

ALTHUSSER. LA NECESIDAD DEL “GIRO” ONTOLÓGICO

Irene Viparelli

INTRODUCCIÓN

Por lo general, el “materialismo aleatorio” ha sido interpretado como la expresión de una fractura teórica radical en el desarrollo del pensamiento de Althusser. Esta hipótesis parece ser confirmada por el propio Althusser cuando escribe, en una carta de 1978 a Merab:

Pero la cuestión es saber cómo “gestionar” ese pasado presunto o presuntuoso en una situación como la que estamos atravesando. La única respuesta que encuentro por el momento es el silencio (...). Silencio que puede ser definitivo, ¿por qué no? O bien un repliegue para publicar de todos modos algunas pequeñas cosas sobre Maquiavelo, Gramsci y compañía, o algunas impertinencias sobre la filosofía, vieja idea que arrastro, te acuerdas, pero que debo, con la ayuda de la experiencia, rectificar considerablemente desde nuestras caminatas por los pastizales, o también sobre la tradición epicúrea, ¿quién sabe? Poca cosa en un tiempo en que habría que estar armado de suficientes conocimientos concretos para hablar de cosas como el Estado, la crisis económica, las organizaciones, los países “socialistas”, etc. Esos conocimientos no los tengo, y sería necesario, como Marx en 1852, “empezar desde el principio”, pero ya es muy tarde, dada la edad, el cansancio, el hastío y también la soledad¹.

Aquí parece que el silencio althusseriano expresa un sentimiento de fatiga y de renuncia ante el inmenso desafío que la contemporaneidad lanza al pensamiento revolucionario: las profundas transformaciones históricas ocurridas a nivel global, al falsear las categorías dialécticas marxianas, también definen la tarea heroica de una refundación radical de la teoría revolucionaria; de una reescritura total de la crítica del presente. La reflexión filosófica, las “impertinencias sobre la filosofía”, la “tradición epicúrea”, se presentan, paralelamente, como una especie de “programa alternativo” al silencio, una reflexión edificada sobre la toma de conciencia de la renuncia definitiva al pensamiento revolucionario.

A lo largo del presente artículo, desarrollaremos una hipótesis interpretativa totalmente diferente: el materialismo aleatorio, lejos de expresar la renuncia a la reflexión política, representa más bien el intento de una refundación “ontológica” radical de la teoría revolucionaria, elaborada a partir de las conclusiones fundamentales de la reflexión althusseriana desarrollada durante la segunda mitad de los años 70 en torno a la cuestión de la “crisis del marxismo”.

Mayo del 68, las luchas anticolonialistas, la emergencia de nuevas subjetividades antagónicas y la marginalización paralela de la clase obrera tradicional constituyen la base histórica sobre la que se fundamenta la exigencia teórica de radicalización de la “actitud heterodoxa”, es decir, del paso de la problemática de

1 Louis Althusser, « Lettre a Merab », *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1994, pp. 542-543.

la “desestalinización de Marx”, central en los años 60, a la cuestión más general de la “crisis del marxismo”. Ciertamente, el problema del “redescubrimiento” de la potencia revolucionaria de la teoría de Marx persiste, pero ahora está sometido a condiciones nuevas y más complejas: ya no basta con “desestalinizar” la teoría de Marx, alejando a Marx (y a Lenin) de la interpretación dominante en los organismos oficiales del movimiento obrero, sino que ante todo es necesario asumir una nueva actitud crítica, capaz de revelar los límites teóricos y políticos de las categorías marxistas y leninistas. Por consiguiente, el movimiento crítico se duplica: es necesario a la vez redescubrir el sentido auténtico de la teoría de Marx frente al “marxismo oficial” y poner al descubierto sus límites.

“*Dentro de sus límites*” es la expresión utilizada por Althusser para formular esta exigencia teórica y política de “duplicación” de los momentos de la crítica. Los límites son, en primer lugar, consecuencias del “bloqueo estalinista” de la teoría marxista en los años treinta:

Fue en los años treinta cuando el marxismo, que antes aún vivía de sus propias contradicciones, fue bloqueado y fijado en fórmulas “teóricas”, en una línea y prácticas políticas impuestas a las organizaciones obreras por la dirección histórica del estalinismo².

Según Althusser, el marxismo era, en los años veinte, una teoría “incipiente”; un conjunto de preguntas imposibles de sistematizar que, por su carácter problemático y contradictorio, impulsaban la profundización teórica. Sin embargo, la “sistematización estalinista” interrumpió bruscamente este movimiento productivo de elaboración de categorías, sembrando así las semillas de la crisis.

No podemos salir del paso contentándonos con invocar el papel de Stalin (...). Hoy es importante tomar conciencia de esas dificultades, de esas contradicciones y de esas lagunas, reconocerlas y asumirlas plenamente y con lucidez, tanto para extraer las consecuencias que están a nuestro alcance, como para esclarecer ciertos aspectos de la crisis que vivimos, y para medir la oportunidad histórica que nos ofrece si sabemos rectificar las cosas. Porque algunas de estas dificultades tocan precisamente cuestiones vitales de la crisis actual³.

El término “límites” expresa a la vez el carácter contradictorio e inacabado de una teoría que, al haber quedado en un estado “embrionario” y haberse bloqueado su desarrollo, se configura ahora como un complejo de elementos teóricos parciales, insuficientes y necesitados de una elaboración ulterior. La exigencia de una profundización de la actitud crítica se convierte así en un proceso teórico no solamente hermenéutico, sino absolutamente creativo, que responde a la necesidad de una “reformulación” radical de las categorías marxistas fundamentales.

