

## LA RECUPERACIÓN ALTHUSSERIANA DE SPINOZA: EPISTEMOLOGÍA Y TOTALIDAD

THE ALTHUSSERIAN RECOVERY OF SPINOZA: EPISTEMOLOGY AND TOTALITY

**Gonzalo Ricci Cernadas**

Universidad de Buenos Aires

[gocernadas@gmail.com](mailto:gocernadas@gmail.com)

### Resumen

El presente trabajo busca restituir el movimiento realizado por Louis Althusser a fin de pensar un marxismo en términos no hegelianos. Esta apuesta, que no era solamente teórica sino también política, implicaba un desvío por la figura de Baruch Spinoza con el objeto de rescatar su pensamiento. Así, considerando los estudios de comentaristas especializados sobre el tema, hemos querido dar cuenta de cómo aquellos tópicos eminentemente spinozianos, la epistemología y la totalidad, resultan especialmente proficuos para llevar a cabo la empresa althusseriana propuesta.

### Abstract

The paper aims to reconstitute the movement made by Louis Althusser for the purpose of thinking a non-Hegelian Marxism. This bet, not only theoretic, but political, means a detour by Baruch Spinoza, in order to rescue his thought. For this, considering studies of different commentators, we have proceeded to give an account of how those eminently spinozist topics, epistemology and totality, are specially fruitful to perform this althusserian task.

**Palabras Claves:** Louis Althusser; Baruj Spinoza; epistemología; ideología; totalidad.

**Keywords:** Louis Althusser; Baruj Spinoza; Epistemology; Ideology; Totality.



## Introducción

Ciertamente, el pensamiento de Baruj Spinoza no ha sido ajeno a la tradición marxista. El propio Karl Marx, en su juventud, habría sido un atento lector del *Tratado teológico-político* y del epistolario del holandés<sup>1</sup> hacia 1841, siendo su principal interés la relación entre filosofía y religión, la democracia y el fin del Estado, para luego, tres años más tarde, en *La sagrada familia* —escrita junto a Friedrich Engels—, referirse a Spinoza como uno de los grandes metafísicos (Marx y Engels, 2014); Engels (2010: 26), en su *Anti-Dühring*, aludía al filósofo como uno de los “brillantes representantes de la dialéctica”; para Georg Lukács (2013), Spinoza fue un exponente del racionalismo dogmático; mientras que, en la lectura de Theodor Adorno (2011), el nacido en Ámsterdam era un fiel representante —y aún más, uno hiperbólico— de los sistemas racionalistas. Pero, de entre ellos, sobresale el estudio de Yuri Plejanov en *Cuestiones fundamentales del marxismo*: allí, Spinoza se ubicaría al comienzo de una tríada, que luego avanzaría con Ludwig Feuerbach y terminaría en el mismísimo Marx, lo que le permitiría afirmar que “el spinozismo de Marx y Engels representaba precisamente el materialismo más moderno” (Plejanov, 1978: 20). La reposición que hace Plejanov del filósofo es sumamente innovadora, principalmente por dos motivos: primero, antes que identificarlo con el idealismo, Spinoza vendría a ser un adalid del materialismo que establece la unidad del ser y del pensar<sup>2</sup>; y segundo, establecería que el filósofo es el precursor de una línea de pensamiento materialista que deriva en el humanismo de Feuerbach, que se despoja del apéndice teológico spinoziano, para concluir en el socialismo científico de Marx<sup>3</sup>. De esta manera, Spinoza, indirectamente, podría ser postulado como un antecesor de Marx, en clara disrupción con mentadas afirmaciones que postulan al filósofo de Tréveris como un heredero de G. W. F. Hegel.

Si decíamos recién que la teorización de Plejanov resultaba innovadora, esto es principalmente a la luz del movimiento realizado por otro filósofo, pero 60 años más tarde, y en Francia: nos referimos a Louis Althusser. En efecto, una de las principales apuestas teóricas del franco-argelino fue la de postular como necesario realizar un *detour* por Spinoza para entender mejor la filosofía de Marx: un rodeo sobre un rodeo; un rodeo por Spinoza para vislumbrar mejor el rodeo de Marx por Hegel. Esto, en cierta manera, afirma algo que encontrábamos también en el ruso: ahora, antes que Hegel, parecería ser el clásico holandés la alfaguara de Marx, pero con la principal diferencia de que Spinoza no es aprehendido por Althusser como confundiendo el ser y el pensar ni bajo términos humanistas.

Lo que proponemos realizar en el trabajo es entonces lo siguiente: dar cuenta

de la utilización por parte de Althusser de Spinoza, arrancándolo de cualquier interpretación hegeliana imperante [1], para luego reponer lo esencial de su teoría epistemológica [2], y de su concepción de totalidad [3], tópicos plenamente deudores a cercanías spinozistas.

### **Crisis y Spinoza: una crítica a la lectura hegeliana**

Nos manifestamos en completo acuerdo con una afirmación de Moreau, a saber: “el spinozismo reaparecerá a intervalos regulares en la historia del marxismo, especialmente en los momentos de crisis, en los que servirá, como es habitual, a modo de elemento de reevaluación de los conflictos entre las diferentes tendencias” (Moreau, 2012: 158-159). Una crisis, precisamente, es la que contemplaba Althusser dentro del marxismo a fines de 1970, una crisis concerniente a las dificultades y contradicciones del movimiento obrero a escala mundial, pero una crisis también agravada por los vicios de la URSS y sellada por un silencio estalinista. Pero una crisis que no debe ser temida, sino recibida, casi a modo de *Schandenfreude*, con brazos abiertos: “¡Por fin la crisis del marxismo!” (Althusser, 2008: 283-298). Sólo de esta forma es posible que la crisis devenga en crítica, derivando en un verdadero cambio de posición, asunción de una nueva perspectiva (De Gainza, 2011.d). Para ello sería necesario convocar a la intervención a un autor que habría permanecido perennemente mudo, un llamado no *ex nihilo* sino inmanente, pues una certera lectura sintomática arrojaría que su discurso ya podría encontrarse allí, sepultado, soterrado por mor de una violencia que siempre está ocurriendo. Pero inmanente también por la propia estrategia implementada por Althusser, que consistía en la apertura de espacios de libertad, “que por sus *efectos* [se] abr[en] en el seno del espacio de las tesis ya afirmadas por los filósofos existentes en una coyuntura teórica dada” (Althusser, 2007: 134), sin oponer discursos en completa alteridad y exterioridad.

