

EDITOR INVITADO

LA FILOSOFÍA DE ALTHUSSER A 50 AÑOS DE *LIRE LE CAPITAL*¹

1965 es un año clave en la producción althusseriana: es el año en que aparecieron *Pour Marx* y *Lire le Capital*, inaugurando una colección de libros dirigida por el propio Althusser en la editorial Maspero, denominada “Théorie”. Las dos obras fueron tempranamente traducidas al castellano como *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital*².

La recepción de Althusser en Latinoamérica fue de una inmensa repercusión en los tardíos años sesenta y en los setenta. Uno de los primeros trabajos sobre el pensamiento althusseriano, fue *Lectura de Althusser*, publicado en 1970 en Buenos Aires, en la editorial Galerna, compilado por Saúl Karsz, con trabajos de Pouillon, Badiou, E. de Ípola y J. Rancière, y que contenía, además, una revisión sistemática de la producción de Althusser a cargo del compilador. Karsz sostenía en la primera frase de su estudio: “Este trabajo intenta ser una introducción a los artículos que compone el presente volumen. No es precisamente una exposición de las tesis de Louis Althusser: por razones de principio, un pensamiento no puede ser expuesto por otro. Para conocer Althusser hay que leerlo. Ni hay otro camino, ni nuestro trabajo puede obviarlo” (Karsz, 1970: 13). Nos interesa ahora retener que la toma de posición de Karsz colocaba la importancia de Althusser principalmente “en lo que permite criticar, antes que en la instauración unívoca de una problemática teórica y política” (Karsz, 1970: 14-15).

Nos parece que aquí hay una delimitación crucial, que nos ofrece una punta para pensar nuestra inscripción en esta revista, ya que las razones de principio a las que Karsz alude son, entendemos, un divorcio entre representación y conocimiento en los trabajos de Althusser, que mediante los conceptos de producción y de discurso, desigualmente desarrollados, esperaba sentar las bases para una epistemología materialista, alentada por los trabajos franceses que desarrollaban una historia de las ciencias al margen de toda teleología (Bachelard, Canguilhem, Foucault). Divorciar representación y conocimiento, y permanecer intransigente en relación a una reconciliación, ni siquiera un reconciliación “en última instancia”, he ahí un movimiento filosófico audaz y radical. A su vez, que la importancia de Althusser radique principalmente en lo que permite criticar ilumina algo de la relevancia actual de Althusser, de aquello que envuelve la pregunta ¿Por qué Althusser?

Ahora bien, es importante destacar que esta pregunta no cesa. Warren Montag ha consignado la enorme cantidad de trabajos dedicados a condenar, refutar o demostrar que, o bien la filosofía althusseriana es una cosa del

pasado, o bien que es algo que debería haber comenzado por no haber ocurrido, una suerte de deformidad (Ver Montag, 2013: 1-3). Por nuestra parte, deseamos indicar que esta pregunta, que hoy parece razonable, a cincuenta años de la publicación de un par de obras que tuvieron efectos intensos y prolongados, es la misma pregunta que aparecía como parágrafo 0 en el texto de Karsz, ¡hace cuarenta y cinco años!, es decir, la pregunta preliminar, anterior al comienzo efectivo de la “lectura”. En algunas ocasiones, sólo se puede ser inteligente siendo estúpidos, es decir, rompiendo con la naturalidad que los moldes de la inteligencia le imponen a la inquietud. Así, antes que responder a este interrogante, querríamos señalar la persistencia del mismo, la insistencia de su planteamiento, aunque más no sea porque a la hora de calibrar la potencia de un pensamiento, no es un dato menor considerar la magnitud de aquello que se le opone.

Si Gombrowicz tiene razón al sostener que “cuanto más inteligente se es, más estúpido” (Ver Gombrowicz, 1972: 65) es también porque los juegos de la inteligencia, y la filosofía es uno de los espacios privilegiados de este juego, saben muy bien girar en círculos, en círculos convenientemente grandes como para no advertir de inmediato la curvatura del recorrido. En el contexto de los años sesenta, en las obras de 1965 a las que nos referimos, Althusser supo muy bien intervenir sobre su propia coyuntura, sobre el empirismo en la instancia epistemológica y sobre el humanismo y el historicismo en el campo del marxismo y de las ciencias sociales. Como lo decía Karsz en 1970, el valor de una intervención como la de Althusser, tan ajustada a su propia coyuntura, consiste en que nos ayuda a estar advertidos para reconocer problemáticas semejantes, aunque se presenten con otros rostros, en otras coyunturas.

