

Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, ideología y política.

Romé, Natalia.

Cita:

Romé, Natalia (2011). *Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, ideología y política. VIII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-065/117>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eewa/MvQ>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, ideología y política

Natalia Romé (UBA)

Introducción

Hacia 1972, procurando desembarazarse de la impronta estructuralista que se le adjudicaba, Louis Althusser realizaba una categórica confesión: “Fuimos culpables de una pasión fuerte y comprometedora: fuimos spinozistas.”(Althusser, 1975:44)

A fin de desentrañar el sentido de esta afirmación, dedicaremos nuestra exposición a desplegar algunas de las dimensiones posibles de esta “toma de partido” en filosofía. (Althusser, 1972: 65-66)¹ Y como sabemos que no existe un único Spinoza, liso, transparente; asumimos que su obra y su filosofía quedarán atrapadas en el perfil que resulte de la lectura althusseriana. Nuestro trabajo tendrá como horizonte esa doble operación: buscar a Spinoza *en* Althusser e inevitablemente retratar al Spinoza *de* Althusser.

Si bien cabe señalar que es recién en sus textos tardíos que podemos encontrar alguna explicitación más clara de los objetivos y alcances del recurso a la filosofía de Spinoza, no puede dejar de advertirse que ésta resulta una referencia recurrente en la obra del filósofo marxista y una pieza sumamente importante para dimensionar la magnitud de su apuesta teórica, desde sus comienzos.

En términos muy generales, la empresa althusseriana puede ser pensada como un largo “rodeo”² a fin de precisar las coordenadas de una *posición materialista* en el campo filosófico. Un proceso de producción teórica que si bien suele identificarse con la

¹ “Esta frase suena como una consigna directamente política, en la que tomar partido querría decir partido político, partido comunista. Sin embargo, basta leer a Lenin (...) para ver que se trata de un concepto, y no de una consigna. Lenin constata simplemente que toda filosofía toma partido”. Althusser, L. *Lenin y la filosofía*. Bs.As. CEPE. 1972., pp.65-66

² “rodeo” que lleva toda su vida y esfuerzos.

elaboración de una filosofía para el marxismo³, ha excedido largamente este capítulo, para construir un horizonte más ambicioso, el de producir una transformación en la filosofía misma.

A partir de entender que se trata de una concepción de la filosofía como práctica de “intervención”, podemos recuperar la “problemática althusseriana” en la forma de un despliegue contra un programa teórico-político: el que se identifica con la Filosofía de las Luces, caracterizada en términos generales por una *creencia* en la posibilidad de reemplazar a la ideología con el conocimiento, y por la ambición de desplegar este esquema como plan de transformación social.

Asumiendo resulta imposible pensar en el despliegue de un sistema teórico como una sucesión de peldaños, diremos que el problema –aparentemente regional- de la *ideología* condensa y permite cercar uno de los nudos gruesos de esa red de objetos, problemas y categorías que constituye la problemática filosófica althusseriana y esto, no sólo en relación con la teoría marxista y su tradición de discusiones, sino con un horizonte más amplio: el del propio vínculo entre la *historia* y la *filosofía*.

Así, leemos:

“la ciencia no puede, en su función social, reemplazar a la ideología, como lo creían los filósofos de la Ilustración, quienes no veían en la ideología más que ilusión o error sin ver en ella la alusión a lo real, sin ver en ella la *función social de esta unión* –a primera vista desconcertante, pero esencial de la *ilusión* y de la *alusión*, del *reconocimiento* y del *desconocimiento*.”(Althusser, 1968: 57)

El hecho crucial de que la ideología no se agote en pura ilusión, puro desconocimiento nos indica el camino. Los términos de la alusión y el reconocimiento, balizan ese espacio no homogéneo con el campo epistemológico y señalan, de algún modo, la irrupción de la política en la teoría, o mejor todavía, de la historia en el campo de la filosofía.

Esta doble función de la *ideología* que se hace visible a partir de su interrogación desde la ciencia, apunta a un nudo vertebral de la problemática althusseriana: el del tipo de vínculo o articulación entre *prácticas teóricas* y *prácticas políticas*. Este nudo es el nudo de la “posición materialista en filosofía”. Un cierto espacio filosófico se va enhebrando en estas cuatro nociones: ilusión, alusión, reconocimiento, desconocimiento. Un espacio que pone en confrontación a la *ideología no con la ciencia sino con la posición materialista en filosofía*.

³ Cfr. “Sobre la dialéctica materialista”. En, Althusser, L. *La revolución teórica de Marx.*, Mexico, Siglo XXI, 1968.

De lo que se trata, con ella, es no de enunciar otra “Verdad filosófica”, sino de señalar los límites de la propia filosofía, en la existencia de *lo real*, no lo real de las “cosas” o de los “estados de cosas” sino de las *prácticas*, de la *transformación*:

“...Las filosofías materialistas afirman la primacía de la práctica y la práctica es, en todo, extraña al *logos*. No es la Verdad y no se reduce ni se realiza en el ver (la intuición) ni en el decir (*logos*). La práctica es un *proceso de transformación* sometido a sus propias *condiciones de existencia*...”⁴

Como podemos ya advertir, confrontar con la ideología no consiste en enunciar un nuevo discurso más verdadero sobre *lo real*, sino más bien, consiste en emplazar una distancia o una *diferencia* en todo discurso, señalar sus *bordes*, sus puntos de absoluta *heterogeneidad*.

Habrá que pensar en unos términos nuevos la relación entre ciencia e ideología para comprender en qué medida la propia “Filosofía” organizada en torno al problema del conocimiento (o mejor, histórica y hegemónicamente identificada con él) no puede ser pensada exclusivamente en el campo epistemológico, justamente porque es de él desde donde toma su poder ideológico.

La “posición” materialista en filosofía exige asumir que una tesis filosófica es también una “toma de partido”, un gesto político, justamente en la medida en que o bien tiende a fortalecer esa circularidad epistemologizante de la filosofía o bien, tiende a subvertirla.

La cerrazón que opera el llamado “logocentrismo” filosófico se apoya, justamente, en la fórmula especular de la ideología. Allí donde el problema del conocimiento es interrogado a partir de una pregunta por la “garantía” de la verdad, estamos ya en la ideología. De Descartes en adelante, esta constituye la posición hegemónica del idealismo en el campo filosófico.⁵

De allí que Althusser identifique una de las funciones de la “Filosofía” (idealista) en la *unificación de la ideología*:

“Me parece que –y esto es lo que Marx nos permitió comprender- no se puede entender la tarea determinante de la filosofía más que en relación con la cuestión central de la hegemonía, de la constitución de la ideología dominante ante todo. En resumen, la tarea que le está asignada y delegada a la filosofía por la lucha de clases ideológica es la de

⁴ Althusser, L. *Filosofía y marxismo. Entrevista de Fernanda Navarro*. México, Siglo XXI. 1988., p.55

⁵ Sobre este tema, Althusser, L. *Para leer El Capital*. México, siglo XXI. 1969

contribuir a la unificación de las ideologías en una sola Ideología dominante, detentadora de la Verdad”⁶

La filosofía no está por encima del mundo sino entreverada en él, y en tanto tal se articula tanto con la *ciencia* como con la *política*, tal el sentido de la definición althusseriana de la *filosofía como, en última instancia, lucha de clases en la teoría*.⁷

La “posición materialista en filosofía” no es la proclama de un nuevo fundamento (en este caso material) para la filosofía, sino el rechazo de *todo fundamento* y de *toda garantía*, de todo Origen y de todo Fin. La posición materialista en filosofía es aquella que entiende que la Filosofía tiene un “exterior inesperado”, que sin embargo no es un mero “afuera” sino un “revés”: “aquella *otra cosa*, a partir de la cual no sólo se puede hacer tambalear a la filosofía sino, más aún, aquello gracias a lo cual se puede comenzar a ver claro en el interior de la filosofía”⁸ Llamémosle “práctica”, o de otro modo, lo fundamental de la posición materialista en filosofía es que señala su “borde”, o mejor, lo produce.

