación teórica de Althusser anteriores a la década de 1960 cf. Benítez Martín, Pedro, *La formación de un francotirador solitario*, Zaragoza, Pressas universitarias de Zaragoza, 2007.

⁵ En *Pour Marx*: “Si se quiere encontrar un antepasado filosófico a Marx, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza.” Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx. (Cuestiones de teoría)”, *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1983, pp. 63-64. En *Lire le capital*: “La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía y, sin lugar a dudas, la mayor revolución filosófica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx.” Althusser, Louis, “El objeto de El capital”, en Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer el capital*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 2004, p. 113.

⁶ “Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar sin ambages por qué: ¿Por qué hemos parecido serlo, pero no lo hemos sido? ¿por qué, pues, este singular malentendido [...] Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: hemos sido spinozistas.” Althusser, Louis, “Elementos de autocritica”, en *La soledad de Maquiavelo*, trad. C. Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2008, p. 169. Volveré sobre esto más extensamente en el siguiente apartado.

⁷ Althusser, Louis, “L’unique tradition matérialiste”, *Lignes*, Editions Hazan, n° 18, 1993

los grandes temas de su filosofía: la crítica del sujeto, el problema de la dialéctica materialista, su teoría de la lectura, las nociones de sobredeterminación y causalidad estructural, la relación entre pensamiento y coyuntura y, finalmente, la formulación del materialismo aleatorio. De este modo, y aquí no puedo más que acordar, concluye el autor: “el spinozismo actúa en la obra althusseriana como una auténtica corriente subterránea que unifica problemáticas que, de otro modo, parecerían completamente extranjeras unas a las otras.”⁸

Pero antes de estos tres momentos en los que se desarrolla la integración de Spinoza a su filosofía, es posible identificar un período que configura cierta *prehistoria* en la que se reconoce la ausencia casi total de referencias a Spinoza en los años de formación teórica de Althusser. Esta ausencia de menciones explica en parte por qué, en general, los estudios sobre el spinozismo de Althusser han iniciado sus investigaciones desde el momento en el que Spinoza es señalado por Althusser como antecedente directo de Marx.⁹ Sin embargo, tal como creo, un estudio sobre los orígenes del spinozismo de Althusser que ponga el foco en el trayecto que va de la ausencia de menciones, a sus alusiones críticas hasta finalmente la integración de su filosofía, resulta sumamente iluminador del significado, por definición abierto, de su spinozismo. Es en su carácter propedéutico para aquella tarea que el presente artículo encuentra su lugar, siendo mi objetivo a continuación compartir diversas indicaciones tendientes a repensar el significado del spinozismo de Althusser por medio de una indagación sobre el problema de sus orígenes.

Ocurre que para que una investigación como esa tenga sentido, es necesario rechazar todo recurso al *fin* —es decir, al spinozismo

⁸ Sánchez Estop, Juan Domingo, “Spinoza dans Althusser. Présence et effets du spinozisme dans l’œuvre de Louis Althusser”, Tesis doctoral, Université Libre de Bruxelles, 2020, p. 11.

⁹ Knox Peden ha realizado una periodización de su spinozismo identificando tres momentos desde la década de 1960 hasta la de 1980: el primer período 1960-1965 dominado por una problemática epistemológica; el segundo hasta comienzos de la década de 1970 en el que Althusser complementa esta perspectiva epistemológica con una ontología histórica; y el tercero, desde la década de 1970, en el que mediante su autocritica impulsa una redefinición de la práctica de la filosofía. Como es evidente, en esta periodización queda excluido aquello que aquí llamo los *orígenes* o el *proceso de formación* de su spinozismo. Cf. Peden, Knox, *Spinoza Contra Phenomenology*, California, Stanford University Press, 2014. Recientemente, Jean Matthys ha propuesto un estudio sobre los orígenes del spinozismo de Althusser remontándose a sus años de formación teórica, cf. Matthys, Jean, “Althusser et Spinoza. Genèse et enjeux d’une éthico-politique de la théorie”, Tesis doctoral, UCLouvain, 2021.

de Althusser finalmente alcanzado— para explicar su origen. Del mismo modo, es necesario rechazar el recurso al *origen*, como si el spinozismo hubiera estado siempre allí. No se trata de hacer pie ni en el origen ni en el final, sino de hacerlo a tientas, en el recorrido. En “*Sur le jeune Marx*” es posible encontrar algunas indicaciones para esta tarea. Allí, Althusser insistía en que debe combatirse una “pseudohistoria de la filosofía en «futuro anterior» de tipo hegeliano”¹⁰ que coloca en el Fin la explicación del proceso. Detrás de ella existe un supuesto teleológico que “instituye un tribunal secreto de la historia, que juzga las ideas que se le someten” para medirlas a continuación “según su norma como su verdad”. Este modo de narrar la historia de la filosofía sabe siempre de antemano a dónde se dirige esta historia: es “el tribunal del Fin” —poco importa si ese fin se coloca cronológicamente al final o en su origen— quien ejecuta esta historia en futuro anterior.¹¹

En el estudio sobre los orígenes del spinozismo de Althusser es posible enfrentarse a un problema análogo puesto que se está expuesto a la tentación de leer su obra a partir de cierto spinozismo como posición conquistada. Hoy es sabido que Althusser finalmente abrazó la filosofía de Spinoza. Y si bien aún permanece abierto el significado de ese abrazo, es conocido su impacto en el pensamiento de Althusser, de sus discípulos y en cierta atmósfera en la que esos pensamientos habitaron. Pero aquí quisiera proponer que para continuar reflexionando sobre su spinozismo es necesario rechazar la posibilidad de que en la reconocida culpabilidad por ser spinozistas (*nous avons été coupables... nous avons été spinozistes*) pueda darse con una teoría finalmente encontrada. Por el contrario, algo perdura en el estado práctico en que cierto spinozismo encontró su lugar. Así como Althusser lo hizo con Marx, es necesario emprender una historia de su producción teórica, reconociendo que su “verdad” no se encuentra “ni en su principio (fuente) ni en su término (fin). Está en los hechos mismos”:

sabemos que el joven Marx llegará a ser Marx, pero no queremos vivir más rápido que él, no queremos vivir en su lugar, romper por él o descubrir por él. No lo esperaremos anticipadamente al fin de la carrera para echar sobre él el manto del reposo, porque

¹⁰ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx”, *op. cit.*, p. 42.

