



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Domínguez, Esteban

De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Domínguez, E. (2021). *De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser. (Tesis de maestría). Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3018>*

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser

TESIS DE MAESTRÍA

Esteban Domínguez

esteban.dominguez@live.com.ar

Resumen

Esta tesis se presenta como el estudio del desarrollo del pensamiento de Louis Althusser (1918-1990) desde la finalización de sus estudios en la *École Normale Supérieure* hasta el momento previo a la publicación de sus dos grandes libros, *Pour Marx* y *Lire le capital*, en 1965. Más específicamente, se analizará cómo se produce la recepción del pensamiento de Baruch Spinoza (1632-1677) en los años de formación teórica de Althusser (1947-1962), señalando en particular cuáles son las condiciones históricas, textuales y temáticas de semejante recepción. De este modo, el propósito de la tesis es intervenir en dos frentes simultáneos. Por un lado, reconstruir una imagen más vasta de la evolución intelectual de Althusser desde sus años de formación teórica hasta su emergencia pública en el campo de la filosofía marxista en el contexto filosófico francés en la década de 1960. Por otro lado, desarrollar una imagen más completa de la relación existente entre Spinoza y Althusser por medio de la iluminación del proceso de formación de su spinozismo.

Universidad Nacional de Quilmes

Maestría en Filosofía

Tesis de Maestría

De una pasión fuerte y comprometedora.

Estudio sobre los orígenes del spinozismo de
Louis Althusser

Tesista: Lic. Esteban Dominguez

Directora: Dra. María Cecilia Abdo Ferez

Co-directora: Dra. María Jimena Solé

Índice

Aclaraciones de estilo	6
Introducción.....	7
Tres momentos de los estudios althusserianos.....	11
Presentación del problema	20
Capítulo 1. Sobre el spinozismo de Althusser. Cuestiones de teoría.....	29
La integración	30
Una pasión spinozista.....	44
Genealogía de una pasión.....	59
Capítulo 2. La prehistoria del spinozismo. Arqueología de una ausencia.	70
<i>Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel</i>	74
<i>Les problèmes de la philosophie de l'histoire</i>	91
<i>Feuerbach: Manifestes philosophiques</i>	101
Capítulo 3. Montesquieu. De la alusión crítica a las condiciones de la integración.....	114
Montesquieu crítico de Spinoza.....	116
Montesquieu <i>sive</i> Spinoza.....	136
Una nueva teoría de la ley	137
La dialéctica de la historia	146
Capítulo 4. Maquiavelo con Spinoza. La política entre contingencia y necesidad.....	158
<i>Un'estate italiana</i>	160
La política, ese pequeño suplemento.....	165

Maquiavelo y Spinoza.....	176
Política y teoría: una singular desproporción	178
Política e ideología: la opacidad de lo inmediato	183
Política y naturaleza humana: una antropología profana	188
Una necesidad supeditada a una contingencia radical.....	199
Contingencia	199
Necesidad	203
Conclusión.....	208
Filosofía y política	209
La historia de la filosofía	212
Una filosofía para el marxismo	216
Bibliografía	227
Obras publicadas por Althusser.....	227
Trabajos de Althusser citados.....	227
Fondo Althusser - IMEC.....	232
Bibliografía general.....	234

Estas páginas son el producto de una investigación desarrollada gracias a una Beca Doctoral del CONICET. Mi trayectoria por la Maestría en Filosofía se vio impulsada por una beca parcial de la UNQ. Además, la investigación para la redacción de esta tesis fue realizada en el marco de la *Résidence de l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC)*, *Programme Odyssée – Association des Centres culturels de rencontre (ACCR)*, con el apoyo del *Ministère de la culture et de la communication* de Francia.

Agradezco estar acompañado por profesoras que admiro. A Cecilia Abdo Ferez por su paciencia y su entusiasmo. A Jimena Solé, por confiar. A Vittorio Morfino quien desde lejos alienta todos mis proyectos. A Étienne Balibar que acompañó generosamente mi solicitud de residencia en el IMEC. A aquellos con quienes aprendí a leer, hablar, trabajar: Manuel Navarro, Mónica Billoni y Hugo Quiroga.

Esta investigación fue posible gracias al apoyo recibido por parte de lxs trabajadores que dan vida a una experiencia de cuidado extraordinaria en la *Abbaye d'Ardenne*. Gracias a Nathalie Léger, François Bordes, Albert Dichy, André Derval. A Élodie Leroy y Éliane Vernouillet, por recibirme, acompañarme y despedirme. A Yves Chevretil-Desbiolles, Yoann Thommerel, Pascale Butel, Pierre Clouet, Jean-Luc Bonhême, Sandrine Culleron, Thomas Catherine, Enzo, Arnaud Lerenard, y tantxs otrxs por sus encuentros cotidianos. A Sandrine Samson por enseñarme los secretos del archivo. A François Boddaert, heredero de Althusser, por preservar su memoria.

A la amistad de nuestro grupo Spinoza. A Tomás García y Mauricio Ferolla. A Irina Teodorescu, mi amiga escritora. A lxs que luchan, a mis compañerxs. A quienes desde hace años me sostienen: mi madre, mis abuelas, mis hermanxs y sobrinas. A quienes ya no están. A mis amigos de la vida. A Agustina, por su amorosa compañía, con quien compartimos mucho más de lo que puede caber en estas líneas. A Severino, que no lee ni escribe, pero que está a mi lado mientras leo y escribo. A quienes no nombro pero no olvido. A quienes lean...

A diario me repito, a ver si lo alcanzo, un bello proverbio maorí que Marcel Mauss tradujo así: da tanto como recibas y todo estará muy bien.

Aclaraciones de estilo

Esta tesis fue redactada siguiendo las indicaciones sugeridas en la decimoséptima edición de *The Chicago Manual of Style* para notas al pie de página. Evitando la sobrecarga de información bibliográfica, compilada oportunamente al final de la tesis, estas normas posibilitan la identificación de los textos de manera simplificada. Al tratar con un *corpus* como el de Louis Althusser, relativamente extenso y considerablemente disperso, pretendiendo identificar sus textos como unidades de análisis lo más delimitadas posible, el uso de estas normas de citado ahorra la tarea de realizar una larga e indescifrable lista de abreviaturas.

Respecto a Maquiavelo, Spinoza y Montesquieu, en ocasiones, sus obras serán abreviadas así: É por *Ética*, TTP por *Tratado teológico-político*, TP por *Tratado Político*; P por *El príncipe*, D por los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*; EL por *Del espíritu de las leyes* y DEL por *Defensa del espíritu de las leyes*.

Al citar documentos conservados en el *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* introduzco en nota al pie el código de identificación y su título (i.e. 20ALT/32/10, *Notes sur Spinoza*). Las referencias completas del archivo en cuestión son compiladas en un apartado especial de la sección Bibliografía.

Siempre que la precisión de la edición y la traducción lo permitiera, he decidido citar las ediciones castellanas de los escritos de Althusser. En los casos en los que fue necesario, o simplemente estimé conveniente, sugerir cambios de traducción a la luz del texto original, introduje la abreviatura “t.m.” indicando así que la traducción fue modificada respecto a la edición castellana.

Las ediciones de referencia se encuentran detalladas junto con el resto de las referencias bibliográficas al final de esta tesis. Salvo que se indique lo contrario, siempre que en el texto citado haya itálicas, éstas forman parte de la versión original. Cuando las itálicas en una cita son acompañadas de “i.a.” significa que ellas fueron añadidas por mí para señalar un énfasis adicional. Finalmente, a menos que indique lo contrario, siempre que cito un texto en idioma extranjero la traducción es propia.

Introducción

“Los filósofos, incluso si no son perros guardianes, son como usted y yo; para que vengan, al menos hay que llamarlos *por su nombre*”

Louis Althusser, *Sur le rapport de Marx à Hegel*

Cualquier lectura que se proponga retornar a Louis Althusser (1918-1990) en la actualidad no puede pretender exponer su pensamiento según un simple orden de razones con el fin de dar cuenta del propósito o del significado de su empresa. Por razones que aquí solo podré ir formulando a la par de la escritura de esta tesis, ya sea que se intente una reconstrucción temática, ya sea que se intente una reconstrucción cronológica, cualquiera de las dos tentativas está condenada a toparse con los límites que su proyecto filosófico encontró en el período en el que se desarrolló entre las décadas de 1960 y 1980.

La apertura del Fondo Althusser en el *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC) hace que casi la totalidad de los archivos del autor sean actualmente accesibles: los textos inéditos, los proyectos de libros, la correspondencia, la obra clasificada de manera cronológica y temática, los textos autobiográficos, las notas y fichas de lectura, la actividad docente en la *École Normale Supérieure* (ENS), los documentos personales, el material periodístico y las grabaciones de algunas sesiones de sus cursos. Esta publicidad del archivo motiva una recurrente tentación para el investigador que se ve lanzado a encontrar allí, en medio de una pila de papeles en principio olvidados pero bien conservados —con el fin de ser recordados o simplemente descubiertos—, el documento que permita fundar una clave por medio de la cual hacer revivir, hacer coincidir, al autor con alguna significación definitiva. Asediado por esa tentación, en este trabajo me propongo resistirla, de manera cuidada, paciente, vigilante.

Aquí quisiera emprender una revisión que asuma el desafío de transitar por el desorden de sus razones como fondo siempre activo desde el cual sería posible formular luego algún orden, precario, de razones.

En el campo de la filosofía social y política, la figura de Althusser se presenta de manera contradictoria. Por un lado, gracias al encuentro entre filosofía y marxismo que desde ese entonces irá unido a su nombre, se le reconoce un rol preponderante comparable al de otras grandes figuras intelectuales del siglo XX. Pero, por otro lado, esa importancia se ubica en un contexto intelectual determinado, el del desarrollo de las ciencias humanas en Francia en la década de 1960 bajo el influjo del llamado estructuralismo. De este modo, su nombre casi acríticamente se ve asociado a una importancia cierta, pero caduca. Una vez reconocida su labor inestimable, la filosofía tendería a agradecer los servicios prestados y pasar a otra cosa. Porque la teoría, como la vida, sigue.

En el transcurso de esta investigación discutiré con el supuesto carácter perimido del pensamiento althusseriano, pero me propongo hacerlo sin alternativas fáciles. Luego de años de lectura del autor, luego de un tiempo en el IMEC junto a sus archivos, estoy convencido de algo que siempre sospeché, aunque hoy se impone como un punto de partida insoslayable: Althusser, su pensamiento, su obra, no es bajo ningún punto de vista comparable a la de las otras figuras mayores de la filosofía a él contemporáneas, como Michel Foucault, Gilles Deleuze o Jacques Derrida. Evidentemente, por cuestiones procedimentales que pondré en juego en el capítulo 1 esta *diferencia* de Althusser respecto a otros es *estructural* —si por estructural entendemos una cierta invariancia—, es decir, no le pertenece a Althusser sino a las condiciones que podríamos llamar doblemente textuales: condiciones que se juegan en un mismo movimiento en el texto y en el contexto; esto es, en relación con un campo textual que lo excede. En ese punto, la diferencia de Althusser respecto a otros es la diferencia que cada uno de estos otros tiene para con, valga la redundancia, otros. Pero hay una diferencia *estructural* también —si por estructural entendemos, ahora, cierta variación, cierto desplazamiento— que define la singularidad de Althusser respecto a otras grandes figuras: se trata de un pensamiento efectivamente *superado*, pero no por eso suprimido. Lo cual no significa que éste haya dejado de ser actual sino que sólo continúa siendo actual en la medida en que

reconozcamos que todo intento de glosa objetiva, toda periodización, para que tenga algún efecto en la actualidad deberá realizarse reconociendo que aquello que el nombre de Althusser reunió por un momento (una serie de problemas capitales para la filosofía desde el marxismo), ya no se encuentran reunidos y, aún más, que sólo podían permanecer reunidos por muy poco tiempo.

Esta tesis se presenta como el estudio del desarrollo del pensamiento de Althusser en un momento de su formación teórica desde la finalización de sus estudios en la *École Normale Supérieure* hasta el momento previo a la publicación de sus dos grandes libros, *Pour Marx* y *Lire le capital*, en 1965. Más específicamente, analizaré cómo se produce la recepción del pensamiento de Spinoza en sus años de formación (1947-1962), señalando en particular cuáles son sus condiciones históricas, textuales y temáticas. Así, esta investigación tiene un primer objetivo declarado en el que encuentra sus coordenadas temporales, espaciales y textuales: dar cuenta del proceso de formación del spinozismo de Althusser en el período de tiempo delimitado. Al privilegiar sus años de formación teórica, me propongo trabajar sobre un período y un conjunto de textos relativamente menos conocidos, lo cual me llevará a realizar desarrollos propedéuticos para comprender de qué Althusser hablamos cuando lo descubrimos leyendo a Hegel en 1947, a Pascal, Helvetius, Montesquieu en la década de 1950 o a Feuerbach a fines de esa misma década, por sólo mencionar a algunos. Esta elección obliga a anticipar que esta tesis se detendrá justo antes de donde, en general, los estudios sobre el spinozismo de Althusser comienzan: el doble acontecimiento que significó la publicación de *Pour Marx* y *Lire le capital*. De este modo, con esta investigación quisiera intervenir simultáneamente en dos frentes. Por un lado, intentar reconstruir una imagen más vasta de la relación existente entre Spinoza y Althusser por medio de una iluminación del proceso de formación de su spinozismo. Por otro lado, desarrollar una imagen más amplia de la evolución intelectual de Althusser desde sus años de formación teórica hasta su emergencia pública en el campo de la filosofía marxista en el contexto filosófico de Francia en la década de 1960.

Asimismo, los objetivos de dar cuenta de la formación del spinozismo de Althusser y de iluminar un conjunto de problemas del joven Althusser que no se reducen a Spinoza, se apoyan en un tercer objetivo, solapado, relativo a mi

investigación en el Fondo Althusser del IMEC poniendo en común un conjunto de archivos allí conservados.¹ Más específicamente, quisiera que el lector al encontrarse con las recurrentes citas de documentos del archivo (en particular en los capítulos 2, 3 y, sobre todo, 4), las tomara por lo que efectivamente son y no por su apariencia: antes que inscriptas en un proceso de demostración, validación y verificación de mis hipótesis, quisiera que sean reconocidas, en el juego de dones y contradones, como un conjunto de textos que simplemente se conservan para ser transmitidos. De regreso del IMEC, quisiera también que estas páginas se reconozcan, a su modo extenso, algo embrollado y sin límites definitivos, como el compendio de unos documentos que *se transmiten para ser conservados*, que hacen de la transmisión la condición de posibilidad de cualquier conservación.

En una primera aproximación, al delimitar en qué consistió el spinozismo de Althusser en un lapso de su desarrollo teórico, podría decir que esta tesis constituye un intento de *restitución* objetiva del desarrollo del pensamiento del autor. Pero esta pretensión de restitución se ve determinada por dos problemas que impiden su resolución definitiva. En primer lugar, la historia de la recepción del pensamiento de Althusser hasta nuestros días. Esta historia, que a su modo constituye las condiciones de posibilidad de esta investigación, señala los límites de cualquier estudio que en la actualidad pretenda dar con un pensamiento finalmente encontrado. Y, en segundo lugar, porque, incluso en un recorrido cronológico y relativamente apegado a los textos considerados como documentos históricos, emergen consecuencias teóricas en parte insospechadas respecto a la relación entre la política y la historia. Esta tesis se mueve, entonces, entre el reconocimiento de una historia terminada y una historia interminable. Terminada: la restitución de una porción de la historia del

¹ Mi residencia de investigación en la Abbaye d'Ardenne en Saint-Germain-la-Blanche-Herbe se desarrolló entre los meses de septiembre y diciembre del 2019 gracias a una beca de la *Association des Centres culturels de rencontre* y del IMEC en el marco del Programa *Odyssée 2019*. Buena parte de las consideraciones vertidas en esta tesis se formaron en mi encuentro con los archivos del Fondo Althusser y gracias a las formidables condiciones de trabajo dispuestas por el conjunto de trabajadores del IMEC y la ACCR.

pensamiento de Althusser. Interminable: la reelaboración de alguno de los trazos de su filosofía para el presente.²

Tres momentos de los estudios althusserianos

La herencia althusseriana es recibida de manera mediada, a la vez diferida y diferenciada; pero más específicamente, esta herencia es asumida en dos momentos bien definidos y en un tercero que comienza a vislumbrarse en los márgenes del segundo. Como toda periodización, la aquí propuesta tiene algo de arbitrario. Quizás lo que hace que me incline por hablar de momentos es que ellos permiten pensar la historia singular de los estudios althusserianos dando cuenta del carácter fluido, la cadencia del desplazamiento en el tiempo, la posibilidad de trazar constelaciones en su interior, relaciones de fuerzas, pero también, líneas de fuga que vectorizan un momento y nos colocan en otro. Por su parte, con ella pretendo evitar la idea de *generación* que lleva implícita la delimitación estricta de constelaciones teóricas según criterios estrictamente temporales describiendo la sucesión de las generaciones en su despliegue. La categoría de *momento* permitiría, en fin, reconocer el modo en el que las intervenciones filosóficas singulares se ligan, acordando u oponiéndose alrededor de problemas comunes que resumiré bajo las tres figuras lógicas de la autonomía, la heteronomía y la heteronomía de la heteronomía.³

Al primer momento, coincidente con los años de intervención pública y producción teórica del autor (1960-1980) lo llamaré *autonomía del althusserianismo*. Se define como la asunción de un proyecto filosófico que merece existir por derecho propio, manifestándose de manera intensiva y

² Hago alusión, evidentemente, al título del prefacio al libro de Dominique Lecourt, *Lyssenko. Histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, cf. Louis Althusser, "Historia terminada, historia interminable", en *La soledad de Maquiavelo*, trad. C. Prieto del Campo (Madrid: Akal, 2008).

