

Las antinomias de Althusser, o el recomienzo de la filosofía desde una posición materialista

Damián López*

Resumen

El presente artículo se concentra en el análisis de una serie de tensiones teóricas, vinculadas al problema del cambio político, presentes en la última etapa (la del materialismo aleatorio o del encuentro de la década de 1980) de la producción del filósofo francés Louis Althusser. En el recorrido expositivo se guarda especial atención, sin embargo, a las posibles continuidades entre los planteos de los que emergen tales tensiones y problemas ya presentes en textos anteriores. Así se exponen, a partir de ciertos ejes problemáticos, la recurrencia y el desplazamiento de algunos nudos teóricos sobre los cuales Althusser parece reflexionar de forma casi obsesiva, presentándose -desde un momento muy temprano- una configuración de elementos que reaparecen posteriormente, aunque en un balance distinto.

Palabras clave: materialismo aleatorio - contingencia - acción política

Abstract

This article focuses on the analysis of theoretical tensions linked to the issue of political change manifest in the late period of French philosopher Louis Althusser's work: aleatory or encounter materialism, in the 1980s. However, the exposition accords special attention to the possible continuities between the arguments where these tensions arise and issues already stated in previous texts. Thus, the article exposes through some problematic axes the recurrence and displacement of sensitive questions upon which Althusser seems to reflect almost obsessively, showing -from the very early stages- elements in a shape that later reappear, although on a different balance.

Keywords: aleatory materialism – contingency – political action

* Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires-CONICET (Argentina).
Correo electrónico: damianlopez@gmail.com. Recibido el 22/10/10.



Por mi parte, [...] recordaba a Maquiavelo, cuya regla del método, raramente enunciada pero siempre practicada, es que es preciso pensar en los extremos, esto es, en una posición en la que se enuncian tesis-límite, en la que para hacer el pensamiento posible se ocupa el lugar de lo imposible. (Althusser, Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens. En Althusser, 2004)

Introducción. Historia terminada, historia interminable

En 1988, dos años antes de la muerte de un Althusser condenado al silencio público y la soledad, Étienne Balibar escribía un lúcido artículo en el cual enfatizaba que, más allá del drama personal,¹ aquel ostracismo era sintomático de la paralizante situación teórico-política entonces imperante. No sin cierta ironía, señalaba además el hecho de que, desde una lectura profunda, los textos althusserianos presentaban tensiones y giros que, contradiciendo su orientación aparentemente dominante, prefiguraban sorprendentemente toda una serie de problemáticas que se impondrían como relevantes para un pensamiento de izquierda que se pretendía a años luz del arcaico maestro. Así, a modo de ejemplo, aludía a la *reproducción*: si a primera vista podría entenderse que Althusser prolongaba cierta tendencia a pensar dentro de un esquema cuasi funcionalista, en rigor la *malla superestructural* sobre la cual había enfocado principalmente su trabajo teórico podía dar lugar, por el contrario, a una concepción sobre la apertura y la discontinuidad que se encontraba en sus antípodas. Y de esta forma, si su análisis sobre el Estado se desdoblaba ante la distinción entre el aparato represivo y los aparatos ideológicos, lo sustancial pasaba porque estos últimos se hallaban, a su vez, surcados por la lucha de clases, con lo cual

...el primado del punto de vista de la reproducción adquiere un significado totalmente inverso de aquél del que se había partido: en lugar de fundar las variaciones históricas sobre una invarianza, significa que toda invarianza (relativa) presupone una relación de fuerzas. Si se quiere, toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que, en cada instante, reside la posibilidad latente de una crisis. (Balibar, 2004-2005, p. 14).

¹ El 16 de noviembre de 1980, en un ataque psicótico, Althusser asesinó a su esposa Hélène. La justicia francesa evitó su procesamiento penal; fue hospitalizado en la clínica Sainte-Anne bajo tratamiento psiquiátrico y vivió apartado de las discusiones públicas hasta su muerte en 1990.

El reconocimiento de Balibar a una obra profundamente influyente en los sesenta y setenta, y en mayor medida su idea de que la misma aún tenía visos de actualidad, desentonaban sin embargo con un clima general de olvido y aires de *superación*. Esto sólo comenzó a cambiar paulatinamente luego de la muerte de Althusser, cuando al menos en Francia fueron publicándose textos inéditos que mostraban facetas casi desconocidas del mismo.² Especialmente, escritos de sus últimos años que demostraban la existencia de un activo *último Althusser* preocupado por dar una respuesta teórica a problemas que, si bien ya había abordado anteriormente, aparecían ahora bajo una nueva y sorprendente formulación filosófica, a la cual denominaría *materialismo del encuentro o aleatorio*. Desde hace ya un tiempo se produce, en fin, una revalorización de la obra del filósofo francés, e incluso una recuperación que, en contra de la mirada dominante anterior, destaca que, en más de un aspecto, el pensamiento de Althusser *anticipa y, en lo esencial, supera en profundidad la producción de sus ex discípulos y se instala en terreno posmarxista, varios años antes de que ese término fuera forjado* (De Ípola, 2007, p.56).

Sin necesidad de ser tan taxativos, podemos sostener aquí simplemente que, en sintonía con estos trabajos que vuelven a analizar y reconsiderar la relevancia y actualidad de la obra althusseriana, entendemos que el examen de algunos aspectos de la misma no resulta tan ocioso ni anacrónico como seguramente habría parecido a muchos hace algún tiempo. Y no lo es, sostenemos, no sólo para el caso de los textos tardíos o los inéditos que contendrían un probable pensamiento *subterráneo* de Althusser, sino también para el de aquellos textos *clásicos* que aún tienen mucho que decir. De hecho, aun cuando no sea su objetivo explícito y se haga de forma muy general, el presente trabajo expondrá, a partir de ciertos ejes problemáticos, la recurrencia y el desplazamiento de algunos nudos teóricos sobre los cuales Althusser parece reflexionar de forma casi obsesiva, dándose muy tempranamente una configuración de elementos que reaparece posteriormente, aunque con un balance distinto.³ Y es que

² Pueden destacarse, además de la célebre autobiografía póstuma, Althusser, L., 1994a, Althusser, 1994b, 1995, 1998a, 1998b, y publicado más recientemente, 2006.