¹¹ *Ibid.*, p. 45.

al fin todo terminó y él llegó. Rousseau decía: con los niños y los adolescentes, todo el arte de la educación consiste en saber *perder el tiempo*. El arte de la crítica histórica consiste también en saber perder suficientemente el tiempo como para que los jóvenes autores lleguen a ser grandes. Este tiempo perdido no es sino el tiempo que le damos para vivir.¹²

De ahí que al momento de concluir con ese argumento Althusser realizara una alusión spinozista —solapada y algo extranjera a su propio discurso— acerca de esa alegría que experimenta quien conoce la génesis de la necesidad mediante el estudio de las cosas singulares. Cierta *amor intellectualis Dei* experimentado al repetir junto al filósofo estudiado la historia de su pensamiento, concebida ella no como los restos de una historia superada, sino como los trazos esbozados en el presente y proyectados en un porvenir teórico, hasta entonces, insospechado. En fin, se trata de la *génesis de una necesidad* que, al conocerla, la sabemos alegremente terminada e interminable:

Es la necesidad de su vida lo que nosotros medimos mediante la comprensión de sus encrucijadas, de sus retrocesos y de sus mutaciones. En este sentido, no puede existir una alegría mayor que la de asistir a la génesis de la necesidad, una vez destronados los Dioses de los Orígenes y de los Fines, en una vida que empieza a nacer.¹³

Una pasión fuerte y comprometedora

Son conocidas las palabras de Althusser en *Éléments d'autocritique*: “Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y com-

¹² *Ibid.*, p. 57.

¹³ *Ibidem*. Estas palabras adquieren quizás todo su sentido al ser leídas con estas otras: “¿Por qué esta extrema libertad, por no decir ligereza en una materia tan grave? Justamente porque la materia no es grave, ni triste, ni alegre, sino en sentido spinozista: alegre. Constituye por parte del autor el objeto de una pasión alegre. Debe entenderse que para Spinoza la alegría no es la simple titilación, ni la simple broma «que sólo pone en juego palabras», sino una pasión seria. Como lo dijo el señor Bergson en una frase definitiva: «La alegría es señal de que nuestro destino fue alcanzado en un punto». Con la diferencia de que Spinoza no es ni puntualista ni puntillista, y que considera que la noción de destino es religiosa, el buen señor Bergson tenía mucha razón”. Althusser, Louis, “Sobre la transferencia y la contratransferencia”, en *Escritos sobre psicoanálisis*, trad. E. Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, p. 153.

prometedora: *hemos sido spinozistas.*"¹⁴ ¿Qué sucede si tomamos en serio el sentido de esta calificación del spinozismo como una *pasión*? Fue él mismo quien, en otra formulación retrospectiva, sugirió que las relaciones teóricas debían ser consideradas bajo el signo de la afectividad:

Es seguramente por el encuentro de Maquiavelo que debía yo experimentar la fascinación de las fascinaciones [...]. Me interesa la *insistencia repetida de ciertos afectos, sean psíquicos, teóricos o políticos, que sólo se captan verdaderamente a posteriori, y poco importa su orden de aparición porque la mayor parte del tiempo es un afecto ulterior el que no sólo da sentido a un afecto anterior sino que incluso lo revela a la consciencia y al recuerdo.* No habría dejado nunca de meditar esta expresión de Freud: "*un afecto está siempre en el pasado*".¹⁵

A continuación quisiera recuperar los elementos principales de la teoría de los afectos en Spinoza que permitirían tratar la presencia y los efectos de un filósofo del siglo XVII como un afecto; o, más exactamente, como una *pasión teórica*.

Tal como es sabido, un afecto para Spinoza es una afección del cuerpo y la idea de esa afección por la cual "aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo."¹⁶ Por su parte, Spinoza llama pasiones a los afectos de los que somos *causa inadecuada o parcial*, esto es, aquella causa "cuyo efecto no puede entenderse por ella sola"; diferenciándolas de las *acciones*, es decir, de las afecciones de las que somos *causa adecuada*, aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma.¹⁷ Además, hacia el final de esa tercera parte se incorpora una "definición general de los afectos" que puede ser considerada como la definición consolidada de las pasiones:

¹⁴ Althusser, Louis, "Elementos de autocrítica", *op. cit.*, p. 169.

¹⁵ Althusser, Louis, "L'unique tradition matérialiste", *Lignes*, Editions Hazan, n° 18, 1993, p. 90. Itálicas añadidas. Asimismo, ya en una carta a Franca Madonia, Althusser había añadido un elemento a su concepción afectiva de las relaciones intelectuales, la magia: "pienso en Maquiavelo con un sentimiento cercano a la magia: como si en él pudiera encontrar una ayuda propicia, excepcional para leer y hablar." Althusser, Louis, *Lettres à Franca (1961-1973)*, Paris, Stock/IMEC, 1998, 11/3/1962, p. 151.

¹⁶ Spinoza, Baruch, *Ética*, trad. V. Peña, Madrid, Alianza, 2011 [1677], III, def. 3, p. 210. En adelante, las citas a la obra de Spinoza serán realizadas de la siguiente manera: E para la *Ética* y TTP para el *Tratado teológico-político*, seguidos de la parte, proposición o capítulo según corresponda y la paginación de la edición citada.

¹⁷ E, III, def. 1, p. 209.

Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que otra.¹⁸

Siguiendo estas definiciones, ¿qué significa reconocer al spinozismo mismo como una pasión? De manera general, puede decirse que su spinozismo es un *afecto* porque se trata de una modificación que aumenta o disminuye, favorece o perjudica la potencia de obrar de Althusser. Y es una *pasión* porque Althusser es causa inadecuada, parcial, de eso que le ocurre, es decir, no se explica por su propia naturaleza, sino que implica causas exteriores. Más específicamente, quisiera mostrar que reconocerlo como causa inadecuada de su pasión implica rechazar dos supuestos de auto-inteligibilidad inversos pero solidarios entre sí.

Por un lado, el supuesto de *auto-inteligibilidad de un pensamiento*, según el cual consideraríamos que el desarrollo teórico de Althusser se explicaría a partir de un corpus cerrado y autosuficiente, por el libre desarrollo de una intelección autónoma. Se trata del supuesto que el propio Althusser denunció como la “auto-inteligibilidad de la ideología”, por medio de la cual se pretende presentar la evolución de un pensamiento como un desarrollo de este en el seno de él mismo.¹⁹ A contrapelo, de lo que se trata es de identificar, delimitar y evaluar en sus implicancias, los encuentros con causas exteriores que hicieron que esta pasión emergiera, prendiera y, en definitiva, durara.

Por otro lado, esto implica rechazar también un supuesto inverso: la *auto-inteligibilidad de la presunta causa* según la cual la fuente de esta pasión es buscada exclusivamente en causas externas a quien padece. La pasión spinozista, así como no es explicable por la propia naturaleza del pensamiento de Althusser como una totalidad cerrada, tampoco lo es por la naturaleza de la propia causa externa, en este caso, la obra de Spinoza que vendría a suscitar esta pasión desde un afuera, por lo demás, inexistente. Se ve así que concebir al spinozismo como una pasión intelectual brinda herramientas para alejarse de dos posiciones típicamente contrarias a la hora de

¹⁸ E, III, def. gral. af., pp. 301-302.