Spinoza en Althusser

Según Althusser reconoce en múltiples ocasiones, la de Spinoza resulta una de esas raras filosofías en la historia de la filosofía: no-apologética; no religiosa, ni aprisionada en la díada materialismo/idealismo (que es todavía un espacio hegemonizado por la tradición idealista que establece la demarcación).

“Entre los grandes filósofos que han evadido esta estructura, este sistema podemos mencionar a Epicuro, Spinoza, Marx, Nietzsche...Heidegger.”⁹

En la lectura althusseriana de Spinoza (no sólo la del propio Althusser sino la de sus discípulos) puede reconocerse esta búsqueda de la tendencia materialista, justamente sostenida en la doble operación que ya hemos anticipado: la pregunta por el vínculo de la *filosofía* con la *práctica teórica* y con la *práctica política* en el terreno general de una disputa filosófica con la filosofía de la historia. Un proceso de producción teórica que, si en su coyuntura más inmediata de intervención, ha revestido la forma de una “deshegelianización de Marx”, más allá de ella inaugura problemas y abre zonas poco

⁶ Idem, p. 72

⁷ Idem, p. 73. Para un desarrollo teórico de esta doble incumbencia de la filosofía: cfr. Althusser, L. Lenin y la filosofía. Bs.As., CEPE, 1972

⁸ Althusser, L. (1988) op cit., p. 56

⁹ Idem, p. 53

transitadas por la tradición marxista, a la vez que produce un movimiento en la filosofía francesa (y no solamente), de largo aliento.¹⁰

Spinoza vs. Hegel: articulación entre filosofía e historia

La dirección general de la gravitación de Spinoza en el pensamiento althusseriano, puede retomarse a partir de sus propias reflexiones:

“...entendí la razón de las tesis de Spinoza, como tesis antitéticas a las de Descartes, cuyos *efectos* quería combatir tomándolas a la inversa; al igual que Hegel, en la exposición aparentemente “dogmática” de su filosofía, quería combatir los efectos de las tesis filosóficas de Kant utilizando tesis opuestas a las suyas para abrir un nuevo espacio de libertad. (...) ya no hay *cogito* en Spinoza (sino tan sólo la proposición factual “*homo cogita*”, el hombre piensa), ya no hay sujeto trascendental en Hegel sino un sujeto como proceso (paso por alto su teleología [inmanente])”¹¹

Y si bien en Hegel tanto como en Spinoza pueden encontrarse las claves de una perspectiva antihumanista, los efectos del sistema filosófico spinoziano se muestran mucho más fecundos que los del hegeliano e, incluso, permiten encontrar las pistas para indicar el camino hacia la ruptura con el idealismo y la teleología propios de este. La cuña para operar esta separación tiene, desde Marx y Engels, el nombre de “materialismo”¹².

El materialismo, recordamos la sugerencia engelsiana, interviene en ese “gran problema de la filosofía”, como una nueva relación entre el ser y el pensar.¹³ Althusser aclarará incansablemente que no se trata de un materialismo clásico –tal como el que imputa a Feuerbach- sino de esa posición “otra”, o mejor, de la posición de un espacio de otredad, en el campo filosófico.

¹⁰ Al respecto y en el caso de la articulación de spinozismo y marxismo, tanto Tatián como Montag coinciden en que no resulta mera casualidad que dos de los principales lectores de Spinoza en Francia –Etienne Balibar y Pierre Macherey- hayan salido de las huestes althusserianas. En relación con otros campos y sólo por ofrecer una noticia puede mencionarse la fuerza de su irradiación en ámbitos tan heterogéneos como: la teoría del discurso de Michel Pecheux; el psicoanálisis de Jacques-Alain Miller; la filosofía de Alain Badiou; la epistemología de Adolfo Sanchez Vazquez y Enrique Marí ; los estudios culturales de Stuart Hall; la teoría de la ideología de Slavoj Zizek, etc.

¹¹ Althusser, L. “La única tradición materialista [1985]”.op cit. .

¹² Que sí, obviamente, no es nuevo en la historia de la filosofía, sí asiste para Althusser a una reconfiguración radical, a partir de la inauguración científica de Marx. Una reconfiguración que permite incluso producir la visibilización de tradiciones filosóficas anteriores, otorgándoles en una suerte de operación retroactiva, una nueva existencia en la existencia de nuevos “efectos” teóricos y políticos. cfr. Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid. Arena Libros. 2002

¹³ Cfr. Engels, F. “Feuerbach y fin de la filosofía clásica alemana.” En, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, s/f. ed. or. 1886.

Pero esto supone, en gran medida, una inversión subyacente del orden de precedencias, asumiendo que no es Hegel la alternativa crítica al pensamiento de Spinoza sino a la inversa:

“...Spinoza se anticipaba a Hegel, pero llegaba más lejos. Pues Hegel, que criticó todas las tesis de la subjetividad, no regateó un lugar al sujeto, no sólo en el ‘devenir-sujeto de la Sustancia’ (por lo que ‘reprocha’ a Spinoza el ‘error’ de permanecer en la Sustancia), sino en la *interioridad* del *Telos* del proceso sin Sujeto que realiza los designios y el destino de la Idea en virtud de la negación. De esta forma Spinoza nos descubre, entre el Sujeto y el Fin, la alianza que ‘mixtifica’ la dialéctica hegeliana.”¹⁴

Spinoza asedia al sistema hegeliano en la totalidad de su desarrollo y ofrece, en algún punto, una superación –en *futuro anterior*- de la propia revisión crítica hegeliana. Una hipótesis de este tipo gravita en la interpretación de Spinoza que produce Pierre Macherey: Spinoza abre el camino hacia la búsqueda de una suerte de “*dialéctica materialista*”, *no-hegeliana*, porque nos ayuda a plantear la siguiente pregunta “¿qué es o qué sería una dialéctica que funcione en *ausencia de toda garantía*, de manera absolutamente causal, sin orientación previa que le fije desde el comienzo el principio de la negatividad absoluta, sin la promesa de que todas las contradicciones en las cuales se embarque se resuelvan por derecho, porque ellas llevan en sí mismas las condiciones de su resolución?”¹⁵ Una pregunta que –según admite Macherey- no tenga, acaso, respuesta, pero cuyo sólo planteo redundante en una riqueza de consecuencias teóricas y políticas.

En Hegel, la contradicción es “el medio que suscita una historia y que permite al mismo tiempo superarla, llevándola hasta ese término en el que todos sus aspectos sucesivos son totalizados y reconciliados (...) por su recurso a la negatividad, la historia, al volver sobre sí misma, avanza (...) hacia un fin que es también su cumplimiento y su realización; historia recurrente, porque está orientada, porque tiene un sentido, que se afirma de manera permanente en todos sus momentos. En tal caso, el verdadero sucesor de Descartes no sería Spinoza, sino el mismo Hegel.”¹⁶

Y es allí donde la superación de Spinoza por Hegel se invierte, para Macherey. Porque en Spinoza el poder del entendimiento no comporta ningún tipo de negatividad, es íntegramente positivo; pero esto lejos de suponer la erradicación de movimiento en la filosofía, exige otro tipo de expulsión, la de toda *garantía*. Es la *garantía del sentido* de ese movimiento y no el movimiento *per se* lo que la filosofía spinoziana deja afuera:

¹⁴ Althusser, L. *Elementos de autocrítica*. Barcelona, Laia, 1975., p. 50

¹⁵ Idem, p.260

¹⁶ Idem, p.78

garantía de la historia como garantía de la verdad, es decir, garantía de la identidad teleológica de la Historia con la Filosofía.¹⁷

Esta diferencia significativa entre Hegel y Spinoza se apoya en la distancia que existe entre una “ontología de lo necesario”¹⁸, íntegramente positiva y la hegeliana fundada en la “negación de la negación”. Ya Althusser anticipaba el rasgo idealista de esta dialéctica fundada en la admisión de la negatividad: “una dialéctica abandonada al delirio absoluto de la negación de la negación: (...) es, para decirlo brutalmente, una dialéctica que produce su propia materia”¹⁹.