³ Seguimos aquí, por ejemplo, a François Matheron y a Yoshihiko Ichida, quienes destacan este despliegue de orientaciones aparentemente contradictorias en los conceptos

en último término, tal como él mismo diría con respecto a la filosofía, y como Emilio De Ípola ha subrayado tan atinadamente en un libro reciente, su pensamiento tiene este permanente *recomienzo* como uno de sus rasgos más característicos.⁴

Por esta razón, el presente artículo, si bien se encuentra entre aquellos que se concentran especialmente sobre algunos problemas planteados en los últimos escritos de Althusser, tendrá en cuenta sus vínculos con planteos anteriores, sobre los que se vuelve, produciéndose ciertas reconfiguraciones y desplazamientos, pero aun así *recomenzando* sobre preguntas consideradas centrales desde el principio, como el modo de fundamentar una filosofía materialista, la relación entre la teoría y la práctica, o entre la filosofía y la política. De allí que, si bien nuestro particular objetivo consiste en exponer acotadamente una serie de tensiones teóricas referidas al problema del cambio, relativamente ligadas entre sí y que hallamos presentes en esta última etapa de la obra del filósofo, subyacerá a nuestro análisis la idea de que, en rigor, las mismas muestran a su vez una recurrencia rastreable ya en momentos previos, y proveniente, según creemos, tanto de elementos en común como de preguntas a las que el autor apela insistentemente, aun cuando intente variar el punto de partida.

trabajados por Althusser, presente en el interior de sus textos o en las correcciones y desplazamientos de énfasis a lo largo de su obra. Lo excepcional aquí es que no se trata simplemente de los cambios de posición que generalmente caracterizan los derroteros de muchos intelectuales, sino más bien de un conjunto de problemas, planteados desde las obras clásicas de la década del sesenta, que son repensados por el autor, desde configuraciones que comparten elementos centrales, aunque variando la disposición y el énfasis. De allí las dificultades para diferenciar tajantemente las etapas del pensamiento althusseriano, y de allí que Matheron e Ichida, al hablar del último período (del materialismo del encuentro o aleatorio), se pregunten sobre la distancia con los textos clásicos y sobre si, tal como ilustra el título de uno de sus artículos, existen “uno, dos, tres, cuatro o diez mil Althusser” (Matheron e Ichida, 2005).

⁴“El (re)comienzo [...] fue la específica modalidad althusseriana de filosofar. Por ello, su filosofía estuvo constitutivamente afectada por una suerte de necesaria inconclusión: cada punto de llegada se convertía de inmediato en un nuevo punto de partida, en un nuevo comienzo” (De Ípola, 2007, p 45). Debemos, entonces, en gran parte a este último sobresaliente trabajo, el título de nuestro texto, aunque debe aclararse que De Ípola no destaca en su libro la importante distinción que realizaría Althusser entre el *comienzo*, que corresponde a la ciencia, y el *recomienzo* como posible figura para una filosofía *sin historia ni objeto*.

Tomando el tren en marcha

Llueve. Malebranche se preguntaba “por qué llueve sobre el mar, los grandes caminos y las dunas”, ya que esta agua del cielo que en otros sitios riega cultivos (lo cual está muy bien) no añade nada al agua del mar o se pierde en las rutas y en las playas. (Althusser, 2002)

Así abría Althusser su texto inédito, escrito en 1982, sobre *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, en el que intentaba exponer justamente el esbozo de una posible línea de pensadores *mal-ditos* que, conformando lo que denominaría una tradición materialista del encuentro (y por tanto, *de lo aleatorio y de la contingencia*), se habría opuesto a la filosofía dominante y característicamente “logocéntrica, ya que identifica la filosofía con una función del logos encargada de pensar la anterioridad del sentido sobre toda realidad” (Althusser, 2002, pp.32-33). A la pregunta de Malebranche -que el maestro Spinoza desarmaba al enfatizar que sólo el prejuicio humano podría suponer que “todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin” (Spinoza, 1999, p. 96)-, Althusser antepone aquí el criterio efectivo del *llueve*, que bien podría ser tomado como la posición axiomática de la existencia sobre el sentido, en sintonía con las posiciones filosóficas que parten de una radical facticidad, al modo del Wittgenstein del *Tractatus* en cuanto *el mundo es lo que acaece*.

Pero el *llueve* servía además como metáfora de la caída paralela de los átomos, una imagen presente en la cosmogonía de Epicuro, a la cual Althusser apelaba para ilustrar el punto de partida de esta posición filosófica a la que adscribiría durante esos últimos años marcados por la soledad. De hecho, en diversos textos escritos durante la década del ochenta y ahora disponibles, se toma el pensamiento físico del filósofo griego como uno de los principales mojones de esta *corriente subterránea*, continuada por Maquiavelo, Spinoza, Marx, Heidegger y Derrida, entre otros. Ahora bien, según la reconstrucción de Althusser del relato epicúreo, antes de la formación del mundo una infinidad de átomos caían en forma paralela, y sólo a partir de un desvío *aleatorio (clinamen)* se dan una serie de encuentros entre ellos que, de elementos abstractos y aislados, pasan a constituir el mundo, con lo que se instaura el reino de la razón,

la necesidad y el sentido. Así, se produce una determinada configuración a partir de este *enganche* aleatorio.⁵ De este modo, las implicancias que pueden inferirse a partir de esta tesis son las siguientes: “1) antes de que hubiera mundo no existía absolutamente nada formado, y, al mismo tiempo, 2) todos los elementos del mundo existían ya aislados, desde siempre, desde toda la eternidad, antes de que hubiera mundo” (Althusser, 1998, p. 30). Por tanto, al criterio axiomático-materialista anteriormente mencionado, la lluvia epicúrea sumaba la crítica a toda garantía ontológica (que la filosofía idealista pretende develar y tener a su favor) a partir de la idea de que no existe una causa fuerte predeterminada para el encuentro de los átomos que conforman el mundo, sino un desvío aleatorio, opuesto a cualquier teleología o sentido preestablecido. Para Althusser, en fin, la cosmogonía epicúrea habilitaba pensar en la contingencia radical del mundo, que surge de una conjunción o encuentro entre elementos sin ningún tipo de vínculo o necesidad, ya que “antes de la formación del mundo no existía ningún Origen, Sentido, Causa, Razón ni Fin. [Epicuro] Niega toda teleología: sea racional, moral, política o estética” (Althusser, 1998, pp. 30-31). La asunción de una posición filosófica de este tipo se presentaba por tanto en abierta crítica y oposición a lo que Althusser entendía como los rasgos característicos del idealismo, trazando así una línea de demarcación frente a este último en el *campo de batalla* filosófico. A fin de sintetizar la distinción entre estas dos posiciones enfrentadas, Althusser echaba mano también de otra metáfora: “un idealista es un hombre que sabe no sólo de qué estación sale un tren, sino cuál es su destino: lo sabe por anticipado [mientras] el materialista, por el contrario, es un hombre que se sube al tren en marcha sin saber de dónde viene ni adónde va” (Althusser, 1993, p. 291).⁶

⁵ Althusser utiliza la palabra *prendre* para dar cuenta de esta suerte de *cristalización* o *enganche* que el mismo autor asemeja a la preparación de mayonesa a partir de una serie de ingredientes que *ligan*. Los traductores de los textos tardíos al castellano también han utilizado la *toma de consistencia* como término que se asemejaría al sentido francés original. Véase la explicación en Althusser, 2002, p. 32, nota 1.