Tal autor afásico habría sido Spinoza, lo que Althusser buscaba era entonces realizar “un rodeo por Spinoza para ver un poco más claro en el rodeo de Marx por Hegel” (Althusser, 2008: 195). Pero ello nos impone, antes, la tarea de describir la diferencia que el propio Spinoza le plantea a Hegel, diferencia que habría sido percibida, a ojos de Althusser, por un “Marx adulto”. Hay que restituir, así, muy brevemente la lectura que Hegel hace del holandés y esbozar una propedéutica para su refutación respecto de su lectura althusseriana.

Ya en el prólogo de su *Fenomenología del espíritu*, Hegel se refería a Spinoza como aquel que había



“concebi[do] a Dios como la sustancia una [lo que] indignó a una época en que esta determinación fue expresada, [pues] la razón de ello estribaba, en parte, en el instinto de que dicha concepción de la conciencia de sí desaparecía en vez de mantenerse”. (Hegel, 2012: 15)

La misma recensión se encuentra dos décadas más tarde, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Destácase allí el paralelismo trazado entre la causa de la defunción del filósofo y su propio pensamiento:

“Spinoza murió el 21 de febrero de 1677, a los cuarenta y cuatro años, víctima de la tuberculosis que desde hacía mucho tiempo venía minando su organismo; fue una muerte muy a tono con su sistema, en el que *todo lo individual y todo lo particular desaparece en la sustancia una*”. (Hegel, 1997: 282; cursivas nuestras)

En el sistema ontológico spinozista, Hegel ve un sentido unívoco y descendente que atraviesa sus tres conceptos: parte de la sustancia (lo general) para pasar por los atributos (lo particular) y terminar en los modos (lo individual). Pero para el padre del idealismo alemán la clave descansa en que Spinoza nunca considera el modo como lo esencial, no detentaría el estatuto de esencial dentro de la esencia misma: todo queda subsumido bajo la sustancia, inmóvil, rígida, en el que no cabe lugar alguno para la conciencia<sup>4</sup>; en la individuación, el sistema spinozista revela su falla: “La individuación, lo uno, es una simple *unión*; es lo contrario del Yo o de la «mismidad» de Böhme, ya que en Spinoza sólo nos encontramos con la generalidad, el pensamiento, y no la conciencia de sí” (Hegel, 1997: 297).

Con ello, Hegel no intenta recusar *in toto* el legado spinoziano, sino algo bien distinto. El nacido en Stuttgart afirmaba solemnemente “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía” (Hegel, 1997: 285); esto es así porque:

“Para Hegel, Spinoza ocupa entonces la posición de un precursor: con él comienza algo. Pero justamente, no es más que un precursor, lo que comienza con él no concluye, a la manera de un pensamiento fijado que cercena la posibilidad de alcanzar una meta indicada, sin embargo, por él”. (Macherey, 2014: 31)

Spinoza, en efecto, habría dado el puntapié inicial para pensar lo absoluto, el punto de vista objetivo de la sustancia absoluta. Pero el problema está en los términos restrictivos de esta formulación: un pensamiento abstracto y sin movimiento. Aquí Hegel agrega que, para subsanar este defecto, es menester tener en cuenta y nunca olvidarse de lo siguiente:



“todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*. [...] Siendo que d[el] absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad”. (Hegel, 2012: 16-17)

Si verdaderamente leemos al pie de la letra el discurso hegeliano, junto con la apropiación intentada por él de toda la tradición filosófica precedente, podría encontrarse en esta voz amedrentada pero no perimida de Spinoza el índice para plantear las objeciones a la lectura de Hegel<sup>5</sup>. A este respecto, dice Althusser:

“Spinoza anticipaba a Hegel, pero él iba más lejos. Porque Hegel, quien ha criticado todas las tesis de subjetividad, no ha dejado de acomodar al Sujeto, no solamente dentro del “devenir-Sujeto de la Sustancia” (por lo que “reprocha” a Spinoza el “error” de permanecer dentro de la Sustancia), sino dentro de la *interioridad* de un *Telos* de un proceso sin sujeto, que realiza, por virtud de la negación de la negación, los designios y el destino de la idea. A través de ello, Spinoza nos descubría, entre el Sujeto y el Fin, la alianza secreta que «mistifica» la dialéctica hegeliana”. (Althusser, 1974: 73-74)

Así se resume el movimiento delineado por Althusser: en este uso que Hegel hizo de Spinoza, el franco-argelino creyó ver, oculta, una filosofía con efectos propios que pudieran resultar de utilidad al materialismo. El mismo Spinoza prohibía el uso de todo fin, permitiendo dar el mentís a la dialéctica hegeliana mistificada. Pero también aportaría otro elemento invaluable:

“Que el primero que haya planteado el problema de *leer*, y por consecuencia de *escribir*, Spinoza, haya sido también el primero en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato”. (Althusser, 2014.a: 8)

Esto es, el reconocimiento de una necesaria opacidad entre “la inmediatez de lo objetivo y su lectura subjetiva” (De Gainza, 2011.c: 252), aquello inaudible e ilegible de una realidad cuyos efectos radican en una causa ausente. Lo invaluable de Spinoza habría sido, entonces, su aporte en lo que teoría del conocimiento refiere: conocimiento como producción, sin ninguna certeza dada de antemano, conocimiento “que raciocina sobre el *derecho* de conocer, bajo la dependencia del *hecho* del conocimiento detentado” (Althusser, 2008: 232), que recusa toda noción de “sujeto”, “origen” o “fin”.