2 Louis Althusser, «Enfin la crise du marxisme!», *Solitude de Machiavel*, Paris: PUF, 1998, p. 273.

3 *Ibid.*, pp. 274-275.

En este artículo nos detendremos en las consideraciones de Althusser sobre los “límites” de la teoría de Marx y su tentativa de “reformulación creativa” de las categorías fundamentales, tratando así de mostrar que la exigencia de restablecer la “potencia revolucionaria” de la teoría de Marx representa la necesidad más íntima del “giro ontológico” llevado a cabo en sus escritos de los años 80.

LÍMITES METODOLÓGICOS

El primer límite de la teoría de Marx –límite fundamental en tanto que núcleo teórico al que, en última instancia, se remiten todos los demás límites– es, según Althusser, eminentemente metodológico. La elección de Marx de estructurar su crítica de la economía política mediante un orden de exposición que, partiendo de las categorías más simples y abstractas y siguiendo un movimiento de complejización y concreción, alcanza finalmente lo concreto en tanto que “síntesis de múltiples determinaciones, es decir, unidad de la diversidad”⁴, responde, según Althusser, a dos exigencias fundamentales. La primera de ellas es eminentemente “polémica”: Marx necesita establecer “un orden en sentido fuerte, que esté fundado en la evidencia de su *comienzo*”⁵, y que le permita oponer la veracidad de su perspectiva teórica a las “evidencias con las que rompe”⁶. Una lucha de presupuestos, por tanto, que, al mismo tiempo que denuncia las “falsas evidencias”, mistificadas y mistificadoras, de la economía política clásica, establece un fundamento apodíctico de la teoría revolucionaria. La segunda exigencia, eminentemente filosófica, deriva de una “cierta concepción de la ciencia”⁷, idealista y hegeliana, según la cual todo procedimiento del pensamiento, para satisfacer los criterios de verdad científica, debe obedecer a ciertas condiciones formales:

De hecho, la *Lógica* de Hegel, y toda la deducción “dialéctica” de la Naturaleza y del Espíritu, sugiere ciertamente que es necesario “comenzar”, pero en filosofía, y no en las “ciencias”, por la abstracción pura, que es al mismo tiempo en Hegel no abstracción determinada (...) sino *abstracción indeterminada*. Salvando esta diferencia capital, se puede sostener que también en Hegel, la Idea de la Ciencia (...) impone comenzar por la abstracción, y que el proceso del pensamiento va de lo abstracto a lo concreto, de lo más abstracto a lo más concreto; y que la misma Idea impone analizar cada contenido (el Ser, la Nada, el devenir, etc.) para descubrir en él el nacimiento del siguiente⁸.

4 Karl Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, Édition Mathieu Garrigues, L'Altipiano, 2008, p. 67.

5 Louis Althusser, «Avant-propos du livre de G. Duménil, *Le concept de loi économique dans Le Capital*», *Solitude de Machiavel*, Paris: PUF, 1998, p. 262.

6 *Ibid.*, p. 263.

7 Louis Althusser, « Le marxisme aujourd'hui », *Solitude de Machiavel*, Paris: PUF, 1998, p. 301.

8 Louis Althusser, « Marx dans ses limites », in *Écrits philosophiques et politiques*, Vol. I, Éditions STOCK/IMEC, 1994, p. 407.

El orden de exposición de la crítica marxista de la economía política, lejos de expresar la especificidad de la dialéctica materialista –como lo pretendía la tradición marxista dominante (y como el mismo Althusser teorizó en sus textos de los años 60)– representa, por el contrario, un “residuo de idealismo”, el indicio de los límites de un pensamiento que, “a pesar de toda su voluntad de ruptura”⁹, no supo o no pudo liberarse definitivamente de las “ideas dominantes de su propio tiempo”¹⁰.

Las consecuencias peligrosas de tal “residuo idealista” se manifiestan, según Althusser, ya en el segundo capítulo del primer tomo de *El Capital*, donde Marx desarrolla la teoría de la plusvalía basándose únicamente en el presupuesto de la teoría del valor, abriendo así el camino a interpretaciones economicistas e idealistas de la teoría de la explotación:

Si uno se queda allí, es decir, si cree que Marx no tiene en mente nada más que lo que escribe aquí, se corre el riesgo de *tomar la presentación (necesariamente contable en ese momento) de la plusvalía como una teoría completa de la explotación*. Para decirlo claramente, se corre el riesgo de reducir la explotación al simple cálculo de la plusvalía¹¹.

Es evidente que Marx, revolucionario y comunista, persigue un objetivo distinto, es decir, es perfectamente consciente de que la teoría de la explotación, lejos de reducirse a la diferencia entre el valor producido y el salario, está sujeta a múltiples condiciones heterogéneas, tanto de orden económico como político e ideológico. Pero ¿cómo provocar la aparición de ese “otro” que Marx busca? ¿Cómo superar el “límite idealista” y, con él, los peligros de las interpretaciones economicistas?