³ Para nombrar los tres momentos retomo con fines propios el esquema formal elaborado por Balibar respecto a la autonomía, heteronomía y heteronomía de la heteronomía de la política. Cf. Étienne Balibar, "Trois concepts de la politique. Émancipation, transformation, civilité", en *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Paris: Galilée, 1997), 17-53. Sobre la noción de *momento* para el estudio de la historia de la filosofía cf. Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments* (Paris: Gallimard, 2009).

motivando un desarrollo extensivo, esto es, expansivo hacia diversas áreas como la política, la economía, la filosofía, la antropología, entre otras. Al segundo momento, que se inicia temporalmente con la muerte del autor y se despliega con la publicación de sus textos inéditos, lo llamo *heteronomía del althusserianismo*. Hablo de heteronomía pues, los textos de Althusser quedaron expuestos a condiciones externas como la muerte, por empezar, y las publicaciones póstumas que reabrieron una discusión en torno a su obra en la que Althusser evidentemente ya no podría participar. Finalmente, llamaré al tercer momento *heteronomía de la heteronomía del althusserianismo*, como aquel que se despliega en nuestro presente. Con un nombre como este pretendo señalar el hecho de que progresivamente comienza a reconocerse que las condiciones a las cuales se remite la obra de Althusser no son nunca una instancia última (cierta obra finalmente encontrada) sino que lo que las vuelve determinantes es la manera en la que esa obra se constituye en un entramado que la sostiene y la excede.

El primer momento, se desarrolla temporalmente entre las décadas de 1960 y 1980 siendo identificable en ese desarrollo cuatro fases teóricas y políticas: la emergencia, el desarrollo, la caída (o la crisis) y el olvido. En ese momento, y a lo largo de las tres primeras fases, se configura una constelación teórica alrededor de los textos publicados en vida por Althusser. Esta constelación está compuesta por un círculo de investigadores con fronteras algo variables pero inmediatamente reconocible. Se trató de jóvenes filósofos que en su momento fueron empujados a tomar posición y desarrollar sus propias investigaciones bajo el influjo del acontecimiento que significó la simultánea publicación de *Pour Marx* y de *Lire le capital* en 1965. Forman parte de este momento, diversos textos que se presentan como comentarios (en general laudatorios, pero también críticos) de la obra de Althusser y otros que se presentan como desarrollos regionales de la apuesta filosófica general. Además de las contribuciones a la publicación de *Lire le Capital*, debemos destacar la existencia de estudios generales sobre la filosofía de Althusser contemporáneos al “éxito” de su empresa,⁴ así como

⁴ Cf. Althusser, Balibar, Establet, Macherey, Rancière, *Lire le capital* (Paris: PUF, 2015). Cf. Pierre Macherey, “À propos de la rupture” [1965], en *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965-1997* (Paris : PUF, 1999). Cf. Saúl Karz, Jean Pouillon, Alain Badiou, Emilio de Ípola, Jacques Rancière, *Lectura de Althusser* (Buenos Aires : Galerna, 1970). Cf. Marta Harnecker,

también la proliferación de estudios regionales en diversas áreas que excedían por mucho los alcances de las publicaciones de Althusser: en teoría política, historia de la filosofía, epistemología; literatura, economía, antropología, lingüística, entre otras.⁵

Sin embargo, la historia de los estudios althusserianos no es acumulativa y mucho menos lineal. Como cualquier historia, esta tampoco está exenta de omisiones y cesuras. Entre finales de la década de 1970 y comienzos de la década de 1990 el mundo intelectual asistió a un cierto olvido del autor. Exponer sus razones teóricas y políticas implicaría desviarnos del argumento, me limito a reconocer que es conjurando ese olvido que emerge el segundo momento, *la heteronomía del althusserianismo*, que se inicia con la proliferación de nuevas lecturas luego de la muerte del filósofo. Se trató de una tarea de recuperación que estuvo caracterizada por la relectura de textos poco tenidos en cuenta hasta entonces y por la publicación de otros tantos inéditos en los que se encontraba una renovación teórica insospechada.

En este segundo momento se solapan capas textuales en las que abrevan diversas generaciones intelectuales. Sabemos que se inicia en 1992 con la publicación póstuma de *L'avenir dure longtemps*, y se extiende hasta la actualidad, motivado por la publicación de novedades editoriales que llevan la firma de Althusser producto del trabajo en sus archivos conservados en el IMEC. En este retorno a Althusser ocupan un lugar destacado, en primer lugar, algunas

Los conceptos fundamentales del materialismo histórico, (México: Siglo XXI, 1984 [1969]). Cf. Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, trad. I. Agoff (Buenos Aires: Galerna, 1975 [1974]).

⁵ Sólo por mencionar algunos trabajos que ilustran la diversidad y potencia de este momento, puede destacarse en el ámbito de la teoría política marxista cf. Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, trad. F. M. Torner (México: Siglo XXI, 2007 [1968]); Étienne Balibar, *Cinco ensayos de materialismo histórico*, trad. G. Albiac (México: Fontamara, 1984 [1974]); Étienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, trad. M. J. Cordero y G. Albiac (Madrid: Siglo XXI, 2015 [1977]); Balibar, Tosel, Luporini, *Marx et sa critique de la politique* (Paris: Maspero, 1979); Buci-Glucksmann, Gramsci y el Estado, trad. J. C. Garavaglia (México : Siglo XXI, 1978 [1975]). Sobre la historia de la filosofía cf. Pierre Raymond, *Le passage au matérialisme* (Paris : Maspero, 2973); Pierre Macherey, "L'histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances" [1976], en *Histoires de dinosaure*. En el ámbito de la epistemología cf. Dominique Lecourt, *Lyssenko, histoire réelle d'une "science prolétarienne"* (Paris : Maspero, 1976); Michel Pêcheux y Michel Fichant, *Sobre la historia de las ciencias*, trad. D. Karsz Esquibel (México: Siglo XXI, 1971). En Economía cf. Gérard Duménil, *Le concept de la loi économique dans le Capital* (Paris : Maspero, 1977). En antropología, *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »* (Maspero : Paris, 1969). En análisis literario y en análisis del discurso cf. Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire* (Paris : Maspero, 1966) ; Michel Pêcheux, *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, trad. M. Glozman, P. Karczmarczyk, G. Marando, M. Martínez (Buenos Aires: CCC Floreal Gorini, 2016 [1975]).

de las figuras que acabo de mencionar, antiguos colaboradores de Althusser devenidos figuras mayores de la filosofía francesa. Más allá de las respectivas posiciones de cada uno de ellos frente a su maestro (fidelidad, torsión o ruptura declarada), se puede decir que la herencia es transversal a sus producciones pero que se expresa con una intensidad impactante en los diversos textos en los que cada uno de ellos se propone revisar la obra de Althusser.⁶ En segundo lugar, se encuentran quienes desarrollan investigaciones en torno a la biografía intelectual, o que se proponen hacer un balance y una reconstrucción general de la empresa althusseriana que tenga en cuenta los textos publicados en vida y el conjunto de inéditos que comenzaron a proliferar desde la década de 1990 y que pusieron en jaque la homogeneidad de la empresa althusseriana.⁷

Es a partir de este segundo momento que quienes hoy vuelven a Althusser pueden preguntarse legítimamente si existe algo así como un *corte* entre sus obras clásicas y los textos que comenzaron a ser editados luego de su muerte. Esta vez, la búsqueda del corte no sería para reconocer un “joven” Althusser, frente al “maduro”, sino más radicalmente una pesquisa por una ruptura en el proyecto maduro; el cual, al enfrentarse a sus propios límites ante la crisis teórica del marxismo, estaba condenado a la caducidad.⁸ Independientemente de las respuestas formuladas a esta pregunta, lo que constituye a este segundo momento como tal es la posibilidad de formular el interrogante sobre el *sentido* de la empresa althusseriana. Con el fin de dar cuenta de la heterogeneidad encontrada al interior de su obra, distintos autores han ensayado respuestas

⁶ Cf. Étienne Balibar, *Escritos por Althusser*, trad. H. Cardoso (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004) y, en general, las contribuciones de Rancière, Balibar y Badiou en Sylvain Lazarus, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* (Paris: PUF, 1993). Para un análisis comparado del desarrollo teórico de algunos de los discípulos de Althusser en el ámbito de la filosofía política contemporánea cf. Lucía Vinuesa, “Filosofía de la igualdad. Emancipación y política en la obra de Étienne Balibar y Jacques Rancière” (Tesis de especialización, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018).

⁷ Cf. Yann Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie. La formation du mythe (1918-1956)* (Paris: Éditions Grasset, 1992); Gregory Elliot, *Althusser. The detour of Theory* (Leiden/Boston: Brill, 2006); Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Althusser (1945-1965)* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007).

⁸ Gregory Elliott ha ordenado la producción de Althusser de un modo similar a como Althusser había distinguido los momentos en la producción de Marx: 1. El período de trabajos tempranos (1945-1950), que indican la transición del catolicismo al comunismo; 2. El período entre 1950-1959, de ruptura con Hegel; 3. Los trabajos maduros, entre 1960-1975; 4. Los trabajos de transición, entre 1976-1978; 5. Los trabajos tardíos entre 1979-1986. Cf. Elliott, *Althusser. The detour of theory*.

alternativas. Queriendo ser breve, recuperaré algunas respuestas típicas que dibujen de manera panorámica el espacio del debate.

Según Toni Negri existiría un giro [*Kehre*] en la producción de Althusser desde mediados de la década de 1970 en el que se combinan elementos de continuidad y elementos de novedad, “pero los segundos conquistan la hegemonía.”⁹ Sin embargo, en la producción del autor los elementos de continuidad y de ruptura se entreveran de un modo mucho más complejo. De modo que de lo que se trataría no es tanto de pensar rupturas y continuidades en su pensamiento sino más bien cómo los diversos elementos de su producción se estructuran y se combinan. En este sentido, Emilio de Ípola, cuestionando la inadecuación de toda demarcación cronológica, propone identificar más bien la existencia de una “duplicidad en la economía de su pensamiento” en la que residiría “la clave del itinerario althusseriano, así como la eventual actualidad de su pensamiento”. Recurriendo a la distinción straussiana, de Ípola diferencia un “pensamiento exotérico”, ligado al proyecto declarado de restauración y desarrollo del marxismo en el marco de los debates del movimiento comunista internacional; y un “pensamiento esotérico”, ligado a un conjunto de reflexiones por medio de las cuales, al pretender “tornar pensable y posible la política”, Althusser se habría colocado en un terreno posmarxista *avant la lettre*.¹⁰

Étienne Balibar propone una manera alternativa de enfocar este problema (por lo demás mucho más próxima a la de Ípola que de la de Negri), y de esta manera dibuja los contornos de las lecturas contemporáneas de la obra de Althusser. Según Balibar podemos reconocer en el transcurso de su producción teórica, una escritura en proceso de autoanulación, una escritura ya desde siempre en tensión, en el límite, una escritura en deconstrucción. Según Balibar, lo que Althusser tenía para decir sólo podía ser dicho bajo la forma de la denegación, “de un discurso surgido de su anulación”. Althusser, quien forjó su producción teórica mediante agitados intercambios con otros, antes que como “autor” estrictamente definido, habría sometido a un agitado intercambio su propia producción: vemos en sus textos “la unidad contradictoria en el tiempo, de las

⁹ Antonio Negri, “Maquiavelo y Althusser”, en Louis Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, R. Sánchez Cedillo (Madrid: Akal, 2004), 18.

¹⁰ de Ípola, *Althusser. El infinito adiós* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 27 y 43.

palabras y de su 'tachadura', pero tachadura bajo la cual las palabras siguen siendo perceptibles".¹¹

Pero cabe pensar que, lejos de ser una actitud progresiva y lineal que destine sus esfuerzos en fechar el momento de *autocrítica*, la escritura de Althusser es ya desde siempre autocrítica porque contiene una negación que la expone, que lo pone al propio autor en peligro, haciendo oscilar su sentido en el preciso momento en el que esperábamos toparnos con la tierra firme del rigor y la inteligibilidad:

contienen, pues, *por adelantado*, un elemento que se opone a que su empleo, su desarrollo, desemboque en una univocidad de una teoría 'finalmente encontrada'. Así, desde el origen, son una manera discursiva de colocarse a sí mismos en estado de desequilibrio, de asegurarse contra la seguridad de una 'tesis' en el momento en que se la sostiene.¹²

Dije más arriba que era posible fechar el segundo momento puesto que lleva la marca de la muerte del autor que implicó simultáneamente la definitiva desaparición del objeto de estudio individualizado, tal como existió hasta entonces y la emergencia de un nuevo objeto "Althusser" complejizado por un influjo desconocido que aguardaba su publicación. Ahora bien, resulta difícil reconocer cuándo termina, aunque sentimos que ya ha pasado mucho tiempo desde la sorpresa inicial por la emergencia de un Althusser por ese entonces insospechado. Esa distancia nos permite asumir una perspectiva que quizás hace unos años no era posible asumir. Al mismo tiempo, las coyunturas teórico-políticas también han variado: si el primer momento crujía con la crisis del marxismo y de los llamados socialismos reales desde la década de 1970 y se cerraba de manera contemporánea a la desintegración del bloque soviético, el segundo momento se abría de manera simultánea con la consolidación de la hegemonía neoliberal en todo el mundo, el desdibujamiento del horizonte de transformación social tanto en el ámbito de la filosofía como de la política en general, y el agotamiento del marxismo como discurso hegemónico al interior de las teorías críticas.

¹¹ Étienne Balibar, "¡Vuelve a callarte, Althusser!", en *Escritos por Althusser*, 57. La noción de tachadura es de clara inspiración derrideana, cf. Jacques Derrida, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco (México: Siglo XXI, 1978 [1967]), 32: "La tachadura es la última escritura de una época. Bajo sus trazos se borra, quedando legible, la presencia de un significado trascendental. Se borra permaneciendo legible, se destruye ofreciéndose como la idea misma de signo."

¹² *Ibid.*, 58-59.

Lo que más arriba propuse llamar la *heteronomía de la heteronomía*, sería entonces un nuevo momento en los estudios de la obra del autor que comenzó a dibujarse al interior del segundo pero que hoy adquiere características más definidas. Para decirlo de una manera simplificada: nos toca reconocer en la actualidad que estamos ingresando en un tercer momento en el que ni podemos indagar simplemente de qué se trató el althusserianismo “declarado” tal como se emprendió en un primer momento, ni podemos abrazar sin más cierto althusserianismo insospechado tal como se propuso en un segundo momento. Ahora bien, este tercer tiempo no emergería tanto en oposición al segundo, sino más bien como una maduración, como una exteriorización de líneas de investigación ubicadas en sus bordes internos. Más específicamente, y a modo de ejemplo paradigmático, es en la lectura de Balibar en la que se encuentran las condiciones de posibilidad de formulación de este tercer momento. En fin, un reconocimiento de una distancia tomada, temporal y teórica, pero que no hace de esa distancia ni una simple ruptura ni una simple continuidad, sino más bien un juego que se propone volver a revisar sus temas para encontrar allí las claves que los exceden. Así, toda lectura que se interrogue por la actualidad de Althusser se verá asediada por dos tentaciones entre las que deberá moverse. En un extremo, pretender afirmar que lo esencial del autor ya estaba en los orígenes de su producción teórica, en *Pour Marx* o *Lire le capital*. En el otro, pretender aferrarse a una teoría finalmente encontrada en una producción tardía condensada en textos póstumos. Este tercer momento de investigación sería antes que nada una lectura que, asediada por aquellas dos tentaciones, esboce lo que podría excederlas.¹³

Como bien lo formuló Alain Badiou, las lecturas de la obra de Althusser posteriores a su muerte se ven acechadas por dos interrogantes: “¿a partir de qué lugar de pensamiento, se puede capturar la singularidad de Althusser?”

¹³ A su modo, las investigaciones producidas en la actualidad en el contexto latinoamericano se inscriben en este tercer momento. Cf. Marcelo Rodríguez Arriagada, *La tendencia materialista de Althusser* (Santiago de Chile: Doble Ciencia, 2019); Natalia Romé, *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política* (La Plata: EDULP, 2014); cf. Pedro Karczmarczyk, Marcelo Rodríguez Arriagada, Natalia Romé y Marcelo Starcenbaum (Coord.), *Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: estrategia y materialismo (2017: Santiago de Chile)* (La Plata: UNLP, 2020); Romé, N., Starcenbaum, M., y Karczmarczyk, P. (Coord.), *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015: Buenos Aires)* (La Plata: UNLP, 2017).

¿Cómo hacerlo sin *a priori*, y muy especialmente sin el *a priori* del marxismo?”¹⁴ Esa interrogación trastoca la posibilidad de afirmarnos en una clave de indagación fundada en la linealidad cronológica de un recorrido intelectual, pues lo que estaría en cuestión sería no sólo la producción de Althusser posterior a *Pour Marx y Lire le Capital*, sino el conjunto de su obra. Quizás es por esto por lo que, más allá de cronologías pasibles de ser reconstruidas, entre los elementos que el renacimiento de los estudios althusserianos nos presenta, hay uno inquietante: la singular atención que se presta a la lectura que Althusser realizó de diversos nombres y lugares de la filosofía política moderna, y de la figura de Maquiavelo en particular.¹⁵ Si bien es en esta inquietud general de Althusser frente a la filosofía moderna que la presente investigación se inscribe, quisiera indicar el enfoque de esta tesis desde una óptica más general, proponiendo una respuesta a las dos preguntas formuladas.