Este mismo índice que proporciona Spinoza para refutar los forzamientos hegelianos también resulta proficuo para repasar lo innovador hacia la propia tradición materialista. Lo novedoso e innovador de la teoría del conocimiento spinozista se actualiza en una reinterpretación de la teorización tanto de la ideología como de la



totalidad hacia dentro del marxismo. En el próximo apartado, entonces, procederemos a explayarnos sobre la primera.

### **Epistemología: ideología, imaginación**

Al describir el proceso de la práctica teórica, Althusser describía que la ciencia nunca trabajaba sobre un dato puro o dado, sino más bien sobre un universal previo y abstracto. Lo que hay no son hechos incontestables y concretos, antes bien “«*hechos*» *ideológicos* anteriores elaborados por la práctica teórica ideológica anterior” (Althusser, 2011.b: 151). Este es el tipo de generalidad denominado Generalidad I, la materia prima sobre la cual una Generalidad II (un medio de producción, como ser, una teoría) trabaja para producir así otra generalidad, esta vez concreta, un concepto específico, una Generalidad III, es decir, un conocimiento. El disparador que llevó a Althusser a delinear estas Generalidades fue, como él mismo admite en *Éléments d'autocritique*, los tres géneros de conocimientos de Spinoza, respectivamente: la imaginación, la razón, y la ciencia intuitiva (Spinoza, 2000)<sup>6</sup>.

La apuesta de Althusser residía así en su comparación entre su Generalidad I y el primer género imaginario de conocimiento, relación sostenida en una admiración profunda hacia Spinoza por haber inaugurado lo que el franco-argelino denominó como “materialismo de lo imaginario”. ¿Cómo se cifraba esta admiración? Un verdadero *Lebenswelt*, el mundo de vida en su inmediatez; permítaseme citar *in extenso*:

“[Y]o sostenía que el primer género de conocimiento no es de ningún modo un conocimiento (la imaginación no es un conocimiento) sino el mundo inmediato tal como nosotros lo percibimos, es decir, vivimos (siendo la percepción misma un elemento abstracto de la vida) bajo el dominio de la imaginación; es decir, no verdaderamente bajo la imaginación sino hasta tal punto penetrado por ella que, propiamente, es indisoluble e inseparable de la misma, constituyendo la imaginación su esencia misma, el vínculo interno de todas sus determinaciones”. (Althusser, 2007: 135)

En líneas similares, Pierre Macherey, discípulo y colaborador de Althusser, además de un reconocido comentarista de Spinoza, parecería coincidir con estas apreciaciones:

“La filosofía de Spinoza, si puede atribuírsele un tema privilegiado, sería con todo una filosofía de la imaginación, en tanto esta última constituye la actividad principal, y puede decirse que también la actividad dominante del alma humana en tanto que ella es idea de un cuerpo”. (Macherey, 1997: 184)



En efecto, hay que tener precaución a la hora de referirse a la imaginación tal como Spinoza la conceptualiza, a fin de evitar cualquier interpretación bajo términos eminentemente negativos. Pues si nos fijamos en el Apéndice a la parte primera de la *Ética*, veremos que se describe que los hombres creen comportarse en forma incondicionada respecto del mundo, bien porque ellos piensan que el deseo surge espontáneamente, bien porque es producto de su libre arbitrio. Estos hombres, en verdad sumidos en la *experientia vaga*, desconocen el origen de las causas de las cosas y de su apetito. Creen así que las cosas son meros medios para satisfacer sus necesidades, pero ¿quién las dispuso a tales efectos? Admitir que las cosas de la Naturaleza portan ellas mismas su propio fin les resulta inconcebible: surgen así los Rectores de la Naturaleza, o dioses antropomorfizados, que todo lo dirigen en pos del beneficio y de la utilidad de los hombres. Más allá de que aquí se encuentra presente la recusación de Spinoza al voluntarismo cartesiano del sujeto con libre arbitrio, la imaginación parecería, de esta manera, retratada a modo de un vicio, una excesiva confianza de las personas en el conocimiento espontáneo, ignorando tanto la naturaleza real de las cosas como el conocimiento de sus causas.

Por dicho motivo, no hay que olvidar que

“las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar, sino tan sólo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes”. (Spinoza, 2000: 95)

Esto es, la imaginación no es una potencia de error: no se trata de una crítica de la imaginación, sino en todo caso del uso que se da de sus producciones. Aún más, la imaginación, como bien remarca Martial Gueroult (1974), aparece como una virtud, que expresa la potencia de Dios, sin la cual el alma no podría conocer las cosas existentes en la duración, y que permite un comercio con las cosas existentes para conservar el ser.

Ahora ya podemos retomar a Althusser: si él equipara la spinoziana imaginación con la ideología, y si en este apartado hemos comenzado refiriéndonos a la ideología a partir de las postulaciones del autor respecto de sus apuntes método-epistemológicos, el filósofo no quiere por ello quedar encerrado en disquisiciones sobre la ciencia, pues la ideología hace manifiesta su existencia y sus efectos en el terreno de la sociedad entera.