El planteo de Macherey nos aproxima al modo en que el recurso de Althusser a Spinoza tiene, en varios aspectos, el mismo objetivo que en algún momento había tenido para Marx: la refutación de Hegel y la construcción del camino materialista²⁰. Dice Althusser:

“Spinoza en contra de lo que es preciso llamar el empirismo latente del idealismo cartesiano, nos previno, no obstante, de que el objeto del conocimiento o esencia era en sí absolutamente distinto y diferente del objeto real”²¹ mientras que –como hubiera observado Marx- “Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real [*das Reale*] como resultado del pensamiento, abarcándose a sí mismo, profundizándose y poniéndose en movimiento...”²² Spinoza señala el camino por el que debe transitar una filosofía que, decidida a pensar la historia, se resiste a pensarla en términos de una “filosofía de la historia”, o lo que es lo mismo, se resiste a subordinar la historia a la filosofía devenida lógica.

Verdad como teleología y verdad como proceso productivo teórico-político

Así, en un primer acercamiento, Spinoza ofrece a Althusser unas tesis filosóficas liberadoras del *subjetivismo trascendental* de modo análogo que la noción de “proceso sin sujeto” de Hegel; pero lo hace, en cambio, abriendo un camino hacia la formulación de una “posición materialista”, desconfiada de toda linealidad de progreso racional, de todo

¹⁷ Mientras que, en términos spinozianos, advierte Macherey que: “Si el conocimiento no procede conforme a un orden de las razones, fijándose abstractamente un marco que no tendría más que ocupar, es porque existe primero en su historia real, en su trabajo efectivo. Podemos decir que el saber es un proceso, el proceso de la producción de ideas, y es eso lo que justifica que se lo compare con un proceso de producción material.” Idem, p.75

¹⁸ Esta caracterización es desplegada por Marilena Chaui, en “La institución del campo político” En, *Política en Spinoza*. Bs.As., Gorla., pp. 87 y sigs.

¹⁹ Althusser, L. (1975) *op cit.*, pp. 53-54

²⁰ Aunque luego el propio Spinoza fuera rechazado por Marx por considerarlo “idealista”.cfr. Tatián, D. *op cit.*

²¹ Idem, p.46

²² Marx, K y Engels, F. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Ed. Sociales, París, 1971, p.165. Citado en Althusser, L. (1969) *op cit.*, p.46

idealismo del proceso y de toda teología filosófica y política. El hegelianismo permanece recostado en lo que Althusser denomina “el mito religioso de la lectura” y que más adelante, identificará con la fórmula heideggeriana de “logocentrismo”:

“Romper con el mito religioso de la lectura: esta necesidad teórica ha tomado en Marx la forma precisa de la ruptura con la concepción hegeliana del todo como totalidad ‘espiritual’ y más precisamente como totalidad ‘expresiva’ (...) como la teoría en la cual, por última vez y sobre el terreno de la historia misma, se han reunido en Hegel todos los mitos complementarios de la voz que habla (el Logos) en las secuencias de un discurso; de la Verdad que habita en su Escritura...”²³

Y es confrontando con este mito, que se despliega la empresa colectiva de *Lire le Capital*, que apunta a concebir la práctica teórica como producción –tal como la encuentra Macherey en la concepción del conocimiento de Spinoza.

Distinguiendo la pregunta por el conocimiento de la preocupación por su *garantía*, se abre la posibilidad de una aproximación a la *verdad* como *actividad* y como *proceso*. Esta operación que en *Lire le Capital* se produce en el terreno del problema del conocimiento²⁴ –la pregunta por el perfil de cientificidad de la novedad inaugurada por Marx- y trabaja básicamente en la idea de inspiración bachelardiana de la *ruptura epistemológica*, en el marco de una coyuntura signada por una fuerte disputa con las exégesis humanistas (ideológicas) de Marx²⁵; supone sin embargo, desde el inicio, la imbricación de este problema con la pregunta por la *práctica política*²⁶.

De allí que la empresa althusseriana de producir una filosofía *para* Marx consista en “leer”²⁷ los presupuestos filosóficos presentes en “estado práctico” en esos dos grandes campos de prácticas que configuran la historia concreta de ese proceso *singular* llamado marxismo²⁸:

²³ Althusser, L. (1969) *op cit.*, p.22

²⁴ Un problema que si bien apunta a “ocupar las plazas” de la epistemología, no quiere confundirse con ella, una vez que la propia teoría del conocimiento desplegada por Althusser, tanto en *Lire le Capital* como en *Elementos de autocrítica*, apunta justamente a disolver la tradicional concepción que el término epistemología condensa, en sus diversas diadas: el vínculo epistémico Sujeto-Objeto; la dicotomía verdad-error; etc.

²⁵ Cfr. “Marxismo y Humanismo”, En, Althusser, L. (1968) *op cit.*

²⁶ Como se plantea con claridad, ya desde “Práctica teórica y lucha ideológica” de 1966 y ya con toda vehemencia en *Repõnse a John Lewis* y en la entrevista realizada por Fernanda Navarro Cfr.(respectivamente) Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 1974; -----, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Mexico. Siglo XXI Editores, 1974 ; -----, *Filosofía y Marxismo*. México, SigloXXI, 1988.

²⁷ En el sentido de una lectura “culpable”, es decir, política; tal como se advierte al inicio de *Lire le Capital*.

²⁸ “Partiremos de las prácticas en las que podemos encontrar en acción la dialéctica marxista en persona: la práctica teórica y la práctica política marxistas.” Althusser, L. “Sobre la dialéctica materialista”. En (1968) *op cit.*, p.142

- la *práctica teórica* de Marx y otros pensadores marxistas, el *materialismo histórico* (básicamente, aquella teoría de la historia que toma consistencia a partir de la obra del Marx maduro, en sus fórmulas materialistas);
- la *práctica política* efectiva que ha caracterizado las luchas del movimiento obrero (encarnada en los textos y en los actos de algunos de sus protagonistas: Lenin, Mao, etc., no en la forma de la elucubración filosófica sino en la de la *experiencia* de la lucha).

Desde el principio y más allá de los momentos de esta búsqueda y de los diversos interrogantes y acentos desplegados en una u otra dirección, el esfuerzo de precisar una posición filosófica materialista constituye para Althusser un doble frente de batalla (doble, pero también único): *teórico y político*.²⁹

De lo que se trata con Althusser, desde el principio y hasta sus últimos esfuerzos, es de producir una transformación en la *filosofía*. En el núcleo de este proceso se ubicará la pregunta por la función de la filosofía, esta será contemplada bajo el esquema de una doble articulación, con la *ciencia* y con la *política*: “Punto nodal n°1: relación de la filosofía con las ciencias. Punto nodal n°2: relación de la filosofía con la política. Todo se juega en esa doble relación.”³⁰ Una “doble” relación en la que la *ideología* constituye a la vez, el término tácito y el que la sostiene, en la medida en que puede pensarse -a partir de Spinoza y su “materialismo de lo imaginario”³¹- como aquello que *ciencia* y *política* tienen “en común” .