¹⁹ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx”, *op. cit.* p. 44.

narrar el desarrollo histórico de un pensamiento: 1. la preeminencia del agente, atribuyendo una homogeneidad de pensamiento que permite su inteligibilidad como un desarrollo de sí sobre sí mismo; 2. la subsidiariedad del agente, esta vez entendido como paciente, atribuyendo esa homogeneidad a una supuesta exterioridad, el efecto Spinoza, que determinaría de manera trascendente las transformaciones del sujeto de esa pasión, del pa(de)ciente.

Una vez rechazado todo supuesto de auto-inteligibilidad, es posible delimitar dos tesis adicionales y sucesivas que permiten tomar en serio este recurso a la teoría de la afectividad para la comprensión del spinozismo de Althusser. La primera concierne al carácter transindividual de las pasiones. La segunda, que requerirá una explicación algo más extensa, concierne a las disposiciones en las que emerge la posibilidad un pensamiento.

La transindividualidad de las pasiones

La primera tesis suplementaria que indica la pertinencia de la teoría de la afectividad para narrar la historia de un pensamiento es el reconocimiento de *la naturaleza contextual* o, más precisamente, *transindividual de los afectos* en general, y del *deseo* en particular.²⁰ Este reconocimiento implica que, por un lado, la composición del entorno en el que este deseo se asienta, crece y eventualmente entra en conflicto es constitutiva del propio deseo. Antes de ser absolutos nuestros deseos son contextuales, de modo que ninguna pasión es la misma inscrita en relaciones diversas. Del mismo modo, para el estudio del spinozismo althusseriano resulta fundamental trazar esa cartografía contextual, narrar su historia constelar, que permitiría comprender la naturaleza relacional de la que vive. Pero, por otro lado, puesto que “todas las ideas que acerca de los cuerpos tenemos revelan [*indiquent*] más bien [...] la constitución actual de nuestro cuerpo que la naturaleza del cuerpo exterior”,²¹ el estudio de la pasión spinozista podría hacer emerger como índice algo de la constitución del cuerpo que padece. De este modo, se constituiría en un revelador de la configuración del pensamiento de Althusser en los

²⁰ Cf. Balibar, Étienne, *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018.

²¹ E, III, def. gral. af., expl., p. 302.

diversos puntos de su trayecto teórico. Según esta perspectiva, para comprender la afectividad inherente al spinozismo de Althusser, no se trataría de trabajar con sus ideas *more geométrico*, esto es, según un orden de razones de deducción de los afectos de los más simple a los más complejo sino según el desorden de sus razones: relatar su emergencia y sus condiciones de configuración con el propósito de comprender su pensamiento en la maraña de relaciones que circunstancialmente lo atraviesan.

Es posible dar un paso más extendiendo este análisis al problema de la *imitación de los afectos*: “por el hecho de imaginar que experimenta algún efecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto algún, experimentamos nosotros un afecto semejante.”²² Siguiendo lo sugerido por Spinoza es posible reconocer que la mayoría de los sentimientos que forman parte de nuestra vida afectiva emergen como sentimientos compartidos en los que entran en juego vivencias personales y colectivas al punto de tornarse difuso el límite entre ellas puesto que, antes de presentarse fijadas a las cosas, las pasiones circulan entre los sujetos sin llegar a ser nunca propiedad exclusiva de ninguno de ellos. De ahí, quizás, el plural del reconocimiento de culpabilidad (*nous avons été coupables...*). ¿Quién habla y de quién habla con esa primera persona del plural? Sin dudas Althusser habla de sí mismo y del círculo de sus colaboradores más cercanos. Pero también es posible afirmar que esa pasión spinozista se despliega alimentado de un *antihegelianismo generalizado*, al decir de Deleuze. De este modo, el estudio de una pasión teórica podría iluminar mejor aquello que lo excede justamente porque se juega en el desdibujamiento del sujeto y el objeto de un afecto. Esta pasión, antes que ser propiedad de un sujeto, es una relación que se constituye, prende y dura por las *disposiciones* configuradas en una cierta *atmósfera*.²³ Por lo demás, Althusser mismo se aproximó a esta concepción al formular, en “*Sur le jeune Marx*”, el

²² E, III, 27, p. 241.

²³ De manera análoga a como Hobbes se refirió célebremente a la guerra a partir de sus condiciones atmosféricas: “la noción de *tiempo* debe considerarse como parte de la naturaleza de la guerra, lo mismo que es parte de la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del *mal tiempo atmosférico* no está en uno o dos aguaceros, sino en la tendencia a que éstos continúen durante varios días, así también la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario.” Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2002 [1651], cap. 13, p. 115. Itálicas añadidas.

segundo de los “principios marxistas de una teoría de la evolución ideológica”, según el cual, el sentido de un pensamiento depende “de su relación con un *campo ideológico* existente y con los problemas y la estructura sociales que le sirven de base y se reflejan en él.”²⁴

Las disposiciones o la posibilidad de un pensamiento

Finalmente, la segunda tesis suplementaria que explica la pertinencia de considerar al spinozismo como una pasión teórica depende del reconocimiento de las *disposiciones* en las que se configuran la posibilidad un pensamiento.

En *Ética* IV se encuentra un único axioma que corona las proposiciones subsiguientes: “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida.”²⁵ A continuación, se encuentra un reconocimiento: “padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza.”²⁶ Ya en *Ética* III se especificaba de manera curiosa lo que puede un cuerpo. ¿Qué puede? Antes que nada, ser afectado: I. “el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras [*potest multis affici modis*]”, y II. “puede padecer muchas mutaciones [*multas pati potest mutationes*]”.²⁷ Estos postulados expresan, como indica Pierre Macherey pertinentemente, una potencia paradójal. *Potencia*, porque allí se enuncia lo que puede un cuerpo. *Paradójal* porque se trata de una potencia enunciada de modo pasivo: el cuerpo humano *puede* ser afectado de muchas maneras, y padecer muchas mutaciones. Una potencia de ser afectado, una potencia de padecer que define nuestra condición humana: “Lo que puede un cuerpo es primero esto: la riqueza y la envergadura de sus experiencias, que dependen de sus capacidades de contacto con el mundo que lo rodea.”²⁸ Ahora bien, existe una doble determinación de la potencia de ser afectado: se trata de la propia potencia de lo humano o la ley general del *conatus*

²⁴ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx”, *op. cit.*, pp. 49-50.

²⁵ E, IV, ax., p. 314.

²⁶ E, IV, 2, p. 316.

²⁷ E, III, post. I y II, p. 210.