Según Althusser, leer *El Capital* desde un punto de vista crítico significa deconstruir su linealidad ilusoria, su coherencia ficticia, haciendo aparecer las lagunas, los puntos de desequilibrio, los momentos contradictorios en los que su voluntad de ruptura con el idealismo se cumple en la formulación de una metodología radical y eminentemente materialista. Estos “lugares teóricos” de ruptura con el orden idealista son, fundamentalmente, dos:

En sus capítulos fuera del orden de exposición, pero también y sobre todo en las inyecciones conceptuales dentro del espacio teórico conquistado por el análisis, Marx rompía de hecho con la idea hegeliana de Ciencia, por tanto de método, por tanto de dialéctica¹².

La hipótesis interpretativa de las “inyecciones conceptuales” constituye en particular la tesis central del libro de Dumenil, *El concepto de ley económica en El Capital*: el

9 *Ibíd.*, p. 408.

10 *Ibíd.*

11 Louis Althusser, « Avant-propos du livre de G. Duménil, *Le concept de loi économique dans Le Capital* », *op. cit.*, p. 262.

12 Louis Althusser, « Marx dans ses limites », *op. cit.*, p. 407.

desarrollo de las categorías marxianas desde lo abstracto hacia lo concreto, lejos de expresar un proceso dialéctico, muestra al contrario el movimiento de ampliación progresiva del campo teórico a través de la posición y combinación continua de nuevos conceptos. Un método, en última instancia materialista, que revela a un Marx que es, “gracias a Dios, tan poco hegeliano como sea posible”¹³.

Estas “inyecciones conceptuales” cumplen, según Althusser, una doble función crítica: en primer lugar, permiten identificar tanto los “límites” del campo teórico definido por los conceptos abstractos y una “exterioridad irreductible” a esos mismos límites. En segundo lugar, imponen el desplazamiento del análisis hacia un nuevo dominio, concreto e histórico, definido por esa “exterioridad irreductible”.

Los capítulos “históricos” de *El Capital*, que tratan, “fuera del orden de exposición”, sobre la jornada laboral, la manufactura y la gran industria, la acumulación originaria, etc., representan el resultado fundamental de ese desplazamiento del análisis: un verdadero “orden de exposición menor” producido por la brusca interrupción del desarrollo categorial de lo abstracto a lo concreto, y por la afirmación inmediata de la compleja concretud de la historia.

El Capital, tal como nos lo presenta Althusser, es un “campo de batalla” entre idealismo y materialismo, entre dos metodologías opuestas que se disputan la primacía. Por consiguiente, superar sus *límites* significa deconstruir el “orden de exposición mayor”, disolviendo los elementos idealistas y liberando la teoría de Marx de su “envoltura mística”: “Para reconocer, reagrupar y liberar las fuerzas de un pensamiento que implica pero excede la unidad formal que debió darse, para existir, hace ya más de cien años, como ‘teoría’”¹⁴.

DISOLUCIÓN DE LA TÓPICA

La lectura crítica de *El Capital* permite captar, en las lagunas entre los dos órdenes de exposición distintos, en su conjunción problemática, los presupuestos para una crítica materialista de la economía política. Sin embargo, Althusser advierte:

No se trata evidentemente, sobre la base de estas simples observaciones críticas, que vienen a reforzar en contrapunto las tesis de Duménil, de sugerir que habría que dar a *El Capital* otro “orden de exposición” que sería el suyo¹⁵.

Como fiel discípulo de Spinoza, Althusser se opone drásticamente a la hipótesis de una *Neue Darstellung* (nueva exposición), que defina reglas formales diferentes: cualquier teoría del conocimiento, en tanto que normativización *a priori* del desarrollo teórico, implicaría necesariamente la imposición violenta de un orden trascendente a la lógica específica del objeto de análisis y, consiguiente, una recaída en el idealismo. De ahí surge la siguiente pregunta: ¿cómo establecer las características fundamentales de una metodología verdadera y absolutamente materialista? ¿Cómo asegurar el desa-

13 *Ibíd.*, p. 405.

14 Louis Althusser, «Avant-propos du livre de G. Duménil, Le concept de loi économique dans *Le Capital*», op. cit., p. 264.

15 *Ibíd.*, p. 263.

rollo del conocimiento frente al riesgo de una eventual recaída idealista? ¿Cómo pasar de la individuación del “límite metodológico” a la evolución productiva de la teoría?

Según Althusser, la solución puede encontrarse en la propia obra de Marx, en algunos pasajes que “sugieren una o varias formas de ‘abordar’ las cosas, es decir, de retomar el análisis: la idea de que podría ser fecundo comenzar no ‘por lo simple’, sino por una cierta complejidad, idea que no puede dejar de afectar, por extensión, a la idea de la que depende, la de comienzo, y al concepto que encarna la homogeneidad de lo simple: el valor”¹⁶.

El principio esencial de una metodología materialista es la disolución radical y definitiva del problema del origen y la asunción inmediata de una “cierta complejidad” como fundamento del análisis. Es una estrategia epistemológica que, sin duda, peca de indeterminación, dada su incapacidad para especificar qué se debe entender por “una complejidad”: ¿cómo determinar el valor que debe atribuirse a la categoría de “cierta”? ¿Cómo podemos establecer el nivel de complejidad necesario para que el análisis sea productivo, fecundo?