Ya en *Lire le Capital* Spinoza es presentado:

“...el primero en plantear el problema del *leer*, y por consiguiente el de escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una *teoría de la historia* y una *filosofía de la opacidad de lo inmediato*; el hecho de que en él, por primera vez en el mundo, un hombre haya unido de ese modo la esencia del leer y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero es lo que nos permite entender por qué Marx sólo pudo llegar a ser Marx fundando una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia, y, en último análisis, el que esa fundación se haya consumado en la disipación del mito religioso de la *lectura*.

...³²

²⁹ De modo tal que el pretendido “desvío teoricista” proclamado por detractores y asumido por él mismo, carece de significatividad filosófica y más bien debe ser leído como una intervención en las condiciones de recepción y reconocimiento de los artículos de *Pour Marx*. Cfr. Althusser, L. “Prólogo a la segunda edición”. En, (1968) *op cit*.

³⁰ Althusser, L. *Lenin y la filosofía*. Bs.As.CEPE.1972 , p. 67

³¹ La expresión es de Diego Tatián. Cfr. “Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro.” En, *Pensamiento de los Confines*. Num. 25, noviembre de 2009. Bs.As., Guadalquivir, pp. 121 y sigs.

³² Althusser, L. – Balibar, E. *Para leer El Capital*. Tomo I. Mexico. Siglo XXI. 1969., p.21

El espacio de la *imaginación*, concebido desde la filosofía spinoziana, no en base a una dicotomía o una contraposición con lo real o lo verdadero, sino a partir de una problematización de los vínculos entre estos términos, permitirá a Althusser reconfigurar el problema marxista de la determinación, confiriendo una eficacia histórica a las relaciones superestructurales (para elaborar, a partir de allí, las teorías de la ideología y de la política que Marx no desarrolló).

Pero, además, en la medida en que el problema de la determinación en la teoría marxista no es sino otro nombre para el problema filosófico de la *necesidad* –al menos en uno de sus aspectos- estas teorizaciones apuntarán a un marco más ambicioso; aquel que, a nuestro juicio, constituye el corazón de la problemática althusseriana: *la producción de una filosofía del movimiento y los procesos históricos, de tendencia materialista y no teleológica; una filosofía que permita dar tratamiento simultáneo –pero diferencial y no idéntico- a los problemas de la política y del conocimiento.*

Decimos entonces que la problemática althusseriana no se ubica en el terreno de la ciencia (siquiera de la teoría de la ciencia) sino en el de la filosofía misma, en la que procura producir una transformación. Esta tarea consiste en el trabajo –quiérase mejor o peor logrado- de producir una fórmula nueva para la *necesidad*.

La relación entre esta tarea y el acontecimiento de la teoría marxista descansa en que ésta ofrece al problema de la *necesidad* o de la legalidad intelectual, un “obstáculo epistemológico” privilegiado: la *singularidad* del caso. Éste es el regalo de la teoría (marxista) de la historia para la historia de la filosofía: el lugar por el cual se hace visible un *impasse*; un punto ciego para toda *figura jurídica del conocimiento* entendido como legalidad universal, o incluso general. En la singularidad del caso, en lo concreto de los procesos históricos efectivos, la posición materialista en filosofía puede hacer pie y desplegar su batalla.

Resulta innegable la gravitación de Spinoza en uno de los primeros hitos teóricos de la obra althusseriana –y aquel que en gran medida ensombreció a los que le siguieron: la propuesta de una perspectiva filosófica para el marxismo, centrada en el problema del conocimiento y basada en el reconocimiento de la indistinción entre teoría y práctica que introduce la noción de *problemática* para teorizar la convivencia de ciencia e ideología en una coyuntura teórica determinada.³³

³³ La relación entre la unidad (interna) de un pensamiento singular con el campo teórico (ideológico, científico, filosófico) en el que se enmarca, es el lugar en el que Althusser introduce la noción de “problemática”, que permite pensar la unidad de un pensamiento en sus determinaciones y, por lo tanto, constituye “la puesta en evidencia de la estructura sistemática típica, que unifica todos los elementos de un pensamiento; es, por lo tanto, descubrir un *contenido determinado* a esta unidad, que permite, a la vez, concebir el sentido de los elementos de la ideología considerada, y poner en relación esta

Pero más allá de este primer punto de encuentro, puede identificarse la marca spinoziana en el recorrido que, partiendo desde aquella pregunta filosófica por el conocimiento (con la que el althusserismo “tomaba las plazas ocupadas por el idealismo), la desborda para avanzar hacia la imbricación de la filosofía con la *práctica política*. Y desde allí, hacia la apertura de un campo de problemas teóricos en torno de la pregunta por lo *imaginario/ideológico* que trascienden el problema cognoscitivo (la relación entre la imaginación o ideología y la acción política, la eficacia estructurante de la ideología; la relación entre historia y sentido, etc.)

Se trata, de alguna manera, de la imbricación entre la filosofía y la historia que, como un mandato legado por Marx en su célebre Tesis XI, gravita sobre toda filosofía que se pretenda marxista. Es ésta la que se ubica en el corazón de la lectura althusseriana de Spinoza y, en virtud de ella, reconfigura el campo de la historia de la filosofía; en ese movimiento se inscribe, por ejemplo, su reivindicación filosófica de Maquiavelo³⁴ y Lenin³⁵, realizada tempranamente; pero también puede pensarse en esa serie la elaboración madura de la tesis de la “corriente subterránea de la filosofía del encuentro”.³⁶

Así, contra la distinción clásica entre filosofía especulativa y filosofía práctica, Warren Montag ubica el vector de la lectura althusseriana de Spinoza producida por Etienne Balibar, en la órbita de la siguiente premisa: “toda filosofía es política”³⁷, en la medida en que existe encarnada en las formas prácticas de su existencia histórica³⁸.

Esta idea condensa, a nuestro juicio, el centro gravitacional del programa althusseriano – del que Balibar es heredero confeso–, tal como se advierte en la noción de “problemática”, por un lado; y en la idea de la filosofía como “lucha de clases en la teoría”, por otro.³⁹

La filosofía de Spinoza ofrece la base de una “ontología relacional”, dice Balibar; o según prefiere Marilena Chauí, de una “ontología de lo necesario” y de las relaciones immanentes entre potencias que –al rechazar toda asociación teológica entre contingencia, posibilidad

ideología con los problemas legados o planteados a todo pensador por el tiempo histórico en que vive”. *Idem.*, p.53

³⁴ “...con qué derecho podríamos tratarlo como filósofo, a él que no ha dicho jamás una palabra al respecto, él que nunca ha sido comentado como tal, pero eso sería olvidar, como en el caso del recubrimiento por la filosofía del derecho natural, que los tiempos que le han seguido han aprendido a pensar en una filosofía muy particular (...) un materialismo cuyo origen se encuentra en Epicuro...” Althusser, L. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal., p.343

³⁵ Es Lenin quien a partir de la introducción de la relación de la filosofía con la política, viene a responder “y es el primero en hacerlo –ya que nadie, ni siquiera Engels, lo hizo antes de él–, a la profecía de la tesis XI.” Althusser, L. (1972) *op cit.* p., 68

³⁶ Cfr. Althusser, L. (2002) *op cit.*

³⁷ Montag, W. “Prefacio” En, Balibar, E. *Spinoza and politics*. Londres, Verso, 2008.