⁶ En verdad, esta imagen de *tomar el tren en marcha* ya se encuentra en textos de comienzos de los setenta. En cuanto a la idea de que el materialismo es una *posición* dentro de un campo filosófico en pugna, es algo que Althusser destacaba al menos desde ese escrito fundamental que es *Lenin y la filosofía*, de 1968. Allí se replantaba la concepción de la filosofía “teorista” anterior, marcando su diferencia con las ciencias (en cuanto *sin*

La afirmación sobre la contingencia radical apunta entonces, en primer término, a la ausencia de garantías, en sentido ontológico, para que cierta conjunción concreta haya tenido lugar. Pero en segundo término, implica que si una situación cristaliza o toma consistencia en algún momento, nada asegura su persistencia, con lo que se abre una perspectiva histórica contrapuesta a la de una progresión consumada, y se enfatiza la posibilidad de una perpetua reapertura de los procesos, que Althusser define con el término alemán *Geschichte*, o sea “la historia en presente, sin duda determinada en gran parte por el pasado ya acaecido, pero sólo en parte, porque la historia presente, viva, está abierta también a un futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por lo tanto aleatorio. La historia viva que no obedece más que a una constante (no a una ley): la constante de la lucha de clases” (Althusser, 1998, p. 36). De allí también el acento puesto, en esta última etapa, sobre el carácter *tendencial* de todo proceso, en contra de una lógica del cierre o la necesidad, y de concepciones sobre una progresión lineal: toda tendencia se halla componiendo una situación concreta junto a contra-tendencias o variantes, con lo cual el *caso* (como denomina este Althusser tardío a una coyuntura específica) se concibe como sistema contradictorio, surcado por fuerzas en pugna y, finalmente, siempre abierto a un devenir discontinuo.⁷

De esta manera, durante este último período Althusser radicaliza su posición en torno a un problema que, sin embargo, abordaba desde sus escritos *clásicos* de los sesenta: la posibilidad de inteligir el carácter disruptivo de ciertos acontecimientos históricos. ¿Cómo tomar, si no, su célebre defensa de un *corte epistemológico* abierto por Marx alrededor de 1845 (“la apertura del continente historia al conocimiento científico”), o la concepción sobre la emergencia de cambios cualitativos a partir de

objeto y sin historia), y que el marxismo no implica una filosofía sino una nueva práctica y posición (materialista) de la filosofía. Todo esto se mantendría (y enfatizaría) en la última etapa de Althusser.

⁷ A propósito, decía Althusser en 1982: “...nada puede jamás garantizar que la realidad del hecho consumado sea garantía de su eternidad [...]; todo encuentro es provisional incluso si dura [...]. La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación” (Althusser, 2002, p. 39).

una *unidad de ruptura*, tal cual se presenta en un texto como *contradicción y sobredeterminación*, con la Revolución Rusa como proceso ejemplar? De lo que se trataba allí, en sus propias palabras, era de poder captar “un proceso de transformaciones reales en el sentido fuerte del término, es decir, un proceso que no tiene la forma de un simple desarrollo (bajo el modelo hegeliano: el desarrollo del en-sí en el para-sí), sino la forma de mutaciones y reestructuraciones que provocan discontinuidades cualitativas reales” (Althusser, 1975, pp. 155-156). Si desde muy temprano Althusser estaba obsesionado tanto con la dimensión teórica como con la política del advenimiento de una ciencia marxista y una revolución socialista (a nuestro entender, estos son los ejes centrales de su intervención filosófica), puede sostenerse que, incluso en aquel momento, ello tendía a ampliarse hacia una nueva modalidad de pensamiento sobre la historia en general, muy alejado del reproductivismo y del funcionalismo que a veces se le ha atribuido. Pero la cuestión es que, en rigor, desde un principio se encuentra en su obra una tensión entre una tendencia caracterizada por su interés por recomponer las condiciones estructurales y de reproducción, y una tendencia más preocupada por la coyuntura, la práctica y la “toma de partido”; y que esta tensión, lejos de mantenerse equilibrada, fue dando lugar, en sus últimos años, a una acentuación inversa a la de los primeros trabajos filosóficos. La nueva dirección apuntaría, claramente, a abrir un camino para pensar las condiciones de posibilidad de las situaciones revolucionarias, en un clima que se concebía como sumamente negativo. En fin, si esta extraña característica de ser un estructuralista especialmente interesado en pensar las condiciones de surgimiento y discontinuidad acompañó a Althusser desde sus primeros trabajos, sólo durante su última etapa del *materialismo aleatorio*, cuando se afirme abiertamente que toda forma de necesidad reposa sobre una trama de contingencia, y cuando su posición filosófica pase a fundamentarse y girar en torno a este *descubrimiento*, comenzaría a despejarse ese camino que, transitado en su momento en soledad, fue en verdad precursor de toda una serie de pensamientos sobre lo político que le son deudores en mayor o menor medida.

Es en relación con este legado que, al menos en un amplio nivel de generalidad, el análisis sobre una serie de tensiones presentes en estos últimos trabajos de Althusser podría apuntar (por supuesto que a través

de una serie de mediaciones y diferencias) a una vasta área teórica, que contenga un alcance mayor al comúnmente explicitado.⁸ No se trata más que de reconocer, finalmente, la centralidad que ha tenido la intervención althusseriana en la historia de ese campo complejo y variado del pensamiento político y filosófico contemporáneo influido por el estructuralismo marxista, con sus múltiples derivas. Somos de la opinión, además, de que así como la misma obra de Althusser presenta sustanciales continuidades provenientes de una recurrencia en los específicos puntos de partida que configuraron las problemáticas sobre las cuales trabajó (aun cuando éstas, como dijimos, luego se desplazaran y presentaran un balance distinto), de algún modo legó también a otros presupuestos que, como siempre sucede, presentan una doble faz de posibilidades y condicionamientos. Mas no siendo ésta una dimensión que vayamos a indagar en el presente trabajo, quedará en manos del lector la posibilidad de plantear vínculos entre los *impasses* teóricos del *último Althusser* que presentaremos a continuación, y los desarrollos de otros autores.

Estructura y acontecimiento

Dicho esto, y recapitulando parte de lo expuesto anteriormente, plantaremos entonces en primer lugar la existencia de una tensión muy general derivada, en nuestra opinión, del propio punto de partida dicotómico entre una modalidad de análisis estructural reproductiva y otra definida por la coyuntura y la disrupción. Nuestro argumento aquí —por otra parte muy poco original, aunque siempre polémico— es que precisamente por el hecho de partir de una concepción estructuralista opuesta a toda dialéctica y mediación, el planteo sobre el cambio se presentará ya desde un comienzo en los radicales términos de una *ruptura* o

⁸ En relación con esta herencia, se vislumbran por tanto una serie de posibles vínculos que no siempre han sido debidamente explicitados. Y si bien en este trabajo apenas lindamos con un examen de los mismos, quisiéramos alertar sobre la necesidad de contar con investigaciones que los vayan recomponiendo. La importancia de estas últimas no radicaría en un mero interés en la reconstrucción de préstamos y filiaciones, sino también en la iluminación crítica sobre ciertas configuraciones conceptuales nodales en las discusiones políticas contemporáneas. Afortunadamente, existen textos que han comenzado a indagar estas cuestiones, trabajando por ejemplo la relación de la obra de Althusser con Deleuze, Pêcheux, Derrida, Laclau y Badiou. Al respecto, véanse, por ejemplo, Beaulieu, 2003, Labandeira, 2008 y 2009, y Barziela, 2009.