Althusser muestra la posible solución teórica al problema a través de un ejemplo práctico: una teoría materialista de la explotación. El riesgo teórico y político (inherente a la teoría de la plusvalía) de reducir la explotación a una simple “dimensión contable” solo puede superarse desplazando el análisis hacia un nuevo dominio, que no considere únicamente las condiciones abstractas (teoría del valor), sino también los presupuestos concretos de la explotación: “Las condiciones de trabajo (primer exterior) (...) las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo (segundo exterior) (...) la lucha de clases (tercer y último exterior)”¹⁷.

El objetivo de la elección althusseriana de comenzar el análisis con una “cierta complejidad” es inmediatamente puesto en evidencia como un intento de liberar el método de la oposición teórica entre lo “concreto inmediato”, en tanto que “representación caótica de un todo”¹⁸, y la “abstracción simple”, en tanto que principio epistemológico. Por un lado, ya que una “cierta complejidad” difiere esencialmente de la “complejidad a secas”, el presupuesto del análisis sigue siendo la abstracción; por otro lado, este proceso, cuando toma en cuenta la totalidad de las condiciones “efectivas” de un fenómeno –no solo económicas (condiciones de trabajo), sino también políticas (lucha de clases) e ideológicas (reproducción de la fuerza de trabajo)– da lugar a una “abstracción compleja”, que reproduce teóricamente las múltiples condiciones históricas de un fenómeno específico.

El efecto fundamental de esta “revolución metodológica” parece ser la disolución completa de la “tópica” marxista. La relectura estructuralista de Marx en los célebres textos de los años 60, al vincular la “dominación en última instancia” a una “causalidad estructural” que se da en la historia únicamente bajo la forma de la “ausencia”, es decir, únicamente a través de dinámicas “sobredeterminantes” que disuelven toda autonomía de lo económico, esta relectura había así interpretado el primado de la estructura como una verdad visible únicamente

16 *Ibíd.*

17 *Ibíd.*, p. 262.

18 K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 66.

al nivel del análisis científico. La posibilidad de comenzar por una “cierta complejidad”, de asumir la multiplicidad de presupuestos heterogéneos de un fenómeno como punto de partida del análisis, al nivelar también en el plano teórico las condiciones económicas, políticas e ideológicas de la producción, sustrae a lo económico su última “primacía”, disolviendo completamente tanto la categoría de “dominación” como, en consecuencia, la imagen “tópica” de la sociedad. La reflexión sobre los “límites metodológicos” de Marx parece llevar así el análisis de Althusser hacia la disolución definitiva del binomio estructura-superestructura y hacia una representación de la sociedad capitalista como una “realidad compleja”, estructurada en una multiplicidad de condiciones heterogéneas: económicas, políticas e ideológicas¹⁹.

REFORMULACIÓN DE LA TÓPICA

La hipótesis de la disolución definitiva de la tópica parece ser contradicha por el propio Althusser, quien, aún a fines de los años 70, no solo sigue reflexionando sobre la relación estructura-superestructura, sino que, fiel a la perspectiva ya desarrollada en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, reconoce en la concepción marxista de la superestructura otro límite fundamental de Marx. La representación marxiana de lo político y lo ideológico revela, según Althusser, dos *topoi* cuya incapacidad de romper definitivamente con los postulados idealistas bloquea el desarrollo teórico. En realidad, la contradicción es solo aparente, ya que, como se busca mostrar en este apartado, la disolución del binomio marxiano estructura-superestructura en el plano metodológico implica una reformulación de la tópica capaz de superar los límites de la concepción marxista de la política y la ideología.

Althusser, respecto al límite “político” de Marx, afirma que este “estaba *paralizado* por la representación burguesa del Estado, de la política, etc., al punto de reproducirla únicamente bajo una forma negativa (crítica de su carácter jurídico)”²⁰, aceptando así, de manera acrítica, los presupuestos fundamentales de la ideología jurídica burguesa: la separación entre sociedad civil y Estado, por un lado, y la identificación del Estado con la política, por otro.

Así como Marx presentó conscientemente *El Capital* como “crítica de la economía política”, debemos llegar a la meta que él no pudo alcanzar: una “*crítica de la política*”, tal como es impuesta por la concepción ideológica y la práctica de la política burguesa²¹.

19 La “revolución metodológica” supera definitivamente el enfoque sintomal cuando desplaza el análisis del plano hermenéutico al plano creativo: “Son las contradicciones y las exigencias de esta crisis, en resumen, su ‘tendencia’ las que nos hacen ver lo que falta en Marx, porque hoy tenemos una necesidad vital de ello: ver claro en el imperialismo, en el Estado, en la ideología, en el partido y en la política » (L. Althusser, « Le marxisme auhourd'hui », op. cit., p. 308. Subrayado nuestro). Invisibilidad y ausencia ya no indican un elemento latente, sino que se convierten en el signo de “lo que falta absolutamente”, de un invisible-ausente que revela los ámbitos en los que el proceso teórico debe volverse absolutamente innovador.

20 Louis Althusser, «Le marxisme comme théorie “finie”», *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 286.

21 *Ibíd.*, p. 287.

