

Pour Althusser

La política en la filosofía: la potencia de la distinción

Mariana de Gainza

1.

“La filosofía es un campo de batalla”, sostuvo Althusser. Esta afirmación que en aquellos años 60 o 70 podía resultar más o menos inquietante, pero que ciertamente no escandalizaría a oídos acostumbrados a la omnipresencia de las luchas políticas y sociales, hoy es colocada por muchos en el cajón de los anacronismos. La dimensión confrontativa de la filosofía no recibe un reconocimiento universal, y ello seguramente se relaciona con los modelos académicos hegemónicos que, acompañando procesos más profundos, consagraron la primacía de normas y valores comunicacionales, e hicieron del “consenso” el eje gravitacional responsable de la atribución y distribución de la “verdad” en el campo de la enunciación filosófica. Pero más allá de la vigente sobrevaloración del consenso por sobre el disenso, tal vez sean las metáforas bélicas con las que Althusser se refiere a la confrontación de ideas las que produzcan mayor incomodidad entre los lectores contemporáneos de su obra. “La filosofía es un campo de batalla donde se dirimen posiciones que se asocian, en última instancia, con la lucha de clases”¹. ¿Qué soberbia intelectual puede concebir tamaña ilusión de que la filosofía es tan crucial para los rumbos del mundo? ¿Qué dogmatismo extremo puede aún sostener la realidad de la lucha de clases y, adicionalmente, asignarle alguna conexión con la historia de la filosofía, es decir, con un ámbito que se proclamaría ajeno a los conflictos sociales? ¿Qué otra cosa sino una perversa añoranza de tiempos violentos ya superados puede justificar ese uso de una terminología que remite a la lucha como algo que estaría implícito no sólo en el lazo social sino, asimismo, en los intercambios simbólicos más sublimados?

Ahora bien, si tenemos en cuenta que ese tipo de afirmaciones althusserianas son fórmulas extremas que asumen, en su intención polémica, la necesidad de provocar un desajuste dentro de un espacio de sentidos sedimentados, debemos evitar la tentación de suponer que su forma de ver la actividad filosófica explicitaría una imagen facciosa de la producción de ideas que, dividiendo al mundo de los pensadores entre amigos y enemigos, escenificaría con disfraces filosóficos la gran batalla social de la modernidad: de un lado de las trincheras, los filósofos materialistas, representando las posiciones del proletariado; del otro lado, los idealistas, expresando la idiosincrasia burguesa. La concepción althusseriana de la intervención filosófica en una coyuntura, o sea, su comprensión de la dimensión política involucrada en la producción filosófica, es mucho más compleja. Mi intención en este trabajo es rastrear algunos elementos de esta dimensión política de la práctica teórica althusseriana, con el fin de hacerle justicia a su complejidad.

¹ Ver el balance que hace Althusser de ésta, su forma de entender la filosofía como *Kampfplatz*, en su “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens” (1975), en Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.

2.