¿A partir de qué lugar de pensamiento se puede captar la singularidad de Althusser? Propongo hacerlo por medio de una renuncia: una renuncia a revivir, a hacer coincidir el pensamiento de Althusser consigo mismo. Haré de esta respuesta si no un método, sí al menos una clave de lectura. George Canguilhem ha definido la filosofía como “una reflexión para la cual toda materia extranjera es buena, y para la cual toda buena materia tiene que ser extranjera.”¹⁶ Una pertinente vía de acceso al pensamiento de Althusser podría ser, entonces, una deliberada puesta en escena en la que opere el efecto distanciamiento: *mise en scène* en la que exponemos el texto de Althusser a cuerpos extraños, cuerpos que incluso él mismo rechazó, o al menos se hubiera resistido a aceptar. De modo que, para comprender la actualidad de Althusser resulta necesario inscribir su pensamiento en un contexto filosófico que lo excede. Esta revisión de Althusser junto a sus “contemporáneos”, esto es, a través de sus

¹⁴ Alain Badiou, *Compendio de metapolítica*, trad. Spinelli (Buenos Aires: Prometeo, 2009), 51.

¹⁵ Cf. Vittorio Morfino, *El materialismo de Althusser* (Santiago de Chile: Palinodia, 2014); Vittorio Morfino, “Le cinque tesi de la filosofia di Machiavelli”, en Caporali, Morfino y Visentin, *Machiavelli: tempo e conflitto* (Milano: Mimesis, 2013), 157-183. Cf. Étienne Balibar, “Une rencontre en Romagne”, en Louis Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009. Cf. Mikko Lahtinen, *Politics and philosophy: Niccolo Machiavelli and Louis Althusser's aleatory materialism*, trad. G. Griffiths y K. Kohli (Leiden/Boston: Brill, 2009). En Argentina, entre otras, cf. Cecilia Abdo Ferez, “La compañía de los sofistas. Maquiavelo, objetor de Althusser”, Colección, N° 23 (2014): 55-67; Natalia Romé, “La soledad de Maquiavelo y la risa del Lenin. O lo subjetivo desajustado”, *Décalages*, Vol. 2, 1 (2016): 1-26.

¹⁶ Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, trad. Potschart (México: Siglo XXI, 2009), 11.

determinaciones contextuales, se revelaría como la manera más productiva de pensar en y desde nuestro presente teórico. Ya no más, ya no sólo, Althusser y nosotros, sino también, *Althusser y los otros*.¹⁷

De ahí la pertinencia de hablar de una *heteronomía de la heteronomía*, puesto que se trata de un rodeo por el exterior de la obra de Althusser que nos colocará rápidamente ante el reconocimiento de que ese supuesto exterior es en realidad un borde interno de sus textos. Estaríamos así frente a una exterioridad que permite ser reencontrada, luego de un trabajo de lectura paciente, en su interior. Ese texto entonces no estaría enmarcado por un contexto que le es ajeno o simplemente exterior; al decir de Derrida, el texto “no está rodeado, sino atravesado por su límite, marcado en su interior por la estela múltiple de su margen”.¹⁸ Estaríamos en condiciones así de indagar la *extimidad* del pensamiento de Althusser al reconocer que lo más íntimo de su pensamiento se encuentra en su exterior.¹⁹

Segunda pregunta: ¿cómo hacerlo sin *a priori*, y específicamente sin el *a priori* del marxismo? Intentaré evitar el *a priori* del marxismo (*intentaré*, puesto que no es posible una reducción fenomenológica del acontecimiento que significó la obra de Marx y la historia que desencadenó), proponiendo una investigación de Althusser junto a sus lecturas de la filosofía moderna anteriores a Marx, en particular de Hegel, la filosofía del siglo XVIII, Feuerbach, Montesquieu, Maquiavelo y Spinoza. Este tipo de lectura de la filosofía antes de Marx se revelará altamente productiva ya que en sintonía con lo afirmado por Balibar, se releerían autores pre-marxistas clásicos “para obtener aclaraciones de las *aporías* centrales del marxismo mismo y los caminos para salir de ellas.”²⁰ Ahora bien, es oportuno aclarar que esa vuelta atrás de Marx no pretende significar un abandono de su figura, sino más bien su complejización. Esa complejización, la

¹⁷ Cf. Warren Montag, *Althusser and his contemporaries* (Durham: Duke University Press, 2013).

¹⁸ Jacques Derrida, “La Differance” [1968], en *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marin (Madrid: Cátedra, 2003), 59.

¹⁹ Cf. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” [1957], en *Escritos I*, trad. T. Segovia (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 504: “¿Cuál es, pues, ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita?”

²⁰ Étienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas. Studies on politics and philosophy before and after Marx* (New York & London: Routledge, 1994), 9.

de una intelección más pertinente de la política y la historia antes y después de Marx es lo que la obra de Althusser, leída desde nuestro presente, posibilitaría.

Presentación del problema

La presencia de Spinoza en la obra de Althusser ha sido insistentemente señalada. Sin embargo, una investigación sobre los orígenes de su spinozismo no ha sido más que esbozada. Su presencia puede ser revisada mediante tres señalamientos sucesivos, en la actualidad ampliamente reconocidos.

El primer señalamiento es *epocal*. Es conocida la importancia del pensamiento de Hegel para la filosofía francesa de entreguerras y de la segunda posguerra signados por el carácter fundacional de los cursos sobre la *Fenomenología del espíritu* a cargo de Alexandre Kojève en la *École des Hautes Études* (1933-1939), pero también de las obras de Jean Wahl, Eric Weil y Jean Hyppolite. Vicent Descombes en un clásico ensayo ha descripto ese contexto de la filosofía francesa como el del pasaje de la generación de las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger) a la generación que buscará apoyo en los llamados maestros de la sospecha: Nietzsche, Freud y Marx.²¹ Por más especificaciones históricas que requiera esta distinción, ella conserva un potencial heurístico innegable.

Ahora bien, ¿qué rol juega Spinoza en este señalamiento epocal? Ocurre que su figura resultó fundamental para una parte de quienes se inscribieron en el pasaje de un contexto filosófico a otro. En la década de 1960 se produce un renacimiento del interés por la obra del holandés que estará ligado de ahora en más al nombre Althusser quien, sin embargo, no escribió ningún trabajo dedicado exclusivamente a Spinoza. Como sea, desde la intervención de Althusser, Spinoza comienza a aparecer como el camino curvo trazado frente al obstáculo que Hegel representó para toda una generación. Se trata de la recurrencia a

²¹ Cf. Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch (Madrid: Cátedra, 1988). Para una lectura más singular cf. Judith Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. E. L. Odriozola (Buenos Aires: Amorrortu, 2012).

Spinoza en tiempos de, al decir de Deleuze, un “antihegelianismo generalizado” que configuraba “la atmósfera de nuestro tiempo.”²² En ese contexto, Althusser habría tenido el lugar de un precursor, de un motivador de la proliferación de lecturas del filósofo holandés desde la década del sesenta al punto que unos quince años después de que esta operación tuviera lugar, el título del libro de un antiguo discípulo definió retroactivamente los confines de aquello que estaba en juego: *Hegel o Spinoza*.²³

El segundo señalamiento es *textual*. Cualquiera que pretenda dar cuenta del spinozismo de Althusser debe partir del hecho de que la importancia que él atribuyó a Spinoza como “el único antepasado directo de Marx”²⁴ no se vio plasmada en ningún trabajo sistemático sobre su filosofía que nos oriente. Mientras contamos con escritos de Althusser relativamente documentados, relativamente extensos (según el caso) sobre Rousseau, Montesquieu, Maquiavelo, Hegel y Feuerbach, no encontramos ninguna pretensión similar con Spinoza. Encontramos, más bien, menciones irregulares, a veces insistentes y otras veces esbozadas al pasar. La constatación de la existencia de una relación profunda entre Althusser y Spinoza nos lleva a reconocer, sin embargo, un enigma.

Este señalamiento textual adquiere, efectivamente, ribetes enigmáticos: en el archivo de Althusser deberían haber sido encontrados dos documentos que podrían haber restituido de una manera más desarrollada de qué se trataba su spinozismo. El primero es un curso sobre la filosofía de Spinoza que Althusser habría dado en 1967, el segundo son las anotaciones de Althusser a partir de un curso de Deleuze en la ENS, quien había sido invitado por Althusser para trabajar el problema de las dos formas de exposición de la *Ética*. Ambos textos, el curso dactilografiado y las notas sobre el curso de Deleuze, en caso de que alguna vez

²² Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy (Buenos Aires: Amorrortu, 2012 [1968]), 15. Sobre Spinoza en el contexto de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX cf. Lorenzo Vinciguerra, “The renewal of Spinozism in France (1950-2000)”, en *Historia Philosophica*, 7 (2009).

²³ Cf. Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, trad. M. C. Rodríguez (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006 [1979]). Como es sabido, la oposición entre ambos términos no es simple, ni término a término. Será necesario no olvidarlo para comprender que aquello que Althusser moviliza con Spinoza y contra Hegel no se convierte jamás en una operación de “superación” de una filosofía por otra.

²⁴ Louis Althusser, “El objeto de El capital”, en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer el capital*, trad. M. Harnecker (México: Siglo XXI, 2004 [1965]), 13.

hayan existido, no han sido conservados en el archivo. Por lo demás, el problema resultante es conocido y ciertamente althusseriano: se lo sabe presente mediante su ausencia, mientras que el tiempo de sus apariciones no resulta asible bajo un esquema temporal simple, ni tampoco mediante el anclaje que una evocación otorga.²⁵

El tercer señalamiento es *temático*. Si bien Althusser caracterizó de *herético* su spinozismo, son fácilmente reconocibles los puntos en los que éste se juega. Fue Althusser mismo quien, a contrapelo de sus menciones esporádicas, se ocupó de explicitarlos. Primero, una indagación sobre aquello que aproxima y distancia a Spinoza, Hegel y Marx. Segundo, el proceso de producción de conocimientos en ruptura con las concepciones jurídicas-fundadoras que buscan la garantía del conocimiento. Tercero, el problema de la causalidad, bajo el modelo spinozista de la acción de la sustancia en los modos, en contraposición a los modelos de la causalidad transitiva y expresiva. Cuarto, el reconocimiento de la materialidad de la ideología y, en consecuencia, su necesidad. Quinto, la denuncia del prejuicio finalista y la consecuente ruptura con toda perspectiva teleológica en la historia, junto con la crítica a toda pretensión autónoma de la categoría de sujeto libre. Y sexto, el lugar de Spinoza en el señalamiento de una corriente subterránea del materialismo.²⁶

Esta enumeración de temas es tan indicativa como apresurada ya que reúne elementos que no son estrictamente equiparables. Además, no alcanza a expresar aquello que sería necesario para una lectura atenta de la relación entre Spinoza y Althusser: la duración. Sin abrazar la cronología como fundamento exclusivo de una lectura, es importante reconocer que los elementos enumerados se refieren de manera singular a algún momento de la producción

²⁵ Conversación privada con É. Balibar. Sobre la participación de Deleuze en la ENS cf. Balibar, Duroux, Bruschi, Mancuso, "Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie II)", *Cahiers du GRM*, nº 8, (2015), 19-20.

²⁶ La bibliografía sobre los temas en los que se reconoce el spinozismo de Althusser es extensa y volveré sobre esto en el capítulo 1, ver *infra*. Por el momento me limito a remitir a tres textos de André Tosel en los que se presentan los temas spinozistas en Althusser en un cruce de caminos entre marxismo y el contexto general de revitalización de los estudios spinozistas en Francia: cf. André Tosel, "D'une radicalité à l'autre: Spinoza et Marx" y "(In)finitude et rationalité. Quel devenir pour Spinoza ?", en *Spinoza ou l'autre* (Paris : L'Harmattan, 2008), 129-153, y 237-266. Cf. Tosel, "La filosofía política en el espejo de Spinoza", en *¿Pensamiento único en filosofía política?* (Buenos Aires: K&ai, 2001), 90-91.

del autor. Así, mientras los primeros cuatro se encuentran explicitados en el primer lustro de la década del setenta en una evaluación retrospectiva del camino recorrido durante los años sesenta; el quinto se explicita al borde de la soledad en la década del ochenta. Mientras este último expresaría en un tono proyectivo una filosofía del futuro, los cinco elementos anteriores se presentan con posterioridad a un camino recorrido mediante un ejercicio de simultánea confesión y legitimación destacando el rol que tuvo Spinoza en el proyecto condensado en *Pour Marx y Lire le capital*.

Partiendo de estos tres señalamientos introductorios, este trabajo tiene un propósito, sin embargo, diferente. Los temas del spinozismo althusseriano no serán analizados en tanto tales. Producto de los comentarios existentes, es posible afirmar que efectivamente conocemos en qué consistió el spinozismo althusseriano, al menos en sus trazos generales. Desde ya que un trabajo en ese terreno tiene sentido todavía hoy, pero para esta investigación el objetivo no es explicar qué es el spinozismo althusseriano, sino más bien explicar *cómo surge*. Buscando recuperar una historia singular y provisoria, propondré una narración sobre los orígenes de su spinozismo poniendo el foco en una porción de la producción del autor que va desde mediados de la década de 1940 hasta 1962. Ese trayecto comienza con la *agrégation* en la ENS, continúa con la intervención del joven profesor en la década del cincuenta y concluye de manera contemporánea al momento en el que Althusser toma la palabra en el terreno de la filosofía marxista.

En un importante trabajo, Knox Peden realizó un análisis minucioso de las fuentes y el desarrollo del spinozismo de Althusser en el contexto general de la filosofía francesa. El objetivo del autor es explicar su emergencia como un proceso condicionado por una actitud polémica frente a la fenomenología y un imperativo por salvar al marxismo del estalinismo. La hipótesis de Peden consiste en señalar que el nexo entre esas dos condiciones históricas reside en el complejo de problemas que Althusser reunió en el concepto de *ciencia*. Asimismo, Peden delimita tres momentos en el desarrollo de su spinozismo. El primer período, de 1960-1965, caracterizado como “epistemológico en lo esencial”. El segundo período, hasta el comienzo de la década de 1970, en el que Althusser complementa su proyecto epistemológico con una ontología

histórica. El tercer período, finalmente, está marcado por sus ensayos de autocrítica y una consecuente redefinición de la práctica de la filosofía.²⁷ Al recuperar esta hipótesis quisiera proponer, si no una contraria, sí al menos una divergente y, quizás, complementaria. Tal como se mostrará a continuación, un estudio del recorrido de Althusser durante los años inmediatamente previos a la periodización propuesta por Peden permite trazar un sendero de investigación alternativo. Al pretender señalar *cómo* surge éste, podrá verse que, desde el desconocimiento de Spinoza hasta el reconocimiento en su filosofía, aun cuando el complejo de problemas relativo a la ciencia tiene importancia, este no se comprende si no es por una reflexión insistente sobre la política. De ser así, toda reflexión epistemológica no sería la precondition sino el resultado de un trabajo en el terreno de la historia del pensamiento político.

En el capítulo 1 delimitaré las condiciones de posibilidad de la investigación en curso. Primero, realizaré una aproximación al spinozismo de Althusser tal como fue definido por él mismo en diversos textos que dibujan el espacio temporal en el que se produce la *integración* del filósofo holandés a su proyecto teórico. Además, propondré considerar su spinozismo no a partir de la integración de su filosofía sino de los momentos previos que posibilitan, es decir, condicionan esa integración. Es justamente en el trayecto del desconocimiento a la integración, pasando por la alusión crítica, que esta investigación encuentra asidero. A partir de allí sostendré que es preciso reconocer al spinozismo de Althusser como una *pasión*. Así, recurriendo a la teoría de las pasiones de Spinoza, extraeré las claves que posibilitan la intelección del proceso de evolución teórica del pensamiento de Althusser. Finalmente, presentaré los términos en los que es definida la perspectiva histórica de esta tesis: con una perspectiva de tipo

²⁷ Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavailles to Deleuze* (California: Stanford University Press), 129-130. Cf. en particular los capítulos 4 y 5 dedicados a Althusser. Este énfasis en el origen "epistemológico" de la relación entre Althusser y Spinoza no es bajo ningún punto incorrecto y, de hecho, se asienta en indicios firmes que así lo sugieren (el tratamiento del problema de las tres generalidades en *Pour Marx*, las menciones a Spinoza en *Lire le capital*), así como también en la visión retrospectiva de Althusser y el círculo de los althusserianos quienes han destacado de diversas maneras este tipo de explicación. En buena medida, entonces, Peden no hace sino desarrollar la historia del spinozismo de Althusser a partir de esos indicios. En este trabajo me propongo rastrear otras huellas para ver a dónde podrían conducirnos.

genealógico me propongo rastrear el acontecimiento en el que se expresa la integración de Spinoza al pensamiento de Althusser.

En los capítulos 2, 3 y 4 recorreré la emergencia del spinozismo de Althusser a lo largo de tres estadios signados por el estudio de diversas figuras centrales en la historia de la filosofía. Al no contar con textos sobre el filósofo holandés en el período analizado, cabe destacar que el tratamiento del problema de la emergencia del spinozismo debe ser realizado *por interpósita persona*. De ahí que en cada capítulo se aborden las lecturas sobre Hegel, diversas filosofías del siglo XVII y XVIII, Feuerbach, Montesquieu y Maquiavelo, como *mediadores evanescentes*.²⁸ Rastreando en ellas si Spinoza es mencionado y leyendo las modalidades de su ausencia/presencia y los temas a través de los cuales ella se desenvuelve. Con un estudio como este me propongo estudiar el surgimiento de la pasión spinozista en dos planos de análisis simultáneos: recorrer la línea de *la necesidad lógica o dialéctica* pasible de ser reconstruida en la evolución teórica de Althusser entre 1947 y 1962; y hacer lugar para la emergencia del *acontecimiento* que expresa y subvierte esa historia en el encuentro singular con distintas filosofías: Hegel, Feuerbach, Montesquieu, Maquiavelo y Spinoza.