³⁸ Una premisa que se plasma, por ejemplo, en las discontinuidades que Balibar señala entre el TTP y el TP interpretándolas en virtud del impacto de la “Revolución Orangista de 1672”. Balibar, E., *op cit.*, pp. 50-51

³⁹ Cfr. Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, BsAs. CEPE.1972

y voluntad- permite a la *ética* y a la *política* recuperar los fundamentos de un discurso demostrativo que desde Aristóteles les había sido negado.⁴⁰

Spinoza reconcilia la realidad efectiva de la política, con la filosofía. La *experiencia política* –la práctica concreta, histórica- es tomada en su justa magnitud, porque es concebida en el marco de un discurso *more geométrico* de los afectos y el deseo⁴¹, en el que la acción no está concebida en términos de deliberación racional sobre “lo posible” –porque no hay tal- y el afecto no es pensado como *pathos* o accidente sufrido por un sujeto. La *praxis política* “se funda en el *conatus* o en la potencia necesaria que define la esencia actual de cada singularidad humana y sus operaciones son determinadas en el orden necesario de la Naturaleza.”⁴²

Contra toda moralización de la política y contra todo utopismo, Spinoza inspirado en Maquiavelo, parte de los hombres *como realmente son* y no como los filósofos desearían que fueran⁴³; y es allí que la *experiencia política* se hace pensable porque “en ella los acontecimientos y las acciones no son (...) sino una lógica de fuerzas concordantes y contrarias que instituyen la lógica del poder y el ejercicio de la libertad.”⁴⁴

Así, puede pensarse el *Tratado político* como un texto que al buscar aquello que hace de la *experiencia política* una experiencia humana, encontrará su necesario fundamento en la naturaleza humana, siempre y cuando se tome al individuo humano como “parte de la Naturaleza.”⁴⁵

En esto radica la originalidad de Spinoza recogida por Althusser, en el desarrollo de una política no dissociada de la ontología; que no se confunde tampoco con una teoría política que se pretende fundada en una antropología y concibe al hombre como un *Imperio dentro de un Imperio*. Tanto en la *Ética* como en el *Tratado Político*, derecho natural y *conatus* “son identificados y considerados causa y fundamento de la política...”⁴⁶ Tomando la concepción de la esencia humana como potencia de actuar (o *conatus*) se deduce la fundación del campo político a partir de la física y de la teoría de las nociones comunes, en la fórmula *jus sive potentia*: el derecho natural de cada individuo se extiende

⁴⁰ Chauí, M. *op cit.*, p.160

⁴¹ “así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del espíritu sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del espíritu, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.” Spinoza, *Ética*. Parte III. Prefacio.

⁴² Idem

⁴³ Cfr. *Tratado Político*, Cap. I, §1.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem., p.235

⁴⁶ Chauí, M. *op cit.*, p. 158

hasta donde llega su potencia.⁴⁷ Y esto supone, simultáneamente, pensar la existencia propiamente humana como sólo siendo realizada en la Ciudad, en el campo de la política.⁴⁸

El tipo de vínculo que traza Spinoza entre ontología y política hace posible el desarrollo de la concepción materialista de la política que Althusser considera “conveniente” a la concepción materialista de la historia inaugurada por Marx y a la práctica revolucionaria sostenida durante años por el movimiento obrero. Esta confluencia se hace visible en la invitación althusseriana a pensar la teoría marxista como una “teoría finita”⁴⁹, que abre dos grandes campos de problemas: por un lado, planteando la necesidad de producir la teoría del estado, la política y la ideología marxista (esto es, auténticamente materialista) que Marx no produjo.⁵⁰

Por otro lado y como pre-condición de la propuesta anterior, la apoyatura de la idea de la “finitud teórica” (que podríamos resumir en la exigencia, para el discurso científico, de una estructura abierta –y no clausurada- y un criterio de interioridad radical o de racionalidad inmanente a las prácticas teóricas) en la premisa ontológica del *paralelismo* de los atributos⁵¹, contra la *identidad* hegeliana entre razón y realidad, centro de gravedad de su historicismo teleológico y de su concepción de totalidad centrada conforme a un principio simple de unidad.⁵²

⁴⁷ “...el Derecho Natural de toda naturaleza, y consiguientemente el de cada individuo, se extiende hasta donde llega su potencia...” Spinoza, Tratado Político, Cap.1, §4.

⁴⁸ Chauí, M. op cit., p.92 Porque en el Estado de Naturaleza las posibilidades de concretizar el deseo de libertad o deseo de ser *sui juris* son nulas, mientras que Spinoza demuestra que conviene a la naturaleza humana “fortalecer lo que los hombres tienen en común o lo que comparten naturalmente sin disputa, pues en eso reside el aumento de la vida y de la libertad de cada uno”. Chauí, M. op cit., p.170

⁴⁹ “Creo que la teoría marxista es ‘finita’, ‘limitada’. Limitada al análisis del modo de producción capitalista y de su tendencia contradictoria que abre la posibilidad de pasar a la abolición del capitalismo (...) Decir que la teoría marxista es finita significa sustentar la idea esencial de que la teoría marxista es todo lo contrario de una filosofía de la historia que pretende ‘englobar’, pensándolo efectivamente, todo el porvenir de la humanidad...” Cfr. Althusser, L. “El marxismo como teoría finita” En AAVV. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Mexico. Folio Ediciones, 1982., p.12

⁵⁰ “...la teoría marxista dice casi nada acerca del estado, ni sobre la ideología y las ideologías, ni sobre la política, ni sobre las organizaciones de la lucha de clase (...) Es un ‘punto ciego’ que atestigua indudablemente algunos límites teóricos con los cuales ha tropezado Marx, como si hubiese sido paralizado por la representación burguesa del estado, de la política, etc...” Idem, p.13

⁵¹ Esto es, pensando los vínculos entre teoría, ideología y acción política en el marco de una arquitectura teórica compleja que asuma que “Ni el cuerpo puede determinar al espíritu a pensar, ni el espíritu puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)” Spinoza, B. *Ética*, III, prop.II

⁵² Para Balibar, en términos de su teoría de la transindividualidad, la causalidad es concebida bajo el esquema de una *red* que supone una *complejidad*, no derivada, sino *originaria*; esto es, “implicada ya en el patrón elemental de toda causalidad” y realizándose en infinitos procesos de integración, diferenciación y autonomización. cfr. Balibar, E. (2009) op cit., pp.147 y sigs.

Spinoza constituye para Althusser una “estación” privilegiada en el recorrido de la “corriente subterránea de la filosofía del encuentro”⁵³ porque ofrece herramientas para desplegar lo que constituye el centro neurálgico de la “problemática althusseriana”: la pregunta por las posibilidades de articulación entre *prácticas teóricas* y *prácticas políticas*, en un marco radicalmente opuesto al de la Filosofía de la Historia, que no desde el punto de vista althusseriano, otra cosa que una filosofía del conocimiento, o de la conciencia; es decir, una filosofía de la identidad concéntrica entre lógica e historia.

La noción de proceso y la posibilidad de la política: de la *conjoncture* a la *conjonction*

Tal como la entiende Althusser: “La totalidad hegeliana es el desarrollo enajenado de una unidad simple, de un principio simple que a su vez es un momento en el desarrollo de la Idea...” Motivo por el cual su unidad es de “tipo espiritual”: “1) no está realmente sino sólo en apariencia articulada en ‘esferas’; 2) su unidad no consiste en su misma complejidad, es decir, en la estructura de esta complejidad; 3) que, por lo tanto, carece de esta estructura dominante condición absoluta que permite *que una complejidad real sea una unidad*, y que sea realmente el objeto de una práctica, que se propone transformar esa estructura: la *práctica política*. No se debe al azar que la teoría hegeliana de la totalidad social no haya fundado jamás una política, que no exista ni pueda existir una política hegeliana”⁵⁴.