²⁸ Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie*, Paris, PUF, 1995, p. 45.

como deseo, pero ella no opera en abstracto sino bajo “condiciones particulares de la actualización de esta potencia.”²⁹

Es posible pensar estas condiciones a partir de la noción de *disposición* [*dispositio*]. Mediante un rastreo de sus apariciones puede ilustrarse el concepto presente en los efectos de un intento por pensar juntas la pasividad y la actividad del sujeto. El término aparece en la *Ética* para hacer referencia a un cierto efecto que tienen unas cosas sobre otras. Por un lado, se trata de un efecto en el ser humano producto de su relación con el mundo exterior: “el cuerpo humano es afectado y dispuesto [*afficitur disponiturque*], por obra de los vestigios de un cuerpo externo”.³⁰ Pero también, se trata de un efecto hacia o sobre las cosas exteriores: además de poder ser afectado, el cuerpo humano puede “mover y disponer [*disponere*] los cuerpos exteriores de muchísimas maneras”.³¹ Asimismo, no se está frente a un efecto aislado sino a un estado, a una cierta constitución, a una cierta estructura del ser humano que lo lleva a apetecer ciertas cosas y no otras, o a juzgar de un modo y no de otro: las afecciones disponen al ser humano bajo el continuo de cierta permanencia.³² Así, las disposiciones no son cualquier afección sino el resultado de afecciones sedimentadas, que duran. De ahí la pertinencia del gerundio para traducir el funcionamiento de una disposición: “[el afecto] en cuanto considerado como disponiendo al hombre [...]”.³³

Si bien hay una disponibilidad a los encuentros con el mundo exterior que podríamos llamar originaria, esta sólo se presenta actualizada en el encuentro efectivo con los cuerpos exteriores. Así, las disposiciones no son anteriores a todo encuentro, sino que brotan de ellos, tal como afirma Spinoza al caracterizar la fluc-

²⁹ *Ibid.*, p. 111.

³⁰ E, II, 18, dem., p. 156.

³¹ E, II, post. 6, p. 151.

³² “los hombres [...] ni soñando piensan en las causas que les disponen (*disponuntur*) a apetecer y querer, porque las ignoran.” E, I, ap., p. 110. O un poco más adelante: “cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro (*dispositione cerebri*), o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación.” E, I, ap., p. 117. Del mismo modo sucede con los profetas, cuyas revelaciones variaban “según la disposición de su temperamento corporal (*dispositione temperamenti corporis*) y de su imaginación y según las opiniones que antes hubiera adoptado.” Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2014, II, p. 122.

³³ E, III, 24, esc., p. 239. Para un estudio particular del concepto aproximándolo a la noción bourdieuana de *habitus* cf. Lantoine, Jacques-Louis, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, Lyon, ENS Éditions, 2019.

tuación de ánimo como una “disposición del alma [*mentis constitutio*] que brota de dos afectos contrarios”. La recusación de esa anterioridad absoluta de las disposiciones respecto a los encuentros contingentes es confirmada en la demostración de la proposición siguiente al afirmar que la constitución del propio cuerpo no es otra cosa que sus afecciones: “la disposición del cuerpo —o sea, su afección [*corporis constitutio seu affectus*].”³⁴ Esta versatilidad de las *disposiciones*, a mitad de camino por así decirlo entre la duración y el instante, entre la rigidez y la fluidez, entre la estructura y el acontecimiento, es la que hace reconocer que se trata de una concepción que rechaza a las disposiciones como estructuras inmóviles, es decir, como pre-condición de una transformación, sino que las hace partes constitutivas de un proceso que podría describirse como de *reproducción/transformación*.³⁵ Se prefigura así una idea que hace del determinismo spinoziano algo muy distinto de un inmovilismo. Como las disposiciones cambian en permanencia, como ellas permanecen cambiando, sólo se transforman con el concurso de otras disposiciones.

De ahí también la equivalencia esbozada por Spinoza al sugerir que una disposición es la actualización misma del *conatus*: “esta disposición o esfuerzo [*haec dispositio seu conatus*].”³⁶ No existiría entonces una distancia infranqueable entre la condición esencial del sujeto como potencia y sus condiciones existenciales, situacionales, producto de las determinaciones objetivas. De este modo, todo esfuerzo por perseverar en el ser es un trabajo en, desde y con las disposiciones. Si por un lado “la impotencia consiste [...] en el hecho de que el hombre se deja llevar por las cosas exteriores y resulta determinado por ellas a hacer lo que la ordinaria disposición [*rerum*

³⁴ E, III, 17, esc. y III, 18, dem., p. 231. Por *mentis constitutio* y *corporis constitutio*, las versiones francesas traducen *état de l'âme/du corps* (Appuhn), *structure de l'Esprit/du corps* (Misrahi). Peri en la versión italiana, utiliza *condizione della mente/del Corpo*. Esta concepción de la disposición como cierto estado, constitución, condición, es quizás lo que hace que, según la ocasión, *constitutio* sea traducido por Vidal Peña como “disposición”. La misma fluidez semántica se expresa en las ediciones francesas las cuales además de utilizar *disposition*, según el caso, recurren a *état* (Appuhn) o a *structure* (Misrahi).

³⁵ Cf. Pêcheux, Michel, *Las verdades evidentes*, trad. M. Glozman, P. Karczmarczyk; G. Marando; M. Martínez, Buenos Aires, Ediciones del CCC Floreal Gorini, 2016, pp. 127-160.

³⁶ E, III, def. af. 32, expl., p. 296.

externarum communis constitutio] de esas cosas exteriores exige”;³⁷ por otro lado, justamente esa capacidad de ser afectado es la condición de posibilidad del aumento de la potencia en el ser humano:

Aquello que propicia [*disponit*] que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por contra, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello.³⁸

Con la introducción de la noción de *conatus*, Spinoza se aleja de una concepción que hunde sus raíces en la interpretación aristotélica según la cual una disposición sería una capacidad en potencia. Por su parte, la noción de *conatus* le da dinamismo e impulso a una concepción en conflicto con cualquier esquema mecanicista o simplemente reproductivista. Es a partir de esta *dispositio seu conatus*, entonces, que resulta posible reconocer que el camino para eludir la fijación de las pasiones consiste, paradójicamente, en desarrollar nuestra capacidad de ser afectado.³⁹

Al tomar a las disposiciones como el entramado en el que se asienta una pasión y desde el que una pasión puede ser transformada, es posible afirmar que esta viene a funcionar como relevo de la noción de *problemática*, presentada por Althusser como el primer principio marxista para una teoría de la evolución ideológica, que permite dar cuenta de “la estructura sistemática típica” de un pensamiento.⁴⁰ Si bien en el propio Althusser no es identificable de manera definitiva una estructura sistemática típica, sí son reconocibles ciertas estructuras que no llegan a cerrarse en un todo orgánico. En otros

³⁷ E, IV, 37, esc. 1, p. 353.