En el capítulo 2 me detendré en lo que llamo la arqueología de una ausencia o la prehistoria del spinozismo de Althusser. Es posible descomponer este período, a su vez, en tres momentos. En un primer momento, analizaré el hegelianismo de Althusser condensado en la redacción de su *Diplôme d'études supérieures*

²⁸ Retomo la figura del *vanishin mediator* utilizada por Fredric Jameson para dar cuenta del rol del protestantismo en los análisis históricos de Weber. Se trata de una figura que posibilita una relación entre dos términos y que una vez completada su tarea “ya no tiene razón de ser y desaparece de la escena histórica.” Es entonces, continúa Jameson, “un agente catalítico que permite un intercambio de energías entre los dos términos de otro modo mutuamente excluyentes.” cf. Fredric Jameson, “El mediador evanescente: o Max Weber como narrador”, *Las ideologías de la teoría*, trad. M. López Seoane (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014), 403. Como se verá a lo largo de la tesis, si bien por momentos las distintas figuras (Hegel, Feuerbach, Montesquieu, entre otras) aparecen como mediadores evanescentes, es esa cualidad misma la que puede ser atribuida a Spinoza una vez que la pasión spinozista ocupó su lugar en el pensamiento de Althusser. Esto se verá con claridad hacia el final del cap. 3 y a lo largo de todo el cap. 4 respecto a la relación Maquiavelo-Spinoza, ver *infra*. Por lo demás, nada de esto está lejos de lo arriesgado por Althusser en *Pour Marx* al caracterizar a la filosofía como una “conciencia crítica *evanescente* [t.m, i.a.]”, y en *Lénine et la philosophie* al señalar al filósofo como aquel que “desaparece en su intervención.” Cf. Louis Althusser, “Prefacio: hoy”, en *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnegger (México: Siglo XXI, 1983 [1965]), 20; Louis Althusser, “Lenin y la filosofía” [1968], en *La soledad de Maquiavelo*, 141. Recientemente, Balibar ha destacado este acercamiento entre la noción de mediador evanescente y la concepción de la filosofía de Althusser, cf. Étienne Balibar, *Histoire interminable. D'un siècle à l'autre. Écrits I* (Paris: La Découverte, 2020), 14.

(1947). En un segundo momento, recorreré el estudio de la filosofía de los siglos XVII, XVIII y XIX realizado hacia mediados de la década de 1950. Finalmente, en un tercer momento, me detendré en el estudio de Feuerbach de finales de esa misma década condensado en un proyecto de libro nunca publicado. Sin pretender reducir la variedad de temas identificables en esas lecturas, de lo que se trata es de mostrar el modo en el que determinados temas van emergiendo, condensándose y desplazándose en el tratamiento de las diversas figuras de la historia de la filosofía. Del desorden de las razones de Althusser entre 1947 y 1960 podrían delimitarse un conjunto de *disposiciones*, que emergen en su dispersión y sobre las cuales se apoyará su futuro spinozismo. Atravesando las singularidades que emergen de cada una de estas lecturas, se verá el modo en el que se dibuja un espacio, nunca vacío sino siempre lleno, en el que la pasión spinozista tomará posición.

En el capítulo 3 abordaré algunos aspectos de la lectura que Althusser realiza de Montesquieu en los tres primeros capítulos de su libro *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959) con el fin de señalar la importancia que tuvo Montesquieu en su desarrollo teórico. Más específicamente, analizaré el significado de la alusión crítica a Spinoza y señalaré las condiciones de posibilidad de su posterior integración al proyecto filosófico de Althusser. Primero, señalaré la relación establecida entre Spinoza y Montesquieu según la cual existe una proximidad entre ambos que posibilita la comprensión de la novedad de Montesquieu frente a sus predecesores. De este modo, se verá que las primeras menciones a Spinoza se producen bajo la modalidad de la alusión crítica. En segundo lugar, analizando dos problemas teóricos (el concepto de ley-relación y la dialéctica de la historia) que colocan a Montesquieu como un antecedente de Marx, mostraré el modo en el que se configuran las condiciones de posibilidad para el inminente ingreso de Althusser en el terreno de la filosofía marxista y de cierto spinozismo.

En el capítulo 4, finalmente, abordaré la lectura que Althusser realiza de Maquiavelo en su curso de 1962 en la ENS. El objetivo es mostrar que, si esa es la fecha de un primer encuentro entre Althusser y Maquiavelo, semejante encuentro se ve sobredeterminado por otro, junto a Spinoza. De ser así, la emergencia de su spinozismo estaría marcada originariamente por este doble

encuentro que no dejará de tener efectos en el resto de su producción teórica. En primer lugar, describiré y analizaré el trayecto significativo que permite situar el curso sobre Maquiavelo. En segundo lugar, mostraré la manera en la que Spinoza emerge para ilustrar o desarrollar, según el caso, las tesis más significativas que Althusser esboza junto a Maquiavelo. Seguir esas tesis tal como son esbozadas en el curso, será así una vía de acceso privilegiada a la comprensión del modo en el que la lectura de Spinoza encontró su lugar, conquistó una posición y modificó el mapa del pensamiento althusseriano.

Quizás debiera reconocer, para concluir, la existencia de un objetivo solapado en la investigación que aquí propongo. A su modo, esta tesis no se limita a estudiar la relación de Althusser con Spinoza sino que se vectoriza desplegando una reflexión continuada sobre el significado del estudio de un conjunto de figuras de la historia de la filosofía anteriores a Marx. Oportunamente Althusser consideró a ese trabajo en filosofía y política como un intento por “comprender *qué quiere decir* el marxismo”, es decir, “como una propedéutica necesaria para entender el pensamiento de Marx.”²⁹ Unos años antes, en el Prefacio de *Pour Marx*, señalaba el espacio teórico en el cual su intervención cobraba sentido: “el fin del dogmatismo nos ha puesto frente a esta realidad: que la filosofía marxista, fundada por Marx en el acto mismo de la fundación de su teoría de la historia, *está en gran parte todavía por constituirse* [i.a.].”³⁰ Si consideramos que buena parte del proyecto teórico de Althusser consistió en la pretensión de definir los términos en los que se juega el materialismo para el marxismo entendido “no sólo [como] una doctrina política, [como] un ‘método’ de análisis y de acción, sino también y principalmente [como] el campo teórico de una investigación fundamental”³¹, es posible afirmar que sus investigaciones en el ámbito de la historia de la filosofía se inscriben en un proyecto de *fundamentación* del marxismo.

Pero, ¿en qué consiste una fundamentación? Salvando las distancias y con el reparo de que esta referencia sea acusada de *leso althusserianismo*, quizás sea

²⁹ Louis Althusser, “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens” [1975], en *La soledad de Maquiavelo*, 213.

³⁰ Althusser, “Prefacio: hoy”, en *La revolución teórica de Marx*, 22.

³¹ *Ibid.*, 18.

oportuno recordar las palabras de Martin Heidegger al describir en qué consistía el proyecto de fundamentación de la metafísica en Kant:

La expresión [«fundamentación»] revela su significado en el dominio de la construcción. La metafísica no es ciertamente un edificio existente, pero es algo real como «disposición natural» en todos los hombres. La fundamentación de la metafísica equivaldría, por consiguiente a colocar otro fundamento por debajo de esta metafísica natural o, en otras palabras, suplantarlo por uno nuevo. Pero tratándose de una fundamentación, hay que alejar precisamente la idea de que se trata de aportar fundamentos para un edificio ya terminado. La fundamentación es más bien *el proyectar el plan de la construcción misma, de modo que éste indicase simultáneamente sobre qué y cómo la construcción debe ser fundamentada* [i.a.]. Pero, fundamentar la metafísica en el sentido de proyectar un plan de construcción no quiere decir tampoco que se construya un sistema con sus disciplinas, sino el contorno y la delineación arquitectónicos de *la posibilidad interna de la metafísica, a saber: una determinación concreta de su esencia. Pues toda determinación de una esencia no se consume sino al descubrir su fundamento esencial* [i.a.].³²

Si el intento de fundamentación del marxismo desplegado por Althusser consiste en proyectar el plan de la construcción indicando cómo debe ser fundamentada, si toda fundamentación es la delimitación de su posibilidad interna, y si esa fundamentación “no se realiza nunca desde la nada, sino en la fuerza o carencia de fuerza de una tradición que le prescribe las posibilidades del punto de partida”³³, cabe preguntarse ¿qué le sucede al marxismo en ese intento de fundamentación recurriendo a una conciencia filosófica anterior para con la cual resueltamente había roto? La pregunta, de ahora en más, no se dirige tanto hacia el territorio alcanzado con posterioridad a la fundamentación, la constitución de la filosofía marxista finalmente alcanzada, sino por *lo que acontece en su fundamentación*.³⁴ Al llegar al tramo final del capítulo 4 y de la conclusión, el lector juzgará si a su modo, algo desordenado, a pesar de sus deficiencias, quizás también a partir y a través de ellas, esta tesis alcanza a formular una respuesta, aunque sea provisoria.

³² Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher Roth y E. C. Frost (México: FCE, 2018 [1929]), XXIII-XXIV. En la biblioteca personal de Althusser se conserva un ejemplar enteramente trabajado de *Kant et le problème de la métaphysique*, cf. BP ALT B25/10

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., 183: “Nos aproximaremos al filosofar propio de Kant tan sólo a condición de preguntarnos, cada vez con mayor resolución, no por lo que Kant dice, sino por lo que acontece en su fundamentación.”

Capítulo 1.

Sobre el spinozismo de Althusser.

Cuestiones de teoría.

“¿Cómo puede alguien convertirse en pensador si no pasa al menos la tercera parte de cada día sin pasiones [...]?”

Friedrich Nietzsche, *El caminante y su sombra*, § 324.

En este capítulo delimitaré las condiciones de posibilidad de la investigación en curso. En primer lugar, realizaré una aproximación al spinozismo de Althusser tal como fue definido por él mismo en diversos textos que dibujan el espacio temporal en el que se produce la integración del filósofo holandés a su proyecto teórico. Además, propondré considerar su spinozismo no a partir de la integración de su filosofía sino de los momentos previos que posibilitan, es decir, condicionan esa integración.

Serán delimitados tres momentos: el *desconocimiento*, la *alusión crítica* y la *integración*. En el primer momento, fechado aproximadamente entre 1947 y 1958, las escasas menciones de Spinoza señalarán el espacio de un desconocimiento. El segundo, fechado entre 1958 y 1961, permite hacer algo más que constatar una ausencia o una presencia: indagar las causas de la criticidad presente en las primeras alusiones. El tercer momento, el de la integración, permite reconocer que después de un camino recorrido, Spinoza está presente en todo texto de Althusser, explícita o implícitamente. Es justamente en el trayecto del desconocimiento a la integración, pasando por la alusión crítica, que esta investigación encuentra asidero.

A partir de allí defenderé la idea de que es preciso tomar en serio la afirmación de Althusser y reconocer a su spinozismo como una *pasión*. Más específicamente, de la teoría de la afectividad formulada en la parte tercera y cuarta de la *Ética*, extraeré las claves que posibilitan la intelección del proceso de evolución teórica de un pensamiento. A partir de la teoría de los afectos aplicada a la historia del desarrollo del pensamiento de Althusser recusaré el principio de autointeligibilidad de su pensamiento, afirmando en cambio una perspectiva que reconozca la variabilidad de las *disposiciones*, es decir, de las condiciones de emergencia o soterramiento de determinadas relaciones intelectuales que posibilitan la emergencia del spinozismo en un momento determinado de su producción teórica.

Finalmente, presentaré los términos en los que es definida la perspectiva histórica de esta tesis. Propondré narrar el surgimiento de la pasión spinozista de Althusser realizando una investigación de tipo genealógico. Para eso serán restituidas las condiciones de una perspectiva genealógica y explicaré que un enfoque como éste dota de mayor dinamismo a la perspectiva formulada en la segunda parte de este capítulo puesto que se propone rastrear, en el espacio de una dispersión, el acontecimiento en el que se expresa una variación de las disposiciones previamente configuradas. Como se verá, si bien este acontecimiento será inmediatamente integrado, reapropiado y redireccionado, en el marco del proyecto althusseriano, es posible reconocer en él las claves de una lectura que no se deja reducir a esta reapropiación. De ahí que el spinozismo de Althusser sea considerado como un suplemento que en un mismo movimiento viene a completar y complicar el esquema de su pensamiento.

La integración

La integración de Spinoza al proyecto filosófico de Althusser fue temprana y tardía a la vez. Temprana, si consideramos que la primera referencia explícita como un antepasado filosófico de Marx la encontramos en 1961 en el segundo

artículo de la serie que será reunida unos años después en *Pour Marx*. Tardía, si reconocemos que, al momento de ser mencionado, quien firma el texto es un respetado profesor de la ENS, no precisamente joven a sus 41 años, y que buena parte de su proyecto teórico ya había sido, si no enunciado, sí al menos esbozado en sus lineamientos generales.³⁵

El spinozismo de Althusser puede ser delimitado según las coordenadas por él trazadas en tres momentos que dibujan el espacio temporal en el que se produce, y se desarrolla en sus efectos, la *integración* del filósofo holandés. Primero, a partir de la referencia a Spinoza como antecedente directo de Marx, en 1961. Luego, a partir del balance retrospectivo realizado una década después, en 1972. Un tercer momento (que en esta tesis no abordaré en detalle) es la retrospección de la retrospección, el momento del 'último' Althusser desde finales de los años 70 hasta mediados de 1980, el Althusser del materialismo del encuentro en el que, como se sabe, Spinoza ocupa un lugar significativo.

En *Sur le jeune Marx*, publicado en marzo-abril de 1961 en la revista *La Pensée*, al momento de dar cuenta del problema histórico del *camino de Marx* en términos alternativos al esquema explicativo de la *Aufhebung*, Althusser introduce una larga nota al pie en la que presenta a Spinoza, por primera vez en estos términos, como *un antepasado filosófico de Marx*. Si bien se trata de un primer intento de fundamentación de su propia posición teórica más allá de Marx, lo curioso es que ese intento adopta la forma de un retorno a los orígenes, un más allá de Marx que sólo existe por la operación de una vuelta atrás poniendo en cuestión de manera radical el proceso de continuidad sustancial. Pone en cuestión, en fin, el supuesto de "la superación hegeliana" según el cual la forma ulterior del proceso histórico es la verdad de la forma anterior:

la posición de Marx, toda su crítica de la ideología implica [...] que, en su sentido mismo, la ciencia (que aprehende) constituye una *ruptura* con la ideología, y que se establece sobre *un terreno diferente*, que se constituye a partir de nuevas preguntas, que plantea a propósito de la realidad *otras preguntas* que la ideología [...]. Además, la ciencia no puede bajo ningún título ser considerada, en sentido hegeliano, como la verdad de la ideología. Si se quiere encontrar un antepasado filosófico a Marx, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza. Entre el primer género de conocimiento y el segundo, Spinoza establece una relación que, en su inmediatez (si se hace abstracción de la totalidad en Dios [t.m

³⁵ Cf. Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario*. Hacia el final de su escrito el autor señala, con justeza, que la recepción de Spinoza es posterior a la definición de su proyecto teórico.

totalité en Dieu]), suponía justamente una *discontinuidad* radical. Si bien el segundo género permite la *inteligibilidad del primero*, no es su *verdad*.³⁶

Es a partir de esta referencia, en la que vemos articularse los problemas del conocimiento, la historia y la dialéctica, que se expresa el comienzo de la integración de la filosofía de Spinoza al proyecto de Althusser. Desde ese momento, en la publicación de cada uno de los artículos que luego serán reunidos en *Pour Marx* lo sabemos presente, más allá de las escasas menciones explícitas. Será en *Lire le capital* donde esta referencia será retomada, especificada en su singularidad y relanzada:

La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía y, sin lugar a dudas, la mayor revolución filosófica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx.³⁷

Por su parte, en junio de 1972 Althusser firma un escrito que tiempo después será publicado en un pequeño libro titulado *Éléments d'autocritique*. El texto comenzaba con una dedicatoria sugerente: "A Waldet Rochet que admiraba a Spinoza y me habló de ello largamente un día de junio de 1966". Allí se proponía desarrollar la autocrítica esbozada preliminarmente en la edición italiana de *Lire le capital* (1967) y en la reedición francesa de 1968. En aquel primer gesto autocrítico Althusser reconocía que resultaba necesario revisar sus formulaciones en dos puntos. Por un lado, respecto a los malentendidos que pudo haber generado el empleo de una terminología próxima al estructuralismo. Por otro lado, la primera definición de la filosofía como *Teoría de la práctica teórica*, que se había esbozado en aquellas obras requería una revisión. Si bien ésta reflejaba bien uno de los aspectos de la filosofía (su relación orgánica con las ciencias), resultaba unilateral, "porque no da cuenta de otro aspecto decisivo de la filosofía: su relación orgánica con la política", lo cual podía "provocar efectos y ecos teoricistas, especulativos o positivistas."³⁸ Dos afirmaciones entonces: el althusserianismo no es un estructuralismo, el althusserianismo habría sido víctima de una desviación teoricista.

³⁶ Louis Althusser, "Sobre el joven Marx. (Cuestiones de teoría)" [1961], en *La revolución teórica de Marx*, 63-64, t.m.

³⁷ Althusser, "El objeto de El capital", 113. Sobre la revisión del spinozismo de Althusser luego de la primera edición de *Lire le capital* cf. Montag, *Althusser and his contemporaries*, 73-100.

³⁸ Louis Althusser, "Al lector", en *Para leer el capital*, 3-4.