El concepto de unidad constituye para Althusser, una de las plazas centrales por la que disputa la tendencia materialista en el campo filosófico:

“Una última diferencia con el idealismo es su concepto de ‘unidad’. No debemos pensar que hay un solo modelo de unidad: la unidad de una Sustancia, de una Esencia o de un acto; como ocurre en las confusiones que se presentan tanto en el materialismo mecanicista como en el idealismo de la conciencia. (...) La unidad de la que habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma, que el modo de organización y articulación de la complejidad convierte en unidad.”⁵⁵

Como advierte Diego Tatián, el “rodeo” por Spinoza producido por Althusser “permitía la adquisición de una radicalidad que despejaba la vía inmanente para la noción de ‘proceso sin sujeto’, Sustancia que no deviene Sujeto, prescindencia radical de las nociones de Origen, Trascendencia, Humanismo y Fin.”⁵⁶

⁵³ Althusser, L. Para un materialismo aleatorio. Madrid, Arena Libros.2002

⁵⁴ Althusser, L. (1968) *op cit.* ,pp. 168- 169

⁵⁵ Althusser, L. (1988) *op cit.*, pp. 58-59

⁵⁶ Tatián, D., *op cit.*, p. 125

De allí que, si la principal deuda de Marx con Hegel es, a los ojos de Althusser, la noción de “proceso sin sujeto”, ésta debe ser desmadrada de su encuadre panlogicista. Si es cierto que para Hegel la Historia no tiene su origen en la acción de ningún sujeto, sea este absoluto o humano, debe sin embargo ser pensada como “un proceso que tiene su origen en otro lugar: en la Lógica.”⁵⁷ En esto consiste la gran operación filosófica de Lenin: “leer” a Hegel, para un materialista, es extraer *todo* origen, para dejar en el lugar de “lo absoluto”, no la *Idea*, sino el *proceso*: “*lo absoluto del movimiento*”⁵⁸

En la problemática althusseriana, el producto de esa lectura es ya en 1964, la introducción de la noción freudiana de *sobredeterminación*. No resulta en absoluto casual que el artículo en el que Althusser despliega el esquema central de esta categoría, para trazar la especificidad de la dialéctica materialista de Marx, se apoye en los textos de reflexión política de Lenin y Mao.⁵⁹ Así, la formulación althusseriana de la *sobredeterminación* toma forma a partir de la realidad efectiva de los hechos de la lucha y la experiencia política. La categoría de *sobredeterminación* que constituye la piedra basal a partir de la cual la problemática althusseriana consiste, como “toma de posición” materialista en el campo filosófico, resulta intrínsecamente solidaria de un esfuerzo por pensar la historia en términos de procesos complejos de articulación material, puramente positivos, en los que los puntos de ruptura –o de reproducción- son concebidos en términos de condensación de elementos materiales e imaginarios.⁶⁰

Para ampliar esta idea podemos retomar la definición ofrecida por Jacques-Alain Miller, discípulo de Althusser y Lacan: “Llamamos *sobredeterminación* a la determinación estructurante, que por ejercerse por el rodeo de lo imaginario, se hace indirecta, desigual y excéntrica a sus efectos”⁶¹ y recordar que este concepto aparece en la reflexión althusseriana, como un esfuerzo de revisar la dialéctica, en términos materialistas; esto es, una reformulación de la contradicción hegeliana, de modo tal que permita pensar los procesos históricos como movimientos de una complejidad no concéntrica; o en otras palabras, una concepción de la historia pensada como un permanente “estado de excepción”, esto es abierta a la política. Más todavía, de lo que se trata es de producir un pensamiento de la *excepción como norma*.⁶²

⁵⁷ Cfr. Althusser, L. *A transformação da filosofia*. Sao Paulo, Mandacaru.1989., pp.122-123

⁵⁸ Idem., pp.124- 125

⁵⁹ Cfr. Althusser, L. “Contradicción y sobredeterminación” En (1968) op cit.

⁶⁰ En esta *sobredeterminación* de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, por principio, *activa* y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia. Althusser, L. (1968) *op cit.*,p. 194

⁶¹ Miller, J. “Acción de estructura”. *Matemas I*. Buenos Aires. Manatíal.1986., p.13

⁶² Cfr. Althusser, L. (1968) “Contradicción y sobredeterminación”, op cit.

Acaso, esta búsqueda encuentre en las fórmulas del materialismo aleatorio su desarrollo más logrado: allí donde se trata de pensar la contingencia como advenimiento y el “encuentro” como desvío o *clinamen* producto del cual, “mundo”, “sentido” y “seres” toman consistencia. Se trata, en definitiva de producir una posición filosófica no que proclame el ocaso de toda *necesidad* sino el inicio de una “necesidad de la contingencia”.⁶³

El rechazo del idealismo encarnado en la figura de Hegel supone admitir que una filosofía constitutivamente entrelazada con la política es una filosofía que no se confunde con ella, ni con la ciencia⁶⁴ y que, fundamentalmente, no pretende subordinar a la historia.⁶⁵ La producción teórica althusseriana desde 1960 hasta 1985 puede, en alguna medida, ser pensada como el esfuerzo de mantener estas diferencias a fin de señalar con justeza y rigor los modos en que estos ordenes se articulan.⁶⁶

El trabajo de Althusser y sus discípulos fue trazando un esquema de búsqueda filosófica como una doble problemática cuyo desarrollo intermitente y confuso (él mismo sujeto a la dinámica de fuerzas del campo en el que se fue inscribiendo y del que fuera producto⁶⁷) promovió un efecto de lectura en el que el doble núcleo de esta dialecticidad tendió a desdibujarse; unas veces, a pesar de los recurrentes esfuerzos de Althusser para apuntalar y rectificar su recorrido; otras, como efecto de sus intervenciones específicas en relación con controversias puntuales.

A título introductorio, podemos indicar este doble programa que a nuestro juicio constituye la médula del aporte filosófico de Louis Althusser, empleando un juego de palabras que François Matheron rescata en un manuscrito de 1966: una teoría de la *conjoncture* y de la *conjonction*⁶⁸.

Contra las exégesis que periodizan la obra althusseriana en etapas divergentes –incluso consideradas contradictorias– Matheron encuentra que aquellas “ideas sobre la *coyuntura*

⁶³ Cfr. Althusser, L. (2002) op cit.

⁶⁴ Cfr. Althusser, L. “Filosofía y Ciencias Humanas”, En, (2008) op cit., pp.47-62

⁶⁵ La irrupción de la “práctica” en la tradición filosófica es la denuncia de la pretensión de la filosofía de abarcar el conjunto de las prácticas sociales y de no tener un “espacio exterior”. Es contra esa filosofía sin espacio exterior que el “marxismo afirma que la filosofía tiene un exterior, o para decirlo con palabras más apropiadas, que la filosofía no existe sino a través de ese exterior y para él. Ese exterior (que la filosofía quiere fungir como la ilusión de la Verdad) es la práctica, son las prácticas sociales.”. Althusser, L. (1989) *op cit.*, p.25

⁶⁶ “...reducir la filosofía a la ciencia es caer en un oportunismo de derecha (economicismo). Reducir la ciencia a la filosofía es caer en un oportunismo de izquierda. (subjetivismo)” Idem., p. 65.

⁶⁷ Y encontramos allí otro punto de encuentro con Spinoza, en el hecho de que sus filosofías tienen como primera premisa materialista no un contenido filosófico, sino un modo de practicar la filosofía: como una intervención, como una arma en una arena de lucha. Sobre una lectura de la obra de Spinoza en esta clave, cfr. Balibar, E. *Spinoza and Politics*. London, Verso. 2008.