El divorcio entre representación y conocimiento recibió una atención destacable en nuestro medio. Enrique Marí escribió una obra defendiendo la perspectiva de una epistemología materialista que surgía de la misma, confrontando con el *mainstream* epistemológico, internacional y local, de entonces (Marí, 1973; Ver también Marí, 1990). Poco antes Dominique Lecourt (1974 [1972]) ayudó a clarificar que una epistemología materialista es aquella que, contra la tendencia dominante en el pensamiento moderno, rehúsa realizar el movimiento típicamente idealista de subordinar la pregunta por el ser, la pregunta por lo que hay, a la pregunta por la objetividad del conocimiento. Por ello una epistemología materialista reconoce que el orden de las preguntas en filosofía es crucial y afirma la primacía de la pregunta ontológica, por la relación entre ser y pensamiento, sobre la pregunta epistemológica, por las garantías de la objetividad del conocimiento. La primacía de la pregunta ontológica supone un cuestionamiento, cuando menos implícito, de la con-

cepción idealista por la cual el pensamiento es inherentemente subjetivo, en el sentido de que el pensamiento se presenta necesariamente como mi pensamiento, como un pensamiento personal, es decir, como mi representación de la realidad. Los antecedentes en el pensamiento moderno de filósofos que le hayan otorgado primacía a la pregunta ontológica sobre la epistemológica son escasos, tal vez sólo dos: Spinoza y Hegel. La inversión del orden de las preguntas no es por sí sola el materialismo, porque, con Hegel, se puede responder en primer lugar a la pregunta ontológica, pero afirmando la primacía del pensamiento sobre el ser. Pero lo que nos importa ahora es que otorgar la primacía a la pregunta ontológica afecta a la pregunta epistemológica, la transforma, ya que el mero cambio de orden de las preguntas supone haber transformado los supuestos sobre los que se asienta la pregunta por las garantías de la objetividad del conocimiento, lo que hace de esta pregunta una formulación idealista. Ello abre las puertas para descubrir un sentido nuevo y riguroso para la inversión de la dialéctica hegeliana en el pensamiento de Marx: se trata de conservar de Hegel la inversión del orden de las preguntas, pero para responder en sentido opuesto al hegeliano a la primera pregunta, es decir, afirmando la primacía del ser sobre el pensamiento. Los efectos de este movimiento filosófico de Marx, es decir los efectos que acarrearán sobre la pregunta epistemológica, explican la destrucción de la problemática de la teoría del conocimiento. La cuestión de la objetividad del conocimiento será de aquí en más una cosa muy distinta. De allí se sigue que hay una diferencia crucial de estructura entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, como así también la diferencia infinita entre el materialismo marxista y el materialismo del siglo XVIII, que accedía a la materia, a la realidad objetiva, por el camino idealista de la teoría del conocimiento. Las observaciones de Lecourt son indispensables para leer las tesis de Lenin sobre el reflejo, no como un posicionamiento sensualista, lo que lo haría adoptar una posición en el campo de la teoría del conocimiento, dominada por la pregunta por las garantías del conocimiento, lo que presupone una concepción idealista de la naturaleza del pensamiento, sino que se trata de una toma de posición de Lenin en el interior del campo definido por sus adversarios, a saber, el empiriocriticismo de Mach y Bogdanov. Con la tesis del reflejo Lenin busca mostrar que el soporte científico (psicofísico) que esta "filosofía científica" aducía para su posición, en realidad contradice las tesis para las que este soporte era ofrecido como sostén. La tesis del reflejo sería, entonces, la manera que encontró Lenin de hacer lugar, en el interior de la problemática empiriocriticista, a la primacía del ser sobre el pensamiento, y puesto que ello acarrea la ruina de la problemática idealista de la teoría del conocimiento, Lecourt pudo

indicar que se trata de “un reflejo sin espejo”³.