La primera, objetivamente no podría ser catalogada como autocrítica, es más bien una aclaración frente a una imputación. Reviste el carácter de autocrítica en tanto y en cuanto Althusser pudiera reconocer cierta complicidad *estructural* con el estructuralismo, esto es, concibiéndolo como el horizonte en y contra el cual su producción debía moverse. De ahí que cinco años después de esta primera formulación retomara la autocrítica revisando los términos: toda la autocrítica se ordena en torno al reconocimiento de una tendencia errónea, el teoricismo. Se trata de reconocer, dice Althusser, la desviación teorcionista de su proyecto filosófico producida por una doble operación sobre “la ruptura radical y continuada [de Marx] con la ideología burguesa”: mediante la reducción a la medida de un hecho teórico limitado (“el corte”, fechable en 1845) se habría embarcado en “una interpretación racionalista” oponiendo la verdad al error bajo la modalidad de una oposición especulativa entre la ciencia y la ideología, dejando ausente así la lucha de clases. A partir de allí se desprenden los diversos apartados de *Éléments d'autocritique*. En los dos primeros defendía la singularidad (y especificaba la pertinencia) de la noción de *corte* para pensar la revolución teórica de Marx; en el tercero especificaba los términos de la relación conflictiva entre su filosofía y el estructuralismo; en el quinto retomaba los lineamientos de una nueva concepción de la filosofía como lucha de tendencias tal como ésta había sido propuesta desde 1968 en *Lénine et la philosophie*. Entre el tercero y el quinto, se introducía un apartado sobre Spinoza, en el que se encuentra un célebre pasaje:

Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar sin ambages por qué: ¿Por qué hemos parecido serlo, pero no lo hemos sido? ¿por qué, pues, este singular malentendido [...]? Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*. Obviamente a nuestra manera -¡que no era la de Brunschvicg!- al tomar del autor del *Tratado teológico-político* y de la *Ética* tesis que seguramente él no habría nunca reconocido pero que sin embargo autorizaba. ¡Pero ser spinozista herético casi forma parte del spinozismo, siendo el spinozismo una de las mayores lecciones de herejía de la historia!³⁹

Si bien este apartado no contiene las referencias más profundas a la filosofía de Spinoza, es sumamente indicativo porque en él emergen cuatro elementos que en el próximo capítulo reencontraremos y para los que la figura de Spinoza cumple una función precisa: 1. la concepción de la historia de la filosofía; 2. la inscripción de Althusser en su propia coyuntura filosófica; 3. la definición de las

³⁹ Louis Althusser, “Elementos de autocrítica” [1974], en *La soledad de Maquiavelo*, 169.

condiciones en las que se juega el materialismo para el marxismo; 4. la relación constitutiva entre filosofía y política.

Respecto a la inscripción de Althusser en la coyuntura filosófica, me limito a constatar lo enunciado: el reconocimiento de la culpabilidad del spinozismo emerge como recurso de diferenciación respecto al horizonte intelectual en el que se había pretendido catalogar al proyecto althusseriano: parecimos estructuralistas, pero no lo fuimos, ambos hechos, ciertos los dos, se deben a un mismo motivo: fuimos spinozistas.⁴⁰

Respecto a su concepción de la historia de la filosofía o, mejor dicho, a cierto trabajo en la historia de la filosofía, se impone una pregunta: “¿por qué, pues remitirse a Spinoza cuando se trataba de ser simplemente marxista? ¿Por qué este rodeo? [...] ¿qué puede significar en realidad: ser *simplemente* marxistas (en filosofía)?”⁴¹ Fue Perry Anderson quien señaló temprana y sugerentemente que un eje vertical articula las apuestas teóricas del llamado marxismo occidental: la pretensión de establecer linajes filosóficos que se remontasen *más allá* de Marx, esto es, la apelación “a filosofías premarxistas para legitimar, explicar o completar la filosofía de Marx”. Dentro de este “retorno compulsivo”, reconoce Anderson, “la introducción sistemática de Spinoza en el materialismo histórico por Althusser y sus discípulos fue intelectualmente el intento más ambicioso de construir un linaje filosófico para Marx y desarrollar [...] nuevas direcciones teóricas para el marxismo contemporáneo.”⁴²

Althusser habría reconocido tempranamente que no es simple ser marxista en filosofía y que para salir de los textos enigmáticos del marxismo “era preciso optar por un retroceso y por un rodeo”. De ahí una lección capital sobre el modo en el que una filosofía trabaja:

la necesidad para toda filosofía de pasar por el rodeo de otras filosofías para definirse y captarse a sí misma en su diferencia: en su *división*. [...] ninguna filosofía

⁴⁰ Sobre su relación con el estructuralismo cf. Montag, *Althusser and His Contemporaries*, 15-100.

⁴¹ Althusser, “Elementos de autocrítica”, 193.

⁴² Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, trad. N. Míguez (Madrid: Siglo XXI, 2012 [1976]), 76 y 83. El desarrollo que le sigue es, sin embargo, inexacto, al afirmar que la indiferencia de Spinoza hacia la historia fue la que llevó a Althusser a completar su linaje filosófico de Marx mediante el recurso a Montesquieu. Como se verá en los siguientes capítulos, el recorrido es exactamente inverso al descrito por Anderson: no de Spinoza a Montesquieu, sino al revés.

se da el simple absoluto de su presencia, y menos que ninguna la filosofía marxista [...]. La filosofía no existe sino porque “trabaja” su diferencia respecto a las otras filosofías, sobre aquellas que pueden, por proximidad o por contraste, hacerle sentir, percibir, y aferrar, a fin de ocupar sus propias *posiciones*.⁴³

Fue siguiendo esta sospecha que Althusser realizó su rodeo por Spinoza con el objetivo de reconocer en qué términos se juega el materialismo para el marxismo, y comprender bajo qué condiciones puede ser materialista una dialéctica que procede del Idealismo de Hegel. De lo que se trataba era de movilizar cierto trabajo al interior de la historia de la filosofía anterior a Marx para comprender “esta asombrosa y enigmática encrucijada de idealismo y de materialismo”. Spinoza aparece, entonces, como aquel que posibilita definir la especificidad del materialismo marxista bajo cuatro temas delimitados retrospectivamente en los que es posible reconocer una “repetición anticipada de Hegel por Spinoza”: 1. el rechazo de todo origen y de todo fin, 2. una teoría de la ilusión del fin, 3. La crítica del sujeto, 4. Una teoría del conocimiento; 5. el problema de la causalidad. En esos cinco temas, afirma Althusser,

hemos buscado y creído discernir en qué condiciones una filosofía podía —bajo sus proclamaciones y su silencio, a pesar de su forma: al contrario, por su forma misma, es decir, por el dispositivo teórico de sus tesis, en resumen por sus *posiciones*— producir efectos propios que pudieran servir al materialismo. De ahí, se atisban tal vez algunas luces sobre lo que puede ser a la postre la filosofía, por lo tanto una filosofía, y sobre el materialismo.⁴⁴

El primer tema en el que Althusser reconoce la repetición anticipada de Hegel por Spinoza es el rechazo a toda “tesis del Origen, de Trascendencia, de Mundo del Más Allá”. Pero mientras que en Hegel se medita la dialéctica de un *Telos*, Spinoza al haber “comenzado por Dios” queda protegido de toda pretensión teleológica: “el rodeo por Spinoza nos descubría así por diferencia una radicalidad de la que carece Hegel.”

Una vez recusado el recurso al Fin, este es el segundo tema de la repetición anticipada, Spinoza construye la teoría de la necesaria ilusión del Fin. Más específicamente en el apéndice de la parte primera de la *Ética* y en el *Tratado teológico-político* nos encontramos con “la primera teoría de la ideología”, destacando en ella tres caracteres “(1) su «realidad» *imaginaria*, (2) su *inversión* interna, (3) su «centro»: la ilusión del *sujeto*”. Althusser tomaba nota de los

⁴³ Althusser, “Elementos de autocrítica”, 194.

⁴⁴ *Ibid.*, 195.

efectos de este descubrimiento. Se imponía negar su carácter como simple error y reconocer, que “abría la vía a una concepción [...] del Primer Género de Conocimiento [i.e. la imaginación]: algo muy distinto de un «conocimiento», [...] el mundo material de los hombres tal como ellos lo *viven*, el de su existencia concreta e histórica”. Así, y viendo cómo funcionaban sus categorías en el estudio de la historia del pueblo hebreo, la obra de Spinoza emergía como la primera, después de Maquiavelo, en ofrecer una “teoría de la historia”.⁴⁵

El tercer tema destacado proviene del anticartesianismo de Spinoza: la crítica al sujeto como la categoría central de la ilusión imaginaria sobre la que se edificó la filosofía burguesa. Hegel también había criticado las tesis de la subjetividad, pero Spinoza iba más lejos puesto que en el devenir Sujeto de la sustancia “nos descubría” y denunciaba por anticipado “la alianza secreta que «mistifica» la dialéctica hegeliana.”⁴⁶

El cuarto tema es “el del famoso «*verum index sui et falsi*»” mediante el cual Spinoza rechazaba toda la problemática del criterio de verdad, es decir, toda teoría del conocimiento fundada en una concepción jurídica (“la figura de una Jurisdicción o de un Juez que debe autentificar y garantizar la validez de lo Verdadero”). En este punto Spinoza nuevamente abría un espacio en la filosofía de Hegel puesto que si bien fue él quien había proscripto todo criterio de verdad, afirmando la necesidad de pensar a lo verdadero al interior de su proceso, por otro lado afirmaba la Verdad como *Telos*, de modo que cada momento se presentaba como la *verdad del* momento precedente.

Finalmente, el quinto tema, es la especificidad de la dialéctica materialista. Luego del rodeo, Althusser reconoció en Marx que la dialéctica materialista dependía del dispositivo de una *Tópica*. La conclusión de este descubrimiento era que “*la posición de la Tópica marxista prohíbe el delirio idealista de producir su propia materia*: ella le impone por el contrario el reconocimiento forzoso de las condiciones materiales de su eficacia.” En este aspecto, Spinoza servía de baliza precisamente por su esfuerzo por formular una concepción de la causalidad ni transitiva ni eminente, “una causalidad que dé cuenta de la eficacia del Todo

⁴⁵ Ibid., 196. Volveré a esto en el capítulo 4 y en la conclusión, ver *infra*.

⁴⁶ Ibid., 197.

sobre sus partes y de la acción de las partes sobre el Todo, un Todo sin clausura, que no sea sino la relación activa de sus partes”.⁴⁷

Como puede verse en esta reconstrucción sucinta, el recurso a Spinoza aparecía no como un intento por encontrar la respuesta definitiva al problema sino como un gesto por “eludir el idealismo reinante” y abrir una vía en lo apretado de los textos de Marx. Una práctica de la lectura “en la que el materialismo pueda (...) encontrar otra cosa que palabras.” De ahí que estos cinco temas delimitados eran el resultado de “la búsqueda de argumentos para el materialismo” que permitiera dar con la especificidad del materialismo marxista.⁴⁸

Tal como anticipé unos párrafos más arriba, en la reconstrucción retrospectiva de su spinozismo podemos identificar cuatro problemas. 1. La relación de Althusser con la historia de la filosofía (expresado en el problema de la relación de la filosofía marxista con la filosofía anterior a Marx, y más específicamente con el problema de la *repetición anticipada* de un filósofo por otro y de la diferencia operada en esa repetición). 2. La relación con su coyuntura filosófica (expresada en el intento de demarcación frente al estructuralismo). 3. La pretensión de definir la especificidad del materialismo marxista (expresada en los 5 temas en los que Althusser resumía su spinozismo). Y 4. La relación entre filosofía y política. Es justamente en este último punto en el que se condensa el tono autocrítico con el que concluía el apartado: “un marxista no puede dar el rodeo por Spinoza sin pagarlo. Porque la aventura es peligrosa, y hágase lo que se haga Spinoza siempre carecerá de lo que Hegel ha dado a Marx: la *contradicción*.” Es la ausencia de la contradicción la que hacía sentir sus efectos en un desconocimiento de la lucha de clases afirmando el carácter universal de la ideología, pero sin lograr diferenciar regiones en la misma y las tendencias “de clases antagonistas” que las atraviesan, dividen, reagrupan y oponen, redundando así una concepción teorcionista de la relación entre ciencia/ideología. No es casual entonces que luego de esto comenzara el último apartado de *Éléments d'Autocritique* destinado a la redefinición de la filosofía como lucha de

⁴⁷ Ibid., 198 y 200.

⁴⁸ Ibid.

tendencias, destacando el carácter orgánico de la relación entre filosofía y política.⁴⁹

Decía antes que esta recuperación de Spinoza era instructiva por ser sobre todas las cosas indicativa. Pero detenernos en lo que Althusser dice explícitamente sobre su relación con Spinoza, es decir, hacer de estas afirmaciones el spinozismo realmente encontrado sería faltar a la que Althusser llegó a llamar “la regla de oro del materialismo: ¡no juzgar al ser por su consciencia de sí!”⁵⁰ Por ese motivo la revisión retrospectiva de Althusser es sólo un punto de partida posible una interrogación que se proponga dar cuenta de su pensamiento. Dentro de los diversos estudios sobre su relación con Spinoza, quizás el reciente trabajo de Juan Domingo Sánchez Estop sea el intento más ambicioso de sistematización, de ahí que reproducir sus tesis puede ser un buen modo de resumir aquello que *significó* su spinozismo. Según Sánchez Estop, Althusser recurre a tesis spinozistas para apoyar cada uno de los grandes temas de su filosofía: la crítica del sujeto, el problema de la dialéctica materialista, su teoría de la lectura, las nociones de sobredeterminación y causalidad estructural, la relación entre pensamiento y coyuntura y, finalmente, la formulación del materialismo aleatorio. Además, si consideramos que cada uno de estos temas son los *efectos* del spinozismo, estos podrían contribuir a apreciar la unidad existente entre los diversos momentos de la producción del autor:

el spinozismo actúa en la obra althusseriana como una auténtica corriente subterránea que unifica problemáticas que, de otro modo, parecerían completamente extranjeras unas a las otras, si no contradictorias. Es el spinozismo el que permite, en efecto, vislumbrar una unidad mucho más grande entre el primer Althusser, el segundo Althusser de la autocrítica y el “último” Althusser -el de lo aleatorio- que la que se ha querido frecuentemente reconocer.⁵¹

⁴⁹ Ibid. Resulta curioso que Althusser haya imputado a Spinoza su anterior incompreensión de la relación entre filosofía y política, cuando en parte la posibilita. Ver *infra*, cap. 4.

⁵⁰ Louis Althusser, “Sobre Marx y Freud” [c. 1976], *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, trad. E. Cazenave-Tapie (México: Siglo XXI, 1996), 202.

⁵¹ Juan Domingo Sánchez Estop, “Spinoza dans Althusser. Présence et effets du spinozisme dans l’œuvre de Louis Althusser” (Tesis doctoral, Université Libre de Bruxelles, 2020), 11. Además, deben ser mencionados otros estudios sobre distintos aspectos del significado de la relación de Althusser y Spinoza. Sobre los cambios en el spinozismo de Althusser y su relación con el contexto intelectual, cf. los ya citados Peden, *Spinoza Contra Phenomenology* y Montag, *Althusser and his contemporaries*. Sobre el problema de la lectura, la concepción de la filosofía y la ciencia: cf. Pierre-François Moreau, “Althusser et Spinoza”, en P. Raymond (Dir.), *Althusser philosophe* (Paris: PUF, 1997), 75-86; Montag, “Spinoza and Althusser against hermeneutics: interpretation or intervention?”, en E. A. Kaplan y M. Sprinker (Eds.), *The Althusserian Legacy* (London: Verso, 1993), 51-58; Mariana de Gainza, “Las imágenes, el concepto y la política, entre Althusser y Spinoza”, *Astrolabio. Nueva época*, n.º 21 (2018), 176-195; Natalia Romé, “Althusser

Es así que proponerse dar cuenta de la presencia y los efectos del spinozismo, Sugiere Sánchez Estop, redundaría en una tarea más general de estudio de su obra, identificando particularmente cinco Althusser distintos que se desarrollan y se articulan (no siempre sin conflicto) gracias al spinozismo: el Althusser antihumanista o del corte [*coupure*]; el Althusser de la lectura y de la ideología como imaginación; el Althusser de la estructura, del todo, la causa y la sobredeterminación; el Althusser de la coyuntura y de la sobredeterminación como encuentro; el Althusser de lo aleatorio y del encuentro más allá del principio de razón.

Con lo dicho hasta aquí tenemos una visión panorámica, de media altura, de aquello que la figura de Spinoza significó para Althusser. Pero debemos avanzar un poco más puesto que el objetivo de esta tesis no es dar directamente con lo que el spinozismo althusseriano significó, sino más lateralmente mostrar cómo es que éste surgió. Para ello es de vital importancia evitar presuponer el punto de llegada para estudiar el recorrido. Más específicamente, es necesario rechazar todo recurso al final (al spinozismo finalmente alcanzado) para explicar su origen. Del mismo modo, hay que rechazar el recurso al origen, como si el spinozismo hubiera estado siempre allí para explicar su final. No se trata de hacer pie ni en el origen ni en el final, sino hacerlo a tuestas, casi resbalando, en el recorrido; estudiar el desarrollo del spinozismo althusseriano en el espacio de una dispersión que en esta tesis delimito entre la escritura de su *Mémoire* sobre Hegel en 1947 hasta su curso sobre Maquiavelo en 1962.