Althusser desarrolla esta “crítica de la política” –presupuesto de una concepción radicalmente materialista de la política– revisitando críticamente las tesis esenciales de Marx y Lenin sobre el Estado. En primer lugar, la de la separación necesaria del Estado:

¿Separado de qué? Esa es toda la cuestión. ¿“Separado de la sociedad”? (...) Creo que hay que entender que, para Marx y Lenin, si el Estado está “separado”, lo está en el sentido fuerte de “*separado de la lucha de clases*”. (...) Si digo que el Estado está separado de la lucha de clases (que se desarrolla en la producción-explotación, en los aparatos políticos y en los aparatos ideológicos) es porque está *hecho para eso*, hecho *para estar separado de ella*, porque necesita esa “separación” para poder intervenir en la lucha de clases y “en todas direcciones”: no solo en la lucha de la clase obrera, para mantener el sistema de explotación y opresión general de la clase burguesa sobre las clases explotadas, sino también, eventualmente, en la lucha de clases interna de la clase dominante, contra la división de esta, que puede ser para ella, si la lucha de la clase obrera y popular es fuerte, un grave peligro²².

Según Althusser, la definición del Estado como una realidad separada de la lucha de clases permite, por un lado, esclarecer las tesis de Marx y Lenin sobre la “separación”, dándoles un sentido no ideológico; y por otro, clarificar otra definición igualmente oscura: la del Estado como “instrumento” de la clase dominante. Solo como realidad separada de la lucha de clases, el Estado puede cumplir la tarea de proteger los intereses de la clase dominante, situándose por encima tanto de la lucha de clases como de las oposiciones internas a la propia clase dominante.

Sin embargo, esta tesis de la “separación”, lejos de agotar el problema del Estado, no logra determinar la dinámica específica por la cual el Estado, en tanto que entidad separada, interviene en la lucha de clases. Althusser toma entonces en consideración una tercera definición, formulada por Lenin en la conferencia de Sverdlovsk sobre el Estado en 1919: “El Estado es una máquina especial”, intentando describir su sentido a través del análisis filológico. La hipótesis de Althusser es que la elección del término “máquina” proviene del significado dominante del término en el siglo XIX:

Tras el descubrimiento de la máquina de vapor, de la máquina electromagnética, etc., es decir, en el sentido de un *dispositivo artificial* que incluye un *motor* impulsado por una energía I, seguido de un sistema de *transmisión*, cuyo conjunto está destinado a transformar una energía definida (A) en otra energía definida (B)²³.

22 Louis Althusser, «Marx dans ses limites», op. cit., pp. 437-438.

23 *Ibid.*, pp. 475-476.

El Estado, entonces, es una “máquina” porque su tarea específica es transformar la energía. En relación con la energía B, es decir, la energía resultante de la transformación realizada, el Estado se define como una “máquina de poder”:

La mayor parte de su actividad consiste en producir poder legal, es decir, leyes, decretos y resoluciones; la otra parte de su actividad consiste en controlar su aplicación por parte de los propios funcionarios del Estado, sometidos a su vez al control de cuerpos de inspección²⁴.

En cuanto a la energía motriz, o energía A, el Estado se define más bien como una *máquina de fuerza* o como *máquina de violencia*: la energía que permite al Estado funcionar es precisamente “la fuerza o la Violencia de la lucha de clases, la Fuerza o la Violencia que “*aún no*” ha sido transformada en Poder, que no ha sido transformada en leyes y en derecho”²⁵. En realidad, precisa Althusser, no se trata de la fuerza y de la violencia de la lucha de clases *sin más*, sino únicamente del exceso de fuerza de una clase sobre otra, de la “diferencia de fuerza conflictual” entre las clases. Es por ello que solo la fuerza de la clase dominante se representa en el Estado.

El objetivo último de este proceso de transformación de la violencia en poder es, según Althusser, la represión de la violencia originaria, del núcleo antagónico del modo de producción capitalista:

Así como Marx pudo decir que “en el traje el sastre ha desaparecido” (él y toda la energía que gastó al cortar y coser), en el Estado todo el trasfondo del enfrentamiento de fuerzas y violencias, *las peores violencias de la lucha de clases han desaparecido, en favor de su única resultante: la Fuerza de la clase dominante, que ni siquiera se presenta como lo que es: exceso de su propia fuerza sobre la de las clases dominadas, sino simplemente como Fuerza sin más*. Y es esa Fuerza o Violencia la que es entonces transformada en poder por la máquina del Estado²⁶.

Solo gracias a este poder de mistificación, a este proceso de represión del antagonismo, es que el Estado logra cumplir su tarea histórica: asegurar tanto la reproducción de las relaciones capitalistas de producción como su propia reproducción como “instrumento” de la clase dominante. Althusser llega así a una nueva definición del Estado:

Es “el círculo de la reproducción del Estado en sus funciones de instrumento al servicio de la reproducción de las condiciones de la producción, por tanto de la explotación, por tanto de las condiciones de existencia de la dominación de la clase explotadora”, lo cual constituye en sí la gran mistificación objetiva²⁷.

24 *Ibíd.*, p. 478.

25 *Ibíd.*, p. 480.

26 *Ibíd.*, pp. 480-481.

27 *Ibíd.*, p. 499.

El Estado es la “mistificación objetiva”, una verdadera máquina ideológica cuyo objetivo principal es producir, borrando todas las huellas de su violencia constitutiva, la ilusión de una sociedad pacificada y consensual. Por lo tanto, lejos de ser “el lugar de la política”, el Estado es más bien el lugar de la “mistificación de la política”; la realidad de una “*prodigiosa operación de anulación, amnesia y represión políticas*”²⁸.