El punto de partida de la intervención de Althusser en su propia coyuntura es, como se sabe, el reconocimiento de una parálisis en la vitalidad crítica del marxismo. Todo lo que hasta ese momento se había mantenido junto, unido, integrado, a fuerza de violencia interpretativa y coacción práctica, aparecía por primera vez, a la vista de todos, en la realidad de su escisión. La narración que integraba los grandes hitos revolucionarios en una secuencia que se orientaba hacia la inevitable e inminente desaparición de la injusticia y la explotación había estallado: ya no era posible sostener la comunión histórica entre las luchas obreras del pasaje de siglo, las glorias revolucionarias del 17 y los desafíos de la práctica política del presente. Las derrotas de los movimientos de emancipación a lo largo del siglo XX, la realidad de la represión estalinista y la frustración de las esperanzas depositadas en los “socialismos reales” constituían una especie de refutación fáctica de los postulados de la concepción dialéctica de la historia que afirmaba, en sus versiones más esquemáticas, o bien que el avance en el sentido de la emancipación social y política estaba garantizado por el ineluctable desarrollo de las fuerzas productivas, o bien que era suficiente con tomar conciencia de la opresión para liberarse de ella. “Algo se había roto”. Y más allá de los dramas y vicisitudes de la *historia real*, de sus accidentes y contingencias, era la *teoría* marxista de la historia la que debía ser reconsiderada sin concesiones. Pues si hasta cierto momento ella había garantizado la unidad del *pasado* revolucionario y del *presente* de la lucha de clases, gracias a la afirmación de un sentido y un destino de la humanidad; y había garantizado, por otro lado, la unidad de la *teoría* y la *práctica*, la identidad de los medios de interpretación del mundo social y los medios de organización interna de la política revolucionaria, acabó por demostrarse impotente cuando la coyuntura exigió pensar la crisis. Sólo una teoría que asumiera que la crisis también era su propio elemento sería capaz de escapar del asedio paralizante del dogma y participar en el esclarecimiento de las encrucijadas y perspectivas que, gracias a la propia crisis, se abrían para la acción. Se trataba de la única respuesta que podía estar a la altura de la comprensión de que “la crisis del marxismo era teórica, en un sentido profundamente político”².

3.

Era, entonces, la hora de la filosofía: sólo la filosofía podía restituirle al marxismo su pensamiento: su capacidad de pensar. Y pensar significaba, entonces, rever su filosofía implícita. Pues tanto el economicismo evolucionista dominante en las tendencias identificadas con el “marxismo oficial” de la Unión Soviética, como la reacción especular a esas tendencias, el voluntarismo, que realizaba un llamado urgente a la responsabilidad histórica exaltando la libertad humana como fuente y motor de la transformación del mundo, descansaban sobre un suelo filosófico común: una lectura simplificadora de la relación filosófica existente entre Marx y Hegel.

La respuesta curiosa que elaboró Althusser para intentar remover esa doble falencia interpretativa que conducía aceleradamente hacia la obsolescencia del marxismo involucra a otro actor filosófico: Spinoza. ¿Qué clase extraña de lucha teórica es entonces la que concibe Althusser? ¿Qué tipo de enfrentamiento es ese que hace de la filosofía algo susceptible de ser descrito como un campo de batalla? “Esa lucha – dice Althusser – toma la forma propia de la filosofía”. Y esa forma propia de la filosofía es la de “la

² Cf. Althusser, L., “¡Por fin la crisis del marxismo!” (1977), en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, pp. 287-298.

demarcación, la del rodeo, la del trabajo teórico sobre la propia diferencia”³. Así, la estrategia teórica para *actuar* contra el dogmatismo del hegel-marxismo dominante consistió en la incorporación de otro antecedente filosófico para Marx, el cual, abriendo un nuevo terreno de relaciones conceptuales, debía permitir el surgimiento de ciertos impensados de la obra marxiana. Impensados que, habilitados por esa relación teórica novedosa (la de Marx con Spinoza), podrían operar la crítica *interna* de aquella otra relación filosófica (la de Marx con Hegel) que era la única admitida como legítima dentro del campo marxista. Una relación teórica actuando contra otra relación teórica, un diálogo subterráneo y no reconocido actuando contra un diálogo explícito y, por eso, cautivo de la propia fuerza inercial de su evidencia. Dos relaciones puestas en tensión, o mejor, un desvío actuando sobre otro desvío: “un desvío por Spinoza para ver un poco más claro en el desvío de Marx por Hegel”⁴. De tal modo que si “Marx se ha definido únicamente apoyándose sobre Hegel, para demarcarse de él”⁵, ese movimiento de identificación y diferenciación, a su vez, era susceptible de ser determinado en su especificidad al *interferirlo* con otra corriente, otro movimiento de identificación y diferenciación, el que define al lector. Pues así es como Althusser entiende lo propio de la práctica filosófica: “siempre se piensa realizando rodeos por otros pensamientos”, siempre se piensa a través de interferencias.