Al comenzar mencioné *Sur le jeune Marx*. Es ahí mismo donde es posible encontrar una convicción que desde ese momento jugará un rol central en la concepción de la historia expresada en *Lire le Capital*: el rechazo a los recursos al Origen y al Fin para la intelección de la historia en general, y en particular en este caso, de la historia del desarrollo del pensamiento de Marx. Mediante este

con Spinoza. Hacia una ciencia revolucionaria”, *Nuevo Itinerario*, 16 1 (2020), 143-175; Edouard Delruelle, “« Nous avons été spinozistes ». Spinoza et le marxisme en France”, en *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, Q. Landenne (ed.), (Bruselas : Éditions de L'université de Bruxelles, 2014), 235-247. Sobre el problema de la causalidad cf. Rodrigo Steimberg, “Para leer Althusser. De la sobredeterminación al proceso sin sujeto ni fines: la apropiación de Spinoza en la obra de Louis Althusser” (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2016). Sobre la ideología y su proyección en el psicoanálisis cf. Pascale Gillot, *Althusser y el psicoanálisis* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2010); Valentin Brodsky, “Althusser con Spinoza: el estatuto material del inconsciente”, *Nuevo Itinerario*, 16 1 (2020), 176-197.

rechazo Althusser se proponía mostrar la solidaridad filosófica subyacente a posturas político-intelectuales aparentemente incompatibles. Por un lado, la postura de los socialdemócratas, que al desenterrar las obras de juventud de Marx pretendían mostrar que el hombre maduro no era otra cosa que el joven disfrazado, y abrevaba así en una operación filosófica que colocaba en el *origen* toda verdad ulterior del marxismo. Por otro lado, la postura de la ortodoxia marxista-leninista que, con el fin de “salvar a Marx”, se propusieron tomarlo “como un todo” y sostener que su pensamiento era un conjunto homogéneo y autosuficiente que debía ser tomado o rechazado de conjunto, proyectando la sombra de Marx sobre el joven Marx. De este modo, concluía Althusser, se consolidó una “pseudohistoria de la filosofía en ‘futuro anterior’ de tipo hegeliano” que coloca en el Fin la explicación del proceso. Ambas posturas abrevaban en un mismo supuesto teleológico que “instituye un tribunal secreto de la historia, que juzga las ideas que se le someten” para medirlas a continuación “según su norma como su verdad”. Este modo de narrar la historia de la filosofía sabe siempre de antemano a dónde se dirige esta historia. Es el “tribunal del marxismo acabado, el tribunal del Fin” (poco importa si ese fin se coloca cronológicamente al final o en su origen) quien ejecuta esta historia en *futuro anterior*.⁵²

Aquí nos enfrentamos a un problema similar, teniendo que resistir a esta misma tentación finalista que acompaña toda tentativa por narrar una porción de la historia de un pensamiento. Esta tentación se ve complicada, sobredeterminada, por otro problema que señalaba Althusser al criticar la teoría de las fuentes y de las anticipaciones según la cual cualquier lector de Spinoza pensará en el filósofo de Ámsterdam al leer los textos de Althusser en los que éste no es nombrado. Frecuentemente, en las diversas aproximaciones al estudio de las fuentes filosóficas del pensamiento de Althusser (y de Spinoza en particular) se está expuesto a esta doble tentación: un abordaje teleológico que juzga las ideas del autor según una norma de verdad constituida desde el exterior; o una propensión a leer su obra a partir de los resultados alcanzados, en este caso, cierto spinozismo como posición conquistada.

⁵² Althusser, “Sobre el joven Marx”, 40-42 y 44.

En esta tesis propongo transitar, evitando detenerse, por dos caminos que confluyen en su simpleza: relevar de qué manera Spinoza comienza a ser mencionado intentando fundar en esa evocación cierta verdad; o, por el contrario, señalar que está presente ahí donde su nombre todavía no aparece. Si bien ambas actitudes pueden ser necesarias para una indagación sobre los orígenes, optar por una nos condenaría a una actitud denotativa en la que señalamos con el dedo para fundar nuestra certeza: ahí está Spinoza, ahí está el spinozismo althusseriano; o bien, ahí no está, es allí donde debemos buscar mejor. Saber de antemano a dónde se llega, puede condenarnos a una perspectiva en la que se tiene a la presencia o la ausencia por categorías simples, sin reconocer que cada presencia y cada ausencia, antes de ser la razón adecuada que permite una explicación, es el resultado de un conjunto de condiciones de emergencia y solapamiento. Una lectura que se quiera *sintomal* deberá transitar entre una y la otra sin aferrarse a ninguna en particular.

Lo que sucede es que las respectivas apariciones o desapariciones del nombre de Spinoza no significan lo mismo en toda situación, sino que por el contrario estas alusiones deben ser pensadas a partir del contexto que las posibilita constituyendo de manera diferencial su sentido. La presencia de Spinoza en Althusser está ritmada por tres momentos: la ausencia de referencias, las alusiones críticas, y las alusiones en términos positivos que señalan el pasaje a la integración de su filosofía. Como se mostrará en los próximos capítulos, la ausencia de Spinoza en el primer momento y en el tercero no significa bajo ningún punto lo mismo. Mientras que en el primero la ausencia es el resultado de un desconocimiento, en el tercero es el resultado de un conocimiento o, mejor, de un reconocimiento. Del mismo modo, las operaciones intelectuales que este reconocimiento habilita son distintas. La operación consecuente con el desconocimiento no es la de buscar a un Spinoza que sabemos que aún no está, porque de algún modo se lo encontraría, inventándolo, “demasiados felices e impacientes al haber encontrado en la llama ideológica de sus obras de juventud nuestra propia pasión ardiente.”⁵³ Se trataría, en cambio, de constatar esa ausencia, explicarla e identificar las condiciones de posibilidad para una eventual emergencia del spinozismo. Por otro lado, la operación intelectual consecuente

⁵³ Althusser, “Prefacio: hoy”, en *La revolución teórica de Marx*, 15.

con el tercer momento es algo más conocida y practicada en los estudios sobre el spinozismo de Althusser: una vez que lo sabemos presente resta pensar su impacto, la presencia y los efectos del spinozismo en su obra. Como puede verse, no se trata de elegir entre una operación y otra, sino más ordenadamente de encontrar los tiempos y los lugares de cada una de ellas.

Más específicamente, esta tesis señala el tránsito de una operación a la otra, poniendo el foco en los dos momentos previos a la integración: el del desconocimiento y el de las primeras alusiones. Comienza con los primeros trabajos de un muy joven Althusser sobre Hegel, se detiene en sus cursos sobre la filosofía del XVII y XVIII, en sus estudios sobre Feuerbach y en su primer libro sobre Montesquieu, describe finalmente las circunstancias bajo las cuales el spinozismo prendió junto a Maquiavelo. Este trabajo se detiene, entonces, justo antes de donde, en general, los estudios sobre su spinozismo comienzan: el doble acontecimiento que significó la publicación de *Pour Marx y Lire le capital* en 1965. Dicho de otro modo, si bien tengo como trasfondo de la investigación el momento de la integración (el spinozismo finalmente alcanzado que acabamos de recorrer según la versión retrospectiva formulada en la década de 1970), en esta tesis me detendré en los dos primeros momentos: el del desconocimiento (capítulo 2) y el de la alusión crítica (capítulo 3) y su límite exterior (capítulo 4) que posibilita la inmediata integración del spinozismo. Como se verá en el tramo final del capítulo 4 y en la Conclusión, detener el recorrido allí tiene un sentido preciso: señalar que la emergencia de esa pasión se realizó sobre el fondo de una historia que alimenta pero que no se agota en los términos explicitados en la integración. Es desde ese exceso que es posible pensar la continuidad del althusserianismo en la actualidad.

¿Por dónde empezar, entonces? Se trata de asumir el desafío de volver a los textos. Quizás fue ese el gesto más valioso esbozado en *Sur le jeune Marx*: reconocer la necesidad de entrar en el juego de los textos mismos en lugar de buscar imponerle normas de interpretación exteriores.⁵⁴ Es justamente una vuelta al texto lo que quisiera proponer en esta tesis, yendo a leer no lo que esperamos encontrar, sino las condiciones bajo las cuales el encuentro entre

⁵⁴ Cf. Pierre Macherey, "Althusser et le jeune Marx", *Actuel Marx*, nº 31 (2002): 159-175.

Althusser y Spinoza fue posible. Hoy es sabido que Althusser finalmente abrazó la filosofía de Spinoza. Y si bien aún permanece abierto el significado de ese abrazo, conocemos su impacto en el pensamiento de Althusser, de sus discípulos como Macherey y Balibar y en cierta atmósfera en la que esos pensamientos habitaron (los trabajos fundacionales de Guerout, Deleuze y Matheron), sabemos también —gracias a diversas investigaciones documentadas y originales— lo que un compromiso como ese significó para la obra de Althusser. Pero aquí debemos rechazar la posibilidad de que en la reconocida culpabilidad por ser spinozistas pueda darse con una teoría finalmente encontrada. Más aún, debemos negarnos a reconstruir la historia del desarrollo del pensamiento de Althusser a partir de aquel spinozismo presuntamente alcanzado. Por el contrario, debemos sospechar que algo perdura en el *estado práctico* en que cierto spinozismo encontró su lugar, conquistó una posición y modificó el mapa de lo pensable. Se trata de asumir que “el pasado es algo totalmente diferente a una sombra [...], es una realidad estructurada terriblemente positiva y activa.”⁵⁵ De modo que, así como Althusser lo hiciera con Marx, aquí propongo emprender una historia de su producción teórica, reconociendo que su “verdad” no se encuentra “ni en su principio (fuente) ni en su término (fin). Está *en los hechos mismos*”:

sabemos que el joven Marx llegará a ser Marx, pero no queremos vivir más rápido que él, no queremos vivir en su lugar, romper por él o descubrir por él. No lo esperaremos anticipadamente al fin de la carrera para echar sobre él el manto del reposo, porque al fin todo terminó y él llegó. Rousseau decía: con los niños y los adolescentes, todo el arte de la educación consiste en saber *perder el tiempo*. El arte de la crítica histórica consiste también en saber perder suficientemente el tiempo como para que los jóvenes autores lleguen a ser grandes. Este tiempo perdido no es sino el tiempo que le damos para vivir.⁵⁶

De ahí que al momento de concluir con ese argumento Althusser recurriera a una alusión spinozista, solapada, cautiva y a la vez algo extranjera su propio discurso, acerca de esa alegría que experimenta quien conoce la génesis de la necesidad mediante el estudio de las cosas singulares. Cierta *amor intellectualis Dei* experimentado al repetir junto a Marx la historia de su pensamiento, delimitado en su singularidad, de modo que emergiera no como el pensamiento de una historia ya pasada, perimida, superada, sino como un pensamiento que

⁵⁵ Louis Althusser, “Contradicción y sobredeterminación. (Notas para una investigación)” [1962], en *La revolución teórica de Marx*, 95.

⁵⁶ Althusser, “Sobre el joven Marx”, 57

se produce en el presente del lector. Génesis de una necesidad que, al conocerla, la sabemos alegremente terminada e interminable:

Es la necesidad de su vida lo que nosotros medimos mediante la comprensión de sus encrucijadas, de sus retrocesos y de sus mutaciones. En este sentido, no puede existir una alegría mayor que la de asistir a la génesis de la necesidad, una vez destronados los Dioses de los Orígenes y de los Fines, en una vida que empieza a nacer.⁵⁷

Una pasión spinozista

Recordemos el comienzo del apartado sobre Spinoza en *Éléments d'autocritique*: “hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: hemos sido spinozistas.” ¿Qué sucede si asumimos que Althusser no exageró al calificar a su spinozismo como una *pasión*? Fue él mismo quien en otra formulación retrospectiva sugirió que las relaciones teóricas debían ser consideradas bajo el signo de la afectividad:

Es seguramente por el encuentro de Maquiavelo que debía yo experimentar la fascinación de las fascinaciones. [...] [N]o me interesa en absoluto la continuidad cronológica de las anécdotas de una vida que a nadie, ni siquiera a mí mismo, importan, me interesa en cambio *la insistencia repetida de ciertos afectos, sean psíquicos, teóricos o políticos, que sólo se captan verdaderamente a posteriori* [i.a.], y poco importa su orden de aparición porque *la mayor parte del tiempo es un afecto ulterior el que no sólo da sentido a un afecto anterior sino que incluso lo revela a la consciencia y al recuerdo* [i.a.]. No habría dejado nunca de meditar esta expresión de Freud: “*un afecto está siempre en el pasado [un affect est toujours au passé]*”.⁵⁸

⁵⁷ Ibid. Estas palabras adquieren quizás todo su sentido al ser contrastadas con estas otras: “¿Por qué esta extrema libertad, por no decir ligereza en una materia tan grave? Justamente porque la materia no es grave, ni triste, sino en sentido spinozista: alegre. Constituye por parte del autor el objeto de una pasión alegre. Debe entenderse que para Spinoza la alegría no es la simple titilación, ni la simple broma ‘que sólo pone en juego palabras’, sino una pasión seria. Como lo dijo el señor Bergson en una frase definitiva: ‘La alegría es señal de que nuestro destino fue alcanzado en un punto.’ Con la diferencia de que Spinoza no es ni puntualista ni puntillista, y que considera que la noción de destino es religiosa, el buen señor Bergson tenía mucha razón.” Louis Althusser, “Sobre la transferencia y la contratransferencia. (Pequeñas incongruencias portátiles)” [1973], en *Escritos sobre psicoanálisis*, 153.

⁵⁸ Louis Althusser, “L'unique tradition matérialiste”, *Lignes* (Editions Hazan), n° 18 (1993): 90. Asimismo, ya en una carta a Franca Madonia, Althusser había añadido un elemento a su concepción afectiva de las relaciones intelectuales, la magia: “pienso en Maquiavelo con un sentimiento [i.a.] cercano a la magia: como si en él pudiera encontrar una ayuda propicia, excepcional para leer y hablar.” Louis Althusser, *Lettres à Franca (1961-1973)*, Paris, Stock/IMEC, 1998, 11/3/1962, p. 151. Volveré sobre esto en el cap. 4, ver *infra*.

Se impone, entonces, recuperar los elementos principales de la teoría de los afectos en Spinoza que permitan tratar una herencia, digamos, la presencia y los efectos de un filósofo del siglo XVII como una *pasión teórica*. Siguiendo lo presentado desde el comienzo de la parte tercera de la *Ética*, un *afecto* es una afección del cuerpo y la idea de esa afección por la cual “aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo”. Por su parte, Spinoza llama *pasiones* a los afectos de los que somos *causa inadecuada o parcial*, esto es, aquella causa “cuyo efecto no puede entenderse por ella sola”; diferenciándolas de las *acciones*, es decir, de las afecciones de las que somos *causa adecuada*, aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma.⁵⁹ Por último, hacia el final de esa tercera parte se incorpora una “definición general de los afectos” que puede ser considerada como la definición consolidada de las pasiones:

Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que otra.⁶⁰

¿Qué significa, entonces, reconocer al spinozismo de Althusser como una pasión? Para responder sería necesario reconstruir el argumento desplegado en las partes tercera y cuarta de la *Ética*, así como también en algunos pasajes del *Tratado teológico-político*, pero buscando ser lo más breve posible y con el fin de mostrar el carácter intencional de esta recuperación, se podría decir que el spinozismo de Althusser es un afecto porque se trata de una modificación que aumenta o disminuye, favorece o perjudica la potencia de obrar del filósofo. Es una pasión también porque Althusser es una causa inadecuada, parcial, de eso que le ocurre, es decir, no se explica por su propia naturaleza, sino que implica causas exteriores. Buscando ser más precisos, quizás lo mejor sea abandonar

⁵⁹ Baruch Spinoza, *Ética*, trad. V. Peña (Madrid: Alianza, 2011 [1677]), III, def. 1-3, pp. 209-210.

⁶⁰ Ibid., *Ética*, III, def. gral. de los afectos, pp. 301-302. Chantal Jaquet ha reflexionado sobre esta doble definición formulada al comienzo y al final de *É*, III. Mientras la primera definición refiere los afectos tanto a las acciones como a las pasiones, la segunda restringe los afectos a las pasiones. A diferencia de las hipótesis que explican este desplazamiento por su redacción en dos momentos distintos de la preparación de la obra, la autora sostiene que la segunda definición es llamada “general” en el sentido de *genérica* puesto que refiere exclusivamente a las pasiones (ideas confusas por las cuales el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor) sin por eso excluir la existencia de otros afectos, los afectos activos, anunciados al comenzar *É*, III, expuestos al finalizar esta misma parte en las prop. 58 y 59 y movilizados en *É*, V. Cf. Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza* (Paris: PUF, 2015), 127-139.

este ejercicio de aplicación de una definición y delimitar los tres aspectos que permiten tomar más en serio este uso: 1. la recusación de todo supuesto de auto-inteligibilidad; 2. el reconocimiento del carácter contextual de las pasiones; 3. el reconocimiento de las disposiciones en las que se dibuja el espacio donde emerge *la posibilidad un pensamiento*.