Una teoría verdaderamente materialista de la política, entonces, que renuncie definitivamente a los binomios constitutivos de la ideología jurídica burguesa, ha de definirse a partir de la separación radical entre la política y el Estado:

No se trata aquí tampoco de “ampliar” la política existente, sino de saber estar atento a la política (*savoir être à l'écoute de la politique*) allí donde nace y se hace. Actualmente se perfila una tendencia importante para sacar a la política de su estatuto jurídico burgués. La antigua distinción partido/sindicato se pone a prueba, surgen iniciativas políticas completamente imprevistas fuera de los partidos e incluso del movimiento obrero (ecología, luchas de las mujeres, de los jóvenes, etc.), en una gran confusión, sin duda, pero que puede ser fecunda. La “politización generalizada” (...) es un síntoma que debe interpretarse como una puesta en cuestión, a veces salvaje pero profunda, de las formas burguesas clásicas de la política²⁹.

En el mismo momento en que la “Política” se libera de su mistificación idealista, pierde también su apariencia trascendente y se revela como sinónimo de lucha de clases, de antagonismo, de resistencia extendida a todos los niveles sociales.

El “límite ideológico” de Marx, al expresar también el síntoma de una persistente relación entre el análisis marxista y los principios idealistas, se revela estructuralmente ligada tanto al límite metodológico como al límite político: el hecho de haber desarrollado la teoría del fetichismo en el primer capítulo del primer tomo de *El Capital*, y por tanto únicamente desde el supuesto de la teoría del valor, llevó a Marx, en ausencia de categorías concretas, a asumir implícitamente los supuestos de la ideología jurídica burguesa:

La paradoja es que Marx opone las relaciones entre los hombres a las relaciones entre las cosas, mientras que la realidad misma del derecho expresa estas relaciones en su unidad. En verdad, examinando de cerca el texto de Marx, se advierte que no se opone tanto a esa unidad como al hecho de que ella sea aparente: las relaciones de los hombres entre sí les aparecen como las relaciones entre las cosas. Pero esa apariencia, que Marx constata que, una vez desmontada teóricamente, sigue subsistiendo, forma igualmente parte de la realidad de las relaciones sociales como la otra apariencia: la de la inmediatez y

28 *Ibíd.*, pp. 481-482.

29 Louis Althusser, « Le marxisme comme théorie “finie” », op. cit., p. 289.

transparencia de las relaciones entre los hombres y “sus cosas” o “sus productos” (...). Mientras se permanezca atrapado en el sistema conceptual de la oposición persona/cosa, que son dos categorías fundamentales del derecho y de la ideología jurídica, se puede defender tanto la posición de Marx como la contraria, o asumir ambas a la vez, o incluso rechazarlas³⁰.

Es necesario constituir la teoría del fetichismo más allá de todo idealismo, a partir de las condiciones concretas de la mistificación, suponiendo entonces, por un lado, la lucha de clases y, por otro, la existencia del Estado. Así constituido, el fetichismo ya no aparece como una parte de la teoría del valor, sino como un momento de la teoría más general de la ideología, tal como se anuncia en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En su función positiva, en tanto que “realidad objetiva ‘en la que’ los hombres –aquí las clases, pero también los individuos en ellas– ‘toman conciencia’ de sus conflictos de clase y ‘los llevan hasta el final’”³¹, la ideología es un momento fundamental de la lucha de clases. En su connotación negativa, en tanto que ideología de la clase dominante encarnada por el Estado, la ideología es un poder de mistificación, un poder de represión de la violencia de clases, es decir, fetichismo³².

30 Louis Althusser, «Marx dans ses limites», op. cit., pp. 501-502.

31 *Ibíd.*, p. 510.

32 “Si se admite que, en Marx, en el *Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, el materialismo se asigna a la pregunta: ¿de dónde vienen las ideas?, es decir, a la determinación de la conciencia por las condiciones materiales, a esa dialéctica de las formas de conciencia y de las formas materiales. Lenin va a añadir una segunda dialéctica, que será la de las formas de conciencia y del Estado; la oposición radical a la forma existente del Estado será entonces el criterio de la conciencia revolucionaria socialdemócrata, también denominada conciencia de clase. A partir de ahí, será necesario, en parte, reformular el materialismo en este nuevo espacio (conciencia contra Estado), al tiempo que se lo rearticula con el anterior (conciencia, relaciones de producción).

Aquí es donde entran en juego nuevos enunciados sobre el materialismo, leninistas, incluso post-leninistas, que ya no pueden ser, en ningún caso, los de 1857, que Althusser condensa en la relación de la ideología, para mí, lo subjetivo, y del todo o totalidad concreta, y en la relación de la ideología y del Estado. Althusser tendrá así dos enunciados sobre la ideología; el primero: ‘la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia’, que corresponde al primer espacio. Y el segundo, referido a la relación entre ideología y Estado: ese es el segundo espacio”. (Sylvain Lazarus, «Althusser, la politique et l’histoire», en *S. Lazarus (dir.), Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*, París: PUF, 1993, pp. 16-17). Étienne Balibar, paralelamente, subraya el carácter problemático de esta “doble espacialidad” de la ideología: “A fin de cuentas, reconozcámoslo, la visión de la política que nos ofrece Althusser a partir de su concepción de la ideología es una visión trágica (...).