⁶⁸ Mantenemos los términos en el idioma original para permitir apreciar la raíz común que en el español se pierde.

desarrolladas en los años sesenta tenían de modo manifiesto, como trasfondo, el proyecto de una *teoría de la conjunción –conjonction-* finalmente inacabado.⁶⁹ Un proyecto cuya prolongación y supervivencia podemos encontrar en la entrelínea de los lectores althusserianos de Spinoza: Macherey –más explícitamente- y Balibar –en el largo rodeo de su teoría de la *transindividualidad*.⁷⁰

Tanto en uno como en otro, puede seguirse la pista de esta búsqueda de una “dialéctica” genuinamente materialista; -o si acaso el término “dialéctica” resulta ya demasiado cargado de connotaciones inadecuadas-, en todo caso, de una ontología no idealista de los procesos.

Cabe recordar las notas que se registran en aquel manuscrito mencionado por Matheron: “1. Teoría del encuentro o conjunción –*conjonction* (= génesis...) cf. Epicure, *clinamen*, Cournot), (...) 2. Teoría de la coyuntura –*conjoncture*—(=estructura)”⁷¹

Se trata de un esquema todavía malogrado, podríamos decir, de lo que a nuestro juicio constituye el eje vertebral de la “problemática althusseriana”. Su fecundidad reside en que permite poner en perspectiva gran parte del trabajo de Althusser y pensar sus desarrollos y productos como fragmentos de un entramado mayor, que apunta a dibujar la “posición materialista” en filosofía, en los términos de una ontología de la inmanencia no inmovilizada sino procesual y que, por ello mismo, permite pensar simultáneamente y en su singularidad, la ciencia, la política y la historia⁷².

Mientras que la inmanencia que propone la filosofía de Hegel, también procesual y antisubjetivista, queda atrapada en el círculo del despliegue teleológico y obtura el lugar de la *política*. La de Spinoza, en cambio, le despeja el camino, porque siendo deducida la constitución del campo político a partir de la naturaleza humana (es decir, a partir de tomar al individuo humano como “parte de la naturaleza”), no deja sin embargo de advertir que la naturaleza constituye individuos pero no constituye “pueblos” ni “naciones”.

La constitución del Pueblo lejos de derivarse de la naturaleza, adviene allí donde una *multiplicidad compleja* de partes, en función de una “unidad causal”, con-forma un

⁶⁹ Matheron, F. “Presentation”. En Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome.1.Paris.Stock/IMEC.1994, p.19

⁷⁰ Balibar, E. “Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad.” En Revista *Pensamiento en los Confines*, Num. 25 , Nov. 2009, Bs.As. Guadalquivir, pp.143-167

⁷¹ Idem., p.20

⁷² Algo que, como hemos trabajado en otra oportunidad, una propuesta estructuralista stricto sensu no habilitaría. Cfr. Romé, N. “En busca del materialismo. Una hipótesis de lectura en torno al vínculo entre filosofía, ciencia y política, en la producción teórica de Louis Althusser” Tesis de maestría, Fac. de Cs. Sociales, UBA. Bs.As. 2009

“individuo” colectivo. En este gesto se produce una fundación que tiene carácter de *acontecimiento*: la fundación del *campo político*.

En Spinoza, la noción de “individualidad” en relación con la problemática política es planteada en términos de su concepción de *multitud*:

“Ser parte de la naturaleza significa por un lado, ser una potencia *actual o singular* que es una potencia de existir y de actuar, y por otro lado, poseer cualidades, propiedades o aspectos comunes con otras que participan del mismo todo. Desde el punto de vista político, la teoría del *conatus* como individualidad compleja nos permite comprender la génesis de la *multitudo*, o mejor, de la potencia de la masa como sujeto político y soberano...”⁷³

Pero la realidad del campo político quedaría trunca si además no se asumiera que, sobre la base de esta deducción -que pone a la física y a la teoría de las nociones comunes en la raíz de la ética y la política- se despliega la irreductibilidad de lo humano en la *singularidad* de la constitución de la Ciudad. Esa re-uniión de los derechos/potencias no está establecida previamente en la Naturaleza, porque según indica el *Tratado Teológico Político*, la Naturaleza no crea pueblos ni naciones, sino individuos. La “uniión” consiste en un *acontecimiento* que constituye el sujeto político e instituye su *Imperium*, mediante un acto de auto-institución.⁷⁴

Y esto en tanto se advierta que “...el *Imperium* no es el Estado, es una lógica de poder, una lógica de acciones que se corporifica en las instituciones (...) y se expresa en las costumbres y en las leyes. (...) El *Imperium* es la potencia de la *multitudo* en acción y, como tal, es una individualidad o una singularidad en los términos en los que Spinoza define al individuo y una cosa singular.”⁷⁵

Así apunta Chaui a subrayar aquello que juzga una de las originalidades más interesantes del pensamiento político de Spinoza: “la manera en que habiendo rechazado la subjetividad especulativa cartesiana en la ontología, introduce la idea de un *sujeto colectivo que se auto-instituye por la práctica*.”

La *multitudo* y el *Imperium* son acontecimientos (cosas singulares en la duración); la *multitudo* se constituye como consecuencia de las determinaciones naturales de la física, de la psicología y de las nociones comunes; el *Imperium* se instituye como consecuencia

⁷³ Chaui, M. *op cit.* p.148.

⁷⁴ Idem., p.174

⁷⁵ Chaui, M., *op cit.* p.176 A fin de reforzar esta indicación de Chaui puede recordarse el fragmento del Tratado político: “Se suele llamar *Imperium* al derecho definido por la potencia de la multitud.” (TP, Cap. 2, §17)

de las operaciones naturales del *conatus* humano. El campo político es una “estructura o una acción ordenada en sí misma”.⁷⁶ Una “estructura o una acción”, “natural y artificial” que se constituye a partir de la “unión” pero deviene “institución”, *acontecimiento*.

Esta concatenación de oposiciones desarticuladas nos permite dar crédito a la tesis de Macherey y nos recuerdan las referencias a la *sobredeterminación* como “fusión de contradicciones” y como unidad en la complejidad⁷⁷. Esta “dialecticidad” –si acaso vale retener el nombre para decir muy otra cosa- constituye una de las claves que permiten entender la búsqueda incansable de Althusser en Spinoza; un ejercicio de “lectura” que recorre los términos de un juego de oposiciones para evitar radicalmente las dicotomías: ontología inmanente/ producción de novedad; relaciones necesarias/acción política; sujeto/comunidad; teoría/experiencia; filosofía/práctica política; etc.

Este mismo problema de la fundación de lo político como constitución de un “individuo” con carácter de *acontecimiento*, es decir, como *singularidad* histórica o como “pueblo”, es trabajada por Althusser a propósito de su lectura materialista de Maquiavelo. Una lectura, sin dudas, apoyada en Spinoza:

“He llegado a Maquiavelo por una expresión de Marx, repetida sin cesar, que dice que el capitalismo ha nacido del ‘*encuentro entre el hombre de los escudos y los trabajadores libres*’ (...) Volvía a encontrar la misma fórmula en Maquiavelo cuando habla del *encuentro* entre la buena ocasión (la fortuna) y el hombre de *virtú*”⁷⁸

Sin dudas, esta fórmula reaparece cuando se trata de pensar la coyuntura de emergencia del marxismo, en términos del “encuentro” entre la teoría de Marx y la lucha del movimiento obrero, una “unión” que si desde el punto de vista teórico, expresa la “necesidad” de teoría marxista⁷⁹, desde el punto de vista histórico es *efecto de una lucha*.⁸⁰

A modo de conclusión

⁷⁶ Sugiere Chauvi retomando la idea de Lefort sobre Maquiavelo, de pensar la política como una “experiencia ordenada en sí misma.” Cfr. Lefort, C., *Maquiavel. Le travail de l'oeuvre*, Gallimard, París, 1972.p.358. Cabe quizás, señalar que Althusser toma en consideración y homenajea esta interpretación de Lefort: “No conozco análisis más agudo e inteligente...” Cfr. Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal. 2004., p. 43

⁷⁷ Cfr. Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*. México, Siglo XXI. 1988

⁷⁸ Althusser, L. (1985) “La auténtica tradición materialista”. *op cit.*, p.141.