corte. Así, por ejemplo, en *Para leer el Capital* se definía el mismo concepto de *hecho histórico* en los términos de aquellos fenómenos que producen “una mutación en las relaciones estructurales existentes” (Althusser y Balibar, 2000, p. 112), o sea como contrapunto de la unidad compleja y jerarquizada —pero finalmente sincrónica— que conforma la estructura. La consecuencia, por supuesto, era la presentación de una especie de movimiento entre dos posiciones, que adquiriría el carácter de *salto*, lo cual era muy importante como imagen contrastante respecto de la continuidad y la contemporaneidad propias del tiempo histórico hegeliano, pero que mantenía el enigma de las modalidades bajo las cuales tal pasaje podía producirse. Habría que reconocer, de todas maneras, que Althusser intentó avanzar en algunos casos sobre una diferenciación conceptual entre las diversas formas del cambio histórico, aunque desde un nivel de abstracción muy elevado;⁹ en último término, la cuestión sustancial aquí es que la misma delimitación del problema del cambio en términos de “mutación” tenía como par necesario una concepción estructural desde la cual se hacía muy difícil pensar en una diacronía que conjugase contradictoriamente las dimensiones de repetición y diferencia.¹⁰

Sin embargo, es preciso advertir que Althusser no dejó de asumir que se enfrentaba aquí con una serie de dificultades, derivadas fundamentalmente de su necesidad de tratar problemas políticos, e incluso concernientes a la propia práctica política (dada su adhesión al marxismo y su militancia en una organización política como el Partido Comunista Francés, que al menos durante los sesenta y setenta se definía como revolucionaria). De allí que, por ejemplo, en su texto de inicios de los setenta *Elementos de autocrítica*, intentara deslindar sus diferencias con el estructuralismo al destacar *el primado del proceso sobre la estructura*, enfatizando el concepto de *tendencia*, criticando al formalismo y, sobre todo, introduciendo la lucha de clases como la llave maestra que diferencia el marxismo de toda concepción ahistórica y funcionalista (esto último

⁹ Véase por ejemplo la distinción entre desplazamiento, condensación y cambio estructural en Althusser 1975, p. 180.

¹⁰ Y ello a pesar de la declaración de Althusser sobre el hecho de que el materialismo (aleatorio) descansa justamente en la postulación de que *no existe nada más que la repetición diferencial*. En nuestra opinión, esto no pasa de ser una declaración sin un desarrollo teórico concreto. Véase Althusser, 2002, p. 10.

ya lo había señalado unos años antes). Sin embargo, creemos que estas importantes precisiones no lograron conformar un verdadero cambio en los fundamentos de sus conceptualizaciones. De hecho, la centralidad que otorgaba a la lucha de clases, como contrapeso a lo que denominaba una tendencia teorícista anterior, nunca dejó de aparecer en sus textos editados como una suerte de argumento retórico del cual se hacía uso sin salir de un altísimo nivel de generalidad, y sin lograr por tanto un verdadero avance en una concreta delimitación y profundización teórica.

Sin embargo, lo paradójico de esta oposición dicotómica entre estructura y acontecimiento, en nuestra opinión, es que, si por lo que venimos diciendo podría concebirse en términos de una elusión, es al mismo tiempo la que otorga su radicalidad al planteo sobre el cambio, concebido en términos de un verdadero advenimiento o *comienzo*. Y esto se vincula sin duda con el mismo estilo de la filosofía de Althusser. Es que difícilmente se lo podría criticar por su tibieza: si algo lo caracteriza es su pensamiento *en los extremos*, y debe reconocerse la fuerza de atracción que ejerce este énfasis en la captación de lo que implica realmente un cambio cualitativo. Es posible, sin embargo, que gran parte de este poder de fascinación (sin dudas sustentado, además, en una argumentación profunda y convincente) provenga mucho más de su radicalidad filosófica y del explícito posicionamiento político implicado, que de su utilidad, por ejemplo, para el análisis de la mayor parte de los casos históricos concretos.¹¹

Ex nihilo fit ens creatum

En relación con esta primera tensión de carácter muy general, en los textos de Althusser puede encontrarse una segunda tensión: al intentar exponer la lógica del cambio en un concreto movimiento contingente, los antecedentes o elementos previos al acontecimiento se oponen a la emergencia de una situación radicalmente novedosa, aun cuando incluya esos mismos elementos. Cabe aclarar aquí que, en la medida en

¹¹ Esta crítica, sin embargo, podría aplicarse sin duda a gran parte del pensamiento estructuralista y postestructuralista, aunque sin desconocer que, de todos modos, han existido influencias valiosas sobre trabajos historiográficos de gran agudeza empírica y conceptual que se inspiraron en esta literatura.

que en toda concepción estructuralista la combinación de una serie en una específica totalidad es lo que fundamenta y define precisamente las unidades que la componen, es posible sostener que incluso entre dos situaciones que comparten similares características puede existir una diferencia radical, en tanto la disposición y la función de esas unidades sean cualitativamente distintas entre una y otra. Por otra parte, según vimos, en el materialismo del encuentro planteado por el último Althusser se propone, a partir de la imagen epicúrea de la caída de los átomos y el desvío contingente, la idea de un comienzo en sentido fuerte que se opone a todo origen y fin. Pero tal como indica lúcidamente François Matheron, la cuestión es que, para que la figura de un *comienzo absoluto* sea tal, es preciso que el surgimiento provenga del “encuentro de elementos heterogéneos que no estaban destinados a encontrarse (en caso contrario no se trataría propiamente de una ruptura; y ese es el sentido de la crítica althusseriana a la dialéctica hegeliana y el motivo por el que nunca habrá, según Althusser, política hegeliana)” (Matheron, 2004-2005, p. 70). Sin embargo, al leer algunos pasajes de los últimos textos althusserianos, nos encontramos justamente con la aseveración de que “cualquier cosa no puede producir cualquier cosa, sino que hay elementos *condenados* a su encuentro y, por su afinidad, a ‘tomar consistencia’ al prenderse unos a otros” (Althusser, 2002, p. 58). Pareciera que Althusser pretende aquí aclarar que el encuentro contingente no debe entenderse en términos de apertura a cualquier situación o devenir azaroso, a fin de evitar recaer en una abstracta y poco productiva defensa de una indeterminación absoluta. Pero por supuesto, el problema que inmediatamente surge es que, siguiendo el comentario anterior de Matheron, esta aclaración bien podría abrir la posibilidad de una reintroducción en cierto tipo de teleología. Decimos *podría* porque, sin duda, la interpretación más plausible es que Althusser otorga prioridad ontológica y temporal a la situación estructural *consistente* sobre los *elementos*, que en verdad solo imponen límites en términos analíticos, impidiendo efectivamente cualquier tipo de combinación.¹² Pero lo sustancial, en nuestra opinión, es que el mismo

¹² Ésta es, de hecho, la solución que propone Suchting a la probable contradicción de la propuesta de Althusser, en su excelente trabajo sobre el materialismo del encuentro y su afinidad con la filosofía de Wittgenstein. Véase Suchting, 2004, pp. 22-24.

planteo extremo en términos de un *comienzo absoluto* conduce a rechazar tanto una dinámica tendencial como otra de afinidades electivas.

