

## Étienne Balibar ¡Sigue Callado, Althusser!

---

Sí, sigue callado, ya que nosotros vamos a hablar de ti. Pero, si nosotros no lo hacemos, ¿quién lo hará? Y si nadie habla, no *te* habla, tendrás que callarte eternamente. No solamente "en público", sino "en privado" también.

¿Es así como hay que empezar? En 1984 o 1985, Althusser me dijo: "¡Todos ustedes hablan de mí! Todo el mundo me habla de mí, me dice mis verdades. Sólo yo no tengo derecho a la palabra". Y era verdad. Era verdad en privado, porque la realidad del asesinato y la sospecha de la locura pervierten la amistad. Era verdad sobre todo en público, pero de manera todavía más contradictoria. *No se habla* de Althusser, en absoluto... Pero se hablaría, pueden estar seguros, si por casualidad él mismo se arriesgara a hablar. Se hablaría como se habló, intensamente, a fines de 1980 y principios de 1981, para proponer interpretaciones y juicios, denuncias jubilosas y excusas enlutadas, a propósito del asesinato de su esposa Héléne. Un profesor de la Sorbona declaró desde su púlpito: "Ya os lo decía yo: esa filosofía es homicida". Algunos viejos amigos dijeron: su mujer no era su tirano (aunque sí fue su víctima). Pero desde hace ocho años reina el silencio, apenas interrumpido por algunos lapsus. Un silencio molesto para algunos. Aterrado para otros, que se preguntan qué significado retrospectivo confieren esos acontecimientos a su propia historia. Estratégico en otros casos: un exitoso panfleto, recientemente aparecido, contra el "estructuralismo" de los años sesenta y setenta, daba como representante de la variante marxista francesa... la Bourdieu! (a quien le debe haber encantado el regalo). Silencio muy atento a veces: porque basta que el "filósofo marxista", precisamente, sea visto fuera de los muros de un hospital para que los periódicos llamen a escándalo, y le señalen como blanco para aquellos que se consideran justicieros de la sociedad. No sólo cállate, Althusser, sino ocúltate, haz de manera que el infierno en que te arrojaste tú mismo sea ignorado por todos. Haz de manera que tus propios amigos sólo te visiten allí con horror, lo menos numerosos, lo menos a menudo posible. Espera los testimonios, las biografías, los estudios clínicos. Así la cuestión de saber si tu silencio es el tuyo o es el que se te impone se volverá insoluble.

El silencio de Althusser ¿es comparable al de Hölderlin, al de Nietzsche, al de Artaud, esas "ausencias de obra" que fascinaban a Foucault? Pero el filósofo asesino, que deberá tal vez a esa singularidad su permanencia en la historia, no tiene la misma figura que el filósofo o el poeta delirantes. De ahí tal vez las extrañas preguntas que las buenas voluntades de ocasión le hacen a cualquiera que se supone que "lo ve": ¿qué *es* de Althusser?, ¿trabaja?, ¿escribe?, ¿qué piensa de *la situación*?

El silencio de Althusser, lo mismo que la muerte de su mujer, no es ni "privado", ni "público" (como los Aparatos Ideológicos del Estado, tal como él los define, no son ni privados ni públicos). De modo que tal silencio tiene, paradójicamente, algo de político. O más bien, captura forzosamente algo de la política, de sus efectos y de su estado actual, aunque no sea reducible a ella. Ese silencio es el de un hombre enterrado en vida, de un muerto viviente en la filosofía y en la política.<sup>1</sup>

---

1 Hubo otro, recordémoslo, después de 1968: Waldeck Rochet [secretario del PCF], a quien Althusser dedicó sus *Éléments d'autocritique*: "A Waldeck Rochet, que admiraba a Spinoza y me habló largamente de 61 un día de

Todo esto es muy macabro, dirán ustedes. Son los hechos. No esperaban ustedes, sin duda, que hiciéramos como si no tuvieran ninguna importancia. En todo caso, por mi parte, soy incapaz de ello.

¿Cómo se habla de un muerto viviente? ¿Como de un muerto, o como de un vivo? ¿*En qué tiempo* de la lengua: en el presente o en el pasado? ¿Se dice "Althusser piensa que...", o "Althusser pensaba que..."? ¿Por qué no en futuro ("Althusser pensará tal vez que...")? Y *en qué persona*: ¿se dice "él", como de un "caso", de un personaje histórico o de un eminente profesor? ¿Se dice "tú", como a un amigo y un camarada? ¿Cómo encontrar aquí un "él" que suene como un "tú"?

Finalmente, ¿*de qué* se (le) habla? Es difícil no empezar por aquello que, si no tenemos cuidado, puede revestir las apariencias de un destino.

¿En qué momento tomé conciencia del hecho de que Althusser, como obligado por una fuerza despiadada, "destruía", "desconstruía" o "deshacía" lo que había hecho? ¿Fue aquel día de agosto de 1980 en que, agotado por la falta de sueño, atiborrado desde semanas atrás de toda una farmacopea que lo llevaba al borde de la alucinación, me dijo de manera perfectamente inteligible? No me suicidaré, haré algo peor. Destruiré lo que he hecho, lo que soy para los demás y para mí... (¿Por qué no sospeché siquiera que esa destrucción podía convertirse también en la de otra persona?)

En realidad fue mucho antes (aunque sólo lo comprendí realmente a posteriori), muy precisamente cuando leí el artículo "inédito" cuyo manuscrito me dio en junio de 1976. Recordemos brevemente de qué se trataba.

Habían invitado a Althusser a participar en un simposio franco-americano-soviético "sobre el inconsciente", cuya preparación duró varios años y que se celebró finalmente en 1979, en Tbilisi. No acudió, pero había redactado y enviado al organizador francés (el doctor Léon Chertok) un texto largo y argumentado titulado "La découverte du Docteur Freud" (El descubrimiento del doctor Freud). Simultáneamente, como era su costumbre, había enviado copias a algunos amigos pidiéndoles su opinión sobre el fondo y la forma. Yo figuraba entre ellos, así como —según supe más tarde— Elizabeth Roudinesco, Jacques Nassif y Michel Pécheux. Los tres, al parecer, lo encontraron erróneo y peligroso, y disuadieron a Althusser de publicarlo tal cual. ¿Lo convencieron con sus argumentos? ¿O bien éstos iban por delante de su propio movimiento de arrepentimiento? Lo cierto es que retiró pura y simplemente el texto, y lo reemplazó con otro.<sup>2</sup>

Pero por mi parte —mal informado sobre los debates teóricos y las relaciones de fuerza que reinaban entre los psiquiatras y los psicoanalistas—, lo que me llamó la atención y no tardó en producirme una sensación de malestar fue otro aspecto. A medida que avanzaba el texto, tenía la impresión de que había frases "ya leídas". Terminé por decirme que Althusser en realidad *ya había escrito* esas frases antes. No era difícil descubrir dónde podía haber sido: me referí pues al famoso artículo sobre "Freud y Lacan", de 1964,<sup>3</sup> y no tardé en comprobar que había pasajes argumentativos enteros que eran en efecto análogos, formulaciones idénticas. Salvo que las *conclusiones* que de ellos sacaba eran diametralmente opuestas. Mientras el texto de 1964 tendía a mostrar que gracias a la lectura de Lacan podemos leer a Freud en su autenticidad ("Lacan no piensa otra cosa que los conceptos de Freud, dándoles la forma de nuestra científicidad, la única científicidad que hay"), su doble o su reescritura de

---

junio de 1966".

2 Cuya traducción alemana se puede encontrar en los textos reunidos *Ideologie und ideologische Statsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie*, VSA, Hamburgo/Berlín Occidental, 1977, pp. 89-107, con el título "Über Marx und Freud". "La découverte du Docteur Freud" fue publicado en 1984, sin la autorización de Althusser, por el doctor Chertok, en la *Revue de médecine psychosomatique et de la psychologie medicate*, n. 2, 1983, t. 25, Privat éditeur, Toulouse, pp. 81-97.