En primer lugar, reconocer a Althusser como causa inadecuada de esta pasión implica rechazar dos supuestos. Por un lado, el supuesto de *auto-inteligibilidad de un pensamiento*, según el cual consideraríamos que el desarrollo del pensamiento de Althusser sus continuidades y sus rupturas, se explicarían en función de un corpus cerrado y autosuficiente, por el libre desarrollo de una intelección autónoma. Se trata del supuesto que el propio Althusser denunció como la “auto-inteligibilidad de la ideología”, por medio de la cual se pretende presentar la evolución de un pensamiento como un desarrollo de él mismo en el seno de él mismo.⁶¹ Por el contrario, de lo que se trata es de identificar, delimitar y evaluar en sus implicancias, los encuentros con causas exteriores que hicieron que esta pasión emergiera, prendiera y durara. Pero, por otro lado, esto implica rechazar un supuesto inverso, el de la *autosuficiencia de la presunta causa*, según el cual la fuente de esta pasión es buscada exclusivamente en causas externas a quien padece, como si tuvieran las cualidades de la autosuficiencia y la univocidad que venimos de recusar. La pasión spinozista, así como no es explicable exclusivamente por la propia naturaleza del pensamiento de Althusser como una totalidad cerrada, tampoco lo es por la naturaleza de la propia causa externa, en este caso, la obra de Spinoza que vendría a suscitar esta pasión desde un afuera (por lo demás, inexistente). Se ve así que concebir al spinozismo como una pasión teórica nos brinda herramientas para alejarnos de dos posiciones típicamente contrarias a la hora de narrar el desarrollo histórico de un pensamiento: la preminencia del *agente*, atribuyendo una homogeneidad de pensamiento que permite su inteligibilidad como un desarrollo de sí sobre sí mismo; la subsidiariedad del agente, esta vez entendido como *paciente*, atribuyendo esa homogeneidad a un supuesto “exterior”, el *efecto* Spinoza, que

⁶¹ Cf. Althusser, “Sobre el joven Marx”, 44.

determinaría de manera trascendente las transformaciones del sujeto de esa pasión, del pa(de)ciente.⁶²

Si la causa no está adentro pero tampoco afuera, ¿dónde está? Llegamos al siguiente aspecto que confirma la pertinencia de la teoría de la afectividad para narrar la historia de un pensamiento: el reconocimiento de *la naturaleza contextual*, incluso, *transindividual de los afectos*, en general, y del *deseo* en particular como la forma por excelencia de la afectividad. Este reconocimiento implica una doble novedad. Por un lado, al desplegarse en un contexto, la composición del entorno en el que este deseo empuja, se asienta, crece y eventualmente entra en conflicto, resulta ser constitutiva del propio deseo. Antes de ser absolutos, nuestros deseos son “geográficos” puesto que “ninguna pasión es la misma bajo constelaciones distintas.”⁶³ De modo que para el estudio del spinozismo althusseriano resulta fundamental trazar esa cartografía contextual, narrar su historia constelar, que permitiría comprender la naturaleza relacional de la que vive.

Pero, por otro lado, el estudio de esta pasión revelaría también algo de la constitución del cuerpo que padece:

todas las ideas que acerca de los cuerpos tenemos revelan [*indicant*] más bien [...] la constitución actual de nuestro cuerpo que la naturaleza del cuerpo exterior; ahora bien, esta idea que constituye la forma de un afecto debe revelar [*indicare*] o expresar [*exprimere*] la constitución misma que el cuerpo, o alguna de sus partes, tiene, en virtud del hecho de que la potencia de obrar del mismo, o sea, su fuerza de existir, aumenta o disminuye, es favorecida o reprimida.⁶⁴

De modo que eso que Althusser llamó una pasión fuerte y comprometedora sería un revelador de la configuración de su propio pensamiento en un momento

⁶² Siguiendo la lectura de Zourabichvili, no se está lejos aquí de la perspectiva de Deleuze al considerar al pensador como un *paciente* que “padece la efracción de un signo” de modo que “pensar es primeramente una pasión y es en posición de paciente como el pensador deviene activo y conquista su potencia de pensar.” Cf. François Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. I. Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 33 y 82-83. Cf. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 185 y 226-227

⁶³ Mercedes Allendesalazar Olazo, *Spinoza: filosofía, pasiones y política* (Madrid: Alianza, 1988), 79. Sobre el problema de la transindividualidad para la comprensión de los afectos cf. Étienne Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel* (Paris: PUF, 2018). Volveré más adelante al problema de la ontología de la relación y de lo transindividual, ver *infra*, cap. 4 y conclusión.

⁶⁴ Spinoza, *Ética*, III, def. gral. af., expl., p. 302. Sobre la noción de *indicación* en Spinoza cf. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel (Barcelona: Muchnik, 1996), 142-143. Sobre el rol de la noción spinoziana de *indicación* en *Pour Marx* cf. Eva Mancuso, “L’indication comme concept. La logique des « groupes althussériens » (1965-1968)”, *Cahiers du GRM*, 7 (2015).

determinado. Lo que Althusser dice (así como lo que no dice) respecto a Spinoza, se constituye en una vía de acceso pertinente para la comprensión de su pensamiento durante sus años de formación teórica. Según esta perspectiva, para comprender la afectividad inherente a su spinozismo, no se trataría de trabajar con sus ideas *more geométrico*, esto es, según un orden de razones de deducción de los afectos de los más simple a los más complejo sino según el desorden de sus razones: relatar su emergencia y sus condiciones de configuración en función de circunstancias y acontecimientos con el propósito de comprender su pensamiento en la maraña de relaciones con el mundo exterior.

Es posible dar un paso más extendiendo este análisis al problema de la *imitación de los afectos*. Siguiendo el desarrollo de la proposición 27 de *Ética* III (“Por el hecho de imaginar que experimenta algún efecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto algún, experimentamos nosotros un afecto semejante”)⁶⁵ aprendimos que la mayoría de los sentimientos que forman parte de nuestra vida afectiva emergen como sentimientos compartidos en los que entran en juego vivencias personales y colectivas al punto de tornarse difuso el límite entre unas y otras puesto que antes de presentarse fijados a las cosas, “los afectos circulan entre las personas, como si no pertenecieran a nadie en particular.”⁶⁶ De ahí, quizás, el plural del reconocimiento de culpabilidad de Althusser (*hemos sido spinozistas*). ¿Quién habla, de quién hablaba, en esa primera persona del plural? Sin duda él mismo y del círculo de sus colaboradores más cercanos, aquellos que en un momento fueron atravesados por una pasión igual de intensa pero quizás más breve, el althusserianismo: una constelación teórica de la que formaron parte jóvenes filósofos que fueron empujados a tomar posición y desarrollar sus investigaciones bajo el influjo del acontecimiento que significó la simultánea publicación de *Pour Marx y Lire le Capital* en 1965, alguno de ellos además participaron de esa curiosa experiencia político-intelectual llamada *Groupe Spinoza* en 1967. Pero también es posible afirmar que esa pasión spinozista se despliega en el contexto de un *anti-hegelianismo generalizado* mencionado en la Introducción. De este modo, el estudio de la

⁶⁵ Spinoza, *Ética*, III, 27, p. 241.

⁶⁶ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective* (Paris: PUF, 1995), 29.

pasión, podría iluminar mejor aquello que lo excede justamente porque se juega en el desdibujamiento del sujeto y el objeto de un afecto.⁶⁷

Esta pasión, antes que ser propiedad de un sujeto, es una relación que se constituye, prende y dura en una cierta *atmósfera*. Evidentemente, esta referencia atmosférica es capital para lo que inmediatamente delimitaré bajo la noción de *disposición*. Lo que ocurre aquí, ya había sido dicho de un modo inmejorable por Hobbes al relacionar disposiciones y condiciones atmosféricas en su célebre definición de la guerra:

la guerra no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un período en el que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada. Por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse como parte de la naturaleza de la guerra, lo mismo que es parte de la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del *mal tiempo atmosférico no está en uno o dos aguaceros, sino en la tendencia a que éstos continúen durante varios días, así también la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar* [i.a.] durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario. Todo otro tiempo es tiempo de paz.⁶⁸

Althusser mismo se aproximó a esta concepción al formular el segundo de los “principios marxistas de una teoría de la evolución ideológica”, según el cual, el sentido de un pensamiento depende:

no de su relación con una verdad diferente a él, sino de su relación con un *campo ideológico* existente y con los problemas y la estructura sociales que le sirven de base y se reflejan en él; [...] el sentido del *desarrollo* de una ideología singular depende, no de la relación de este desarrollo con su origen o con su término considerados como *su verdad*, sino de la relación existente en este desarrollo, entre las mutaciones de esta ideología singular y las mutaciones del campo ideológico y de los problemas y relaciones sociales que la sostienen.⁶⁹

Finalmente (y este tercer motivo exigirá un desarrollo más extenso) el spinozismo de Althusser debe ser reconocido como una pasión desde el punto de vista de la finitud implicada en esta afirmación. Nunca será suficiente recordar que la segunda definición con la que se abre la *Ética*, luego de la *causa de sí*, es la de

⁶⁷ Sobre el anti-hegelianismo cf. Jean-Baptiste Vuillerod “L’anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960 : constitution et limites d’un renversement philosophique” (Tesis doctoral, Université Paris 10, 2018). Por su parte y contra lo que su nombre parece sugerir el *Groupe Spinoza* impulsado por Althusser no se proponía exactamente un estudio de Spinoza sino que se trataba más bien de un grupo político-intelectual reunido en la ENS, en la que sus participantes eran llamados bajo seudónimos y cuyo objetivo inmediato era fundar una revista titulada *Théorie* cuyo contenido versaba sobre la coyuntura filosófica en Francia a mediados de la década de 1960 y la inscripción de las investigaciones marxistas (althusserianas) en ella. Cf. Peden, *Spinoza Contra Phenomenology*, 175-176. Cf. 20ALT/11/15-46, *Groupe Spinoza*.

⁶⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad. C. Mellizo (Madrid: Alianza, 2002 [1651]), cap. 13, 115.

⁶⁹ Althusser, “Sobre el joven Marx”, 49-50.

cosa *finita en su género*, esto es “aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza.”⁷⁰ Habrá que esperar hasta *Ética* IV para reconocer las implicancias de esta afirmación para el funcionamiento de la vida afectiva; basta con recordar su título: *De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos*. Allí encontramos un único axioma que corona las proposiciones subsiguientes: “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida.”⁷¹ A continuación, encontramos un reconocimiento que al momento de escribirlo Spinoza quizás sintió esa incomodidad de la habló Freud por escribir sobre algo archi-sabido aunque nunca del todo pensado: “padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza.”⁷² Pero ya en *Ética* III se especificaba de manera curiosa lo que puede un cuerpo, ¿qué puede? Antes que nada, ser afectado:

- I. El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras [*potest multis affici modis*], por las que su potencia de obrar aumenta o disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar. [...]
- II. El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones [*multas pati potest mutationes*], sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos [...], y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas [...].⁷³

Al leer estos postulados notamos algo extraño, se trata justamente, como bien destacó Macherey, de una “potencia paradójal”. *Potencia*, porque allí se enuncia lo que puede un cuerpo. *Paradójal* porque se trata de una potencia que se enuncia de modo pasivo. El cuerpo humano *puede* [*potest*] (1) ser afectado [*affici*] de muchas maneras, y (2) padecer [*pati*] muchas mutaciones. Una potencia de ser afectado, una potencia de padecer que define nuestra condición humana:

La potencia del cuerpo se expresa primero a través de la variedad de sus afecciones. El cuerpo humano [...] se define por una cierta capacidad de ser afectado “de muchas maneras” [*multis modis*]: mientras más compleja es su organización, más diversa es esta capacidad. [...] Lo que puede un cuerpo es primero esto: la riqueza y la envergadura de sus experiencias, que dependen de sus capacidades de contacto con el mundo que lo rodea. [...] [...] [S]obre la base de su organización corporal, el individuo se caracteriza por una cierta facultad de ser afectado [...], expresando el hecho de que no existe jamás sólo por él mismo fuera de los contactos y los intercambios que lo ponen constantemente en relación con otros, en las condiciones tales que su potencia de obrar es sin cesar expuesta a ser disminuida o aumentada: aquí está la fuente de la

⁷⁰ Spinoza, *Ética*, I, def. 2, p. 56.

⁷¹ *Ibid.*, IV, ax., p. 314.

⁷² *Ibid.*, IV, 2, p. 316.

⁷³ *Ibid.*, III, post. I y II, p. 210.

vida afectiva que explota y amplifica estas variaciones, creando a partir de ellas toda una red de asociaciones mentales que de su lado afectan al alma [...] y la llevan a pensar en ciertas cosas más que otras.⁷⁴

Ahora bien, podríamos decir que existe una doble determinación de la posibilidad de ser afectado. Primero, esta potencia de ser afectado no sería otra cosa que la propia potencia de lo humano o la ley general del *conatus* como deseo. Pero, segundo (aunque no en un sentido cronológico), esta potencia no opera en abstracto sino bajo determinadas circunstancias; opera, al decir de Macherey, bajo *condiciones particulares de actualización de la potencia*.

Quisiera proponer que es posible pensar estas condiciones a partir de la noción spinozista de *disposición* [*dispositio*].⁷⁵ Mediante un rastreo de sus apariciones puede ilustrarse el concepto presente en los efectos de un intento por pensar juntas la pasividad y la actividad de un sujeto, agente-paciente. El término aparece en la *Ética* para hacer referencia a un cierto efecto que tienen unas cosas sobre otras. Por un lado, se trata de un efecto en el ser humano producto de su relación con el mundo exterior: “el cuerpo humano es afectado y dispuesto [*afficitur disponiturque*], por obra de los vestigios de un cuerpo externo”.⁷⁶ Pero también, un efecto sobre las cosas exteriores: además de poder ser afectado, el cuerpo humano puede “mover y disponer [*disponere*] los cuerpos exteriores de muchísimas maneras”.⁷⁷ Asimismo, no se trata de un efecto aislado sino de un estado, de una cierta constitución, de una cierta estructura del ser humano que lo lleva a apetecer ciertas cosas y no otras o a juzgar de un modo y no de otro: las afecciones disponen al ser humano bajo el continuo de cierta permanencia.⁷⁸

Es necesario dar un paso más para que la noción de disposición exhiba su potencial heurístico ilustrando la concepción de Spinoza respecto a aquella doble

⁷⁴ Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie*, 45 y 48.

⁷⁵ Sobre el concepto de disposición cf. Jacques-Louis Lantoiné, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza* (Lyon: ENS Éditions, 2019).

⁷⁶ Spinoza, *Ética*, II, 18, dem., p. 156.

⁷⁷ *Ibid.*, II, post. 6, p. 151.

⁷⁸ “los hombres [...] ni soñando piensan en las causas que les disponen [*disponuntur*] a apetecer y querer, porque las ignoran” *Ética*, I, ap., p. 110. O un poco más adelante: “cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro [*dispositione cerebri*], o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación” *Ética*, I, ap., p. 117. Del mismo modo sucede con los profetas, cuyas revelaciones variaban “según la disposición de su temperamento corporal [*dispositione temperamentum corporis*] y de su imaginación y según las opiniones que antes hubiera adoptado” Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza, 2014), II, p. 122. O, volviendo a la *Ética*: “[un afecto] dispone [*disponitur*] al hombre de tal modo...”, “el hombre queda dispuesto [*disponitur*]...” *Ética*, III, 39, esc.

determinación de la que hablé más arriba. Si bien hay una disponibilidad que podríamos llamar originaria (¿una apertura del ser?) a los encuentros con el mundo exterior, esta disponibilidad sólo se presenta actualizada en el encuentro efectivo con los cuerpos exteriores. Así, las disposiciones no son anteriores a todo encuentro, sino que brotan de ellos, tal como afirma Spinoza al caracterizar a la fluctuación de ánimo como una “disposición del alma [*mentis constitutio*] que brota de dos afectos contrarios”. La recusación de esa anterioridad absoluta de las disposiciones respecto a los encuentros contingentes es confirmada en la demostración de la proposición siguiente al afirmar que la constitución del propio cuerpo no es otra cosa que sus afecciones: “la disposición del cuerpo -o sea, su afección [*corporis constitutio seu affectus*].”⁷⁹ Pero, tal como anticipé hace un momento, las disposiciones no son cualquier afección sino un conjunto de afecciones sedimentadas, que duran. De ahí la pertinencia del gerundio para traducir el funcionamiento de una disposición: “[el afecto] en cuanto considerado como disponiendo al hombre...”.⁸⁰

Esta versatilidad de las *disposiciones*, justo en el medio entre la duración y el instante, entre la rigidez y la fluidez, entre la estructura y el acontecimiento, es la que hace reconocer que se trata de una concepción que rechaza a las disposiciones como estructuras inmóviles, es decir, como pre-condición de una transformación, sino que las hace partes constitutivas de este proceso de

⁷⁹ Ibid., III, 17, esc. y III, 18, dem., p. 231. Por *mentis constitutio* y *corporis constitutio*, las versiones francesas traducen *état de l'âme/du corps* (Appuhn), *structure de l'Esprit/du corps* (Misrahi). Peri. en la versión italiana, utiliza *condizione della mente/del Corpo*. Esta concepción de la disposición como cierto estado, constitución, condición, es quizás lo que hace que, según la ocasión, *constitutio* sea traducido por Vidal Peña como “disposición”. La misma fluidez semántica se expresa en las ediciones francesas las cuales además de utilizar *disposition*, según el caso, recurren a *état* (Appuhn) o a *structure* (Misrahi).

⁸⁰ Ibid., III, 24, esc., p. 239. Es esta permanencia, quizás, la que aproxima esta perspectiva a la definición de *habitus*. Fue Bourdieu quien lo definió como un “sistema de *disposiciones* durables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes”. Y fue Bourdieu mismo quien especificó esta noción en un registro para nada alejado del spinozismo: “La palabra «disposición» parece particularmente apropiada para expresar lo que recubre el concepto de *habitus* (definido como sistema de disposiciones): en efecto, expresa primero el resultado de una acción organizadora presentando entonces un sentido muy próximo al de palabras como estructura; designa además una manera de ser, un estado habitual (en particular del cuerpo) y, en particular, una predisposición, una tendencia, una propensión o una inclinación”. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Paris: Éditions du Seuil, 2000), 256 y 393. Sobre la noción de hábito en Spinoza, cf. Laurent Bove, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza* (Buenos Aires: Cruce, 2014); Frédéric Lordon, *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2018). Cf. también la recuperación crítica de Lantoiné, *L'intelligence de la pratique*.

reproducción/transformación.⁸¹ Se prefigura así una idea que hace del determinismo spinoziano algo muy distinto de un inmovilismo: las disposiciones sólo se transforman por medio de otras disposiciones. Una disposición no sólo no viene dada en términos absolutos, no sólo no es inmóvil, sino que también se ve permanentemente modificada por otras: así como un cuerpo sólo es limitado por otro cuerpo, una idea por una idea, una disposición sólo es limitada por otra disposición.