“Las *representaciones* de la ideología se refieren al mundo mismo en el cual viven



los hombres, la naturaleza y la sociedad, y a la vida de los hombres, a sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad, el orden social, con los otros hombres y con sus propias actividades, incluso a la práctica económica y la práctica política. Sin embargo, estas representaciones no son *conocimientos verdaderos* del mundo que representan. Pueden contener *elementos de conocimientos*, pero siempre integrados y sometidos al *sistema* de conjuntos de estas representaciones, que es, en principio, un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una *falsa concepción* del mundo, o del dominio de los objetos considerados". (Althusser, 2011.a: 49)

Repetición entonces del viejo motivo spinoziano: ya lo hemos dicho, la imaginación no se equivoca (pues, en todo caso, el error es imputable al entendimiento), pero el conocimiento que ella brinda es necesariamente inadecuado, esto es, oscuro y confuso, son "consecuencias sin premisas" (Spinoza, 2000: 101), pero, precisamente, el alma no puede conocer de otra manera.

La negativa del filósofo holandés a caer en un materialismo burdo, permitiéndonos reconocer el verdadero estatuto de la imaginación, al mismo tiempo que criticar el conocimiento inadecuado de las cosas que ella nos brinda, tiene por corolario también avizorar una distinción, a ojos de Althusser, capital; una diferencia que sería posteriormente reconocida por el propio Marx, entre lo real (u objeto real) y el discurso de su conocimiento (u objeto de pensamiento): "Nos encontrábamos evidentemente una vez más con Spinoza, cuyas palabras golpean la memoria: la idea de un círculo no es un círculo, el concepto de perro no babea, en resumen, no hay que confundir lo real y su concepto" (Althusser, 2008: 236).

Con Spinoza, entonces, el marxismo se encontraba renovado no sólo en términos epistemológicos, al concebir el conocimiento como producción y al separarse del tándem empirismo-idealismo, sino también al incorporar una teoría de la ideología que la interpretara no en términos negativos, como un plus descartable (tal como lo era el estatuto del sueño en el período anterior a Freud), sino otorgándole carta de ciudadanía al reconocerla como sistema de representaciones, dotado de una existencia material y de un papel histórico en una sociedad dada.

A la sustancia que Hegel pretendía hacer sujeto, esto es, un devenir que sólo es tal al final, Spinoza recusa la pareja Sujeto/Fin, pues se trata de oponerse tanto al sujeto con una prerrogativa de libre arbitrio y a las causas finales. Pero con ello se cierne al marxismo el peligro de "girar en el vacío del idealismo" (Althusser, 2008: 198); por dicho motivo, resulta necesario plantear el problema de la tópica marxista, esto es, el problema de la noción de totalidad.





### **Totalidad: causalidad metonímica, causa inmanente**

La postulación de Althusser de una totalidad compleja, estructurada, sobredeterminada y siempre ya dada, es desarrollada a partir de la crítica del concepto de tiempo histórico: para el filósofo franco-argelino ello es fundamental porque “las características esenciales del tiempo histórico van a remitirnos, como otros índices, a *la estructura propia de la totalidad social*” (Althusser, 2014.b: 276). Así, se detectarían dos características esenciales del tiempo histórico hegeliano: por un lado, entendido diacrónicamente, la continuidad homogénea del tiempo, la reflexión en la existencia de la continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea; y por otro, ahora considerado sincrónicamente, la continuidad del tiempo, o la categoría del presente histórico, por la que los elementos de la estructura del tiempo histórico conviven y son contemporáneos en el mismo tiempo: un tiempo continuo-homogéneo. Habría, en Hegel, una presencia absoluta y homogénea de todas las determinaciones, y si se hiciera un corte de esencia transversal lo que se encontraría es que todos los elementos del tiempo histórico se encuentran en relación inmediata unos con otros. Y ello, por supuesto, tiene consecuencias directas en la praxis, pues el presente se convierte en el horizonte absoluto de todo saber en el cual la filosofía no puede jamás trascender sus límites. Así, jocosamente, Althusser afirmará que por más que el búho de Minerva parta al atardecer, todavía no puede escapar a su propio día, por lo que, “en sentido estricto, no hay *política hegeliana* posible y, de hecho, jamás se ha conocido hombre político *hegeliano*” (Althusser, 2014.b: 278).

Lo que debe emprenderse a esta conceptualización hegeliana es una crítica a modo de lectura sintomática, efectuada al pie de la letra, sin fondo, que descubre, en un mismo texto, en un mismo discurso, otro texto, presente en su ausencia necesaria. Pero se trata de impugnar la solución ideológica, impuesta de antemano a una pregunta por mor de los intereses prácticos, religiosos, morales o políticos, que aquí se hace notoria en la relación que el todo social tiene con el tiempo histórico<sup>7</sup>. Si perseveramos en continuar sin ningún tipo de interpelación la tradición que postula a Marx como sucesor directo de Hegel, sólo hallaríamos una tópica de cabeza, que empieza por lo material en lugar de por lo ideal, sin ningún tipo de interrogación de sí allí precisamente, en ese cambio, en ese desplazamiento, no habrá habido, en efecto, cortes, disrupciones que hacen mella en cualquier identidad plena que intente presentarse como tal.

Así, podría verse que la totalidad marxista se diferencia de la totalidad hegeliana expresiva, por la cual cada una de las partes expresa la esencia misma de



la totalidad. ¿Cuál sería entonces la propia totalidad marxista? Una totalidad no simple, sino compleja, en la que la unidad del todo estructurado, sobredeterminado en su principio, implica una diversidad de instancias con autonomía relativa y determinadas en última instancia por el nivel de la economía. No hay entonces la primacía de una instancia por sobre las otras, sino que hay una dominancia de una estructura que no puede reducirse a un centro: cada instancia tiene un índice de eficacia, sobredeterminándose entre sí, y donde las instancias no económicas se encuentran en última instancia determinadas por la económica, hecho que permite salvar a la postulación de desplazamientos arbitrarios en los niveles, puesto que ellos manifiestan dependencia respecto al todo.