³⁸ E, IV, 38, p. 358. Las traducciones francesas proponen *dispose* (Appuhn) o *prédispose* (Misrahi) por *disponit*. En sintonía con E, II: el alma es tanto más apta para percibir muchísimas cosas “cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo (*corpus pluribus modis disponi potest*).” (E, II, 14).

³⁹ Al respecto, Lantoin afirma: “[es necesario] romper con una representación de la pasividad como alienación, así como también con una concepción demasiado ingenuamente intelectualista de la ética spinozista: para comprender y ser activo, no se trata de volver a una esencia perdida operando una conversión intelectual: hay que estar dispuesto, es decir, poder estarlo. Lejos de excluir la pasividad en la conquista de la actividad, es por y en las afecciones del exterior que el individuo conquista su libertad.” Lantoin, Jacques-Louis, *L'intelligence de la pratique*, op. cit., p. 29.

⁴⁰ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx”, op. cit., p. 53.

términos, aquello que se conoce como el althusserianismo no tiene detrás de sí una sucesión de problemáticas anteriores con las que Althusser rompe, sino más bien una superposición de estructuras que no llegan a conformar una problemática. Estas estructuras son las que aquí propongo llamar *disposiciones*, siendo fiel a cierto gesto de Althusser al definir una problemática como “la presencia de *la posibilidad de sus pensamientos*.”⁴¹

Este tratamiento de un pensamiento afectado por una pasión teórica, el spinozismo, nos ha llevado a reconocer su carácter contextual. Pero este carácter contextual, a su vez, nos ha obligado por medio de la noción de disposiciones a replantear el problema en términos *textuales*. Fue el propio Spinoza quien en una de las pocas apariciones de la noción de *dispositio* en el *Tratado teológico-político*, la introdujo para dirimir el sentido en el que un texto es sagrado. Según Spinoza sólo es posible hablar de un significado determinado de las palabras a partir de su uso, de modo tal que la forma en la que están dispuestas estas palabras mueve a los hombres en una u otra dirección:

Las palabras sólo tienen un significado determinado [*certam*] en virtud de su uso. De ahí que, si, de acuerdo con ese uso, se disponen [*disponantur*] de tal suerte que muevan a la devoción a los hombres que las lean, aquellas palabras serán sagradas e igualmente el libro que esté escrito con el mismo orden [*verborum dispositione scriptum*]. Pero, si después se pierde ese uso, hasta el punto que esas palabras no tengan ningún significado; o, si ese libro queda arrinconado, ya sea por malicia o porque los hombres no lo necesitan, entonces ni las palabras ni el libro tendrán utilidad o santidad alguna. Finalmente, si las mismas palabras se ordenan de otra forma o si se impone el uso de tomarlas en sentido contrario, entonces tanto las palabras como el libro, que antes eran sagrados se harán impuros y profanos. De ahí se sigue, pues, que, fuera de la mente, no existe nada que sea sagrado o profano o impuro en sentido absoluto, sino sólo en relación a ella.⁴²

Quisiera sugerir que, del mismo modo, el spinozismo de Althusser solo tiene un significado determinado en virtud de su uso, es decir, en función de su relación con las distintas disposiciones que

⁴¹ *Ibid.*, p. 52.

⁴² TTP, XII, p. 354. Traducción modificada.

intervienen en el devenir de su pensamiento. De ahí que para conocer su spinozismo como una pasión sea tan importante estudiar las disposiciones que lo configuraron y que llevan los nombres propios de diversas figuras de la historia de la filosofía en las que Althusser se detuvo entre las década de 1940 y de 1960 antes de ser abrasado por la pasión spinozista: su temprana lectura de Hegel tal como se expresa en su *Mémoire* de 1947, su trabajo en torno a la filosofía de los siglos XVII y XVIII (Pascal, Rousseau, Condorcet, Helvetius y, especialmente, Montesquieu) durante la década de 1950, su lectura de Feuerbach expresada en un proyecto de publicación inconcluso en los últimos años de esa misma década y, finalmente, su primera lectura de Maquiavelo tal como se expresa en el Curso del invierno de 1962.

Cada uno de esos nombres propios de la historia de la filosofía cifran de manera relativa —a la manera de los pronombres relativos, es decir, siempre refiriendo a otro— el conocimiento de Spinoza por parte de Althusser o, mejor dicho, el *reconocimiento* de Althusser en una pasión fuerte y comprometedora: el spinozismo. Consecuentemente, un estudio sobre la emergencia del spinozismo en Althusser no puede realizarse en nombre propio sino más bien *por interpósita persona*. Rastreando en las lecturas de diversas figuras de la filosofía las modalidades de la ausencia/presencia de Spinoza y los temas a través de los cuales esta ausencia/presencia se torna visible. De lo que se trata, entonces, es de conocer las disposiciones que posibilitan el encuentro efectivo de Althusser con Spinoza. Se trata de reconocer, en fin, el terreno en el que esa pasión teórica hundió sus raíces.

Llegado hasta aquí, es necesario pasar en limpio qué es lo que se juega al considerar al spinozismo como una pasión. Para comprender en su complejidad la pasión spinozista es preciso conocer a la vez a Althusser, a Spinoza y el camino en el que una y otra figura se dibujan. Es preciso conocer a Althusser como sujeto de esa pasión sin presuponer ninguna homogeneidad de origen, señalando no tanto a un autor y mucho menos a un punto en su producción teórica sino más bien identificando un trayecto significativo. Por *trayecto* me refiero al camino que Althusser mismo debió recorrer para conquistar sus posiciones entre 1947 y 1962. Es preciso, también, conocer el objeto de esta pasión. Pero no se trata de tomar al filósofo holandés como un objeto preconstituido

sino como una serie de efectos que permiten definir una pasión. En otros términos, esta pasión no se define por un objeto-Spinoza sino por sus efectos. En este punto, el objeto de deseo althusseriano no es Spinoza sino lo que el recurso a ese nombre alude bajo diversas circunstancias. Como la imagen de la huella de un caballo a la que recurre el autor de la *Ética* para ilustrar la diversidad de encadenamientos imaginarios posibilitados por diversas disposiciones, Spinoza es para Althusser eso mismo: una *huella*.⁴³

Genealogía de una pasión

Lo dicho hasta aquí no debe conducir a concluir que la pasión spinozista de Althusser emerge producto de un proceso acumulativo y sin conflicto en el que son reunidas diversas disposiciones como si se tratara de partes integrantes. Si las pasiones son fuerzas, si como afirma Spinoza, “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido”⁴⁴, no basta con conocer sus causas para que estas se disipen. La pasión spinozista, como cualquier otra pasión, se desarrolla sobre el fondo de conflictos entre afectos contrarios, esto es, aquellos que “arrastran al hombre en distintos sentidos”⁴⁵. Así, para asentarse, una pasión debe combatir con otras, siendo su historia la historia de estos combates y de los apaciguamientos provisorios alcanzados.