Una visión trágica, porque las ‘masas’ (la unidad potencial de los individuos pertenecientes a las clases dominadas, a las clases populares) se nos aparecen irremediabilmente divididas. Entiéndase: ellas están desgarradas internamente entre dos instancias, dos modos de existencia y organización de su propio imaginario: el comportamiento ‘normal’, conforme al funcionamiento de los aparatos ideológicos de Estado, que cubren toda la sociedad (y cuya fuerza no puede compararse con la de simples ‘ideas’), y las consecuencias comunitarias, igualitarias, libertarias de su experiencia, en el corazón de la cual siempre ya vive una revuelta latente. Ahora bien, no hay absolutamente ninguna *garantía* de que este segundo aspecto se imponga al primero. Ni inversamente”

(É. Balibar, «Le non-contemporain», *Écrits pour Althusser*, París: La Découverte, 1991, p. 116).

Este recorrido sobre los límites de la concepción marxista de la “superestructura” esclarece una nueva representación “tópica” de la sociedad, que conserva muy poco de la antigua formulación marxista. En efecto, estructura y superestructura ya no indican en absoluto la supuesta separación o primacía de lo económico respecto a lo político y lo ideológico, sino que describen más bien dos modos diferentes de existencia de lo económico, lo político y lo ideológico. En tanto que elementos estructurales, las relaciones económicas, políticas e ideológicas se presentan como relaciones de fuerza, relaciones antagónicas, lucha de clases. Como factores superestructurales, funciones de la reproducción social, se presentan de forma mistificada, como expresión de la dominación de clase. En resumen, la “estructura”, en el dispositivo althusseriano, ya no indica el lugar de la relación dialéctica entre capital y trabajo asalariado, sino que expresa el núcleo antagónico de la sociedad capitalista, la lucha de clases que se despliega en las relaciones de producción-explotación, en los aparatos políticos e ideológicos. Paralelamente, la “superestructura” ya no representa el lugar subordinado de la política y de la ideología, sino más bien el poder mistificador del Estado que hace posible el proceso de reproducción de las relaciones de explotación capitalistas.

En esta “nueva tópica”, “el proceso de producción debe concebirse (para no permanecer abstracto) como un momento decisivo del proceso de reproducción”³³. Ya no es la relación económica entre capital y trabajo asalariado, sino el poder de mistificación del Estado, el que se revela, en última instancia, como el presupuesto fundamental de la sociedad capitalista³⁴.

CONCLUSIONES

La reflexión sobre la “crisis del marxismo” permite reconducir las insuficiencias fundamentales de la teoría marxista a dos núcleos esenciales, que pueden definirse como “límite metodológico” y “límite tópico”, íntimamente vinculados entre sí: la disolución de la “última instancia”, es decir, la equivalencia epistemológica entre las condiciones económicas, políticas e ideológicas de la producción, se traduce en la exigencia de una reformulación radical de las categorías de estructura y superestructura. Ya no se trata de “deducir” la dimensión política e ideológica de las relaciones económicas, sino más bien de analizar la dialéctica histórica entre estructura antagónica de las relaciones sociales y poder mistificador de la superestructura. No se trata entonces de pensar la reproducción a partir de la producción, sino de conside-

33 Louis Althusser, « Marx dans ses limites », op. cit., p. 409. Ver también, Marc Guillaume, «Requiem pour la superstructure», *Dialectiques*, n. 15-16, Paris: 1976, pp. 99-104.

34 La tópica, en su nueva forma, es un instrumento teórico al que la teoría revolucionaria no puede renunciar: “Las teorías que se apoyan en una *tópica* como las que conocemos (Marx, Freud), no por casualidad son teorías que, en sus propios principios teóricos, poseen los medios para pensar su propia práctica; me refiero no a su práctica teórica, sino a la práctica específica (lucha de clases, cura) que tienen por efecto desencadenar. Sin tópica, no se puede uno ‘orientar’ en una *coyuntura*. El objeto de una práctica (real, no teórica) es siempre una coyuntura. En una práctica, como la del revolucionario marxista-leninista o la del psicoanalista, el poseedor de la teoría debe saber *qué lugar* ocupa en la coyuntura que se propone transformar en y por su práctica, en función del lugar que ocupan los demás ‘elementos’ combinados en dicha práctica». (Louis Althusser, “Notes sur la philosophie”, *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, París, Éditions STOCK/IMEC, 1997, p. 326).

rar el antagonismo estructural de las relaciones sociales a partir, y al interior de, las dinámicas fetichistas que hacen posible la reproducción de la sociedad capitalista.

Las consecuencias de esta reformulación inédita de la tópica son fundamentalmente tres: 1) La mistificación se convierte en la fuerza productiva esencial del capital. En tanto que poder de represión del antagonismo, la “mistificación objetiva” hace posible la reproducción continua de las relaciones capitalistas de producción y explotación. Representa, por tanto, la principal fuerza histórica dentro de una concepción del *continuum* histórico como eterna reproducción de la misma lógica fetichista³⁵. 2) La normalización del antagonismo. La subordinación de la estructura (aquí entendida como el antagonismo constitutivo de las relaciones sociales) a la superestructura disuelve toda autonomía de la lucha de clases respecto a los procesos superestructurales, los cuales reproducen constantemente tanto al sujeto antagónico como los procesos de represión. En consecuencia, la lucha de clases permanece circunscrita al dominio del funcionamiento normal de la sociedad capitalista. 3) La separación definitiva entre historia y revolución. La negación de la lucha de clases como potencia revolucionaria, al romper el vínculo entre sujeto antagónico y revolución, separa definitivamente la revolución de la dialéctica histórica. Habiendo perdido todo vínculo con el *devenir*, la revolución se configura esencialmente como antítesis del desarrollo histórico: en tanto que proceso coyuntural de destrucción del tiempo histórico, es esencialmente “ruptura”, “interrupción”, “bloqueo” de las relaciones producción-reproducción, estructura-superestructura; disolución de la lógica mistificadora del Estado y emergencia del antagonismo estructural de la *praxis* social. La revolución, así, al rechazar todo vínculo dialéctico con el capital, se plantea en un terreno absolutamente *discontinuo*: más allá de las relaciones de producción y reproducción capitalistas; más allá del plano óptico de las relaciones sociales de explotación; más allá de la historia.