Ahora bien, la puesta en tensión de ambas conexiones (la de Marx con Hegel y la de Marx con Spinoza) se justifica, asimismo, por cierta necesidad teórica que el lector (Althusser) visualiza a partir de la homología que encuentra entre *otros* lazos filosóficos subyacentes:

“Establecí un paralelismo bastante estricto entre Spinoza contra Descartes y Hegel contra Kant, mostrando que en los dos casos lo que estaba en juego y era disputado era una concepción *subjetivista trascendental* de la ‘verdad’ y del conocimiento. El paralelismo iba más lejos: ya no hay ‘*cogito*’ en Spinoza (sino tan solo la proposición factual ‘*homo cogitat*’, el hombre piensa), ya no hay sujeto trascendental en Hegel sino un sujeto como proceso (paso por alto su teleología [inmanente]). No hay teoría del conocimiento (es decir, garantía *a priori* de la verdad y de sus efectos científicos, sociales, morales y políticos) en Spinoza, no hay tampoco teoría del conocimiento en Hegel, mientras que Descartes presenta en la forma de la garantía divina una teoría de la garantía de toda verdad, o de todo conocimiento –mientras que por su lado Kant produce una teoría jurídica del conocimiento bajo el ‘yo pienso’ del Sujeto trascendental y las condiciones *a priori* de toda experiencia posible.”⁶

Lo que permite, en una primera instancia, fundar una conexión entre Marx y sus dos antecedentes filosóficos –el universalmente reconocido y el incorporado en virtud de las nuevas exigencias de una coyuntura teórico-política– es el *carácter crítico* del pensamiento de ambos antecesores. Los dos, en efecto, asumen sus respectivas perspectivas como una “batalla”, entendida como una operación de demarcación –de posición en la oposición– respecto a las filosofías dominantes en sus épocas y contextos; batalla en virtud de la cual “un nuevo espacio de libertad” se abre, gracias a la crítica de los conceptos que operan como “garantía” (es decir, los conceptos que actúan estabilizando el impulso de conocer de tal manera

³ Althusser, L., “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, op. cit., p. 214.

⁴ Althusser, L., “Elementos de autocritica”, en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, p. 195.

⁵ Althusser, L., “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, op. cit., p. 214.

⁶ Althusser, L., “La única tradición materialista” (1985), en *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*, N° 4, Dic. de 2007, pp. 132-154.

que éste se adecúe a las exigencias del orden social). Un pensamiento crítico, de esta manera, se constituye distinguiéndose: *diferenciándose de una tradición* en referencia a la cual se forma en un principio; *diferenciándose de la trama de interlocuciones* que está en el origen de ese pensamiento; *diferenciándose de las formas de producción de ideas socialmente diseminadas* (las modalidades ideológicas del pensamiento, la “filosofía espontánea” del sentido común); *diferenciándose, en fin, a través de la confrontación*, de los diversos adversarios teóricos (y políticos).

Pero, al mismo tiempo, ese movimiento de diferenciación teórica implica, necesariamente, hacer pie en ese suelo sobre el que la crítica opera. El mismo Althusser, crítico de Hegel, sigue reconociendo el trabajo de la distinción que el pensar dialéctico escenifica, si tenemos en cuenta que la marca propia de la dialéctica hegeliana consiste en una “inversión” muy particular del argumento del adversario, que asume, precisamente, la necesidad de situarse en la perspectiva de la tesis a ser combatida y reconocer todo lo que de “verdad” hay en ella, para luego poder torcer esa fuerza contra su detentador originario. Un movimiento sin dudas traducible en los términos althusserianos que reivindican la necesidad filosófica de “tomar apoyo en una perspectiva para desmarcarse de ella”. Y asimismo muy próximo a lo que hace Spinoza cuando, luego de incorporar la filosofía cartesiana como punto de partida, produce una torsión en la propia forma del discurso en virtud de la cual son las mismas postulaciones cartesianas (spinozianamente modificadas) las que retornan contra Descartes.