En un célebre pasaje de *La gaya ciencia*, comentando el conocido *dictum* de Spinoza *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, Friedrich Nietzsche respondió a la pregunta por el significado del conocer afirmando que éste no es esencialmente contrapuesto a los instintos:

asociamos [...] el *intelligere* con algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a los instintos; pero, en reali-

⁴³ Cf. E, II, 18, sc, p. 157: “Cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera.”

⁴⁴ E, IV, 7, p. 320.

⁴⁵ E, IV, def. 5, p. 313.

dad, sólo es un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*. Durante mucho tiempo se ha considerado al pensar consciente como el pensamiento en general. Sólo ahora alborea en nosotros la verdad: la parte más grande de nuestra acción espiritual transcurre de un modo inconsciente, imperceptible.⁴⁶

Es el efecto de esas pasiones lo que explica también, continuaba Nietzsche, “ese poderoso agotamiento que afecta a todos los pensadores (es el agotamiento en el campo de batalla)”.⁴⁷ Estudiando la pasión spinozista de Althusser es posible percibir también ese agotamiento. Más específicamente, se trata de un movimiento por medio del cual la conquista de una pasión teórica sólo pudo funcionar siendo reapropiada, esto es, siendo pretendidamente conocida a través de un discurso público señalando a Spinoza como un antecedente directo de Marx —tal como se formula programáticamente en *Lire le capital* y retrospectivamente, a modo de balance, en *Éléments d'autocritique*. Mediante esta reapropiación, Althusser alcanzó así “un punto medio, un apaciguamiento, [...] una especie de justicia y de contrato.”⁴⁸ Pero un estudio sobre los orígenes de esa pasión permite reconocer también que algo perdura en el estado práctico de los comienzos. Para que esto sea visible debe darse un paso más que otorgue dinamismo al esquema afectivo hasta aquí propuesto. Ese dinamismo lo brinda la perspectiva genealógica.

Algunos años antes del tratamiento realizado por Michel Foucault, la noción de *genealogía* ya había sido colocada en el centro de la reflexión de la constelación althusseriana. Fue Étienne Balibar quien en su contribución a *Lire le Capital*, describió al análisis de la acumulación originaria desarrollado por Marx, como una genealogía de los elementos que constituyen la estructura del modo de producción capitalista. Con ello destacaba la necesidad de estudiar su “prehistoria” y rechazaba la reversibilidad del razonamiento histórico propio del mito burgués de la acumulación originaria como autoengendramiento y autodesenvolvimiento del capital. La genealogía, decía Balibar, “no se hace a partir de un resultado global sino en forma distributiva, elemento por elemento” puesto que los elementos que luego conforman una estructura determinada tienen

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, en *Nietzsche t. I, op. cit.*, § 333, p. 521.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

un origen independiente y diferente entre sí. No se trata de un único y mismo movimiento que crea los distintos elementos sino más bien de una diversidad de vías históricas a través de las cuales estos se constituyen. De este modo, la prehistoria no puede ser la proyección retrospectiva de una estructura: “la unidad que posee la estructura [...] una vez constituida no se encuentra detrás de ella”⁴⁹, lo que está detrás de ella es “la ausencia radical de una unidad preexistente, de germen o de origen.”⁵⁰

En “*Sur la genèse*” —un escrito hasta hace pocos años inédito— Althusser retomaba estos señalamientos al proponer una teoría del *encuentro* o de la *conjunción* con el fin de combatir la concepción ideológica de la génesis. Según esta teoría, los diversos elementos que forman parte de una estructura se “combinan [*combinent*]”, es decir, “se conjugan [*conjoignent*], prendiendo en una estructura nueva.” Esos elementos no forman parte de un efecto de filiación, sino más bien de un “efecto de conjunción”. Así, cada uno de los elementos es a su vez un producto, un efecto, de una historia singular: “cada uno de estos elementos tiene su propia «historia», su propia genealogía (por recuperar un concepto de Nietzsche).”⁵¹ Por lo demás, Althusser en el prefacio a *Lire le capital* ya había subrayado los efectos de esta concepción en el modo de concebir la historia:

La historia real del desarrollo del conocimiento se nos presenta hoy sometida a leyes muy diferentes de aquella esperanza teleológica del triunfo religioso de la razón. Comenzamos a concebir esta historia como una historia jalonada de discontinuidades radicales [...]. Así se nos impone la obligación de renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión, se nos impone [...] *la necesidad de su contingencia*.⁵²

Es con Foucault mismo, como es más conocido, con quien esta concepción genealógica alcanza su expresión más célebre en un ya clásico escrito titulado *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*. Allí, Fou-

⁴⁹ Balibar, Étienne, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” [1965], en Althusser, L. y Balibar, É., *Para leer el capital*, op. cit., p. 306

⁵⁰ *Ibid.*, p. 268.

⁵¹ Althusser, Louis, “*Sur la genèse*” [1966], en *Écrits sur l'histoire*, Paris, PUF, 2018, pp. 81-82.

⁵² Althusser, Louis, “De El capital a la filosofía de Marx” [1965], en *Para leer el capital*, op. cit., 50-51.

cault explicaba que la genealogía tal como es practicada por Nietzsche permitía “detectar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona”.⁵³ Con esto, antes que pretender trazar la curva de una progresión evolutiva, se buscaba reencontrar escenas en las que los acontecimientos juegan papeles diversos, bajo la sospecha de que “detrás de las cosas” se encuentra “el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras extrañas a ella.”⁵⁴ Así, antes que una pretendida identidad de origen, lo que se encuentra en el comienzo histórico es el conflicto.

Siguiendo estas indicaciones, quisiera sugerir que la posibilidad misma de practicar una genealogía de la pasión spinozista de Althusser consistiría no tanto en buscar su origen, sino más bien en “detenerse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos.”⁵⁵ Frente al Origen de su pasión, una investigación sobre la desigualdad de los orígenes. Así, el estudio sobre los orígenes de su spinozismo bien podría ser caracterizado como una actividad genealógica, entendiendo por ella no un despliegue meta-histórico en busca del origen, sino una actividad meticulosa que trabaja, al decir de Foucault, sobre textos embrollados y muchas veces reescritos. Si se tiene presente esta lección al momento de recorrer el trayecto de Althusser —desde su *Mémoire* sobre Hegel hasta sus primeras referencias elogiosas a Spinoza a comienzos de la década de 1960— se podrá vislumbrar así lo que se gana: narrando la historia de su spinozismo elemento por elemento, disposición por disposición, sería posible identificar vías históricas, caminos, que se dibujan al interior de sus textos. Se trata de caminos que, en principio, no llevan a ninguna parte: la unidad que posee la pasión spinozista una vez constituida no se encuentra detrás de ella. Lo que hay detrás es, en cambio, una ausencia de unidad en la que resulta necesario sumergirse para reconocer sus condiciones de emergencia.