3 Que acababa de reeditarse en *Positions*, Éditions Sociales, 1976, pp. 9-34.

1976 mostraba que Lacan había sustituido la teoría freudiana por *otra* teoría (una "filosofía del psicoanálisis", fundada en el axioma no freudiano: "el inconsciente está estructurado como un lenguaje"). Y mientras el texto de 1964 explicaba que, aun bajo una forma inadecuada, el psicoanálisis era una ciencia y sus "abstracciones" (es decir las nociones metapsicológicas), los "auténticos conceptos científicos de su objeto",<sup>4</sup> el de 1976 declaraba que la raíz común de las desviaciones del método freudiano, de los travestimientos o transmutaciones de su descubrimiento (en Adler y Jung, pero también en Lacan), era la creencia en la posibilidad actual de una "teoría científica del inconsciente". Así, Althusser no se citaba a sí mismo, no rectificaba ni invertía su argumentación inicial, sino que, con las mismas palabras y a veces con las mismas frases, hacía decir blanco a aquello que había dicho negro, como quien, volviendo a pisar sobre sus propios pasos invisibles, intentase llegar a las antípodas... Cuando hice alusión a esas extrañas mezclas, me dijo, si bien recuerdo: de todas maneras, he retirado el texto.

He traído a colaciónese episodio por su interés propio y por su fecha. En realidad, hubo otros, en los años que van de 1976 a 1978, más inquietantes para sus lectores, porque aparecieron públicamente y se referían a la "teoría marxista" misma, cuya clave supuestamente poseía Althusser a ojos de muchos. Se pueden encontrar las formulaciones correspondientes en "Enfin la crise du marxisme" ("Por fin la crisis del marxismo", intervención en el coloquio de Venecia de noviembre de 1977),<sup>5</sup> y en la entrevista en el periódico *Il Manifesto* que la siguió ("La questione dello stato oggi e nella transizione", de abril de 1978),<sup>6</sup> en el artículo "Le marxisme aujourd'hui" escrito para la enciclopedia *Garzanti*,<sup>7</sup> y finalmente en el folleto *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste* (que retomaba los artículos de *Le Monde* de abril de 1978).<sup>8</sup>

Particularmente interesante es el texto de la Enciclopedia Garzanti (donde, en unos cuantos parágrafos, Althusser dio su versión final de la idea de una "topografía" que domina la teoría marxista). Sobre el punto esencial, riza el rizo abierto por el espléndido prefacio de *Pour Marx (La revolución teórica de Marx)*, escrito en 1965. En éste, denunciaba la represión\* del trabajo teórico operada por una cierta concepción (staliniana, pero también "francesa" o, si se quiere, jacobina) del "primado de la política", y rendía homenaje a Lenin por haber confirmado la tesis de Kautsky según la cual la teoría marxista —la ciencia revolucionaria— sólo puede ser *importada del exterior* al movimiento obrero por intelectuales burgueses que quebrantan su destierro.<sup>9</sup> Rechazaba absolutamente, en consecuencia, la distinción entre "ciencia burguesa" y "ciencia proletaria". Por el contrario, los textos de 1976-78, que desarrollan *la misma* metáfora del "corte" y el "cambio de terreno", explican que el carácter revolucionario de la ciencia en Marx proviene únicamente del hecho de que Marx "se hizo proletario" (como Maquiavelo había dicho que, para comprender a los Príncipes, había que

---

4 Esa insistencia estaba dirigida principalmente contra Politzer, que quería salvar la práctica "concreta" del psicoanálisis de su teorización "abstracta". En "La découverte du Docteur Freud", Althusser escribe, por el contrario, que la palabra "metapsicología" puede ser considerada "como una confesión y un diagnóstico teórico" (de la imposibilidad de una teorización científica del inconsciente).

5 Texto francés en la compilación: *Il Manifesto, Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires*, Editions du Seuil, 1978.

6 Reproducido en Varios, *Discutere lo Stato*, De Donato, Bari, 1979; texto francés en la revista *Dialectiques*, n. 23 (1978).

7 Igualmente publicado en Italia en *Quel che Deve Cambiare nel Partito Comunista*, Garzanti, Milán, 1978.

8 Editions François Maspero, París, 1978.

\* *Refoulement*: represión en el sentido psicoanalítico. [T.]

9 Ver igualmente, en el mismo sentido, *Lire le Capital*, 2a. edición, t. I, p. 180. En "Über Marx und Freud" (en *Ideologie, und ideologische Staatsapparate*, cit., p. 96), Althusser escribe sin pestañear: "Ich mar immer davon überzeugt, dass diese Formulierung unglücklich ist..." ["Siempre estuve convencido de que esta formulación era poco feliz".]

\* Refouille, idem. [T.]

"hacerse pueblo"), transportándose al seno del movimiento obrero y dejándose *educar* por sus militantes y, a través de ellos, por las masas (lo mismo que, dirá Althusser en otra ocasión, Freud se dejó educar por las histéricas).

Esos textos —todos ellos posteriores a la controversia de 1976 sobre el abandono de la dictadura del proletariado por el PCF y al reconocimiento de la crisis del marxismo como una crisis *original*, a la vez "reactivada" y "bloqueada" o "reprimida"\* por el stalinismo— rechazan absolutamente la idea de una importación exterior de la teoría y denuncian la forma en que ésta justifica prácticas del aparato de los partidos comunistas, que permiten a sus dirigentes, separados de las masas y de sus propios militantes obreros, dominar a éstos con la ayuda de los intelectuales. *Pour Marx* hablaba de la "deuda imaginaria" que los intelectuales "pensaban haber contraído al *no haber nacido proletarios*" y de la forma en que era explotada por el partido para domesticarlos, en detrimento de su propia cultura teórica. A continuación, Althusser encontraba la causa del pragmatismo, del dogmatismo y del oportunismo del partido en su desprecio por las masas y, por tanto, en su incapacidad para "escuchar" lo que éstas dicen sobre sus experiencias y sus luchas (y sobre todo lo que callan). Y sugería que la tarea de los intelectuales no es "servir al pueblo" (lo que con frecuencia no conduce más que a servirse de él), sino *dar a las masas* la palabra a la vez tenaz y silenciosa sin la cual, en el origen, su propia teoría "científica" jamás habría existido (como teoría *crítica*).

Finalmente, Althusser veía el síntoma principal de la crisis y de su falta de autoconciencia en el enunciado de Lenin: "La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera". Ahora bien, con algunas variantes, él mismo había reivindicado más que nadie ese enunciado, de 1965 a 1975, como la expresión provocadora y arriesgada de la *objetividad* del marxismo, cuyos criterios de verificación (éxitos o fracasos políticos) presuponen siempre una teoría explicativa de la lucha de clases (muy lejos de poder engendrarla). Sin embargo, ahora veía en ella la expresión menos equívoca de la *ilusión de autonomía* de la teoría, sustentada por su propio juego conceptual (la lógica formal de su "orden de exposición") y por la función social de sus portadores, ilusión que desemboca en el mejor de los casos en el idealismo y en el peor, en una creencia delirante en la "omnipotencia de las ideas".

Al mismo tiempo, Althusser escribirá que *no existe una teoría marxista del Estado*, como tampoco una teoría marxista de la organización revolucionaria ni, en consecuencia, una teoría marxista de la política: con ello anulará su propia tentativa, que va desde "Contradiction et surdétermination" y el esquema de las instancias de la lucha de clases propuesto en *Pour Marx y Lire le Capital*, hasta la problemática de la "reproducción" propuesta en el artículo de 1970 sobre los "Aparatos Ideológicos del Estado". Con amarga ironía, ridiculizará, en su intervención en Venecia, "Enfin la crise du marxisme", las "pequeñas ecuaciones" del Gramsci de la cárcel (Estado = coerción + hegemonía; = dictadura + hegemonía; = fuerza + consenso, etcétera), que "no expresan tanto una teoría del Estado como, bajo categorías tomadas de la 'ciencia política', tanto como de Lenin, la búsqueda de una línea política para la conquista del poder del Estado por la clase obrera",<sup>10</sup> mientras que, en el texto de 1970, saludaba a Gramsci como el único marxista que avanzó en el camino hacia una teoría científica del Estado al impugnar la distinción entre las esferas de lo "privado" y de lo "público". ¿Cómo no pensar que esa ironía se aplica también a las "pequeñas ecuaciones" del propio Althusser: Estado = aparato represivo (AE) + aparatos ideológicos de Estado (ME); = aparato que funciona "de manera aplastantemente predominante *en la represión* [...] a la vez que funciona secundariamente en la ideología" + aparatos que funcionan "de manera aplastantemente predominante *en la ideología*", pero sin dejar de funcionar secundariamente en la represión"?<sup>11</sup>

He dicho lo suficiente, creo, para hacer presentir lo que hay de inquietante en una

---

10 *Il Manifesto*, op. cit., p. 251.