Nuestra hipótesis es que esta absolutización de la escisión entre historia y revolución representa la *conditio sine qua non* y la necesidad esencial del “giro ontológico”³⁶. De hecho, hay que tomar en serio a Althusser cuando define el materialismo

35 “El aparato ideológico es codificación/regulación/control de las series temporales, porque las construye y determina, delimita su apertura y las sedimenta en ciclos abiertos por un origen y cerrados por un fin. Mediante el control del tiempo, los aparatos ideológicos se vuelven completamente totalitarios. La ideología es una potencia histórica y afirma su pretensión constituyente porque realiza el efecto-tiempo. Se representa ontológicamente constituyente porque se plantea tener en sus manos la historia en lo idéntico” (Aldo Pardi, « Critica della soggettività costituyente, transindividuale e materialismo aleatorio nella categoria di “processo senza soggetto” di Louis Althusser », en Maria Turchetto (dir.), *Giornate di Studio sul pensiero di Louis Althusser*, Milano: Mimesis, 2006, p. 63).

36 Cfr. A. Pardi, «Critica della soggettività costituyente, transindividuale e materialismo aleatorio nella categoria di “processo senza soggetto” di Louis Althusser» (op. cit.) y A. Pardi, *Campo di battaglia*, Verona: Ombre corte, 2008. Las tesis de Pardi sobre la disolución del tiempo por el espacio como estrategia de liberación de la ideología y de la “potencia histórica” de la ideología ayudan a esclarecer la relación entre la coyuntura revolucionaria y la reproducción de las relaciones de producción: mientras que esta última es la “potencia histórica” que clasifica el *continuum* histórico como “eterno retorno” de una misma dinámica mistificadora, la coyuntura revolucionaria aparece precisamente como disolución del tiempo (el de la dinámica mistificadora-reproductiva) y afirmación de la primacía del espacio (emergencia del antagonismo constitutivo de las múltiples relaciones sociales).

aleatorio como “pensamiento de la coyuntura”³⁷. Esta definición, en efecto, abre el camino a una interpretación específica del materialismo aleatorio como expresión de la reformulación y la radicalización de la “teoría de la coyuntura” esbozada por Althusser en sus reflexiones sobre Lenin y Maquiavelo en los años 60 y comienzos de los 70. Aunque en estos textos la revolución ya era concebida como un fenómeno esencialmente coyuntural, conservaba aún una necesidad eminentemente histórica.

La coyuntura leninista difería de la maquiaveliana a causa de la dialéctica capitalista que, por un lado, gracias a su lógica sobredeterminante, había determinado las condiciones objetivas de la revolución; y, por otro, gracias al vínculo que une, en última instancia, clase y partido revolucionario, había llenado el “lugar vacío” de Maquiavelo con el “lleno subjetivo” del partido bolchevique. La revolución, de este modo, gracias a la dialéctica capitalista, pudo pasar del plano de la imposibilidad al plano de la realidad histórica.

La reflexión sobre la “crisis del marxismo”, en la medida en que disuelve la “última instancia”, al rechazar la relación capital-trabajo como presupuesto de la sociedad capitalista y reconocer en el poder mistificador del Estado el secreto de la sociedad contemporánea, disuelve definitivamente el antiguo vínculo entre coyuntura revolucionaria y dialéctica del capital, y al mismo tiempo abre el camino a una reformulación ontológica de la teoría de la revolución. La fundación de la sociedad capitalista sobre el poder mistificador del capital, al revelar el núcleo “vacío” del orden social, hace aparecer la precariedad esencial del ser y reconoce la ruptura aleatoria de la relación fetichista entre estructura y superestructura como posibilidad ontológica omnipresente. Así, el develamiento revolucionario de la esencia coyuntural del ser, al no estar ya asociado a la dialéctica capitalista, aparece como posibilidad enraizada en la ausencia de fundamento ontológico. De modo análogo, la figura del vacío, al dejar de ser la expresión maquiaveliana de la imposibilidad coyuntural de la revolución, se convierte en la figura ontológica de la liberación *por excelencia*.

Este desplazamiento ontológico de la revolución, sin embargo, se revela de forma inmediata y profundamente problemática: ¿Cómo puede la potencia liberadora, afirmada a partir de la disolución de los vínculos superestructurales, adquirir una existencia histórica? ¿Y cómo puede reafirmarse en tanto que lógica immanente a los procesos reproductivos? ¿Cómo podemos asegurar que el movimiento de constitución de la necesidad histórica a partir del encuentro aleatorio de elementos no implique la reafirmación de una lógica mistificadora? ¿Cómo podemos conectar coyuntura e historia, acontecimiento y proceso?

37 Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, op. cit., p. 574.