Baste aclarar que esta conceptualización de la totalidad compleja le permite a Althusser sostener una hermenéutica de la obra del Marx adulto en clave anti-humanista: Marx llega a una concepción concreta de las diferencias específicas de la práctica humana situadas en las diferencias específicas de la estructura social. Con ella, además, puede el nacido en Tréveris consagrarse como el descubridor del continente histórico, cuyos sujetos, las sociedades humanas, son consideradas en su complejidad con instancias que se sobredeterminan entre sí. Es a través de estos conceptos que puede Marx distanciarse de una filosofía humanista abocada a la problemática de la naturaleza humana que postulaba la existencia de una esencia universal del hombre como individuos considerados aisladamente.

Pero Marx, dice Althusser, constantemente, mediante distintos conceptos (como ser, *Darstellung*), alude a algo muy particular, que es “a la vez ausencia y presencia, es decir, *la existencia de una estructura en sus efectos*” (Althusser, 2014.b: 405). Este punto viene a cuentas de lo siguiente: Spinoza —otra vez— habría sido el único filósofo que se habría empeñado en dilucidar una problemática de importancia capital:

“Se propone pensar las determinaciones de los elementos de un todo por la estructura del todo, ese era plantearse un problema absolutamente nuevo dentro de la mayor confusión teórica, porque no se disponía de ningún concepto filosófico elaborado para resolverlo”. (Althusser, 2014.b: 403)

Este “problema”, entonces, concernía al todo como estructurado, y lo que se intentaba evitar era que éste fuera reductible a una esencia interior que hacía de sus elementos meras expresiones fenomenales.

Ya se estableció recién en qué modo se diferenciaba la totalidad compleja y



siempre ya dada marxista de la totalidad expresiva hegeliana. Aquí se juega el valor de Spinoza, porque, efectivamente, ¿cómo concebir entonces la causalidad de los elementos de este todo descentrado que dista de ser un “círculo de círculos”?

*“La ausencia de la causa en la «causalidad metonímica» de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es al contrario la forma misma de la interioridad de la estructura, como estructura, en sus efectos. Ello implica entonces que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean exteriores a un objeto, o un elemento, o un espacio preexistente sobre los cuales la estructura vendría a imprimir su marca: al contrario, ello implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, que toda la existencia de la estructura consiste en sus efectos, en una palabra, que la estructura que no es más que una combinación específica de sus propios elementos, no sea nada más allá de sus efectos”.* (Althusser, 2014.b: 405)

¿De qué manera habría sido Spinoza un *avant la lettre* en este respecto? Para dilucidar esto no hace falta más que ver su sistema ontológico: tomemos a Dios como analogía de la estructura: en la *Ética*, precisamente se define a Dios como causa necesaria, primera, eficiente, libre e inmanente (Spinoza, 2000). Así, hay una relación de producción de la naturaleza de Dios de la que se siguen infinitos modos (afecciones de la Sustancia). A estos dos términos de la relación, Spinoza los identifica bajo los nombres de Naturaleza naturante y Naturaleza naturada: con la primera se refiere a la Sustancia (aquello que es en sí y se concibe por sí) y a los atributos de ella (de carácter eternos e infinitos), mientras que con la segunda denota lo que se desprende de la naturaleza de Dios, esto es, los modos de los atributos de Dios (que no son ni son concebidos sin Dios) (Spinoza, 2000). Pero retomemos: esta relación de producción presentaría dos características principales: es inmanente, pues no hay otro ámbito ontológico por fuera, sino que todo se encuentra en el mismo plano<sup>8</sup>; es necesaria, puesto que no hay contingencia o posibilidad, todo tiene una causa y puede ser explicada por ella<sup>9</sup>. A guisa de consecuencia tenemos que, en los modos, su ser en otro los vincula ontológica y gnoseológicamente a la sustancia.

Precisamente aquí Althusser puede proclamar que Spinoza se encontraría como antecesor directo a Marx respecto de la noción de causalidad inmanente, la “causa ausente”. Ya en *La revolución teórica de Marx*, en un apartado intitulado “El «Piccolo», Bertolazzi y Brecht (notas acerca de un teatro materialista)”, Althusser habría intentado describir, a partir de la noción de “dialéctica entre bastidores” [*dialectique à la cantonade*], los efectos de una estructura latente y dinámica que actuaba en su presencia como una ausencia (Althusser, 2011.b). En *Lire Le Capital*, el



mismo motivo teatral parecería retornar: se trata ahora de una *mise en scène*, un teatro sin autor, que recusa cualquier distinción entre el interior y el exterior, despojado de la antinomia de la subjetividad fenomenal y de la interioridad esencial: “una maquinaria que existe en sus efectos”. Es la causalidad inmanente, esto es, la existencia de una estructura en sus efectos, aquello sobre lo cual Spinoza le habría servido de baliza al propio Althusser.

Esto, por supuesto, tiene fuertes implicancias a la hora de conceptualizar la totalidad. Creemos que el índice para dar forma a una respuesta tentativa debe comenzar por la epístola fechada el 20 de noviembre de 1665, redactada por Spinoza y dirigida a Henry Oldenburg. Allí, el primero intenta echar luz sobre la cuestión planteada por el segundo, a saber “el conocimiento de cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué forma se conecta con las demás” (Spinoza, 1998: 235). Para el filósofo holandés, entonces, se trataría de la existencia de singularidades, de distintas magnitudes, compuestas por otras singularidades hacia el infinito. Redefiniendo todo nuestro vocabulario dado, incluso los grandes tándems, siempre a riesgo de ser considerados como productos de la imaginación, Spinoza concluye que estas —mal denominadas— partes se encuentran determinadas a interactuar de manera infinitamente variada por el infinito poder del universo —que es infinito. De la misma manera, Macherey sostiene que todo lo que existe “está compuesto por el encuentro de seres singulares que se acuerdan coyunturalmente, en cuanto a su existencia, es decir que coexisten, pero sin que este acuerdo presuponga una relación privilegiada, la unidad de un orden interno” (Macherey, 2014: 218)<sup>10</sup>. Dicha línea argumental es retomada también por Warren Montag (2013): es posible concebir el todo spinoziano como una suma no totalizable.