11 *Positions*, cit., pp. 84-85.

trayectoria de escritura que se anula así ella misma. Se alcanza un punto cero, que vale tanto subjetiva como objetivamente.<sup>12</sup> ¿Tabla rasa, para un reinicio radical? ¿O punto de bloqueo definitivo para todo encadenamiento de nuevos enunciados? Y entonces ¿debemos asombrarnos de que el silencio instituido sobre el "marxismo de Althusser", silencio que evocaba hace un instante, sea tan difícil de romper? No tendrán oportunidad de hacer hablar a Althusser más que quienes comprendan, así sea poco, por qué se calla, y tal vez sobre todo *cómo* se calla.

Hay varias explicaciones posibles de esa autodestrucción inexorable, la cual es razón suficiente para que nadie pueda hablar jamás de una "obra de Althusser" y por tanto de una "teoría de Althusser". Esas explicaciones no son incompatibles.

Explicación psicológica: la depresión, la psicosis. El individuo Althusser quiso suprimir aquello que un individuo con su mismo nombre ("él mismo", o el hijo de su padre) había anteriormente pensado y firmado. Señalemos sin embargo la ambivalencia: suprimir por la palabra y por escrito —en un momento en que todo lleva a creer que uno ya no es "escuchado"— aquello que uno ya ha dicho y escrito una vez, ¿no es una tentativa extrema por prestarle atención<sup>13</sup> y hacer que *los demás se la presten*?

Explicación histórico-política: capaz, como pocos lo fueron, de anticipar la "crisis del marxismo" y de medir su gravedad (es decir, de ver que afectaba la esencia misma de su teoría y de su política, en tanto política *proletaria*), el filósofo y comunista Althusser no fue capaz sin embargo de esbozar una "solución" de esa crisis: ya sea porque las condiciones no existían o porque de hecho no hay solución sino solamente, en la "vida" como en el "pensamiento", una salida del marxismo, hacia una cosa enteramente distinta: por otra parte Althusser había escrito siempre que en Marx comienza algo que *no tendrá fin*). Pero no quiso, o no pudo, como otros, salir del paso suprimiendo la cuestión (es decir, persuadiéndose de que no hay lucha de clases).

Explicación filosófica: lo que Althusser tenía que decir (del marxismo y de su crisis, y, más generalmente, de la política, de la filosofía, de la ideología, y por ende de lo imaginario y de lo real, y por tanto del sujeto) no se podía decir más que bajo la forma de una negación, de un discurso que sólo resulta adecuado una vez anulado. En suma, tenía que poner en práctica lo que Heidegger y Derrida han descrito *teóricamente*: la unidad contradictoria, en el tiempo, de las palabras y de su "tachadura": pero tachadura bajo la cual esas palabras siguen siendo perceptibles, para "decir" su no-verdad, que es sin embargo el único acceso de que disponemos a la verdad que ellas pueden comunicar.

La explicación psicológica nos deja aparentemente en plena libertad de utilizar y juzgar los pensamientos por lo que valen desde *nuestro* punto de vista. Pero tratándose de un individuo que se identificó a tal punto con el pensamiento de que fue portador, esa explicación no eliminará jamás la sospecha de que pueden haber razones *intrínsecas* para la autocrítica.

La explicación histórico-política nos sitúa ante una elección difícil: atenuar la radicalidad del diagnóstico de "crisis" a fin de proponer "soluciones" (plantear a la humanidad marxista un problema que pueda resolver), o hallar mayores fuerzas para zanjar el dilema del "fin del marxismo" y dar finalmente al marxismo un fin "digno de él".

La explicación filosófica nos obliga a exigirles a los textos de Althusser un poco más de lo que se ha buscado generalmente en ellos: no solamente las "tesis", sino el efecto *no nulo*, si cabe, de un recorrido que *anula* sus propias tesis (o sus "posiciones"): un efecto que se expresa necesariamente con "antítesis".<sup>14</sup>

12 "Hemos alcanzado en el partido el punto cero de la teoría marxista. Ésta ha desaparecido, cubierta por otra cosa...", *Ce qui ne peut plus durer...*, cit., p. 92.

13 "El inconsciente ignora la contradicción", tesis de Freud, constante-mente citada por Althusser.

14 "Que la filosofía tenga una historia y que sin embargo en ella no suceda nada se vuelve entonces inteligible. Porque la intervención de cada filosofía, que desplaza o modifica las categorías filosóficas existentes, y por lo

Aquí sería necesario —y no hay espacio para ello— emprender una discusión sobre qué es una *autocrítica*, noción cargada de todo un pasado pesadísimo y de significaciones muy equivocadas, que ocupó un lugar central en la "práctica teórica" de Althusser. En efecto, se puede decir que entre 1966 y 1976, *después* del lanzamiento de *Pour Marx y Lire le Capital*, *antes* de iniciarse la "ruptura" con el partido (o más bien con su dirección), es decir durante los diez años de aquello que se llamó "althusserismo", todo el discurso de Althusser se halla bajo el signo (y la obligación) de la autocrítica,<sup>15</sup> incluso cuando se trata de criticar posiciones adversas (crítica que a menudo consiste en decir: esas posiciones son incapaces de autocrítica). Sin embargo, a final de cuentas, la autocrítica resulta *imposible* (aunque tal vez, en cierto sentido, es una liberación).

En la idea de autocrítica hay un modelo "dialéctico", en el sentido de una dialéctica progresiva de la toma de conciencia y en consecuencia de la educación: identificar los propios errores, para reducirlos y corregirlos, "rectificar" la línea y el tiro, lograr así salvar el "retraso" en relación con la práctica, la "brecha" con lo real. Volverse *contemporáneo* de uno mismo y de las cosas. Pero esa dialéctica no se resuelve jamás. Peor aún: no comienza nunca, más que en la imaginación, en la intención. Debe ceder el puesto a dos operaciones separadas, y mucho más violentas: no cambiar nada (porque el sujeto constata cómo sus tesis resisten a su propia crítica), anularlo todo (mediante la práctica ficticia de una reescritura). Violenta unidad (no dialéctica) de los contrarios.

Esto es lo que ocurre finalmente a Althusser. Ese "fracaso" dramático e irrisorio tiene todo tipo de consecuencias. Siempre hubo muchos lectores que tenían interés en no tomar en cuenta en absoluto las "autocríticas" de Althusser, en negar su importancia. Sin duda porque llevaban invariablemente a lo opuesto de lo que ellos habrían querido verle "rectificar" o "revisar". Sin embargo, esas "autocríticas" eran del todo incapaces de *cambiar* lo que se había dicho. Sólo podían tacharlo. Pero al mismo tiempo tenemos gracias a ellas el espíritu más libre para prestar atención a una característica notable de los conceptos "althusserianos": esos conceptos son *siempre ya* "autocríticos". Contienen de antemano, un elemento de negación que los pone en peligro, que hace vacilar su sentido en el momento de aspirar al mayor rigor. Contienen pues *por adelantado* un elemento que se opone a que su uso y su desarrollo desemboquen en la univocidad de una teoría "por fin descubierta". Son, así, desde el origen, una manera discursiva de situarse uno mismo *en estado de desequilibrio*, de asegurarse contra la seguridad de una "tesis" en el momento en que uno la sostiene.<sup>16</sup> Son unidades de

---

tanto produce aquellos cambios en los discursos filosóficos en los que la historia de la filosofía encuentra algo para exhibir su existencia, esa intervención es indudablemente la nada filosófica cuya insistencia hemos constatado, ya que efectivamente una línea de demarcación no es nada, no es ni siquiera una línea, ni un trazo, sino el simple hecho de demarcarse, es decir, *el vacío de una distancia tomada*. Esa distancia deja su *rastro* en las distinciones del discurso filosófico, en sus categorías y su dispositivo modificados, pero todas esas modificaciones no son nada en sí mismas, dado que sólo obran fuera de su propia presencia, en la distancia o no-distancia que separa las tendencias antagónicas de las prácticas científicas, que son lo que está en juego en su lucha. Lo único que puede haber de verdaderamente filosófico en esa operación de un trazo nulo, es su desplazamiento, pero éste es relativo a la historia de las prácticas científicas y de las ciencias [...] Hay pues una historia *dentro de* la filosofía, más que una historia *de* la filosofía: una historia del desplazamiento de la repetición infinita de un trazo nulo, cuyos efectos son reales" (*Lenin y la filosofía*, Ed. Era, México, 1970, pp. 69-70). Sin duda existe cierto riesgo de intentar practicar, para inscribir "una historia" en la filosofía, él mismo y sobre sí mismo la "operación de un trazo nulo".