Ahora bien, este *impasse* teórico cuenta por otra parte con sus antecedentes, que pueden rastrearse por ejemplo en la discusión sobre el *corte epistemológico*, al abrirse la pregunta sobre los vínculos entre la emergencia de una ciencia y los desarrollos previos (que Althusser concebía en términos de ideología) a partir de los cuales ésta surge (y se desmarca). Así, en toda una serie de trabajos *clásicos* se destaca, aun reconociendo la existencia de precedentes teóricos y de múltiples variables contextuales de las cuales parte, que en verdad una ciencia *comienza* radicalmente, convirtiendo en prehistoria y señalando como erróneas esas concepciones anteriores. Es en este segundo sentido que Marx abre una *revolución teórica* respecto de todo el pensamiento anterior, y por eso Althusser criticaría el desmedido peso que se le otorga a la genealogía de su pensamiento, bajo la famosa tríada de la filosofía alemana, economía política inglesa y socialismo francés: lo importante no era remarcar ese sustrato desde donde surgía la ciencia del materialismo histórico, sino justamente el abrupto corte con aquel pasado que implicaba ese surgimiento. Pero aun más: en el ya citado *Elementos de autocrítica*, en el que Althusser realiza una defensa de esta perspectiva del *corte*, se presenta una exposición sobre la forma contingente en que incluso debe concebirse el papel de los antecedentes y el contexto, que de alguna manera anticipa la tensión que venimos analizando y encontramos en su máxima expresión en su última etapa:

Toda ciencia sale de su prehistoria en sentido ordinario: queremos decir que no nace de la nada, sino de todo un trabajo de gestación, complejo, múltiple, jalonado por puntos de luz en ocasiones, pero oscuro y ciego, porque “ese trabajo” no sabe hacia dónde tiende, ni si en algún momento va a llegar, o dónde va a desembocar. Nace del concurso imprevisible, increíblemente complejo y paradójico, pero necesario en su contingencia, de “*elementos*” ideológicos, políticos, científicos (procedentes de otras ciencias), filosóficos, etc., que en un momento determinado “*descubren*”, pero *a posteriori*, que ellos se buscaban, ya que se encuentran sin reconocerse en la figura teórica de una ciencia naciente (Althusser, 2008, pp. 178-179, la cursiva es nuestra).

Si en fin, aun retrospectivamente podemos saber que estos ele-

mentos *se buscaban*, es porque debía existir algún tipo de afinidad previa entre los mismos, lo que reinstala de algún modo si no una teleología, al menos una tendencia que matizaría la idea de un *comienzo radical*.¹³ Resulta interesante, en todo caso, señalar que, si en este texto de los setenta, se intenta clarificar el carácter disruptivo y contingente de la emergencia de una ciencia (o sea, un acontecimiento muy poco frecuente), en los textos tardíos de Althusser (en los que esta concepción sobre la discontinuidad y la apertura se amplía hasta alcanzar el mismo devenir histórico en su multiplicidad de dimensiones), las precisiones apuntan más bien a aclarar inversamente que esto no implica un desconocimiento sobre la existencia de puntos de partida concretos desde los cuales sea factible una conjunción aleatoria.

La política, la historia y la cuestión del sujeto

En todo caso, las dos tensiones previamente presentadas se conectan con una tercera, que puede describirse sintéticamente en los términos de una dificultad para mantener el análisis en el plano inmanente establecido por una determinada coyuntura, dado el *salto radical* que implica el encuentro que posibilita una nueva situación en sentido fuerte. Para aclarar este punto es preciso destacar que esta tensión se presenta específicamente en las reflexiones del último Althusser, a propósito de la conjunción aleatoria que puede dar lugar a un verdadero acontecimiento *político*. Ello debería vincularse con la aparición de un *agente* de la práctica política que intervenga a fin de propiciar un encuentro posible aunque no necesario. Se trata, en fin, de indagar en torno a las modalidades de constitución de una figura militante que, a partir de su intervención, y confluyendo con toda una serie de variables estructurales *sobredeterminadas*, da lugar a una *unidad de ruptura* que implica la apertura de un nuevo orden político. Y el problema, como puede anticiparse rápidamente, es que siendo consistente con su trabajo anterior, para Althusser esta cuestión no puede plantearse desde ningún punto de vista bajo la forma de un *sujeto* que intervenga a partir -por ejemplo- de su *toma de conciencia* o

¹³ Esta antinomia filosófica es, de todas formas, tan antigua como la discusión en torno al origen del mundo a partir de la nada o algún tipo de materia, que partió aguas entre el pensamiento antiguo clásico y los principios teológicos judeo-cristianos.

voluntad, ya que para él el *sujeto* se presenta como una noción ideológica, y la misma historia se concibe como *un proceso sin sujeto (ni fin)*.¹⁴ Es por esto que, como ha señalado con claridad Alain Badiou, precisamente una de las fundamentales “lecciones de Althusser” a todo un conjunto de continuadores ha sido trazar las bases para pensar lo político desde una posible emergencia de “lo subjetivo” sin sujeto:

¿Qué es preciso entender aquí por “subjetivo” sin sujeto ni objeto? Es, en la figura material militante, un proceso de pensamiento homogéneo, no determinado por la objetividad (científica), ni cautivo del efecto del sujeto (ideológico). Este proceso está basculado, en el lugar de la sobre-determinación, hacia lo posible, y bajo la forma de la toma de partido, una prescripción, que nada garantiza, ni en el orden objetivo de la economía, ni en el orden estatal del sujeto, pero que puede trazar en la situación una trayectoria real (Badiou, 1996, p. 20).

La cuestión sería, por tanto, indagar las condiciones de posibilidad para la constitución de un agente político radical, al tiempo que se enfatiza la falta de garantías (filosóficas, científicas y por supuesto políticas) para que se concrete -y en mayor medida, para que conquiste- sus objetivos.

Es necesario destacar aquí que, en la indagación de este problema, Althusser vuelve a retomar y a colocar en un sitio fundamental a Maquiavelo, un autor sobre el cual había trabajado desde su periodo *clásico*, aun cuando apareciera escasamente en su obra publicada. De hecho, puede decirse que así como Althusser reconoce explícitamente haber realizado un *rodeo filosófico* por Spinoza para leer a Marx por fuera del idealismo hegeliano, realiza también un rodeo mucho más secreto -aun-

¹⁴ La concepción de la historia como proceso sin sujeto ni fin se presenta por primera vez a fines de los sesenta, y es poco después un aspecto central de su célebre polémica con John Lewis. Siguiendo estos textos, podría decirse que en verdad (y pese a todas las malas interpretaciones en contrario), en Althusser no hay un desconocimiento de la actividad de los hombres (en tanto agentes) en la historia, sino que su crítica se dirige a la noción ideológica de un Sujeto constituyente en términos filosóficos. Pero aunque esto sea cierto, también lo es que, en todos sus trabajos sobre el tema, los individuos aparecen, en tanto necesariamente *sujetados*, como soportes de relaciones estructurales, en una suerte de determinación de dirección única en la que Althusser no indaga -como lo harían posteriormente diversas líneas teóricas (influidas por el estructuralismo marxista)- en el proceso de retroalimentación (dialéctica) entre estructuras y agentes, proceso fundamental a su vez para comprender la dinámica histórica.