Es así como puede resumirse la empresa althusseriana a cuentas de la totalidad, de la cual verdaderamente es apenas albacea del quehacer propio de Spinoza:

“[U]na causalidad que dé cuenta de la eficacia del Todo sobre sus partes y de la acción de las partes sobre el Todo, un Todo sin clausura, que no sea sino la relación activa de sus partes, [en esto] Spinoza nos servía de lejano, pero primer y casi único testigo”. (Althusser, 1974: 81)

Una totalidad sin clausura, pero a la vez compleja, estructurada, sobredeterminada y siempre ya dada, tal es el logro de la teorización de Althusser.



## Conclusión

Es interesante notar que el tema principal sobre el cual versa el presente artículo, esto es, cierta relación que habría entre el pensamiento de Spinoza y Althusser, ha sido señalado por distintos autores, en forma tangencial por aquellos dedicados al estudio especializado de Spinoza —Macherey (2009), Martínez Martínez (1988)—, mientras que, bien distinto, aquellos intelectuales que han abordado sistemáticamente la obra de Althusser han visto sus trabajos inextricablemente ligados al análisis spinoziano. Aunque la deuda del francés para con el holandés fue notada por Perry Anderson (2012) y por Alain Badiou (2013), es menester resaltar que su problematización ha sido llevada a cabo, principalmente, por Warren Montag (2005, 2013) y Vittorio Morfino (2010, 2014.a, 2014.b, 2014.c), quienes han analizado tanto el pensamiento particular de Spinoza como el de Althusser. Alrededor de esta ingente labor, puede enumerarse una serie de aportes que han aferrado la relación entre estos dos filósofos respecto de la noción de causalidad (Catanzaro, 2003), la lectura sintomática (De Gainza, 2011c) y la ideología (Gerszenzon, 2015). Estas lecturas, en cierta medida, han señalado la relación deudora que la filosofía de Althusser mantendría con la de Spinoza, indicando ciertos aspectos específicos. En este sentido, hemos compartido aquí el mismo espíritu que animaba la intención de todos los citados anteriormente: explicitar ciertos pasajes de Spinoza y de Althusser enfatizando su continuidad, de manera de hacer notar que varias tesis del último resultaban asaz iluminadas al ubicarlas al lado de las de aquél. Pero también, en un esfuerzo sintético, hemos hecho versar esta relación sobre dos tópicos, la epistemología y la totalidad, reconociéndolos como piedras de toque que permiten introducir a la filosofía althusseriana a partir de sus tópicos fundamentales. Es precisamente por ello que también hemos puesto en relación la recuperación de Althusser de aquellos tópicos que consideramos eminentemente spinozianos con el presente mismo en el que Althusser vivía a mediados de 1970, en una confrontación no sólo teórica sino también cargada de politicidad.

De esta manera, hemos repasado en el artículo un itinerario de un pensamiento; uno para nada aséptico, sino que con un fin bien claro: el de enfrentarse a una tradición de pensamiento a la que le resultaba demasiado fácil separar a Marx de Hegel invirtiendo la tópica marxista. Lo que ellos no sabían, a ojos de Althusser, era que su Marx seguía estando todavía hegelianamente mistificado.

Es con este objeto que hemos elegido comenzar el presente artículo mencionando el caso curioso de Plejanov: de entre la larga tradición marxista que se encargó de adjudicar a Spinoza un papel insular y denostado, el ruso lo consideraba



como un antecesor, mediado por Feuerbach, de Marx, y esto por dos motivos particulares: Spinoza estableció la unidad del ser y de pensar; y su sistema ontológico, que proclama *Deus sive natura*, derivó en humanismo feuerbachiano: el primero lo convertía en un materialista, mientras que el segundo en humanista. Recién apenas a mediados de la década de 1960 podría citarse otro filósofo marxista que evaluara a Spinoza en términos tan positivos: fue Althusser, quien insistía en la necesidad de efectuar un rodeo por Spinoza para reevaluar la tan citada cercanía de Marx con Hegel, para revelar, precisamente, la discontinuidad entre los planteos de ambos. Convocar a Spinoza permitía, en este sentido, ubicarlo como principal influencia de Marx, aunque, interesantemente, por motivos ubicados en las antípodas a los de Plejanov. Antes que postular la unidad entre el ser y el pensar, Althusser enfatiza la necesidad de no confundir el objeto real con el objeto de pensamiento, una distinción que Spinoza realiza por medio de la terminología suareziana de ser formal y ser objetivo y en virtud de su particular doctrina de los atributos que, en por mor de su equivalencia, no tienen injerencia entre sí y expresan a Dios de manera distinta. Antes que defender la causa humanista, Althusser proclama un anti-humanismo que reduce a cenizas el mito ideológico del hombre a partir del desarrollo de una teoría de la complejidad de lo social que hace eco del sistema inmanente spinoziano, que, tal como lo define Macherey (2013: 124), es una “interioridad infinita”, esto es, contiene la complejidad de todas las cosas.