15 O más bien de la "crítica de sí", lo que en francés no suena enteramente igual ("Soutenance d'Amiens", en *Positions*, p. 135).

16 "Primero avanzamos y luego vemos", expresión de Napoleón citada a menudo por Althusser. En caso necesario vemos que hay que decir lo contrario, o más bien: afectar lo que ha dicho de una "negación".

"La filosofía se 'equivoca' de una manera particular, diferente: sólo para los demás. Para sí misma, la filosofía no se equivoca nunca. No existe el error en filosofía" (*Curso de filosofía marxista para científicos*, Ed. Diez, s.l., s.f., pt. 18).

contrarios de un tipo bastante particular.

Ejemplo: el "antihumanismo teórico".

Todo está, nos dice Althusser ("Soutenance d'Amiens", en *Positions*, pp. 159 ss.), en el adjetivo "teórico", que simplemente no se ha tenido en cuenta, pretextando la fingida creencia de que hablar de antihumanismo *teórico* era hacer *la teoría del antihumanismo*, es decir la teoría de una "práctica" antihumanista (y, llegado ese punto, ¿por qué no entender, ya que estamos en eso: la justificación de una práctica inhumana?). ¿De qué se trata en realidad? De que la teoría de Marx, según propia confesión, no "parte del hombre" sino de la estructura histórica de las relaciones sociales; dicho de otro modo, que no se funda conceptualmente *ni* en el individuo empírico *ni* en la idealidad de la especie. Nada más, pero nada menos.

¿A qué se debe, sin embargo, que Althusser, como contrapunto de su explicación del antihumanismo teórico, no produjera jamás la noción de un "humanismo práctico"? Se ve bastante bien por qué: semejante expresión sería tautológica.<sup>17</sup> El humanismo moderno es una ética, una filosofía del "primado de la práctica" (en el sentido que ese término recibe por ejemplo en Kant). Y, como lo reconoce Althusser, la práctica revolucionaria del proletariado desde el momento en que se vuelve concepción del mundo, representación del sentido de la historia, debe *también* percibirse a sí misma como un humanismo... Pero entonces la expresión antihumanismo teórico contiene en sí una contradicción aguda. Se puede decir que designa un concepto "teóricamente" contradictorio con la práctica cuya teoría precisamente proporciona. O más exactamente: un concepto que exhibe en su formulación misma (de manera tan engeguedora que se ha requerido todo un esfuerzo de enfoque para verlo) la contradicción sin duda insuperable que afecta interiormente a la práctica cuya teoría constituye ese concepto. A partir de ahí, hay que renunciar a la idea demasiado simple y demasiado razonable de una práctica "fundada en" una teoría homóloga y homónima. El humanismo teórico de la ideología burguesa (siempre emparejado, según Althusser, con el economicismo) dicta una cierta práctica de clase. Pero la teoría marxista (antihumanista) de la lucha de clases se somete al primado de una práctica revolucionaria en la cual figura todavía un humanismo "ideológico" (del que habrá que preguntarse tarde o temprano si es la máscara de la dominación burguesa sobre la lucha de sus adversarios, o el efecto inevitable de esa lucha, que vuelve sobre sí misma a título de "conciencia", vivida en la forma imaginaria de una "subjetividad": dicho más claramente, el humanismo de los proletarios ¿se debe a la influencia de los burgueses o a su propia conciencia de "hacer la historia"?). Las transformaciones, los ajustes que permitirá que se hagan no harán desaparecer jamás esa contradicción interna (excepto si encaramos una extinción de la propia lucha de clases). Lo que no significa que sean inefectivas.

Otro ejemplo: la "reproducción".

Aquí las cosas ocurren de otro modo, porque Althusser no propuso de entrada una expresión paradójica, sino que desvió progresivamente su sentido, a fuerza de rectificaciones, una noción aparentemente unívoca. Ya se trate en general de "reproducción de las condiciones de producción", o más específicamente de reproducción de los "medios de producción", de las "fuerzas productivas", o de las "relaciones de producción", esa noción presupone en efecto una invariabilidad. Las condiciones de producción son ellas mismas incesantemente reproducidas *en la forma* que asegura la continuidad de la producción, la de la acumulación de capital y la de la dominación de clase: en pocas palabras, lo que se puede llamar la estructura del modo de producción. A primera vista Althusser no hace sino insertar en ese esquema de reproducción (e incluso de regulación, ya que se trata de una reproducción

---

17 Se podría decir también: semejante simetría habría reconstituido, en pleno centro del discurso filosófico, *la antítesis de la teoría y de la práctica*, exclusiva metafísica contra la cual está dirigida toda la argumentación de Althusser. Me parece que esta aporta no es fundamentalmente diferente de la que indico más abajo.

cuantitativamente idéntica, cuantitativamente ampliada) un eslabón suplementario: el de la "superestructura", siguiendo los pasos de un funcionalismo latente en las metáforas marxianas de la formación social.<sup>18</sup> Pero he aquí que ese eslabón se desdobra, en el interior de su unidad, en aparato represivo y aparatos ideológicos del Estado. Y que éstos por su parte son definidos como "el lugar y lo que está en juego" en la lucha de clases, en la cual se gana o se pierde el dominio *material* de una clase, fuera de la cual la permanencia de la relación de producción-explotación fundamental (especialmente: la relación asalariada) sería simple y sencillamente imposible. A partir de ahí el primado del "punto de vista de la reproducción"<sup>19</sup> adquiere un significado exactamente inverso de aquel del que habíamos partido: en vez de fundar las variaciones históricas en una invariabilidad, significa que toda invariabilidad (relativa) presupone una relación de fuerzas. O si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la cual, a cada instante, reside la posibilidad latente de una crisis.

No hay duda de que, sobre este punto, Althusser dice demasiado o demasiado poco. Se plantean inmediatamente preguntas sin respuesta. ¿Qué concepto de *historia* está implicado en la idea de esa necesidad de la contingencia? ¿Es el mismo que se había vinculado anteriormente a la noción de "sobre-determinación" (*Pour Marx, Lire le Capital*)?<sup>20</sup> Y, ¿se debe el efecto de ruptura con el funcionalismo o el sustancialismo sociológicos, producido por la introducción de la noción de los AIE en el corazón de la "reproducción", a que éstos, precisamente, son aparatos "ideológicos", o bien a que "realizan" la lucha de clases en formas en que ésta puede "llevarse hasta el fin", es decir, hasta un conflicto inconciliable, una revolución? No sería difícil mostrar que Althusser dio vueltas sin lograr salir de ese círculo. Pero no es menos claro que la especificidad del concepto althusseriano de reproducción social se apoya enteramente en esa inversión interior, y que es ésta la que produce para nosotros el efecto ambivalente de una *apertura* de la teoría marxista en el momento mismo en que, literalmente, no hace sino exhibir sus *límites*. Y si tuviera un poco de tiempo, mostraría fácilmente que esa especificidad comunica inmediatamente con la que es sin duda la proposición ontológica fundamental de Althusser: la que identifica *en general*, y cueste lo que cueste, las nociones de "lucha" y de "existencia".<sup>21</sup>

Podríamos multiplicar los ejemplos. En último análisis, el concepto que presenta por encima de todo esta característica de incluir su propia (de)negación es precisamente el *concepto de "concepto"*. Si por lo menos admitimos que está contenido en el uso insistente que hace Althusser de sintagmas como "concepto práctico" (o: "en estado práctico"), "concepto descriptivo" (o: "teoría descriptiva"), "conceptos-límite", y en la relación que mantienen con la expresión "práctica teórica".