que no menos relevante- por la obra de Maquiavelo, autor al que recurre insistentemente en perspectiva para pensar lo político en sentido radical, o sea en términos de advenimiento de un orden político nuevo.¹⁵ Así, en esta última etapa nos encontramos con la presencia del florentino en prácticamente todos los textos que se refieren al materialismo aleatorio, posicionándolo como una referencia ineludible en aquella tradición *subterránea* que se pretendía rescatar. Es que, según la lectura que Althusser realiza de *El Príncipe*, Maquiavelo se habría planteado el problema del comienzo de un orden político desde un punto de vista absolutamente radical, ya que partía de una lectura de la situación italiana según la cual ninguno de los Estados y gobernantes existentes podía llevar adelante la fundación de un Estado unificado, por lo que se precisaba de un Príncipe Nuevo para acometer la tarea. De esta manera, la solución se presenta en términos generales y abstractos: Maquiavelo no señala el lugar ni el sujeto de donde podría provenir el cambio, sino tan solo habla desde las posibilidades de encuentro y desencuentro entre la *virtud* y la *fortuna*, proponiendo finalmente una figura que debe ocupar una *plaza vacía, comenzar de la nada* para fundar, para dar *comienzo*, instituir un nuevo orden político. Según escribía Althusser en un inédito de 1985, lo sustancial de este excepcional pensamiento era haber establecido en su límite (y por tanto en su concepto) la figura del vacío, en referencia -en primer lugar- a la distancia existente entre el análisis político en términos teóricos y la práctica política sobre la que trata, pero a la que no puede ofrecer ninguna garantía, ya que esta última sólo se dirime en términos fácticos (es decir, en un resultado que excede cualquier anticipación teórica); y en segundo lugar, a la disrupción temporal que implica la aparición del agente de la práctica política, en un encuentro contingente, a partir de “nada”. Así, se trataba, según sus propias palabras,

...de constituir (evidentemente, como proyecto, es decir, como estrategia, antes de constituirlos en los hechos) una coyuntura factual adecuada para realizar, con el feliz apoyo de la fortuna u ocasión, un encuentro aleatorio adecuado para la realización histórica de la unidad nacional italiana [...]. Pero lo que es verdaderamente asombroso es que todo, en esa coyuntura factual, está constituido por el vacío y reposa sobre el vacío: en primer

¹⁵ La idea del *rodeo secreto* por Maquiavelo proviene de Matheron, 2004-2005, p. 35.

lugar como ausencia de causa, principio, esencia, origen, etc., ausencia de principios ontológicos y éticos, como se sabe perfectamente. Pero también sobre el vacío real, factual y coyuntural (Althusser, 2007a, p.145).

En un artículo arriba citado, Matheron analiza precisamente el variado uso y múltiple denotación del término *vacío* a lo largo de la obra de Althusser, destacando la importancia que cobra el *factor Maquiavelo* para que el concepto adquiriera centralidad en su propuesta filosófica tardía, aun cuando nunca termine de definirse claramente en términos categoriales.¹⁶ Así, al tiempo que la noción se asocia a las recurrentes imágenes del *comienzo* y la *soledad*,¹⁷ desde muy temprano (al menos desde un curso dedicado al florentino en 1962) se destaca no sólo en el sentido del *salto al vacío teórico* realizado por Maquiavelo, sino del abrumador vacío político de Italia, lo cual exige “el reconocimiento de la *contingencia* radical de la aplicación de la nueva forma [política] a la materia existente. En otras palabras, [que] la necesidad de la nueva forma tiene como condición la contingencia radical de su comienzo y de su nacimiento”, ya que, según indica,

...la “materia” política de la que habla Maquiavelo, al ver la situación italiana, no es siquiera comparable a la potencia aristotélica, que es a la vez falta de su forma, pero es también aspiración a su forma, y contiene su esbozo futuro, (como el bloque de mármol, donde ciertas vetas sugieren la forma que le dará el escultor). Es también menos comparable con la forma interior que contiene el momento hegeliano de la historia (que madura en él, sin saberlo, la forma implícita que aparecerá, una vez rechazada la antigua forma existente, en el advenimiento de la nueva época). No: la materia es puro vacío de forma, pura espera informe de forma. La materia italiana es una potencia vacía, que espera que, desde *afuera*, se le traiga y se le imponga una forma (Althusser, 2007b, p. 202).

Como se ve, ya desde muy temprano Althusser parte de una

¹⁶ A tal punto, que en su opinión “no es excesivo decir que a través de su visión exacerbada del vacío en Maquiavelo Althusser intenta pensar lo que constituye a sus ojos la dificultad por excelencia: la ‘unión de la teoría y de la práctica’” (Matheron, 2004-2005, p. 68).

¹⁷ Desde su primer libro sobre Montesquieu, Althusser recurre a la imagen del trabajo teórico en soledad, a contrapelo de las ideas dominantes. Existen, en igual sentido, menciones a la soledad de Maquiavelo y Lenin, y también puede inferirse que así concebía su propio trabajo filosófico.

concepción según la cual, tal como presentamos en la sección anterior, los antecedentes del acontecimiento no lo prefiguran: de allí la imagen de una materia *vacía de forma*. Sin embargo, como también señalamos, esta materia debe contar con la posibilidad (al menos lógico-analítica) de devenir en determinado sentido, aun cuando este último sólo pueda recomponerse retrospectivamente. En todo caso, lo importante es que, para que efectivamente se concrete tal mutación, es preciso que se acometa una tarea que sólo tiene sentido en relación con un sujeto (o agente) de la práctica política. Sin embargo, dado el trabajo crítico de Althusser, ese sujeto o agente no puede ser concebido desde ningún punto de vista en tanto garantía filosófica (bajo la forma de un Sujeto trascendental, o similares), pero tampoco bajo la forma de un sujeto empírico cuya existencia y unificación se base en un mecanismo ideológico; finalmente, tampoco puede presentarse un sujeto preconstituido temporalmente, ya que en verdad el mismo proceso de intervención le otorga entidad en cuanto pueden constatar sus efectos. Por eso, tal vez sería más preciso hablar aquí de un movimiento de *subjetivación* o *agenciamiento* a fin de destacar el carácter no sustancial y disjunto de quien lleva adelante la práctica política.

La figura del vacío y el llamado a *ocupar una plaza vacía* refieren entonces, en sentido negativo, al carácter de disrupción temporal que implica la aparición del agente de la práctica política, que da lugar a un *comienzo* que se presenta como un verdadero salto que es casi el del paso del no-ser al ser. Pero esta aparición debe darse en el mismo plano de una inmanencia que establece la coyuntura de la cual el agente es parte, y es aquí donde encontramos una tensión surgida de la dificultad para articular concretamente la modalidad en que esta suerte de performatividad puede producirse. De allí el carácter externo, “desde *fuera*” de la aparición del agente que dará forma a la materia informe italiana, en la cita precedente.¹⁸

¹⁸ A pesar de que creemos que efectivamente existen formas de atenuar esta tensión, no encontramos tal tendencia en los trazos de la obra de Althusser. Discrepamos por tanto con la interpretación de Yoshihiko Ichida quien, en un trabajo reciente, ha planteado que, en verdad, en el último Althusser, y gracias al *rodeo por Maquiavelo*, se encuentra ya un modelo teórico para la práctica en el cual el sujeto aparece sumamente articulado, y como mediador de múltiples tensiones: “*Si sólo es práctica para el sujeto*, ese modelo