Esto conduce a un punto suplementario que resulta iluminado por medio de la genealogía. Tal como explica Foucault, esta perspectiva permite señalar el punto de surgimiento o, en sus palabras, “la

⁵³ Foucault, Michel, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” [1971], en *Dits et écrits 1954-1988*, t. II 1970-1975, Paris, Gallimard, 1994, p. 136.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 140.

ley singular de una aparición.”⁵⁶ Se trata de encontrar aquello que Nietzsche llama *Entstehung*: una emergencia, en un determinado estado de fuerzas, que se resiste a una explicación mediante el término final de una continuidad sin interrupciones. Así, la genealogía no procura reestablecer cierta continuidad perdida de la historia. Procura, en cambio, captar la singularidad de un acontecimiento, a condición de entender por este no la libre decisión de un sujeto, “sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y vuelto contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena ella misma, otra que hace su entrada, enmascarada.”⁵⁷

¿De qué manera esta concepción del acontecimiento posibilita una mejor intelección del estudio de la pasión spinozista de Althusser? Con ella es posible comprender que la emergencia de su spinozismo acontece en el espacio de una relación de fuerzas entre lecturas diversas. El espacio de esa relación de fuerzas es ese que más arriba llamé el *trayecto de Althusser*: de la lectura de Hegel en 1947, pasando por las de Feuerbach y Montesquieu hasta alcanzar las primeras menciones elogiosas a Spinoza a comienzos de la década de 1960 de manera contemporánea al Curso sobre Maquiavelo de 1962. Es aquí donde adquiere todo su valor la puesta en práctica de una genealogía de la pasión spinozista. Estudiando el trayecto detallado, es posible reconocer que, en sus embrollos propios, se dibuja el espacio de un encuentro doble: de Althusser con Spinoza y con Maquiavelo. Pero cabe destacar, para ser fieles con lo dicho hasta aquí, que la complejidad de ese trayecto no es la de una interiorización acumulativa, sino la de una *sobredeterminación*, la de una superposición de disposiciones que dibujan la posibilidad de un pensamiento.⁵⁸

Una investigación más paciente de las diversas lecturas de la historia de la filosofía que Althusser realizó hasta la década de 1960 permite entonces descubrir la singularidad del acontecimiento que constituye su encuentro simultáneo con Maquiavelo y Spino-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁵⁸ Así, será posible reconocer que la emergencia del spinozismo de Althusser producida por el encuentro con Maquiavelo es “ella misma afectada, en lo más profundo de su ser [...], determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, [...] *sobredeterminada en su principio*.” Althusser, Louis, “Contradicción y *sobredeterminación*”, en *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, p. 81.

za. Retomando término a término la definición de acontecimiento propuesta por Foucault, es posible decir que es en el encuentro con Maquiavelo y Spinoza donde *una relación de fuerzas se invierte*, al producirse la disolución de las alusiones a Spinoza en términos estrictamente negativos tal como es posible reconocerlas tanto en su *Mémoire* sobre Hegel como en su libro sobre Montesquieu y la emergencia de una verdadera *devoción* respecto al autor de la *Ética*.⁵⁹ Es en ese encuentro, también, que *un vocabulario se ve retomado y vuelto contra*, puesto que el procedimiento se realiza sin intuir un completo cambio de terreno: el vocabulario de Althusser, sus intereses teóricos declarados y sus giros argumentativos se mantienen a lo largo del trayecto, pero ellos son movilizados casi imperceptiblemente en otra dirección. Es en ese encuentro, también, donde *una dominación se debilita, se distiende y envenena*: la problemática de un camino trazado en términos evolutivos desde las filosofías del siglo XVIII pasando por Hegel hasta llegar a Marx. Si la crítica a la filosofía de las luces practicada por Althusser por entonces reposaba preponderantemente en Marx —y en parte, aunque críticamente, en aquel que a fines de la década de 1950 consideraba como su antecesor filosófico: Montesquieu—, el encuentro con Maquiavelo distiende esa dominación y *algo distinto aparece en escena*: su spinozismo.

Ese peligroso suplemento

En este trabajo me propuse sugerir algunas claves que permitieran aproximarse de manera renovada al spinozismo de Althusser. En un primer momento, y a modo de introducción general, presenté de manera sucinta en qué se reconoce su spinozismo. En un segundo momento, desarrollé las implicancias teóricas de tratar al spinozismo como una pasión teórica. En un tercer momento, destacué la pertinencia de una investigación genealógica ciertamente foucaultiana, pero también a su modo althusseriana, para el estudio de los orígenes de aquella pasión teórica. Para concluir ahora quisiera desarrollar un corolario específico a la adopción de una perspectiva genealógica para el estudio del spinozismo de Althusser.

⁵⁹ En spinozista, si el amor es “una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (E, III, def. af., VI, p. 287), la devoción por su parte es “el amor hacia quien nos asombra.” E, III, def. af., X, p. 288.

Es sabido que el recurso a Spinoza realizado por Althusser a lo largo de su obra funciona como un *suplemento* filosófico. Esto ha sido descrito tempranamente por Perry Anderson al señalar que en el nombre de Spinoza se cifra una búsqueda típicamente althusseriana por filosofías premarxistas que permitan legitimar, explicar o completar la filosofía de Marx.⁶⁰ Por mi parte, quisiera insistir, sin embargo, en una cuestión *suplementaria* a la que es posible acceder producto de un estudio de los orígenes de la pasión spinozista de Althusser. Esta cuestión se juega en la doble acepción de adición y de sustitución latente en todo suplemento. Spinoza es efectivamente un suplemento para Althusser. El estudio sobre los orígenes de su pasión permite reconocer que el autor de la *Ética* emerge, en parte, como una *adición* a un proyecto teórico en vías de consolidación — la búsqueda de una filosofía para el marxismo—; y, por otra parte, emerge también como una *sustitución* de antiguas referencias teóricas —Hegel en la década de 1940, Montesquieu a fines de 1950—.

Pero en un caso como en el otro, tanto la adición como la sustitución del suplemento, comparten una misma función y un mismo efecto. El suplemento es un recurso que al intentar cerrar una historia, la complica. Es aquello que al tiempo que da coherencia a un pensamiento, lo vuelve inestable. Es aquello que al pretender fijar una lengua, precisamente la altera.⁶¹ Es aquello que, por su propia condición, motiva una sucesión de adiciones, de suplementos de suplementos, iluminando así de manera renovada la expresión de Foucault al describir el acontecimiento como el momento en el que una dominación se *envenena*. Spinoza como suplemento es el *pharmakon*, eso que es a la vez remedio y veneno como célebrenmente ha indicado Jacques Derrida.⁶² El suplemento-Spinoza es, en fin, aquello que hace que el spinozismo de Althusser nunca resulte completa ni definitivamente circunscribible en un conjunto de rasgos o características estabilizadas tal como ellas son pretendidamente expuestas por Althusser mismo en *Éléments d'autocritique*.