La pregunta ¿por qué Althusser? lleva hoy a otras dos respuestas. Una de ellas remite a los textos que han ido apareciendo en los últimos veinte años, textos póstumos, reediciones de escritos dispersos, cartas, borradores de obras en distinto grado de elaboración, notas de clases, etc. además de una producción tardía diferenciada, cuya relación con la obra anterior es materia de un intenso debate⁴. La otra respuesta remite a la coyuntura política latinoamericana. En efecto la situación política latinoamericana de la última década, al reinstalar al conflicto y a la confrontación como elementos nucleares del discurso político, es decir, al quebrarse la hegemonía neoliberal, le ha otorgado una fuerza renovada a toda una serie de conceptos provenientes de la tradición marxista. Con ello Latinoamérica parece estar dando la vuelta a una página escrita en los años ochenta, en la transición a regímenes democráticos en distintos países luego de sangrientas dictaduras. En aquel momento las fuerzas progresistas y de izquierda se volcaron a construir instituciones democráticas, tomando a su cargo la tarea de desarmar las formas culturales “autoritarias” en las sociedades postdictatoriales. Este combate político tomó la forma de un discurso jurídicista de matriz liberal, que resultaba a un tiempo eficaz e impotente para obtener las metas que se proponía: construir formas de conflicto político que no volvieran nunca más a caer en formas de “violencia política”. Eficaces, por un lado, porque el uso de la lengua jurídica constituía, al mismo tiempo, el medio y el fin que construía discursivamente el reclamo político de “la sociedad”, para que, una vez así construido, no tuviera otras formas de tramitación, y porque la apelación a conceptos como el de “cultura autoritaria” implicaba moralizar la política, arrojando así una interpelación bastante eficaz de la población que ha descrito muy bien Ricardo Piglia⁵. Impotente en su eficacia, sin embargo, porque la adopción de una matriz de pensamiento jurídico-liberal tornaba incomprensibles los acontecimientos que marcaban el presente de estas sociedades. En efecto, restringir la comprensión histórica y el juicio político a lo que puede comprobarse en un estrado judicial limitaba las perspectivas que las sociedades latinoamericanas lograban adoptar acerca de su presente y su pasado en sus discursos públicos. En los años noventa, cuando en distintos países de la región posiciones neoliberales accedieron al poder por medio de elecciones legítimas, llevando al gobierno en no pocos casos a funcionarios de las dictaduras militares de los 70, el discurso jurídico comenzó a agrietarse desde dentro. Con el cambio de siglo y la aparición de un conjunto de gobiernos “posneoliberales” en la región, surgieron condiciones más fértiles para repensar la propia historia y el presente latinoamericanos. Entendemos que es allí donde hay

que buscar las causas del renovado interés por Althusser, ya que su esfuerzo teórico había logrado, por medio de la categoría de sobredeterminación, tanto pensar un espacio de juego relativamente autónomo para la política como realizar una crítica radical del “humanismo teórico” subyacente a la ideología jurídica liberal, que por medio de la categoría de responsabilidad operaba la moralización de la política a la que aludimos, según la cual todos habríamos sido responsables en una medida semejante de la catástrofe de los setenta.

El presente volumen reúne trabajos diversos. Por un lado Warren Montag, en su “Discurso y Decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux”, indaga en un diálogo silencioso entre los textos en los que Althusser pone a punto la noción de interpelación (“Tres notas sobre la teoría de los discursos”), junto a la noción de discurso, aunque debido a ciertos obstáculos que le hacían sospechar a Althusser una deriva idealista en la noción de discurso, la presentación final de la noción de interpelación, en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, apareció desvinculada de la noción de discurso, para apoyarse en la noción de práctica, con un énfasis en la materialidad de las mismas. Por su parte Michel Pêcheux pudo, desde sus primeros textos publicados como Thomas Herbert, poner de manifiesto la simultaneidad de la coacción en la constitución del consenso, en la provisión de “razones de sujetos” para los sujetos, destacando la simultaneidad de *demmande* y *commande*, de la demanda y el mandamiento en la demanda social que interpela a los individuos como sujetos. Montag elabora este punto estableciendo un nexo entre la teoría del discurso de Pêcheux y la teoría del decreto desarrollada por Spinoza.

Vittorio Morfino, en su “Althusser lector de Gramsci”, analiza la relación de Althusser con quien probablemente es su interlocutor marxista más importante. Su hipótesis es que las referencias a Gramsci permiten individualizar de manera invertida los desarrollos de la teoría althusseriana. La hipótesis ensayada a propósito de los textos éditos de Althusser se ve confirmada y reforzada a la luz de los textos publicados póstumamente y los documentos conservados en el Archivo del IMEC⁶. De este modo Morfino analiza un gran número de extractos y de notas que desde los años sesenta recorren las *Note sul Machiavelli*, los *Textes choisis* de Gramsci, *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, un proyecto de artículo para *Rinascita*, como también el capítulo final sobre hegemonía en *Marx dentro de sus límites*, y finalmente un texto titulado “Que faire?” (“¿Qué hacer?”), enteramente dedicado a Gramsci.