En relación a esto, es para dar toda su fuerza al hecho de que existe una efectiva confrontación en la que se juega la vida filosófica de los autores que pueden considerarse “revolucionarios” que Althusser usa aquellas imágenes bélicas que dramatizan las disyuntivas y dilemas del diálogo filosófico. Así, interpreta: es comenzando por “Dios” como Spinoza se instala en pleno corazón del campo antagonico (el campo de la tradición teológica y sus perpetuadores) para, desde allí, usando sus propias armas –trabajando sobre el léxico y el andamiaje conceptual consagrado– comenzar la deconstrucción. Una “suprema estrategia”, dice Althusser, en virtud de la cual Spinoza

“...empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario, o aún mejor, se instalaba en ella como si él mismo fuera su propio adversario y así no sospechoso de ser un adversario declarado, y redistribuía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante. Esta redistribución consistía en la teoría de la substancia infinita idéntica a Dios (...).”⁷

Pero resulta que ese particular comienzo que Spinoza realiza, el comienzo por un Dios transfigurado o por un concepto de totalidad elaborado como diferenciación crítica respecto a todos sus sentidos tradicionales, es comprendido en su carácter inédito por el propio Hegel, quien, en una especie de reconocimiento desplazado de la peculiaridad de la intervención spinoziana, afirma que “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía”. A tal punto que es esa *percepción* la que hace, según podemos suponer, que Hegel vuelva recurrentemente a la filosofía de Spinoza, “para deshacerse y apoderarse de ella, para distinguirse y definirse respecto a la misma” –tal como Althusser señala que Marx hizo con el propio Hegel a lo largo de todo su recorrido teórico. Y si esa asociación es factible, si

⁷ *Ibid.* “Generalmente no es así como proceden los filósofos –prosigue Althusser– [pues éstos] oponen siempre a partir de un cierto *exterior* las fuerzas de sus tesis que están destinadas a cercar el dominio protegido y defendido por tesis precedentes que ya ocupan el terreno”. Asimismo, tampoco es exactamente así como procede Hegel, porque la contaminación real con el punto de vista asumido –que se comprueba en la relación de Spinoza con Descartes– no se da efectivamente en Hegel. Hegel es siempre idéntico a sí, en cada visita que realiza a los otros pensamientos (en todos lados “está en su casa”).

puede establecerse una conexión entre tales insistencias (Marx insistentemente volviendo a Hegel, que insistentemente vuelve a Spinoza), es posible entonces entrever, en la siguiente afirmación de Althusser, el sentido de ese rodeo teórico que él emprendió y que marcó tan profundamente los rumbos del pensamiento posterior:

“Marx se hallaba próximo a Hegel (...) por razones que tienen que ver con la posición crítica de Hegel respecto a los presupuestos teóricos de la filosofía burguesa clásica (...). Marx se hallaba próximo a Hegel por la insistencia de éste en recusar toda filosofía del Origen y del Sujeto, fuese ella racionalista, empírica o trascendental: por su crítica del *cogito*, del sujeto sensual-empirista, y del sujeto trascendental, por su crítica, por consiguiente, de la idea de una teoría del conocimiento. Marx se hallaba próximo a Hegel por la crítica hegeliana del sujeto jurídico y del contrato social, por su crítica del sujeto moral, en resumen, por su crítica de toda ideología filosófica del Sujeto, que, cualesquiera que sean sus variaciones, daba a la filosofía burguesa clásica el medio de *garantizar* sus conocimientos, sus prácticas y sus fines, no reproduciéndolos simplemente, sino elaborando filosóficamente a partir de los mismos las nociones de la ideología jurídica dominante. Y si se considera el reagrupamiento de estos temas críticos, es preciso constatar que Marx se hallaba próximo a Hegel por lo que Hegel había heredado de Spinoza, porque todo ello ya puede leerse en la *Ética* y en el *Tractatus theologico-politicus*.”⁸

4.