Así, es posible ver cómo la recusación que hace Althusser de la exégesis de Plejanov en su tándem materialismo burdo-humanismo se desprende como corolario de cada subapartado sobre los que versa el presente artículo, que tienen por fin explicitar los tópicos spinozianos anejos a la renovación dentro del marxismo tradicional: la epistemología y la concepción de totalidad. La oposición al materialismo burdo se encuentra presente en la primera; el rechazo del humanismo, en la segunda. En lo que respecta a la epistemología, hemos hecho especial énfasis en la cercanía que la teoría de la ideología desarrollada por Althusser, con su complejización no reductible a mero epifenómeno, parecería prefigurarse en eso que Spinoza denominaba como primer género de conocimiento, la imaginación: pues ambas son materialmente existentes y no pasibles de ser desterradas por mor de una conciencia para sí misma. Sobre el concepto de totalidad, en tanto, se rescata la noción de causalidad íntimamente ligada, de la cual Spinoza servía como principal inspirador: que los efectos no sean exteriores a la estructura, o la existencia de la estructura en sus efectos, de manera de atener a su complejidad específica interior y evitar reducirla



a una focal esencia interior hegeliana, es algo que puede fácilmente advertirse al leer la proposición 18 de la primera parte de la *Ética*, que define a Dios como causa inmanente o permanente de todas las cosas. En torno a la epistemología y a la concepción de totalidad, podemos entonces sintetizar la relación que Althusser parecería haber querido estrechar con el pensamiento spinoziano, dimensiones que, aun analíticamente diferenciables, no pueden dejar de contaminarse la una a la otra: pues la pregunta por cómo leer, al pie de la letra, sin fondo, sintomáticamente, debe enlazarse, de manera de no recaer en idealismo, a las condiciones de producción de este conocimiento dentro de una totalidad con distintas regiones sobredeterminadas, al mismo tiempo que una práctica determinada que se encuentra ubicada en una región del todo social complejo sólo puede ser identificada como tal a partir de una lectura realizada inmanentemente, que sepa interrogar allí donde la estructura se presentaría como plena, originaria y sin fisuras, exponiendo su discontinuidad y complejidad.

Ante las impresiones de Leszek Kołakowski (1983), quien descalifica cualquier contribución del pensador franco-argelino acusándolo de arrogante, por desarrollar una filosofía hermética<sup>11</sup>, respondemos que las teorizaciones llevadas a cabo por Althusser no se realizan con la pretensión de ser una teoría autosuficiente, sino que no pueden entenderse si no se asocian a la crítica de la ideología dominante. Podemos afirmar la tarea revitalizadora de Althusser para con el marxismo, crítica y productiva. Spinoza fue quien le permitió incorporar nuevos aires a la filosofía marxista para deshacerse de su sopor. Las referencias hacia Spinoza se encuentran desperdigadas y plagan todos los escritos de Althusser, y es ese mismo carácter elusivo y hierático el que indica una influencia de Spinoza en Althusser, allende lo mensurable.

### Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor. W. (2011). "Dialéctica negativa". En *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, pp. 7-391. Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, Louis. (1974). *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette.
- ALTHUSSER, Louis. (2007). "La única tradición materialista". En *Youkali. Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, No. 4, pp. 132-154.
- ALTHUSSER, Louis. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, Louis. (2011.a). *La filosofía como arma de la revolución*. Ciudad de México: Siglo XXI.



- ALTHUSSER, Louis. (2011.b). *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis. (2014.a). "Du «Capital» à la philosophie de Marx". En Louis Althusser *et al.*, *Lire Le Capital*, pp. 1-79. Paris: PUF.
- ALTHUSSER, Louis. (2014.b). "L'objet du «Capital»". En Louis Althusser *et al.*, *Lire Le Capital*, pp. 245-418. Paris: PUF.
- ANDERSON, Perry. (2012). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI.
- BADIOU, Alain. (2013). *La aventura de la filosofía francesa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- BALIBAR, Étienne. (1992). "A note on «consciousness/conscience» in the *Ethics*". En *Studia Spinozana*, No. 8, pp. 37-54.
- BALIBAR, Étienne. (2009). *De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Brujas.
- BERNSTEIN, Eduard. (1990). "¿Es posible el socialismo científico?". En *Socialismo democrático*, pp. 27-74. Madrid: Tecnos.
- CATANZARO, Gisela. (2003). "¿Por qué la historia y no más bien la nada?". En Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar, *Las aventuras del marxismo*, pp. 17-104. Buenos Aires: Gorla.
- DE GAINZA, Mariana. (2011.a). "El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza". En Diego Tatián (comp.), *Spinoza: VII coloquio*, pp. 13-21. Córdoba: Brujas.
- DE GAINZA, Mariana. (2011.b). *Espinosa: una filosofía materialista do infinito positivo*. São Paulo: EDUSP.
- DE GAINZA, Mariana. (2011.c). "La actualidad de la lectura sintomática". En Sergio Caletti y Natalia Romé (comps.), *La intervención de Althusser*, pp. 241-257. Buenos Aires: Prometeo.
- DE GAINZA, Mariana. (2011.d). "La política en la filosofía: la potencia de la distinción". Ponencia presentada en las *II Jornadas Espectros de Althusser: diálogos y debates en torno a un campo problemático*, Buenos Aires.
- DELEUZE, Gilles. (2008). "Clase I. Dios y la filosofía. Causalidad inmanente y plano fijo". En *En medio de Spinoza*, pp. 21-31. Buenos Aires: Cactus.
- ENGELS, Friedrich. (2010). *Anti-Dühring*. Córdoba: Jorge Sarmiento.
- GERSZENZON, Lucía. (2015). "Ideología e imaginación en Althusser y Spinoza". En María Jimena Solé (ed.), *Spinoza en debate*, pp. 167-175. Buenos Aires: Miño &





Dávila.

GUEROULT, Martial. (1974). *Spinoza. L'âme (Étique, 2)*. Paris: Aubier-Montagne.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1997). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Ciudad de México: FCE.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (2012). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: FCE.

KOŁAKOWSKI, Leszek. (1983). *Las principales corrientes del marxismo. III. La crisis*. Madrid: Alianza.

LUKÁCS, Georg. (2013). *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: R y R.