El vacío de una distancia tomada

Para ir concluyendo, nos interesa volver sobre esta figura del vacío que recorre la obra de Althusser y que aparece en varios de sus textos tardíos como noción fundamental,¹⁹ con una funcionalidad básicamente crítico-negativa. Así, en sus últimos años Althusser sostiene una concepción sobre la filosofía que privilegia el vacío y que, *partiendo de la nada*, rechaza tajantemente los problemas filosóficos tradicionales, eliminándolos y ocupando por tanto una posición filosófica alternativa al de *La Filosofía* (con mayúsculas), en tanto esta última se pretendía discurso garante de la Verdad y el Origen. Una concepción filosófica que, contra todo idealismo (pero también contra el materialismo racionalista, que al introducir la necesidad y la teleología puede ser una forma encubierta de idealismo), asume su propia condición distante y determinada, en última instancia, por un exterior primario que la *mina*: la práctica. Vale la pena recordar aquí que, desde el fundamental texto de 1968 *Lenin y la filosofía*, Althusser señala la política como ese reprimido intolerable de la Filosofía dominante, y defiende, en contra de esta última, una intervención filosófica a fin de producir *el vacío de una distancia tomada*; o sea, un posicionamiento y un desmarcarse, pero también un reconocimiento del hiato existente entre cualquier producción teórica y el espacio de la práctica.²⁰ En este sentido, ya en su última etapa sostiene que

debe tener relación también con el sujeto. El sujeto, en tanto que es ‘constituyente’, no es nada en Althusser, pero ese ‘nada’ abre un orden particularmente temporal que le pertenece a él, orden liberado de todas las obligaciones de un ‘lugar a ocupar’ asignado por el ‘modo de producción’: liberado, porque en su interior es un simple nada. El sujeto, en cuanto es ‘constituido’, no tiene historia; pero esta ‘ausencia’, gemela de la contingencia, no le coloca fuera de la coyuntura sino que precisamente es la que da lugar en la coyuntura a un vacío que constituye la objetividad misma de la coyuntura porque ésta no es más que el “objeto” de la práctica del sujeto. El sujeto, constituyente y constituido, aparece como una nada que separa y une, y articula por tanto por su “ser práctico”, la libertad y la coyuntura, el tiempo y el espacio, la eternidad y la historicidad: todos esos elementos heterogéneos” (Ichida, 2007, p. 78, cursiva en el original).

¹⁹ Véanse por ejemplo los esquemas en los que el vacío se encuentra al centro, y como noción básica, junto a la de *margen*, de la propuesta filosófica del materialismo aleatorio, en Althusser, 2005, pp. 187-188.

²⁰ En esta línea de análisis también jugó un rol central el trabajo de Althusser sobre Maquiavelo. Este último habría permitido, según su lectura, pensar radicalmente la

...las filosofías materialistas afirman la primacía de la práctica sobre la teoría. Y la práctica es, en todo, contraria y 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 y que produce no la Verdad sino “verdades” de los resultados o conocimientos en el interior del campo de sus propias condiciones de existencia [...]. La irrupción de la práctica es la denuncia de la filosofía producida como tal Filosofía. Es decir, contra la pretensión de la Filosofía (tradicional) de abarcar el conjunto de las prácticas sociales (y las ideas), de ver el “todo” como decía Platón, para establecer su dominio sobre estas mismas prácticas; es contra la suposición de la Filosofía de no tener “un espacio exterior” por lo que el marxismo afirma, sin duda, que la filosofía tiene “un exterior”, es decir, que la filosofía no existe más que por ese “exterior” y para él” (Althusser, 1998, pp. 55-56).

Se trata, en fin, de preguntarse por las condiciones de posibilidad de una teoría que, aun teniendo por objeto la práctica política, reconozca su radical distancia con la misma.

distancia, el salto entre la teoría y la práctica política. De esta forma, si Maquiavelo se encarga de analizar las determinaciones de la coyuntura italiana, teniendo en cuenta las exigencias prácticas para que se cumpla el objetivo, mantiene al mismo tiempo una incertidumbre sobre el lugar y el sujeto de la práctica política. Y al mantener firmemente esta especie de contradicción, nos encontramos con que, en verdad, ésta es pensada y planteada como irresoluble desde el pensamiento, ya que se trata de un problema práctico que sólo puede tener una resolución fáctica. La conclusión es que no existe, por lo tanto, teoría o ciencia que nos asegure la justeza de una solución práctica; desde una teoría política en la coyuntura pueden establecerse un problema y una posición, una tarea política que puede incluso ser necesaria (en el sentido de ser posible y de estar, como decía Lenin “a la hora del día”). Pero aun así, el estatuto de la teoría política siempre se encuentra como *minado* por la práctica, lugar donde finalmente se dirimirá lo *verdadero* (en sentido spinoziano, como opuesto a *la Verdad*) de toda proposición. Sintetiza Althusser: “Este pensamiento de la distancia estriba en el hecho de que Maquiavelo no solamente plantea, sino que piensa políticamente su problema, es decir, como una contradicción en la realidad, que no puede ser resuelta por el pensamiento, sino por la realidad, es decir, por el surgimiento, necesario pero imprevisible, insignificante en el lugar, el tiempo y la persona, de las formas concretas del encuentro político del que sólo se definen las condiciones generales. Se hace así lugar, en esta teoría que piensa y mantiene la distancia, para la práctica política, y se hace lugar mediante este agenciamiento de nociones teóricas descuartizadas, mediante el desajuste entre lo definido y lo indefinido, entre lo necesario y lo imprevisible. Este desajuste, pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma” (Althusser, 2004, p. 109).

El vacío de una distancia tomada, ese hiato que enfatiza el carácter de salto en una relación tensada entre dos extremos, es una imagen que, creemos, representa en gran parte el gesto filosófico de Althusser: por una parte, por cierto estilo dicotómico que generan los *impasses* que intentamos presentar; por otra parte, porque sostiene la tesis de la filosofía como posición, trazando una línea de demarcación contra otras tendencias. De hecho, el carácter crítico negativo de la mayor parte de los desarrollos teóricos de Althusser, y ante todo su anti-hegelianismo, es una marca indeleble de su obra (aun en este caso no tan simple, ya que también aquí hay una historia de relectura y reconsideración). Este tensado, en tercer lugar, bien podría conformar un arco que, en su curva, representaría el desplazamiento de los énfasis a lo largo de su obra. Este carácter negativo, polémico y cambiante de la filosofía de Althusser nos recuerda también aquella apelación que hacia al *¿Qué hacer?* de Lenin en su *Defensa de la tesis de Amiens*, al sostener que, para enderezar un bastón doblado en sentido no deseado, es preciso darle una contra-curva: “contrariamente a toda la tradición racionalista, que únicamente tiene necesidad de una idea derecha para rectificar una idea curvada, el marxismo considera que las ideas sólo tienen existencia histórica si son tomadas e incorporadas en la materialidad de las relaciones sociales” (Althusser, 2008, p. 218). Pensar en los extremos, e intervenir polémicamente en contra de posiciones filosóficas consideradas idealistas, fue por tanto la marca indeleble y el legado de Althusser.²¹ Una antinomia, una aporía, muchas veces es más profunda que una aparente resolución. En su momento, y por razones que no dejan de sustentarse en algunos aspectos de su obra, se consideró a Althusser un dogmático. Por el contrario, aquí hemos remarcado el aspecto siempre abierto de su intervención filosófica, bajo la forma de un recommienzo. Creemos que es allí, finalmente, donde descansa lo fundamental de un pensamiento que, tal como el mismo Althusser plantea