Si Marx se acercaba a Hegel, entonces, era por lo que Hegel había heredado de Spinoza. De manera que el nunca finalizado retorno de Marx a Hegel, implícito en el perpetuo diferenciarse de Hegel que definió la propia filosofía marxiana, puede ser leído como la respuesta a un llamado que, desde dentro del pensamiento de Hegel, Spinoza realiza. Como si la diferenciación (“comenzar por Spinoza para superarlo”) fuera siempre y necesariamente imperfecta; como si ese Otro de sí que es Spinoza para Hegel permaneciese siempre irreductiblemente *otro*, hablando a través de las fauces hegelianas; y como si un reverso del propio Marx tuviera la capacidad de escuchar esa voz soterrada. Lo cual significa, asimismo, que al ser *otro pensamiento* el que aproxima a Marx y Hegel, ese mismo otro pensamiento es, también, el que los separa. En ese caso, Marx se distingue de Hegel por lo que Hegel *no heredó* de Spinoza, es decir, por lo que Spinoza permite vislumbrar como diferencia entre ambos.

Este tipo de conexiones, es claro, sólo pueden ser establecidas a partir de pliegues escondidos: produciendo diferencias, distinciones, distanciamientos activos en relación a las asociaciones automáticas e inmediatas que se producen como efecto colateral de la vigencia histórica de un pensamiento: sus derivas rigidificadas. Sólo mediante tal método indirecto (una “escucha flotante”) se puede comprender que hay “profundas afinidades” que existen a la manera de voces tenues que remiten unas a las otras al margen de lo que la historiografía consagrada está dispuesta a oír. Tampoco en el marxismo se tienen en cuenta ese tipo de afinidades; y ello es así, dice Althusser,

⁸ Althusser, L., “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, op. cit., p. 225.

“por la desarmante razón de que Marx no ha hablado de las mismas, mientras se hace girar toda la relación Marx-Hegel sobre la dialéctica porque Marx ha hablado de ella. Como si no hubiera sido Marx el primero que nos había advertido que no se debe juzgar jamás a nadie según su conciencia de sí, sino a partir del proceso de conjunto que, a espaldas de su conciencia, produce esa conciencia.”⁹

Lo que se pierde de vista, entonces, es lo fundamental, pues tales afinidades negadas son las que en verdad “constituyen de Epicuro a Spinoza y Hegel, las premisas del materialismo de Marx”¹⁰.

5.

La estrategia de Althusser se revela, en este punto, en su dimensión “constructiva” o positiva. Mientras que la dimensión confrontativa consustancial a una perspectiva crítica se verifica en la toma de posición en la oposición, en la distinción respecto a las coordenadas que configuran cierto territorio de base desde el cual se parte, existe asimismo esta otra fase creativa, ligada a la afirmación de la diferencia específica que un pensamiento innovador inscribe en un mundo que resulta transfigurado, justamente, por esa inscripción. La cuestión es que sólo la lectura que identifica la aparición de algo nuevo (una verdad descubierta) es la que puede hacer justicia a esa diferencia, puesto que, de modo general, aquellos que producen un cambio sustantivo dentro de un horizonte teórico dado, no suelen dejarnos la teoría que explique con precisión qué es lo revolucionario de esa modificación¹¹. Por eso, la lectura, tal como la entiende Althusser, es estrictamente productiva. Es a la lectura a la que le compete el establecimiento de las conexiones teóricas que han de configurar el concepto complejo de una *diferencia* históricamente relevante. Y para eso, para pensar el concepto complejo de una diferencia histórica, es que son movilizadas aquellas relaciones cruzadas que subvierten los cánones convencionales de la historia de la filosofía. Relaciones cruzadas que permiten establecer ciertas “conexiones teóricamente necesarias”, que no responden a sucesiones cronológicas sino que implican más bien la posibilidad de efectuar reversiones temporales. Así, por ejemplo, Spinoza puede actuar sobre Hegel, subvirtiéndolo¹², si nos dejamos orientar por las exigencias de otro orden de necesidad: el que autoriza que los hitos singulares de la historia de la filosofía se reordenen según una secuencia que, más que “histórica” en sentido lineal o empírico, debe concebirse como crítica o deconstructiva; es decir, que se reordenen según una lógica efectiva que se asocia con la potencia explicativa, la capacidad comprensiva o la causalidad teórica.