⁶⁰ Cf. Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, trad. N. Míguez, Madrid, Siglo XXI, 2012.

⁶¹ Como la escritura en Rousseau, aquello “que debería fijar la lengua, es precisamente lo que la altera.” Rousseau, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. M. T. Poyrazian, Córdoba, Encuentro Grupo Editor Universidad Nacional de Córdoba, 2008 [1781]), p. 41.

⁶² Derrida, Jacques, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, pp. 118-144.

En su *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Claude Lévi-Strauss llegó a afirmar que el recurso insistente a la noción de *mana* por parte de Mauss constituye la expresión de una “reflexión subjetiva ante una totalidad no percibida.”⁶³ La conclusión del antropólogo es que esa noción cumple una “función semántica” ineludible “cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico a pesar de las contradicciones que le son características”. Bajo el mismo esquema pueden pensarse las recurrencias de Althusser a Spinoza a lo largo de toda su obra: recurrencias que por encima de toda pretensión de erudición y de sistematicidad buscaban articular la totalidad de un pensamiento mediante la evocación de su nombre. En la obra de Althusser, Spinoza (podría añadirse también Maquiavelo) representa la función de un “significado flotante.”⁶⁴ Más precisamente, en su esfuerzo por comprender qué es lo que puede significar una filosofía para el marxismo, Althusser recurrió a un “exceso de significación [*surplus de signification*]”, del cual el nombre de Spinoza será portador desde que fue mencionado por primera vez. Spinoza es así para Althusser un “valor simbólico cero”, esto es, “un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene el significado”.⁶⁵ Alguna vez Althusser calificó de *desproporción* la situación de Maquiavelo frente a la filosofía. Se trata de una desproporción que, por su parte, Althusser ciertamente malvive intentando de diversas maneras disciplinarla. Es esa *desproporción*, quisiera sugerir, la que puede calificar al nombre de Spinoza. Ese suplemento al que Althusser recurrió con pretensiones limitadas, pero con resultados aún por descubrir.

Con un estudio como este se esboza entonces la posibilidad de dar con aquello que perdura en el estado práctico en que cierto spinozismo encontró su lugar, conquistó una posición y modificó el mapa del pensamiento de Althusser. Es esto lo que puede ser denominado la *huella del spinozismo de Althusser*. Entendiendo por *huella* aquello que no se deja reducir a la simplicidad del presente, a cualquier ejercicio de presentificación como el realizado en *Éléments d'auto-critique*. Esa huella remite entonces a un pasado absoluto que “sólo puede comprenderse en la forma de la presencia modificada, como

⁶³ Lévi-Strauss, Claude, “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1995 [1950], XLVI.

⁶⁴ *Ibid.*, XLIX.

⁶⁵ *Ibid.*, L.

un presente-pasado”.⁶⁶ No estamos lejos, como se ve, del gusto de Althusser por aquella expresión de Freud según la cual *un afecto está siempre en pasado*, para describir esa insistencia repetida de ciertos afectos que sólo son captados *après-coup*. Pero la huella se define no sólo por su relación con el pasado y con el presente sino también con el porvenir:

*La huella [tracce] es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación.*⁶⁷

Ese porvenir, en nuestro caso, es el que se entrevé en el recorrido exacto en el que una pasión, el spinozismo, al conquistar una posición, modificó el mapa del pensamiento del autor de *Pour Marx* y podría modificar el nuestro, que se abre justo ahí donde el libro de Althusser se cierra.

⁶⁶ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI, 1978, p. 86.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 84.

Bibliografía

- Althusser, Louis, *Montesquieu. La política y la historia*, trad. M. E. Benítez, Barcelona, Ariel, 1974.
- , “Sobre el joven Marx. (Cuestiones de teoría)” en Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1983, pp. 39-70.
- , “Contradicción y sobredeterminación. (Notas para una investigación)” en Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1983, pp. 71-106.
- , “Sobre la transferencia y la contratransferencia. (Pequeñas incongruencias portátiles)” en Althusser, Louis, *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, trad. E. Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 1996, pp. 146-162.
- , *Lettres à Franca (1961-1973)*, Paris, STOCK/IMEC, 1998.
- , “De El capital a la filosofía de Marx” en Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer El capital*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 2004, pp. 18-77.
- , “Elementos de autocrítica” en Althusser, Louis, *La soledad de Maquiavelo*, trad. C. Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2008, pp. 169-208.
- , “Sur la genèse” en Althusser, Louis, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, pp. 81-86.
- Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, trad. N. Míguez. Madrid, Siglo XXI, 2012.
- Balibar, Étienne, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” en Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer El capital*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 2004, pp. 217-335.
- , *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.
- Benítez Martin, Pedro, *La formación de un francotirador solitario: lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI, 1978.
- , *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- , “La Differance” en Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 37-62.
- Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1998.
- Domínguez, Esteban, “De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser”, Tesis de maestría, Universidad Nacional de Quilmes, 2021.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2002.
- Lantoine, Jacques-Louis, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, Lyon, ENS Éditions, 2019.
- Lévi-Strauss, Claude, “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss” en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. IX-LII.
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Matthys, Jean, “Althusser et Spinoza. Genèse et enjeux d'une ético-politique de la théorie”, Tesis de doctorado, UCLouvain, 2021.
- Nietzsche, Friedrich, “El caminante y su sombra”, en Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche t. 1*, trad. A. Brotons, Madrid, Gredos, 2014, pp. 157-303.
- , “La ciencia jovial” en Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche t. 1*, trad. A. Brotons, Madrid, Gredos, 2014, pp. 305-607.
- Pêcheux, Michel, *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica*, filosofía, trad. P. Karczmarczyk, M. Glozman, G. Marando y M. Martínez, Buenos Aires, Ediciones del CCC Floreal Gorini, 2016.
- Peden, Knox, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavallès to Deleuze*, California, Standford University Press, 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. M. T. Poyrazian, Córdoba, Encuentro Grupo Editor Universidad Nacional de Córdoba, 2008.
- Sánchez Estop, Juan Domingo, “Spinoza dans Althusser. Présence et effets du spinozisme dans l'œuvre de Louis Althusser”, Tesis doctoral, Faculté de Philosophie et Sciences sociales, Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 2020.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, trad. V. Peña, Madrid, Alianza, 2011.
- , *Tratado teológico-político*, trad. A. Dominguez, Madrid, Alianza, 2014.