---

18 Pero también intentando superar, mediante una categoría tomada *del propio Marx*, el insoluble dilema de una formulación clásica que quiere que la "superestructura" (Estado, derecho, ideología) sea a la vez un "reflejo" (Widerspiegelung) y la causa de una "acción que retorna" (Rilckwirkung).

19 *Positions*, pp. 68, 76, etcétera.

20 El trayecto que conduce de la "reproducción" de Marx (en *El Capital*) a la "reproducción" en Althusser (en el trabajo inacabado del que es extracto el artículo "Idéologie et appareils idéologiques d'État"), aunque menos desarrollado, es muy análogo al que conduce de la "totalidad" o de la "estructura" (*Gliederung*) en Marx, a la "totalidad marxista" y a la "estructura compleja con dominante" en Althusser. Se requerirla una discusión aparte para averiguar si no hizo sino repetirse en otros términos, con el pretexto de corregirse.

21 Esta proposición, que según él es una "idea muy simple", es tal vez la que Althusser más buscó y la que más firmemente sostuvo. En *Positions* (p. 63; cf. también p. 148) está enunciada bajo la forma: "La lucha de clases y la existencia de las clases son una y la misma cosa" (*pugnare idem est ac existere*, habría dicho el Spinoza ideal). En comparación con Marx ("La lucha del proletariado contra la burguesía comienza con su existencia misma", *Manifiesto Comunista*), el desplazamiento es ínfimo y decisivo. Los contextos muestran que el término "dase" debe tomarse aquí simultáneamente de dos maneras: como concepto histórico, y como sustituto de nombre filosófico para la *identidad* (el *idem est at*, o el *tauton gar esti* de los filósofos), lo que viene a decir que la identidad es siempre, ya de por sí división.



A primera vista este uso presenta una gran confusión. "Concepto práctico" es una expresión limitativa de la cual Althusser se sirvió desde *Pour Marx* en dos ocasiones esenciales: por una parte para designar (a partir del ejemplo del "humanismo real") una noción ideológica "interiormente desequilibrada" (p. 225) que representa "en la ideología la oposición misma a la ideología", y que por tanto exige su propia superación mediante un radical cambio de terreno; pero que sigue estando por definición *más acá* del corte o ruptura inaugural de una ciencia; y por otra parte, para designar (en el ejemplo de los análisis leninistas de la coyuntura revolucionaria) un conocimiento por reflexión ligado a la experiencia de una coyuntura (a la irreductibilidad del "momento actual"), pero por definición no generalizable, y por tanto *más acá* de la forma específicamente científica del concepto teórico.<sup>22</sup> Más tarde —especialmente en el debate sobre la "teoría marxista del Estado" que conduce a la proposición de los ME— volveremos a encontrar esa idea, pero con una inflexión muy impresionante. Primero, el campo de los "conceptos prácticos" (ligado a lo que ahora se llama el estado "descriptivo" de la teoría) *gana* considerablemente en el corpus teórico marxista: engloba segmentos enteros del materialismo histórico, vinculados a la práctica política de Marx y de sus sucesores (que le imponen la concepción de un Estado de clase). Luego su posición y su función cambian en relación al corte: el "corte" o "ruptura" no es un acontecimiento que *sucede* simplemente a la transformación de los conceptos prácticos en conceptos teóricos, sino un proceso que *se juega en* la contradicción de los conceptos prácticos mismos.<sup>23</sup>

---

22 En un sentido toda la evolución ulterior de la cuestión de los "conceptos prácticos" está contenida en germen en ese *doble* uso que se hace de ellos en los textos de *Pour Marx*. Lo que nos impide verla inmediatamente es la forma en que esa doble insuficiencia del "concepto práctico" está ligada a dos tesis que serán tildadas de "teoricistas": a) la transformación de los análisis concretos, coyunturales, en generalidades científicas requiere la intervención de una *Teoría* de la práctica teórica, que no es otra que la "dialéctica materialista"; b) la ruptura o corte epistemológico tiene lugar *de una vez por todas*: rechaza pues irreversiblemente hacia el pasado su "prehistoria" de conflictos ideológicos, excepto como supervivencias individuales. Sin embargo estas dos tesis no deben hacernos creer en un positivismo simple y sencillo. Las generalidades científicas del materialismo histórico no tienen claramente sentido más que a condición de intervenir de nuevo en "el análisis concreto de las situaciones concretas" o en el conocimiento de la singularidad, que es al mismo tiempo la prueba de su objetividad. El corte efectuado no *suprime* la existencia histórica de la ideología: por el contrario, confiere a la ciencia, en el campo de la ideología, una eficacia crítica políticamente decisiva.

23 Así, Althusser escribe: "Tenemos 1...] motivos para pensar que los grandes descubrimientos científicos no pueden evitar pasar por la fase de lo que llamaremos una '*teoría*' *descriptiva*. Ésta sería la primera fase de toda teoría, por lo menos en el dominio que nos ocupa [el de la ciencia de las formaciones seriales]. Como tal se puede —y en nuestra opinión se debe— considerar esa fase como una fase transitoria, necesaria para alcanzar el pleno desarrollo teórico. El hecho de que sea transitoria queda inscrito en nuestra expresión: '*teoría descriptiva*', al hacer aparecer, en la conjunción de términos que empleamos, el equivalente a una especie de 'contradicción'. En efecto, el término teoría '*desdice*' parcialmente el adjetivo '*descriptiva*' que le añadimos. Esto significa precisamente: 1] que la '*teoría descriptiva*' es, sin duda alguna, el comienzo irreversible de la teorización, pero 2] que la forma '*descriptiva*' en la cual se presenta la teoría exige como efecto de esa misma '*contradicción*', un desarrollo de la teoría que supere el nivel de la '*descripción*' [...]"

"Cuando decimos que la '*teoría*' marxista del Estado, de que disponemos, sigue en parte siendo '*descriptiva*', ello significa primero y ante todo que esa '*teoría*' *descriptiva* es, sin duda alguna, el comienzo mismo de la teoría marxista del Estado, y que ese comienzo nos da lo esencial, es decir la base decisiva de todo desarrollo ulterior de la teoría [...] Sin embargo, la teoría *descriptiva* del Estado representa una fase de la constitución de la teoría que exige por sí misma su '*superación*'. Porque esta claro que si la definición en cuestión [= la definición del Estado como Estado de clase] nos da con qué identificar y reconocer los hechos de opresión refiriéndolos al Estado, concebido como aparato represivo de Estado, esta forma de '*establecer la relación*' da lugar a un tipo de evidencia muy particular, del que podremos hablar en pocos instantes: '*sí, ¡así es, no hay duda de que es cierto!...*' Y la acumulación de hechos bajo la definición del Estado, si bien multiplica su ilustración, no hace realmente avanzar la definición del Estado, es decir su teoría científica. Toda teoría *descriptiva* corre así el riesgo de '*bloquear*' el desarrollo, indispensable sin embargo, de la teoría *tout court*. Por ello pensamos que es indispensable, para desarrollar esa teoría *descriptiva* hasta convertirla en teoría a secas, *tout court*, [...], *añadir* algo a la definición clásica del Estado como aparato de Estado" (Posiciones, Ed. Grijalvo, México, pp. 88-89).

Pero eso no es todo: si se examina de qué está hecho el añadido indispensable para transformar una teoría descriptiva en teoría "tout court" (científica), se comprueba inmediatamente que se trata de *nuevos conceptos prácticos* (los AIE), a la vez en el sentido de que ellos también son perfectamente "descriptivos" y en el sentido de que son inseparables de una práctica política (la de las luchas de clases ideológicas y los conflictos y las revueltas en las instituciones de la "sociedad civil").