²¹ “Cuando no se piensa en los ‘extremos’, cuando no se piensa en el límite, y el límite como condición absoluta de todo pensamiento y de toda acción, etc., se permanece en el hueco de la mediocridad, del eclecticismo y, a fin de cuentas, de la necedad [...] y en la nulidad [...]. Pensar y actuar en el límite, como tan bien lo ha mostrado Lenin, es también pensar y actuar en el riesgo, por ‘cuenta y riesgo’ de una empresa responsable y solitaria; es, pues, saber estar solo y soportarlo con todas sus consecuencias” (Althusser, 2007a, p. 146).

a propósito de su amado Maquiavelo: “ti colpisce d’improvviso et ti fa pensoso” (nos golpea de improvviso dejándonos pensativos) (Althusser, 2004, p. 43).

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1970). *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- AA.VV. (1979). *La crisis del marxismo*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Althusser, L. (1968). *Montesquieu, la política y la historia*. Madrid: Ciencia Nueva [edición original en francés: 1959].
- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Buenos Aires: Siglo XXI [edición original en francés: 1973].
- Althusser, L. (1975a). *Elementos de autocrítica*. Puebla: Fontamara [edición original en francés: 1974].
- Althusser, L. (1975b). *La revolución teórica de Marx*. México D. F.: Siglo XXI [edición original en francés: 1965].
- Althusser, L. (1977). ¿Es sencillo ser marxista en filosofía? [Defensa de Tesis de Amiens, junio de 1975]. En *Posiciones*. Barcelona: Anagrama, pp. 127-172.
- Althusser, L. (1982). El marxismo como teoría finita. En AA.VV. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. México D. F.: Folios.
- Althusser, L. (1990). La solitud de Machiavel. *Futur Antérieur*, nº 1, pp. 26-40. Versión electrónica en *Multitudes Web*: <http://multitudes.samizdat.net/La-solitude-de-Machiavel> [primera edición: 1977].
- Althusser, L. (1993). *El porvenir es largo*. Buenos Aires: Espasa Calpe/Destino [edición original en francés: 1992].
- Althusser, L. (1994a). *Sur la philosophie*. París: Gallimard.
- Althusser, L. (1994b). *Écrits philosophiques et politiques*. Vol. 1. París: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1995). *Écrits philosophiques et politiques*. Vol. 2. París: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1997). Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación). En *La filosofía como arma de la revolución*, México D. F.: Siglo XXI, pp. 102-151 [edición original en francés: 1969].
- Althusser, L. (1998). *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Na-*

- varro. México D. F.: Siglo XXI [primera edición: 1988].
- Althusser, L. (1998a). *Lettres à Franca, 1961-1973*. París: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1998b). *Solitude de Machiavel*. París: Presses Universitaires de France.
- Althusser, L.- Balibar, E. (2000). *Para leer El Capital*. México D. F.: Siglo XXI [edición original en francés: 1965].
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Barcelona: Akal.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Barcelona: Akal [edición original en francés: 1994].
- Althusser, L. (2005). Du matérialisme aléatoire. *Multitudes*, nº 21, 2005, pp. 180-194 [primera edición: 1986].
- Althusser, L. (2006). *Politique et Histoire de Machiavel à Marx - Cours à l'École normale supérieure 1955-1972*. París: Seuil.
- Althusser, L. (2007a). La única tradición materialista. *Youkali. Revista crítica de las artes y del pensamiento*, nº 4, pp.132-154.
- Althusser, L. (2007b). *Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior, 1955-1972*. Buenos Aires: Katz.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Barcelona: Akal.
- Badiou, A. (1996). ¿Cómo pensar la empresa de Louis Althusser? *Acontecimiento*, nº 12, pp. 11-20.
- Balibar, E. (2004-2005). ¿Sigue callado, Althusser! *ER: Revista de Filosofía*, nº 34-35, pp. 15-41.
- Barziela, G. (2009). Sobre parricidios y fidelidades. Ernesto Laclau y Alain Badiou, lectores de Althusser. En *Jornadas "Por el camino de Althusser. Marxismo y psicoanálisis: legado y perspectivas"*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Beaulieu, A. (2003). La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aleatoire du dernier Althusser. *Actuel Marx*, nº 34, pp. 161-174.
- De Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Del Lucchese, F. (2007). Sobre el vacío de un encuentro: Althusser lector de Maquiavelo. *Youkali. Revista crítica de las artes y del pensamiento*, nº 3, pp. 26-36.
- García del Campo, J. P. (2004-2005). Lo aleatorio y el acaecer: conocimiento e inmanencia contra la metafísica y contra el poder. *ER: Revista de Filosofía*, nº 34-35, pp. 118-128.

- Ichida, Y. (2004-2005). Tiempo y concepto en Louis Althusser. *ER: Revista de Filosofía*, nº 34-35, pp. 77-99.
- Ichida, Y. (2007). Althusser y la cuestión del sujeto. *Youkali. Revista crítica de las artes y del pensamiento*, nº 4, pp. 72-78.
- Labandeira, M. C. (2008). El materialismo del encuentro. Una filosofía para la teoría del discurso. *AdVersus*, nº 12-13, pp. 36-79.
- Labandeira, María Celia (2009). Althusser/Derrida. Una herencia invertida. *AdVersus*, nº 14-15, pp. 55-69.
- López, D. (2009). La soledad de Althusser. La lectura de Maquiavelo como clave de una renovación teórica. *Sociohistórica*, nº 25, pp. 73-102.
- Matheron, F. (2004). Louis Althusser ou l'impure pureté du concept. Versión electrónica en *Caute@Lautre.net*: <http://www.caute.lautre.net>.
- Matheron, F. (2004-2005). La recurrencia del vacío en Louis Althusser. *ER: Revista de Filosofía*, nº 34-35, pp. 51-74.
- Matheron, F. - Ichida, Y. (2005). Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser? *Multitudes*, nº 21.
- Moulier Boutag, Y. (2005). Le matérialisme comme politique aléatoire *Multitudes*, nº 21. [Versión electrónica en <http://multitudes.samizdat.net/Le-materialisme-comme-politique>]
- Navarro, F. (2007). La actualidad de las últimas reflexiones sobre la política de Louis Althusser. *Youkali. Revista crítica de las artes y del pensamiento*, nº 3, pp. 5-13.
- Negri, A. (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- Rancière, J. (1975). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- Spinoza, B. (1999). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Suchting, W. (2004). Althusser's late thinking about materialism. *Historical materialism*, 12:1, pp. 3-70.
- Vatter, M. (2003), Althusser and Machiavelli: Politics after the critique of Marx. Versión electrónica en *Multitudes Web*: <http://multitudes.samizdat.net>.