La intervención filosófica de Althusser procura, de esta forma, configurar una nueva antecendencia para Marx, una antecendencia susceptible de ser reconocida si se atiende a aquellas “afinidades profundas” que explican la fuerza de atracción que se da entre pensamientos que, si se les permite entrar en relación, ganan en intensidad gracias a un mutuo esclarecimiento. Nuevos predecesores, entonces, que constituirían para el marxismo una familia teórica renovada. Una familia que no se sustenta en antecendencias sanguíneas, pues se trata, en verdad, de darle a Marx *otra* familia: una familia sustituta,

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Como dice Althusser con insistencia en *Para leer el Capital*: si bien es cierto que Marx produjo la distinción que lo separaba de sus antecesores, no pensó adecuadamente el concepto de esa distinción. En esa “tarea”, entonces, están concernidos los lectores contemporáneos.

¹² El libro que más agudamente trabaja esta subversión de Hegel por Spinoza es, ciertamente, el de Pierre Macherey, *Hegel on Spinoza* (Paris, Maspero, 1979; editado en castellano por Tinta Limón, Bs.As. 2006).

“inventada”, la familia que habría tenido si hubiera podido elegir. La familia teórica que se merecen los “sin padre”, los que tienen la fuerza y la capacidad de realizar un verdadero “comienzo teórico”, un descubrimiento.

Así, contra una “dialéctica de la filiación” que conecta a los pensadores según la “ideología jurídica familiar de la sucesión” y la herencia, se trata de entender, dice Althusser, que “los Hijos que cuentan en el proceso de la historia *no tienen padre*, puesto que les son necesarios varios, los cuales a su vez no son hijos *de un solo padre*, sino de varios, etc.”¹³. La lógica que articula la historia real de un pensamiento, cuando se trata de un pensador que produce descubrimientos, no es la de la *herencia* y la *acumulación* (una lógica de *padres, hijos y discípulos*), sino la del *encuentro* y la *subversión*. Lo que ese tipo de parentesco que no responde a las ideologías familiares produce, entonces, es cierta tradición teórica que puede considerarse una *tradición de la anti-tradición*¹⁴, una trayectoria oculta hecha de *desvíos*, o bien, “la corriente subterránea del materialismo del encuentro”.