La idea de un "posible bloqueo" de la teoría cobra entonces otro sentido: ese bloqueo *siempre* es posible, no a título de una supervivencia de la teoría precientífica o de una constricción externa, sino a título de la relación interna que mantiene la teoría con la práctica *no teórica* y de su incidencia sobre la formación de los conceptos. El punto de "no retorno" del corte ya se ha alcanzado *antes* del surgimiento de una teoría científica, e incluso, no sería jamás alcanzado (en la forma de una teoría) si no lo hubiera sido anteriormente en una forma preteórica. Pero en contrapartida el "retorno" de la ideología reprimida siempre es posible (y probablemente inevitable) en el campo de la ciencia. Tanto como decir que ésta es una *ciencia no ciencia*, altamente paradójica respecto de una definición positivista o racionalista de la ciencia (lo mismo que los "conceptos prácticos" son claramente conceptos no-conceptos, respecto de una definición racionalista del concepto, ya sea por otra parte empirista o formalista, nominalista o esencialista).

Dando pues un paso más, descubrimos en los últimos textos de Althusser una identificación tendencial, pero muy clara, del concepto científico *como tal* con el "concepto práctico", por lo menos en lo que concierne a la teoría de la lucha de clases y al psicoanálisis. Hagamos hincapié en el hecho de que no se trata de ninguna manera de renunciar a la idea de "conocimiento científico" o "por conceptos", y de contentarse *a fortiori* con un empirismo, un pragmatismo o un subjetivismo. La objetividad del conocimiento forma parte (como la existencia de la lucha de clases) de aquellas tesis sobre las cuales, a través de cualquier autocrítica, Althusser no *cedió*. Pero la referencia a la práctica no teórica debe inscribirse en la definición misma de la objetividad, como su condición. Esto se traduce sobre todo en la idea (ilustrada con referencias al *Capital*) de que la teoría científica no consiste en el *sistema* de sus propios conceptos, y menos aún en el *orden de exposición* (ya sea "analítico" o "sintético", "axiomático" o "dialéctico") según el cual hay que encadenar los conceptos para hacer de ellos un sistema. O más bien consiste a la vez en ese orden de exposición y en aquello que se le resiste y lo pone en falta (por ejemplo, en Marx, las "ilustraciones históricas" que representan otros tantos conceptos "prácticos" esenciales: desde las luchas obreras contra el sistema de fábrica, que prueban que la fuerza de trabajo asalariada es irreductible a su forma de mercancía, hasta la acumulación llamada "primitiva", que prueba que en el "automovimiento" del capital en realidad subyace una incesante violencia política). Pero como aquello que resiste al orden de exposición teórica es *también* la lógica propia de las nociones ideológicas y, sobre todo, en el caso de la teoría marxista, de las de la ideología económica y política burguesa, desembocamos aproximadamente en la idea siguiente: los "conceptos prácticos" son lo esencial de la ciencia porque lo que "constituye" a la ciencia (o al conocimiento) es el conflicto incesante de una objetividad práctica y un imaginario ideológico, conflicto en el cual lo que está en juego es el desequilibrio infinitamente reajustado de un orden de exposición teórica.<sup>24</sup>

Esta representación de la práctica teórica (de la que se podría decir que da *por fin* a esa

---

24 Sobre estos diversos puntos, véase sobre todo "Avant-Propos", en Gérard Duménil, *Le Concept de Loi économique dans "Le Capital"*, François Maspero, 1978; "Il Marxismo Oggi", en *Enciclopedia Europea*, Garzanti, Milán, 1978; "La Découverte du Docteur Freud" (1976), *Revue de médecine psychosomatique*, 25 de febrero de 1983.

formulación un contenido que no es puramente analógico, si al mismo tiempo no confiriese un sentido muy problemático a la categoría *general* de "práctica") se resume en dos expresiones propuestas conjuntamente en el texto de diciembre de 1976, *Über Marx und Freud*: "ciencia cismática" y "teoría conflictual".

Marxismo y psicoanálisis son ciertamente *ciencias*; tienen un "objeto real", cuyo conocimiento elaboran: la lucha de clases, el inconsciente. Digámoslo mejor: los *efectos* (realmente existentes) de la lucha de clases y los efectos (realmente existentes) del inconsciente, porque no se trata aquí de sustancias, sino de procesos organizados por la inmanencia de una estructura (o, como había propuesto antes *Lire le Capital*, por la eficacia de una causa ausente). De nuevo la vía del subjetivismo queda pues radicalmente cerrada. Pero cerrada en todas sus formas: no solamente bajo la forma de un subjetivismo relativista (en el cual la diversidad de posiciones teóricas remite a la diversidad histórica, sociológica o psicológica de los sujetos del conocimiento), sino también bajo la forma de un subjetivismo trascendental (en el cual la unidad teórica del conocimiento está "garantizada" por la *universalidad* de sus miras, de la que proceden las normas reguladoras del saber). Contra el racionalismo y el positivismo clásicos, hay que pensar que el conflicto teórico, la "división conceptual" (uno se di-vide en dos...) y la división de las interpretaciones de un mismo concepto (el "cisma" de las tendencias) pertenecen siempre ya, intrínsecamente, a la cientificidad. Ya no son un simple rastro, efecto retardado o supervivencia, de la ideología reprimida por la ciencia, sino el síntoma de la presencia de la ideología *en* la ciencia o, mejor aún, combate tanto más despiadado cuanto que no opone adversarios exteriores el uno al otro, sino instancias indisociables del conocimiento.<sup>25</sup>

¿Cómo justifica Althusser esta conjunción paradójica de la objetividad y el conflicto?

En primer lugar, por la simple sugerencia de una correspondencia o de una "adecuación" entre la naturaleza del objeto de las ciencias cismáticas y la forma de su desarrollo teórico: *lo mismo* que el objeto es intrínsecamente conflictual (conflicto social: entre las clases; conflicto psíquico: entre las instancias del "aparato psíquico"), *lo mismo* la teoría es siempre ya conflictual de origen, y no progresa más que dividiéndose. De modo que, en oposición exacta de la representación (utópica) kantiana de una "isla del entendimiento", aislada de las tempestades de la dialéctica, sustraída a la refriega del *Kampfplatz* ideológico por el aparato inmutable de sus categorías constituyentes, el "terreno" o el "continente" de la ciencia althusseriana no ofrece ningún refugio seguro, ninguna garantía de estabilidad y unidad contra los efectos de su propio rigor.

Pero esta descripción sigue siendo insuficiente. Se presenta de inmediato a la objeción "spinozista" en la cual ningún lector de Althusser puede dejar de pensar: ¿*por qué* la ciencia de un objeto conflictual tiene ella misma que ser una ciencia conflictual, como si el concepto perro (animal que ladra) tuviera él mismo que ladrar? Por tanto, hay que proponer otra hipótesis en que se convoque la idea de una "práctica teórica" en todas sus implicaciones. Hay que llegar incluso a pensar que las ciencias cismáticas son ciencias determinadas en su constitución (es decir la historia de sus teorías, su formación y la nominación misma de sus conceptos, porque las palabras son "armas, explosivos, o calmantes y venenos" que "luchan entre sí como enemigos":<sup>26</sup> manera de decir que las palabras existen) por la manera en que *se inscriben en el conflicto cuyo conocimiento ellas representan*. No espectadoras de un objeto (todavía una metáfora de la subjetividad) sino partes interesadas de un proceso conflictual.<sup>27</sup>

---

25 Lo cual tal vez altera y ciertamente remite a la tesis que Althusser, en *Lire le Capital* (2a. ed., t. I, p. 53), había tomado prestada de Pierre Macherey: "Toda ciencia es ciencia de la ideología".

26 *Positions*, p. 46.