⁷⁹ Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*. Mexico, Siglo XXI, 1974., p.60. Dejamos de lado aquí los matices que pueden identificarse en la obra de Althusser respecto del tratamiento de este problema entre 1965 y 1982.

⁸⁰ Idem, p.18

Por último, entonces, no podemos sino retomar la idea de Balibar quien, asumiendo con cautela la dificultad de hablar de Spinoza como un “dialéctico” señala, sin embargo, esa condición de su filosofía para avanzar en oposiciones:

“...retratar a Spinoza como un ‘dialéctico’ –al menos en algún significado pre-establecido del término- sólo produciría confusión. Sin embargo, la asombrosa lógica de *coincidentia oppositorum* (mejor dicho: la lógica de la negación simultánea [*simultaneous rejection*] de los opuestos abstractos) que está en juego en esos argumentos, exige una terminología especial. El mejor término que puedo encontrar es *transindividualidad*”⁸¹

El concepto de *transindividualidad* propuesto por Balibar, permite pensar ese “proceso transindividual de individuación”⁸² en el que se despliega una ontología de la complejidad que desafía toda dicotomía y la somete a una movimiento procesual de reenvíos que nunca permanece idéntico a sí mismo; que no avanza de modo continuo o lineal sino que, trazando un esquema reticular, crece en integración y diferenciación; en otros términos, un juego entre “individuación e individualización” que deviene proceso de producción de *identificaciones*.

Sin dudas, algo de esto gravita en el desarrollo althusseriano del principio de la sobredeterminación como punto de torsión entre filosofía e historia; o para decirlo en otros términos, entre orden significante y acontecimiento.

Podemos ubicar allí, el corazón de la herencia spinoziana en Althusser, quien –según señala el propio Balibar- hizo de ésta su propuesta ontológica fundamental: la concepción de la *identidad como división* y de la existencia como lucha.⁸³

Althusser no habla de otra cosa cuando plantea todavía de modo algo confuso, pero sumamente significativo, que “el falso problema del ‘papel del individuo en la historia’ es sin embargo el indicio de un verdadero problema que depende indiscutiblemente, de la *teoría de la historia*: el problema del concepto de las *formas de existencia históricas de la individualidad*.”⁸⁴ Ya vislumbraba entonces, Althusser, que un concepto materialista de individuo no tenía nada que ver con la apuesta “individualista” sino que debía ser atendido en el marco de una pregunta por la *historia y la política*, como se hace explícito en relación con su lectura de Maquiavelo. También en este caso, Althusser evoca a Spinoza,

⁸¹ Un término que sugerido a Balibar por un trabajo de Simondon, es reconocido por él en diversas filosofías: Hegel, Leibniz, pero también Freud, Marx y Lacan; en todos los casos se trata de diversos modos de evitar la dicotomía individuo-entorno. Cfr. Baibar, (2009) *op cit.* nota 19, p.162

⁸² Idem., p.147

⁸³ Balibar, E. *Escritos por Althusser*. Bs.As., Nueva Visión, 2004., p.62

⁸⁴ Althusser, L. (1969) *op cit.*, p.123

en el marco de un programa de producción del concepto de tiempo histórico irreductible a la ideología del tiempo, inconciliable con la noción de un tiempo homogéneo, continuo y lineal.⁸⁵

Bibliografía

ALTHUSSER, L. *A transformação da filosofia*. Sao Paulo, Mandacaru.1989.

ALTHUSSER, L. *Elementos de autocrítica*. Barcelona, Laia, 1975.

ALTHUSSER, L. *Escritos sobre psicoanálisis*. México. SigloXXI. 1996.

ALTHUSSER, L. Filosofía y marxismo. Entrevista de Fernanda Navarro. México, Siglo XXI. 1988.

ALTHUSSER, L. *Lenin y la filosofía*. Bs.As. CEPE. 1972.

ALTHUSSER, L. *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 1974.

ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx.*, Mexico, Siglo XXI, 1968.

ALTHUSSER, L. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal.2008.

ALTHUSSER, L. “La única tradición materialista [1985]”.Revista Youkali. *Revista de las artes y el pensamiento*. N° 4. Diciembre de 2007.

ALTHUSSER, L. – Balibar, E. *Para leer El Capital*. Tomo I. Mexico. Siglo XXI. 1969.

ALTHUSSER, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid. Arena Libros. 2002.

ALTHUSSER, L. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Mexico. Siglo XXI Editores, 1974 .

⁸⁵ *Idem*, pp. 110 a 113. Resulta interesante, en estas páginas el diálogo tácito propuesto por Althusser entre Spinoza y Freud, a propósito de la concepción de eternidad. En el caso del psicoanálisis como espacio teórico para reflexionar esta matriz tiempo-individuo que, a nuestro juicio, se proyecta en la teoría de la transindividualidad de Balibar, puede revisarse la correspondencia de Althusser con René Diatkine y con el propio Lacan, en *Escritos sobre psicoanálisis*. México. SigloXXI. 1996. Por nuestra parte, hemos trabajado este vínculo en Romé, N. “Laberinto de espejos: el ‘Lacan’ de Althusser. Notas sobre la relación entre sentido y temporalidad”.*Psikeba*. Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales. Número 9, Año 3, Primer semestre. Bs.As.

AAVV. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Mexico. Folio Ediciones, 1982.

BALIBAR, E. *Escritos por Althusser*. Bs.As., Nueva Visión, 2004.

BALIBAR, E. "Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad." En Revista *Pensamiento en los Confines*, Num. 25 , Nov. 2009, Bs.As. Guadalquivir, pp.143-167.

BALIBAR, E. *Spinoza and Politics*. London, Verso. 2008.

CHAUÍ, M., *Política en Spinoza*. Bs.As., Gorla. 2004.

ENGELS, F. "Feuerbach y fin de la filosofía clásica alemana." En, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, s/f. ed. or. 1886.

LEFORT, C., *Maquiavel. Le travail de l'oeuvre*, Gallimard, París, 1972. Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal. 2004., p. 43.

MATHERON, F. "Presentation". En Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome.1 Paris.Stock/IMEC. 1994.

MILLER, J. "Acción de estructura". *Matemas I*. Buenos Aires. Manatíal.1986.

MONTAG, W. "Prefacio" En, Balibar, E. *Spinoza and politics*. Londres, Verso, 2008.

ROMÉ, N. "En busca del materialismo. Una hipótesis de lectura en torno al vínculo entre filosofía, ciencia y política, en la producción teórica de Louis Althusser" Tesis de maestría, Fac. de Cs. Sociales, UBA. Bs.As. 2009.

ROMÉ, N. "Laberinto de espejos: el 'Lacan' de Althusser. Notas sobre la relación entre sentido y temporalidad". *Psikeba*. Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales. Número 9, Año 3, Primer semestre. Bs.As.

SPINOZA, *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Alianza, 2004.

SPINOZA, *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 1998.

TATIÁN, D. "Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro." En, *Pensamiento de los Confines*. Num. 25, noviembre de 2009. Bs.As., Guadalquivir.