Tal como advierte Althusser, si se optara por reconstruir la trayectoria teórica de Marx respetando las cronologías lineales que resultarían de sucesivas influencias textuales explícitas, se podría decir: el pensamiento de Marx tiene su *origen* en Hegel, *continúa* en la crítica feuerbachiana de Hegel, y se completa con el *agregado* de los elementos que le aportan la economía y la política. Marx iría, de esta suerte, acumulando referencias, y podríamos apelar, como base y sostén de esa trayectoria, a la identidad del *mismo* individuo, recorriendo una línea a través de la cual podríamos seguir paso a paso sus evoluciones. Pero Althusser tiene, ciertamente, otra idea acerca de la manera en que se producen los movimientos teóricos al interior de una biografía intelectual. En este sentido, es conocida su polémica con el extendido recurso a los *Manuscritos* de 1844 de Marx como fundamento legitimador de las posiciones que querían rescatar al progresismo humanista del ahogo que asociaban al énfasis en los condicionamientos materiales de los procesos sociales. En el contexto de esa polémica, encontramos en “La querella del humanismo” una descripción bastante peculiar de la “ruptura epistemológica” tal como ella actuaría en aquellos escritos de la juventud teórica marxiana. En los *Manuscritos* de 1844, dice Althusser, se da un triple encuentro teórico: el encuentro de Feuerbach, Hegel y la economía política. Feuerbach es el anfitrión. “La Economía Política y Hegel son sus invitados, y Feuerbach los recibe, los acoge, los presenta el uno al otro, y les explica que son de la misma familia (la familia del Trabajo). Oscurece, y la conversación comienza: *en lo de Feuerbach [chez Feuerbach]*”¹⁵. Pero en realidad, este encuentro sólo podía ser un encuentro *explosivo*, pues aquella pretendida combinación armónica entre el concepto de trabajo de Smith, el Hombre de Feuerbach, y Hegel (que jamás declaró al “trabajo como la esencia del hombre”, recuerda Althusser) escenificaba más bien la convergencia superficial de lo inarticulable y, por ello, la necesidad del cortocircuito que debía ocurrir en cuanto el pensamiento de Marx pulsara más firmemente, señalando más allá de los protocolos de una conversación amable. En las palabras de Althusser: “En el momento mismo en que Marx intenta este Discurso de la Unidad que son los *Manuscritos*, la prodigiosa tensión teórica de su discurso prueba que es el discurso no de la crítica, sino

¹³ Althusser, L., “La querella del humanismo” (1967), en *Écrits philosophiques et politiques II*, Paris, Stock/Imec, 1995. Cf. la traducción al español de A. Arozamena, disponible en internet.

¹⁴ Tomo esta expresión de André Tosel (*Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994).

¹⁵ Althusser, L., “La querella del humanismo”, op. cit.

de la crisis. Era preciso este encuentro, y este imposible Proyecto, para que estallara, irremediable, la crisis.”¹⁶

6.

¿Qué sucede entonces? Sucede que, a partir de cierto momento, la crisis se transforma en *crítica*: experiencia de un *cambio de posición* que es, asimismo, auto-comprensiva de ese movimiento. Cambio de posición (producido por la práctica política y por sus efectos de conocimiento) que consiste en la asunción de una nueva perspectiva, y que tiene realmente –según la concepción althusseriana– el carácter de una nueva disposición territorial: la “conversación” que se daba en [chez] Feuerbach pasa a ocurrir en [chez] Marx. Marx se convierte en Marx. En virtud de una experiencia que es a la vez política y teórica, se desprende, se libera de ese fondo ideológico que lo constituye produciendo su inteligibilidad: se autonomiza.

Ese esfuerzo marxiano de elaboración crítica de los presupuestos no reflexionados de su propio pensamiento es el que hace de la “casa de Marx” un territorio inestable, no garantizado, en sí mismo inadecuado para cobijar concilios armoniosos. El Marx maduro que deviene el “anfitrión impropio” de otros personajes teóricos recibe, entonces, de otra manera. Se trata, precisamente, del tipo de acogida que puede brindar una perspectiva que, tal como Althusser la entiende, constituye una “teoría conflictual”, una teoría cuya naturaleza intrínseca, su misma “cientificidad” vive de la contestación y de la lucha¹⁷. Un verdadero escándalo para el racionalismo, dice Althusser, que puede aceptar que “una ciencia nueva choque con el poder establecido de la Iglesia y con los prejuicios de una época de ignorancia”, pero únicamente “como por accidente y sólo en un primer momento”, hasta que la ignorancia desaparece, ya que “por derecho propio, la ciencia, idéntica a la razón, acaba siempre por vencer”¹⁸. Por el contrario, si “la ciencia marxista nos muestra el ejemplo de una ciencia necesariamente conflictual y escisionista (...), aquí no se trata de un accidente, ni de la ignorancia sorprendida o de los prejuicios dominantes atacados en su comodidad y en su poder: se trata de una necesidad orgánicamente ligada al objeto mismo de la ciencia fundada por Marx”¹⁹. Una teoría que aloja en sí misma el conflicto, de esta suerte, no puede pensarse como definitiva o acabada: vive en la permanente conquista de la verdad, una y otra vez producida como inteligencia activa de lo que sin pausa se produce como aprehensión imaginaria de la experiencia y elaboración ideológica de los horizontes colectivos, en coyunturas siempre escindidas por luchas que son constitutivas.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cf. Althusser, L., “Marx y Freud” (1976), en *Nuevos Escritos*, Barcelona, Laia, 1978.