27 No es posible pues "dominar" semejante ciencia —ni en el sentido de una dominación, ni en el de una estabilización—, sobre todo mediante una institución (la institución universitaria, pero también la de un "partido" o una "sociedad"). En el término (ingenioso) "ciencia cismática", se puede oír no sólo el *cisma* sino la escisión (*Spaltung*) que, a su vez, connota de un modo "equivoco" tanto el inconsciente (véase Freud: *die Ich-*

De ahí la idea, propuesta por Althusser, según la cual el antagonismo ideológico suscitado por la teoría freudiana del inconsciente (opuesta a toda "psicología") se explica en último análisis por el hecho de que los individuos (incluidos los teóricos) tienen ellos mismos un inconsciente, que los somete a mecanismos de represión y de repetición. De ello resulta lógicamente que ese antagonismo (es decir el antagonismo de las ideologías psicologistas y antipsicologistas, en tanto que está determinado u ocupado en última instancia por el inconsciente mismo, "objeto" del psicoanálisis) constituye toda la historia de la teoría freudiana.<sup>28</sup> De ello resulta, sobre todo —si es que el "hilo conductor" de la analogía entre marxismo y psicoanálisis se puede prolongar hasta aquí—, que los antagonismos ideológicos internos de la historia de la teoría marxista, desde su "comienzo" hasta su "crisis" (¿y su inscripción inconsciente, hecha de represiones?)\* se explican en último análisis por el hecho de que la lucha de clases atraviesa de parte a parte la teoría marxista, sin que pueda jamás ocupar en ella un lugar *fijo*. Hay aquí, al mismo tiempo que una condición del conocimiento (y, más aún, una condición de *la eficacia de lo verdadero*: fórmula de inspiración maquiaveliana a la cual vuelve siempre Althusser), un *límite* infranqueable. Límite que no es una prohibición, ni tampoco una frontera de lo cognoscible (más allá de la cual residiría lo incognoscible), sino una determinación y una dependencia materiales que proceden al mismo paso que el conocimiento mismo y que trazan una infranqueable línea de demarcación entre la verdad y la "omnipotencia de las ideas".

Con todo, es preciso comprobar que el concepto de ciencia al que nos conduce así la explicitación de la "práctica" inherente al concepto está en el límite de lo impensable, si no es que de lo impracticable. Es una idea que está como sus-pendida entre dos abismos... Althusser, me parece, apenas hizo otra cosa, llegado a ese punto, que indicarla reiteradamente, con ínfimas variantes de formulación.

¿Es propio el proceso "cismático" del marxismo y del psicoanálisis? Ello equivaldría a suponer que otras disciplinas científicas no participan en el proceso de su "objeto" bajo la modalidad del conflicto. Y en consecuencia ello equivaldría a admitir que la categoría del espectáculo (de la "visión" empírica o teórica) conviene a su proceso de conocimiento.<sup>29</sup> Pero antes de decidirlo, ano habría que interrogarse sobre la razón de ser de la *pareja* constituida por esa doble referencia al marxismo y al psicoanálisis, con su estatuto incierto de analogía y de articulación? Comprobaremos que Althusser nunca dejó de dar vueltas en torno a esta cuestión, oscilando entre la idea de que el psicoanálisis y el marxismo se ocupan del *mismo* "objeto" (tal vez aprehendido según pertinencias o atributos diferentes, para hablar de nuevo la lengua spinozista), y la idea de que sus "objetos" son radicalmente *distintos*, mutuamente irreductibles, aunque necesariamente intrincados. Eso es lo que está en juego en la busca del concepto de ideología y en el conflicto sordo e íntimo con Lacan a propósito del "sujeto" y del "imaginario", que se inicia en el malentendido de un reconocimiento y de un aval tan contundentes que harían aparecer cualquier rectificación eventual como una manera suicida de renegar.<sup>30</sup>

---

*spaltung*) y la política (véase el texto de Marx y Engels: "Die angeblichen Spaltungen in der Internationale", 1872).

<sup>28</sup> Incluido el propio Freud, que habría que releer a la luz de su aceptación y su crítica de la ideología del sujeto, como se le ha releído a la luz de su aceptación y su crítica de la ideología biológica.

\* "De refoulements et de répressions": refoulement, término psicoanalítico que se traduce por "represión", con lo cual la frase en español dice: "de represiones y represiones". [T.]

<sup>29</sup> *Lire le Capital*, I, pp. 47 ss., que, a propósito de cualquier ciencia, recusaba absolutamente la "visión", pero no el "objeto".

<sup>30</sup> Podemos añadir: si el marxismo y el psicoanálisis tienen el mismo objeto, el marxismo ya no es una "teoría acabada" (según la expresión propuesta en L. Althusser et al., *Discutere lo Stato*, De Donato, Bari, 1978): es un "saber absoluto" (o una "concepción del mundo").

Lo que se tambalea ineluctablemente en la expresión "ciencia cismática" es la idea misma de ciencia. No solamente la idea de "la ciencia" en general, cuya universalidad ideal (e idealista) ya impugnaban los *Elements d'autocritique* de 1974, al precio de una rectificación de la definición del corte epistemológico como corte "entre la ciencia y la ideología" (sin dejar de sostener que es necesario referirse con ese nombre a un "mínimo de generalidad" abstracta, punto de partida de una diferenciación), sino la idea de lo "científico" como cualidad inherente a un proceso teórico que es efectivamente un proceso de conocimiento que cancela un desconocimiento. Pero esa expresión es en el fondo otro nombre de la idea de *corte*. Corregida en su doble fondo "teoricista" (la idea de que el corte tuvo lugar de una vez por todas, la idea de que opera de manera idéntica entre todas las ciencias y su "prehistoria ideológica" respectiva), se convierte en lo que Althusser llama un corte *continuado*: "comienzo que no tendrá fin", en los dos sentidos del término, porque una ciencia (singularmente la de Marx) no dejará jamás de producir conocimientos que reiterarán activamente su efecto crítico, y también porque no acabará jamás de "arreglar cuentas" con los destacamentos de la ideología dominante. En esta formulación reina más que nunca la idea de irreversibilidad (así como la de inacabamiento). Sin embargo, si la examinamos más de cerca, hay que admitir que la irreversibilidad, si bien refleja una potencia de "producción" y de "desarrollo" de conocimientos, no es una garantía. Se ubica totalmente en la modalidad diferencial de una lucha teórica que se libra en el campo de las ideologías. La irreductibilidad de la diferencia ciencia/ideología no está contenida en un acontecimiento único, menos todavía en una institución, sino en el hecho de que las ideologías, unificadoras y conciliadoras en esencia, son confrontadas prácticamente mediante la teoría, con su otro absoluto: lo inconciliable. Si es que lo son... La contrapartida de la eficacia de lo verdadero es entonces que, *aunque irreversible, puede desaparecer*.

Pero ¿qué quiere decir "lo verdadero puede desaparecer"?

Parece ciertamente que hay varias modalidades de "desaparición": por lo menos dos en Althusser. Una pasiva, la otra en cierta forma activa. Una que se identifica con la muerte. Otra que no es designada como la "vida", aunque posee innegablemente algunas de las propiedades metafísicas tradicionales, sino que corresponde más bien a lo que *Lénine et la philosophie*, en el pasaje que cité antes, llamaba "el vacío de una distancia tomada".

Hay una desaparición que corresponde a la derrota de un ser en lucha en esa lucha misma: un ser que puede ser un individuo pero también una organización, un movimiento histórico, una clase, incluso una práctica, un conocimiento. Marx evocó esta posibilidad en una frase enigmática del *Manifiesto*: "Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen [...] einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesselshaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen".\* Althusser retomó esa idea ("la muerte común de las clases en lucha"), que forma parte de las sentencias olvidadas del marxismo, para aplicarla a la teoría, o por lo menos a la teoría marxista (que precisamente es "lucha de clases en la teoría"). La teoría científica existe necesaria e irreversiblemente, pero puede dejar de existir en una coyuntura dada, y esa posibilidad (que tomará la forma de una crisis generalizada, de una ruptura de la "unión de la teoría y el Movimiento Obrero", de un "bloqueo" definitivo de su progresión, en la cual ya nadie estaría en condiciones de trabajar...) se inscribe en la contingencia de las figuras aleatorias del conflicto o del antagonismo inherente a la práctica teórica. Lo mismo que hay una contingencia del *inicio* de la teoría que se borrará retrospectivamente en la necesidad de sus conceptos,<sup>31</sup> hay una contingencia *del fin* de aquello que nació irreversiblemente. Ese fin,

---

31\*"La historia de todas las sociedades, hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases [...] una lucha que termina siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la desaparición común de las clases en pugna." [T.]

si se produce en una coyuntura determinada (es decir, sobredeterminada) traduce el hecho de que la existencia de la teoría no puede no ser "crítica", en el doble sentido del término (ejercicio de una crítica; a merced de una crisis). No es un destino, sino el efecto de una relación de fuerzas. De aquello que era una práctica viviente, no quedará entonces más que un fantasma: una memoria.

Pero hay otra desaparición. Althusser no dejó nunca de evocarla en términos casi idénticos: desaparición de lo "provisional", de lo "transitorio", de lo "contradictorio" de una práctica en sus *proprios efectos* (ellos mismos provisionales, transitorios, contradictorios), en su propia "intervención" transformadora.