MACHEREY, Pierre. (1966). "L'analyse littéraire, tombeau des structures". En *Pour un théorie de la production littéraire*, pp. 159-180. Paris: François Maspero.

MACHEREY, Pierre. (1992). *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris: PUF.

MACHEREY, Pierre. (1997). *Introduction à l'Étique de Spinoza: La seconde partie – La réalité mentale*. Paris: PUF.

MACHEREY, Pierre. (2009). "Althusser and the concept of the spontaneous philosophy of scientist". En *Parrhesia*, No. 6, pp. 14-27.

MACHEREY, Pierre. (2013). *Introduction à l'Étique de Spinoza: La première partie – La nature des choses*. Paris: PUF.

MACHEREY, Pierre. (2014). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José. (1988). *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*. Madrid: UNED.

MARX, Karl (2012). *Cuaderno Spinoza*. Madrid: Montesinos.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. (2014). *La sagrada familia*. Madrid: Akal.

MONTAG, Warren. (2005). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierradenadie.

MONTAG, Warren. (2013). *Althusser and his contemporaries*. Durham and London: Duke University Press.

MOREAU, Pierre-François. (2012). *Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Escolar y Mayo.

MORFINO, Vittorio. (2010). *Relación y contingencia*. Córdoba: Brujas.

MORFINO, Vittorio. (2014.a). *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia.

MORFINO, Vittorio. (2014.b). *El tiempo de la multitud*. Madrid: Tierradenadie.

MORFINO, Vittorio. (2014.c). *Plural temporality. Transindividuality and the aleatory between Spinoza and Althusser*. Brill: Leiden.



PLEJANOV, Yuri. (1978). *Cuestiones fundamentales del marxismo*. Ciudad de México: Premia.

SPINOZA, Baruch. (1998). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.

SPINOZA, Baruch. (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.

---

## Notas

<sup>1</sup> La lectura que Marx realiza de esta obra de Spinoza ha quedado registrado en su célebre Heft, que exhiba su metodología empleada para el estudio de los pensadores clásicos, en donde quedan transcritos pequeños y aislados fragmentos (Marx, 2012).

<sup>2</sup> Al postularse como discípulo del materialismo spinoziano, argumenta Pierre-François Moreau (2012), podía Plejanov no sólo afirmar el rigor de las leyes objetivas que gobiernan la naturaleza y la sociedad, sino que también oponerse, así, a un “revisionista” Eduard Bernstein (1990) que se valía de Kant para reconducir el socialismo a una actitud moral.

<sup>3</sup> De acuerdo a Plejanov, si el humanismo de Feuerbach residía en el hecho de que él comenzaba por el hombre, tomándolo como punto de partida, equiparando el espíritu humano a Dios, puesto que era la única manera de llegar a una idea justa de materia, puede entonces verse que, de cierta manera, la supuesta tesis panteísta de Spinoza, por la cual Dios se expresa en todas las cosas y hombres, antecede a las formulaciones de corte humanista del filósofo alemán, aunque con el singular detalle de que el de Spinoza continúa siendo un pensamiento teológico y abstracto.

<sup>4</sup> Para una disquisición similar, pero suscitada a partir del tópico del infinito, presente en la epístola XII de Spinoza, véase De Gainza (2011.a).

<sup>5</sup> Como dijimos apenas más arriba, no pretendemos aquí recusar la interpretación que hace Hegel de Spinoza a partir de una relectura del filósofo judío, de manera de trabajar con las obras spinozianas para desmentir las críticas hegelianas en forma inmanente, sino que procederemos meramente a mencionar cómo la hermenéutica althusseriana se ubica en las antípodas de Hegel. Para lo primero, puede consultarse el pormenorizado trabajo de De Gainza (2011.b), la lectura de la filosofía de Spinoza como “dialéctica de lo positivo” de Macherey (1992), como así también los estudios de Balibar (1992, 2009) dedicados al problema de la conciencia en Spinoza.

<sup>6</sup> Debe aquí mencionarse una enmienda que el propio Althusser realiza en “La única tradición materialista” a *Éléments d'autocritique*: no es exacto comparar el tercer género de conocimiento con la Generalidad III, en tanto el primero no refiere a una generalidad, sino a una singularidad universal.

<sup>7</sup> “Ideológica, porque es claro que esta concepción del tiempo histórico no es más que la reflexión de la concepción que Hegel se hacía de la unidad que constituye la relación entre todos los elementos económicos, políticos, religiosos, estéticos, filosóficos, etc., del todo social” (Althusser, 2014.b: 279).

<sup>8</sup> Gilles Deleuze añadirá otra palabra a este “plano”, que busca expresar la inmanencia del sistema spinoziano: para él se trata entonces de un “plano fijo” (Deleuze, 2008: 21-31).

<sup>9</sup> Necesaria, pero no fatalista, por ejemplo, véase proposiciones 6 y 8 de la parte tercera de la *Ética*.

<sup>10</sup> A guisa de ejemplo, en “L’analyse littéraire”, Macherey profundiza sus elucidaciones sobre la estructura: “ver la estructura es ver la irregularidad [...] Podemos definir un nuevo tipo de necesidad: a través de la ausencia, a través de la falta [...] La obra arroja su forma de un inacabamiento tal, que permite identificar a sus lados la presencia de un conflicto actuante” (Macherey, 1966: 159-180).

<sup>11</sup> “Aparte de algunos neologismos, Althusser no hizo ninguna contribución nueva a la teoría. Su obra no es más que un intento por volver a la austeridad ideológica y al exclusivismo

doctrinal, a la creencia de que el marxismo puede ser preservado de contaminación de otras formas de pensamiento. Desde este punto de vista, es una vuelta a la vieja arrogancia comunista...” (Kołakowski, 1983: 467).

Fecha de recepción: 20 de octubre de 2015. Fecha de aceptación: 14 de mayo de 2016.