¹⁸ *Ibid.*, p. 112.

¹⁹ *Ibid.*, p. 113. “No se puede descubrir la esencia de esta realidad conflictual más que a condición de ocupar determinadas posiciones en el conflicto y no otras”; una condición que “choca con toda la tradición positivista (...) ya que la condición positivista de objetividad es precisamente ocupar una posición nula, fuera del conflicto, cualquiera sea éste”. Una condición que enlaza, en cambio, con esa otra tradición para la cual sólo desde determinadas posiciones es posible conocer ciertas configuraciones esenciales o percibir a partir de la realidad de sus efectos la existencia de ciertos objetos como la lucha de clases o el inconsciente.

7.

¿Era verdaderamente posible, entonces, sostener desde posiciones que se reivindicaban marxistas que se poseía de una vez por todas la fórmula de la interpretación verdadera de la historia y el programa definitivo para la lucha emancipadora? Esto es lo que la “crisis del marxismo” finalmente revela: que un pensamiento consistentemente intenso y crítico debe ser tan complejo como lo exige la complejidad de su objeto, que no es otro que la constitución histórica y la transformación de las sociedades. El “conocimiento adecuado de un objeto complejo por medio del conocimiento adecuado de su complejidad” (lo que Althusser concibe como la “eternidad en sentido spinozista”²⁰), requiere de una filosofía que esté a la altura de la ciencia conflictual marxista: una filosofía crítica que, acompañando la batalla por el conocimiento y por la verdad histórica, establezca las coordenadas de una permanente lucha contra las reducciones, las simplificaciones, los sentidos comunes ideológicamente formateados, y todas las formas de pensamiento que, de manera consciente o inconsciente, participan de la reproducción infinita de caminos del pensar funcionales a la opresión. Por ahí pasa, entonces, la intervención teórica althusseriana, que intentamos aquí reconstruir en su calidad de estrategia que asume la forma del rodeo filosófico. La filosofía como batalla, o la política propia de la filosofía, que constituye propiamente la *interpretación/transformación*, es decir, la modificación althusseriana de la famosa tesis XI de Marx: “Los filósofos hasta ahora han *interpretado* el mundo de maneras diferentes; las cuestión, sin embargo, es *transformarlo*”.

Bibliografía

Althusser, Louis (1975). “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal, 2008.

____ (1977). “¡Por fin la crisis del marxismo!”. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal, 2008.

____ (1972). “Elementos de autocrítica”. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal, 2008.

____ (1985). “La única tradición materialista”. En *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*, N° 4, Dic. de 2007, pp. 132-154.

____ (1967). “La querrela del humanismo”. En *Écrits philosophiques et politiques II*, París, Stock/Imec, 1995.

____ (1976). “Marx y Freud”. En *Nuevos Escritos*. Barcelona, Laia, 1978.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne (1998). *Para leer El Capital*. Madrid, Siglo XXI.

Macherey, Pierre (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón.

²⁰ Cf. Althusser, L., “Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico”, en Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

Tosel, André (1994). *Du matérialisme de Spinoza*. Paris, Kimé.