En cuanto a nosotros, os reconozco que hemos venido para "darnos de topes", para equivocarnos, pero de una manera inédita, que nos distingue de la mayoría de los filósofos, y sabiéndolo perfectamente: *para desaparecer en nuestra intervención*.<sup>32</sup>

Esta desaparición no es puntual, excepcional, sino que constantemente se reitera y rehace, en un proceso infinito. Formalmente, esa desaparición no se distingue en nada de otra desaparición: la de la política en sus efectos, y particularmente la de la política revolucionaria en la construcción de la sociedad sin clases. Poco falta, de hecho, para que sea considerada como la revolución misma, en todas sus modalidades, individuales y colectivas.

Con todo, una vez más, la idea que de ella se nos propone no tiene absolutamente nada de unívoca. Se dispersa por el contrario según una combinatoria, en la cual encontramos los dos grandes pares problemáticos: lo ideológico y lo teórico, lo ideológico y lo real. Es la desaparición de la ideología o de una práctica ideológica *en el acceso al concepto*, a la teoría científica. Pero es también la desaparición de la teoría y del concepto *en la historia real*, de la cual se han distinguido provisionalmente para cumplir su función de conocimiento. Finalmente, es la desaparición de la teoría o de las ideas y de los conocimientos que existen "bajo forma teórica", *en la ideología*, es decir en su "realización ideológica", que es la única que las convierte en fuerzas materiales, históricas. La "eternidad" del concepto, la "eternidad" de la historia real, la "eternidad" de la ideología. Es decir, la *actualidad*, la *actividad*, la *efectividad* del concepto, o de la historia, o de la ideología.<sup>33</sup>

---

"... *Uno no elige su comienzo*. Marx no eligió nacer al pensamiento y pensar en el mundo ideológico que la historia alemana habla concentrado en la enseñanza de sus universidades [...] Volveré mas adelante sobre *la necesidad y la contingencia de ese comienzo* [...] La contingencia del comienzo de Marx es esa enorme capa ideológica bajo la cual nació, esa capa aplastante de la que tuvo que desembarazarse [...]" (*Pour Marx*, pp. 60, 71).

32 *Philosophie et philosophie spontanée des savants*; p. 19.

33 Sobre estas tres posibilidades, ver principalmente:

Al "El letrero está, plantado todavía en la región ideológica, *su texto está redactado en su lengua*; aun si emplea palabras "nuevas", el rechazo mismo ala ideología está escrito en lenguaje ideológico, como se ve de manera tan asombrosa en Feuerbach: lo "concreto", lo "real", he aquí las palabras que en la ideología realizan la oposición a la ideología misma [...] Pero no debemos olvidar que la frontera que separa la ideología de la teoría científica ha sido franqueada hace ya cerca de ciento veinte años, por Marx; que esta gran empresa y este gran descubrimiento están consignados, inscritos, en el sistema conceptual de un conocimiento cuyos efectos han transformado poco a poco la faz del mundo y su historia [...] Podemos ayudar a todos aquellos que se acercan a pasar esta frontera: pero sólo a condición de haberla franqueado nosotros mismos y de haber inscrito en nuestros conceptos el resultado irreversible de ese paso [...] Sólo esto era lo que yo quería decir al mostrar que el humanismo real o socialista puede ser objeto de un reconocimiento o de un malentendido según el *status* que se le asigne respecto de la teoría; que puede servir de consigna *práctica, ideológica*, en la misma medida en que esté adaptado a su función, y no sea confundido con una función enteramente diferente [...] La consigna del humanismo no tiene un valor teórico, sino un valor de índice práctico: es necesario ir a los problemas concretos mismos, es decir a su conocimiento, para producir la transformación histórica cuya necesidad pensó Marx. Debemos preocuparnos de que ninguna *palabra*, justificada por su función práctica, usurpe en ese proceso la función *teórica*: sino que, por el contrario, realizando su función práctica desaparezca al mismo tiempo del campo de la teoría" (*La revolución teórica de Marx*, Ed. Siglo XXI, México, pp. 203-206)

Entre esas modalidades totalmente heterogéneas de la desaparición está suspendida, como vemos, la existencia del concepto "revolucionario". Pero si nos volvemos a él para buscar lo que significa, tal vez ese suspenso nos autorice a suponer que en semejante concepto hay algo verdadero.

¿No está suspendido el silencio mismo de Althusser en la vecindad de ese punto de desvanecimiento del concepto —que él llamó "el lugar de lo imposible"—,<sup>34</sup> como si tradujera su vacilación entre dos maneras de desaparecer? Es por ello que no nos deja tranquilos. Intentemos hacer un buen uso de él. Porque estamos, nosotros también, en tránsito entre la memoria y la palabra, sin fin previsible.

Les Sauvestres, agosto de 1988

[Este texto se escribió para la revista *KultuRRevolution*, de Bochum, Alemania Federal, que lo publicó en su n. 20, de octubre de 1988, "Althusser, ein Denken an den Grenzen", número especial de homenaje a Louis Althusser en ocasión de su septuagésimo cumpleaños. Tomado de *Les Temps Modernes*, año XLIV, n. 509, diciembre de 1988. Traducción de Paloma Villegas.]

---

B] "Se trataba, finalmente, de recordar con Marx que el conocimiento de lo real 'modifica' algo en él, pues justamente le *añade su* conocimiento, pero que todo ocurre como si dicha *adición* se anulara por sí misma en su resultado. Puesto que *su* conocimiento pertenece ante todo a lo real, que no es otra cosa que *su* conocimiento, nada le añade a no ser bajo la condición paradójica de *nada* añadirle, de forma que una vez producido queda suyo en pleno derecho y desaparece en él. El proceso de conocimiento añade constantemente a lo real su propio conocimiento, pero también a cada paso lo real lo integra, puesto que el conocimiento es el suyo. *La distinción entre objeto de conocimiento y objeto real presenta la paradoja de que sólo existe para ser anulada. Pero no es nula.* Puesto que es susceptible de ser anulada, debe aparecer constantemente. Se trata de una situación normal, se trata del ciclo infinito de todo conocimiento que sólo añade *su* conocimiento a lo real para que lo real lo haga suyo; este ciclo no es ciclo, y por tanto sólo existe *en tanto se reproduzca*, pues lo único que puede mantener con vida los viejos conocimientos son los nuevos conocimientos [...]" (*Posiciones*, cit., p. 174).

c] "La influencia de las ideas no es sino la expresión subordinada de una relación de fuerzas entre las clases. Lo extraordinario es que Marx tiene en cuenta esta tesis materialista en la posición de sus propias ideas. Se puede observar tanto en el *Manifiesto* como en el *Prefacio* de 1859, donde la presentación toma una forma topográfica. Esto significa que allí Marx presenta dos veces, y bajo dos formas diferentes, sus propias ideas. Las presenta primero como principios de análisis de conjunto [...]: luego sus ideas son presentadas *por todas partes*, ya que se trata de explicar mediante ellas una realidad de conjunto. Pero Marx hace aparecer sus ideas una segunda vez, situándolas entonces en un lugar determinado y limitado de la misma realidad de conjunto: digamos, para retomar la fórmula del *Prefacio* de 1859, entre las 'formas ideológicas en que los hombres toman conciencia del conflicto de [clases] y lo llevan hasta su culminación'. Al situarlas así, en un lugar definido de las relaciones sociales y de las relaciones de clase (la superestructura), Marx considera sus ideas ya no como los principios de explicación del todo dado, sino sólo en relación con su posible acción en la lucha ideológica. Y con ello esas ideas cambian también de forma: pasan de la forma teoría a la 'forma ideología'. El materialismo de Marx se mide no tanto en el contenido materialista de su teoría como en la conciencia aguda y la práctica de las condiciones, de las formas y de los límites en los cuales esas ideas pueden volverse activas. De ahí su doble inscripción topográfica. De ahí la tesis capital de que, así sean verdaderas y estén formalmente demostradas, las ideas no pueden jamás ser históricamente activas en nadie, sino bajo las formas ideológicas de masa, enzarzadas en la lucha de clases" ("Le marxisme aujourd'hui", *Enciclopedia Garzanti*).