Por su parte, João Quartim de Moraes, en “Las abstracciones, entre la ideología y la ciencia”, analiza el argumento que abre la sección el “Método de la economía política” en la “Introducción a la crítica de la economía política”

de 1857. Marx semana allí que es falso comenzar por lo real y concreto, en virtud de que este comienzo no nos permitiría pasar de tener una representación caótica del todo. Frente a ello el filósofo brasileiro se pregunta, no sin perplejidad, si ello significa que habría que comenzar por el ideal y abstracto. En consecuencia, se pregunta a continuación en qué medida la posición de Althusser, consistente en distinguir tres tipos de conceptos, según su función en la “práctica teórica” (materia prima, instrumentos y producto científico, o generalidades I, II y III), puede elucidar la paradoja planteada en la Introducción de 1857 y delimitar de manera adecuada las complejas relaciones entre ideología y ciencia. Mediante una cuidadosa lectura de los textos marxianos, Quartim de Moraes logra proponer una clave hermenéutica que soluciona algunas de las perplejidades.

Natalia Romé, en “Elogio del teoricismo. Práctica teórica e inconsciente filosófico en la problemática althusseriana” se propone visitar la remanida cuestión del teoricismo althusseriano, tratando de mostrar cómo la autocrítica de Althusser, al denunciar su “desviación teoricista” provocó una serie de falsos reconocimientos, realizados bajo la forma de constataciones, que obstaculizaron percibir la articulación, ya entablada en *Pour Marx* y en *Lire le Capital*, entre práctica política y práctica teórica a través de la categoría de *sobredeterminación*. Asimismo, la autocrítica althusseriana, que destacaba el carácter de intervención que irremediablemente le cabe a la filosofía, obstaculizó paradójicamente el reconocimiento del carácter de intervención de los textos ya mencionados, en los que Althusser realiza una crítica de la epistemología clásica, motivada, según la autora, por los requerimientos propiamente políticos de su intervención: despejar de la especificidad de la práctica política como práctica y como pensamiento.

Por último, en el trabajo escrito en conjunto por Luisina Bolla y quien escribe estas líneas, “Marxismo y feminismo: el recomienzo de una problemática”, se explora la potencialidad de la filosofía althusseriana para intervenir en el campo complejo de las relaciones entre marxismo y feminismo. En el trabajo se examina la potencialidad de la perspectiva althusseriana en al menos tres aspectos relacionados: por una parte, se explora el obstáculo que representa una noción idealista de la ideología, al obturar su relación con las relaciones de producción, sin las cuales las cuestiones de género no pueden pasar de ser reivindicaciones en el interior del sistema capitalista, con grandes dificultades para articularse con otras reivindicaciones (étnicas o de clase). Por otra parte, intenta abrir el espacio teórico para un concepto de clase heterogéneo, lo que entendemos que no se puede lograr sino a través del concepto de *sobredeterminación* y del concepto de formación económico

social, como el espacio en el que se produce el efecto de sociedad y donde se desarrollan contradicciones múltiples y desiguales. Finalmente, estos conceptos, ideología y sobredeterminación, de la mano de la crítica al empirismo, permiten pensar la manera en que los límites externos de las clases repercuten en el interior de las mismas.

Para concluir esta presentación queremos remitirnos una vez más a Saúl Karsz, de quien hemos citado los párrafos iniciales de su estudio. Nos remitimos ahora a las palabras con las que, en 1970, concluía su *Lectura de Althusser*. Se trata de dos párrafos que, retomados hoy, nos parecen testimoniar inmejorablemente la vigencia de la intervención althusseriana, insistiendo en que una ruptura no existe sino en el movimiento que la prolonga:

Si el frente teórico es importante, sabemos que el frente político es decisivo. Es allí donde se levanta el frente principal: desde allí y desde el frente teórico, los trabajos de Althusser pueden ser continuados, esto es criticados, corregidos, desarrollados.

Si las páginas que se han leído tienen algún valor que disculpe sus oscuridades, errores y silencios, aquel consistirá en que más de un lector intervenga efectivamente en uno o en los dos frentes indicados y en que dicha intervención opere con algunos de los elementos que procuramos presentar. Tal sería el único mérito de esta lectura de Althusser (Karsz, 1970: 229-230).

Pedro Karczmarczyk

Referencias:

Gombrowicz, Witold-Jean Dubuffet (1972) *Correspondencia*, trad. J Fenández de Castro, Barcelona: Anagrama.

Karsz, Saúl *et al* (1970), *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna.

Lecourt, Dominique (1974) *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, trad. de Santiago Funes, Buenos Aires: Siglo XXI.

Montag, Warren (2013) *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Durham: Duke University Press.

Marí, Enrique (1973) *Neopositivismo e ideología*, Buenos Aires: Eudeba.

Marí, Enrique (1990) *Elementos de epistemología comparada*, Buenos Aires: Comuna Intendencia Puerto Gral. San Martín-Puntosur.

Piglia, Ricardo (1990) *Crítica y ficción*, Buenos Aires: Siglo XX - Universidad Nacional del Litoral.

Notas

¹ Agradezco la lectura y los comentarios de Luisina Bolla a un borrador de esta presentación. Agradezco también a las editoras de *Representaciones*, Andrea Torrano y Leticia Minhot, por la confianza depositada en mí al invitarme a coordinar un número de la revista que dirigen.

² Estas obras recibieron en verdad dos versiones en castellano: en 1966 se publicó en La Habana *Por Marx* y al año siguiente *Leer el Capital*, en las Ediciones Revolucionarias, ésta última en una versión íntegra, con las contribuciones de Althusser, Balibar, Establet, Macherey y Rancière. Sin embargo, la circulación masiva en el mundo de habla hispana se debió a las versiones de Marta Harnecker publicadas por Siglo XXI, en 1968 y en 1969 respectivamente, con los títulos consignados en el cuerpo del texto. En el caso de *Lire le Capital*, la versión de Harnecker se basó en la segunda edición francesa publicada en la Petite Collection Maspero, que sólo incluía los trabajos de Althusser y de Balibar, en la que se basaron también las ediciones italiana e inglesa.

³ De una manera interesante, Lecourt ha continuado su recorrido filosófico con una lectura de Wittgenstein, en quien descubre un posicionamiento “supermaterialista” que sería largo, e inoportuno, exponer aquí. Sin embargo, queremos señalar que hay allí una oportunidad latente de intervención de la lectura althusseriana en el pensamiento contemporáneo, cuyo recomienzo nos parece enormemente prometedor.

⁴ Entre nosotros pueden verse: Bórquez, Zeto y Marcelo Rodríguez (eds.) (2010) *Louis Althusser. Filiación y recomienzo*, Santiago: Universidad de Chile, Caletti Sergio (ed.) (2011) *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Butler y Zizek*, Buenos Aires: Prometeo; Calletti, Sergio y Natalia Romé (eds.) (2011) *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*, Buenos Aires: Prometeo; Caletti, Sergio, Natalia Romé y Martina Sosa (eds.) (2011) *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires: Imago Mundi y Romé, Natalia (2015) *La posición materialista. Teoría y política en la filosofía de Althusser*, La Plata: Edulp; Karczmarczyk, P. (comp.) *Incursiones materialistas. El recomienzo de la filosofía althusseriana*, La Plata: Edulp (en prensa); la revista *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, la revista española *Youkali*, y el “Coloquio internacional 50 años de *Lire le Capital*”, a realizarse en octubre de 2015 en Buenos Aires.

⁵ El escritor Ricardo Piglia se refirió a este aspecto del discurso democrático en Argentina en los siguientes términos: “Con la transición de Bignone a Alfonsín se cambia de género. Empieza a funcionar la novela psicológica en el sentido fuerte del término. La sociedad tenía que hacerse un examen de conciencia. Se generaliza la técnica del monólogo interior. Se construye una suerte de autobiografía gótica en la que el centro era la culpa; las tendencias despóticas del hombre argentino; el enano fascista, el autoritarismo subjetivo. La discusión política se internaliza. Cada uno debía elaborar su propio relato autobiográfico para ver qué relaciones mantenía con el estado autoritario y terrorista. Difícil encontrar una falacia mejor armada. Se empezó por democratizar las responsabilidades. Resulta que no eran los sectores que tradicionalmente impulsan los golpes de estado y sostienen el poder militar los responsables de la situación, sino ¡todo el pueblo argentino! Primero lo operan y después le exigen el remordimiento obligatorio.” Ricardo Piglia “Los relatos sociales” entrevista con Raquel Angel, aparecida en el diario *Página/12*, 12 de julio de 1987, reproducido en Piglia (1990: 181).

⁶ Institut Mémoires de l'édition contemporaine: <http://www.imec-archives.com/fonds/althusser-louis-2/>