De ahí también la equivalencia esbozada por Spinoza al sugerir que una disposición es la actualización misma del *conatus*: “esta disposición o esfuerzo [*haec dispositio seu conatus*].”⁸² Siendo fieles a esta sospecha deberíamos concluir que no existiría un abismo óntico/ontológico entre la condición esencial del sujeto como potencia y las condiciones existenciales, digamos situacionales, del sujeto producto de las determinaciones objetivas. De este modo todo esfuerzo por perseverar en el ser es un trabajo en, desde y con las disposiciones del sujeto. Así, si por un lado “la impotencia consiste [...] en el hecho de que el hombre se deja llevar por las cosas exteriores y resulta determinado por ellas a hacer lo que la ordinaria disposición [*rerum externarum communis constitutio*] de esas cosas exteriores exige”⁸³; por otro lado, justamente esa capacidad de ser afectado resulta la condición de posibilidad del aumento de la potencia en el ser humano:

Aquello que propicia [*disponit*] que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por contra, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello.⁸⁴

Como vemos, con la introducción de la noción de *conatus*, Spinoza se aleja de una concepción de las disposiciones ligada a la interpretación (de la que, por lo demás, hereda el término) que va de Aristóteles a Santo Tomás, entendiéndolas a partir del esquema de la potencia y el acto, es decir, concibiendo a una disposición como una capacidad en potencia. Por su parte, la noción de *conatus*

⁸¹ Cf. Pêcheux, *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, 127-160.

⁸² Spinoza, *Ética*, III, def. af. 32, expl., p. 296.

⁸³ Ibid., IV, 37, esc. 1, p. 353.

⁸⁴ Ibid., IV, 38, p. 358. Las traducciones francesas proponen *dispose* (Appuhn) o *prédispose* (Misrahi) por *disponit*. En sintonía con É, II: el alma es tanto más apta para percibir muchísimas cosas “cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo [*corpus pluribus modis disponi potest*].” (É, II, 14).

le da dinamismo e impulso a una concepción en conflicto con cualquier esquema mecanicista o simplemente reproductivista. Es a partir de ella que podemos reconocer que el camino para eludir la fijación de las pasiones consiste, paradójicamente, en desarrollar nuestra capacidad de ser afectado. No se trata, en realidad, de una elección, de un camino elegido, sino del reconocimiento de que estamos parados en una calle de mano única. Tal como concluye Lantoine, es necesario

romper con una representación de la pasividad como alienación, así como también con una concepción demasiado ingenuamente intelectualista de la ética spinozista: para comprender y ser activo, no se trata de volver a una esencia perdida operando una conversión intelectual: hay que estar dispuesto, es decir, poder estarlo. Lejos de excluir la pasividad en la conquista de la actividad, es por y en las afecciones del exterior que el individuo conquista su libertad.⁸⁵

Por lo demás, esta condición es la que ilumina de manera renovada el desplazamiento producido en la noción de *conatus* entre el *Tratado teológico-político* y la *Ética*: del esfuerzo por perseverar en su estado [*suo statu*] tal como es definido en el *Tratado teológico-político*, al esfuerzo por perseverar en su ser [*in suo esse*] de la *Ética*, se produce una acentuación del aspecto dinámico de la potencia de obrar que impide que quede reducida a una idea de simple resistencia o a la reproducción de determinados efectos, permitiendo afirmar la identidad entre el esfuerzo por perseverar en el ser y a la capacidad de variar orientada a tal fin.⁸⁶

Al tomar a las *disposiciones* como el entramado *en el* que se asienta una pasión y *desde el* que una pasión puede ser transformada, es posible afirmar que esta viene a funcionar como relevo de la noción de *problemática*, considerada por Althusser como el primer principio marxista para una teoría de la evolución ideológica y utilizada para dar cuenta de “la *estructura sistemática típica*” de un pensamiento.⁸⁷ Sin desconocer la pertinencia esa noción propuesta en el marco

⁸⁵ Lantoine, *L'intelligence de la pratique*, 29.

⁸⁶ Sigo en este punto a Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, 115: “El esfuerzo por perseverar en el ser implica algo más que la conservación del mismo estado, porque no se resume ni en una simple resistencia, ni en la reproducción de los efectos existentes, sino que consiste en expresar toda la potencia de la cosa y en afirmar tanto como sea posible todas las propiedades contenidas en su esencia.” De ahí también la pertinencia del intento de Bove por asir con el término “estrategia del conatus” esa actividad pasivamente determinada que despliegan las cosas con el fin de perseverar en su ser.

⁸⁷ Althusser, “Sobre el joven Marx”, 53. Sobre la noción de *problemática* cf. las páginas dedicadas a este tema en el clásico trabajo de Karsz, “Lectura de Althusser”, 58-70. Sobre la noción de *problemática* y el reconocimiento del marxismo como teoría finita cf. Natalia Romé, *La posición materialista*, 67-77. En un trabajo al que volveré en el capítulo 2, se propone una revisión de la

de los estudios sobre el joven Marx, no por eso debemos pensar que sea posible aplicarla directamente a otras investigaciones. No tendría ningún sentido estudiar la evolución del pensamiento de Althusser bajo los términos exactos que él mismo propuso. Si, en cambio, nos movemos al interior de su pensamiento podríamos reconocer que, si bien en él no es identificable una estructura sistemática típica, sí son identificables ciertas estructuras que no llegan a cerrarse, digamos, en un todo orgánico. En otros términos, aquello que conocemos como la *problemática* althusseriana, resumible en ciertos conceptos y en ciertos temas conquistados a la par de la publicación de los diversos textos que conformarán *Pour Marx* y serán relanzados en *Lire le capital*, no tiene detrás de sí una sucesión de problemáticas anteriores con las que Althusser rompe, sino más bien una superposición de estructuras que no llegan a conformar una *problemática*. Estas estructuras son las que aquí propongo llamar *disposiciones*, siendo fiel sino a la letra, sí a cierto gesto del autor cuando definió a una *problemática* como “la presencia de *la posibilidad de sus pensamientos*.”⁸⁸ Para esta investigación en curso, el estudio de las diversas disposiciones que identificaremos (Hegel, las filosofías de los siglos XVII y XVIII, Feuerbach, Montesquieu y Maquiavelo) revela la presencia de la posibilidad de un pensamiento afectado por la pasión spinozista.

Este tratamiento de un pensamiento afectado por lo que llamamos una pasión teórica, el spinozismo, nos ha llevado a reconocer su carácter contextual. Pero este carácter contextual, a su vez, nos ha obligado por medio de la noción de disposiciones a replantear el problema en términos *textuales*. Ha sido el propio Spinoza quien en una de las pocas apariciones de la noción de *dispositio* en el *Tratado teológico-político*, la introdujo para dirimir el sentido en el que un texto es sagrado y divino. Según Spinoza sólo podemos hablar de un significado determinado de las palabras a partir de su uso, de modo que la forma en la que

noción de *problemática* que señala su contexto de surgimiento en la década de 1940 (en particular, en torno a la recepción heideggeriana en Francia y a la influencia de Jean Cavailles sobre Jacques Martin) y se desarrolla, cambiando de sentido de uno a otro, *entre* los jóvenes Martin, Althusser y Foucault, cf. Jean-Baptiste Vuillerod, “Jacques Martin et la philosophie. Une aventure intellectuelle entre Hegel et Marx”, en Jacques Martin, *L'individu chez Hegel* (Lyon: ENS Éditions, 2020), 13-33.

⁸⁸ Althusser, “Sobre el joven Marx”, 52.

están dispuestas estas palabras mueven a los hombres en una u otra dirección.⁸⁹ Del mismo modo, el spinozismo de Althusser, sólo tiene un significado determinado en virtud de su uso, es decir, en función de su relación con las distintas disposiciones constitutivas del devenir de su pensamiento. De ahí que sea tan importante detenernos a considerar las condiciones de emergencia, las disposiciones, que configuraron lo que hoy conocemos como el spinozismo de Althusser.

Luego de este largo rodeo se impone pasar en limpio qué es lo que se juega al considerar al spinozismo como una pasión, reconociendo que su resultado no será la emergencia de una *verdad del* spinozismo de Althusser —lo cual, por lo demás, sería propiamente ideológico— sino más simplemente una *verdad para*, es decir, las condiciones de planteamiento legítimo de un problema teórico.⁹⁰ Si es por su impaciencia, como decía Nietzsche, que el que deviene no quiere lo que deviene, es necesario aquí armarse de paciencia, convencerse de que para *entender* en su complejidad la pasión spinozista es preciso *conocer* a la vez a Althusser, a Spinoza y el camino en el que una y otra figura se dibujan.

Conocer a Althusser como sujeto de esa pasión sin presuponer ninguna homogeneidad de origen, señalando no tanto a un autor y mucho menos a un punto en su producción teórica sino más bien identificando un trayecto significativo. Por *trayecto* me refiero al camino que Althusser mismo debió recorrer para conquistar sus posiciones y que aquí delimito entre 1947 y 1962. Y por *significativo*, debe entenderse simplemente que el trayecto no tiene sentido sino por los fines trazados por esta tesis. Significativo, entonces, para el tesista. Porque las pasiones intelectuales no son propiedades que se tienen sino ritmos,

⁸⁹ “Las palabras sólo tienen un significado determinado [*certam*] en virtud de su uso. De ahí que, si, de acuerdo con ese uso, se disponen [*disponantur*] de tal suerte que muevan a la devoción a los hombres que las lean, aquellas palabras serán sagradas e igualmente el libro que esté escrito con el mismo orden [*verborum dispositione scriptum*]. Pero, si después se pierde ese uso, hasta el punto que esas palabras no tengan ningún significado; o, si ese libro queda arrinconado, ya sea por malicia o porque los hombres no lo necesitan, entonces ni las palabras ni el libro tendrán utilidad o santidad alguna. Finalmente, si las mismas palabras se ordenan de otra forma o si se impone el uso de tomarlas en sentido contrario, entonces tanto las palabras como el libro, que antes eran sagrados se harán impuros y profanos. De ahí se sigue, pues, que, fuera de la mente, no existe nada que sea sagrado o profano o impuro en sentido absoluto, sino sólo en relación a ella.” Spinoza, TTP, cap. XII, p. 354, t.m: A. Dominguez introduce “significado fijo” donde sería más pertinente decir significado *determinado*, tal como propone, entre otras, la traducción de Moreau: “c’est du seul usage que les mots tirent une signification déterminée...”. cf. Spinoza, *Œuvres III. Traité théologico-politique*, ed. P.-F. Moreau (Paris: PUF, 1999), 433.

⁹⁰ Althusser, “Sobre el joven Marx”, 50.

cadencias que recorren un trayecto singular del cual el lector intenta dar cuenta dibujando sus confines.

Conocer el objeto de esta pasión, Spinoza. Porque “a Spinoza hay que leerlo y saber que existe: que existe todavía hoy. Para reconocerlo es preciso al menos conocerlo.”⁹¹ Pero no se trata de conocerlo como un objeto preconstituido, ni como una “obra”, sino como una serie de *efectos* que permiten definir a una pasión. En otros términos, la pasión spinozista no se define por un objeto (“Spinoza”) sino por los efectos que en cada caso produce. En este punto, el objeto de deseo althusseriano no es Spinoza, tampoco su obra, sino lo que el recurso a ese nombre alude bajo diversas circunstancias, de una manera similar al ejemplo brindado por Spinoza en *Ética*, II para ilustrar los encadenamientos imaginarios fundados en los hábitos, según la cual cada quien pasa de un pensamiento a otro según ciertas disposiciones, es decir, según el modo en el que han sido ordenadas las imágenes de las cosas producto de la costumbre.⁹² Pero es importante anticipar que al no contar con textos sobre el filósofo holandés en el período analizado, el tratamiento del problema de la emergencia del spinozismo debe ser realizado *por interpósita persona*. De ahí que en cada capítulo de esta tesis se aborden las lecturas sobre otras figuras de la filosofía como mediadores evanescentes. Rastreando en ellas si Spinoza es mencionado y leyendo las modalidades de su ausencia/presencia y los temas a través de los cuales esta ausencia/presencia se torna visible. No hay otro modo de conocer esta pasión puesto que, y salvando las distancias, la pasión spinozista de Althusser es una pasión impura, como el honor para Montesquieu: con sus rodeos, es el atajo de otras pasiones, es un camino que se recorre entre pasiones nacientes “por la naturaleza de una condición” más que por “la ascesis de una conversión.”⁹³

⁹¹ Althusser, “Elementos de autocrítica”, 193.

⁹² Cf. Spinoza, *Ética*, II, 18, sc, p. 157: “Cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera.”

⁹³ Louis Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, trad. M. Benítez (Barcelona: Ariel, 1974 [1959]), 97.

Conocer, en fin, el terreno en el que una pasión como el spinozismo se instaló. Ese terreno fue hollado por otros y constituye aquello que vengo de llamar el trayecto de Althusser. En ese trayecto, tienen una importancia considerable algunos nombres propios y algunas corrientes filosóficas en las que Althusser se inscribe, de las que se distancia según el caso y en las que se reinscribe, paralelamente al surgimiento de la pasión spinozista: Hegel, las filosofías de los siglos XVII y XVIII, Feuerbach, Montesquieu, Maquiavelo y Marx. En ese sentido, resulta de vital importancia conocer el conjunto de disposiciones que posibilitan el encuentro de Althusser con Spinoza. Decir posibilitan no significa que no existiera conflicto, de hecho, como se verá en el capítulo 2, el primer tramo de esa posibilidad está estructurado por un antagonismo que hace que la pasión spinozista no *prenda*. Las pasiones son, antes de cualquier cosa, fuerzas. De modo que no basta con conocerlas, esto es, conocer sus causas, para que estas se disipen. La pasión spinozista en Althusser se desarrolla sobre el fondo de conflictos entre afectos contrarios, para asentarse y consolidarse debe combatir con otros, siendo su historia la historia de estos combates y de los apaciguamientos provisorios alcanzados.⁹⁴

¿*Qué significa conocer?* Se preguntaba Nietzsche comentando el *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* de Spinoza, y respondía de manera hiper-concentrada lo que hasta aquí balbucí:

asociamos [...] el *intelligere* [entender] con algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a los instintos; pero, en realidad, sólo es un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*. Durante mucho tiempo se ha considerado al pensar consciente como el pensamiento en general. Sólo ahora alborea en nosotros la verdad: la parte más grande de nuestra acción espiritual transcurre de un modo inconsciente, imperceptible.⁹⁵

Es el efecto de esas pasiones lo que explica también, continuaba Nietzsche, “ese poderoso agotamiento que afecta a todos los pensadores (es el agotamiento en el campo de batalla)”. Será posible ver ese agotamiento también en Althusser. Ese movimiento por medio del cual la conquista de una pasión fuerte y poderosa

⁹⁴ Cf. Spinoza, *Ética*, IV, 7, p. 320: “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido.” Cf. *Ética*, IV, def. 5, p. 313: “Por afectos contrarios entenderé, en adelante, los que arrastran al hombre en distintos sentidos, aunque sean del mismo género, como la gula y la avaricia —que son clases de amor—, y contrarios no por naturaleza, sino por accidente.”

⁹⁵ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial (La Gaya Scienza)*, en *Nietzsche t. I*, trad. G. Cano (Madrid: Gredos, 2014 [1882]), § 333, p. 521.

sólo pudo funcionar siendo reapropiada, siendo conocida, alcanzando —otra vez con Nietzsche— “un punto medio, un apaciguamiento, [...] una especie de justicia y de contrato.” Pero para que esto cobre sentido, debemos dar un paso más que otorgue dinamismo al esquema formal que propuse hasta aquí para fundamentar que las relaciones teóricas deben ser comprendidas como lo que son: pasiones intelectuales.

Genealogía de una pasión

Algunos años antes del tratamiento foucaultiano, la noción de la *genealogía* ya había sido colocada en el centro de la reflexión de la constelación althusseriana. Nunca será suficiente recordar que fue Balibar quien en su contribución a *Lire le Capital*, describió al análisis de la acumulación originaria, desarrollado por Marx en el capítulo XXIV del tomo 1 de *El capital*, como una *genealogía* de los elementos que constituyen la estructura del modo de producción capitalista. Con ello destacaba la necesidad de narrar una prehistoria, entendiendo por esta la historia de otra edad, y rechazaba la reversibilidad del razonamiento histórico propia del mito burgués de la acumulación originaria como autoengendramiento y autodesenvolvimiento del capital. La genealogía, decía Balibar, “no se hace a partir de un resultado global sino en forma distributiva, elemento por elemento” puesto que los elementos que luego conforman una estructura determinada tienen un origen independiente y diferente entre sí. No se trata de un único y mismo movimiento que crea los distintos elementos sino más bien de una diversidad de vías históricas a través de las cuales estos se constituyen. De este modo, la prehistoria no puede ser nunca la simple proyección retrospectiva de una estructura: “la unidad que posee la estructura [...] una vez constituida no se encuentra detrás de ella” puesto que lo que está detrás de ella es “la ausencia radical de una unidad preexistente, de germen o de origen.”⁹⁶

⁹⁶ Étienne Balibar, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” [1965], en *Para leer el capital*, 304, 306 y 268.

En *Sur la genèse* Althusser retomaba estos señalamientos de Balibar al proponer una teoría del encuentro [*rencontre*] o de la conjunción [*conjonction*] con el fin de combatir la concepción ideológica de la génesis. Según esta teoría, los diversos elementos que forman parte de una estructura se “combinan [*combinent*]”, “se conjugan [*conjoignent*]”, prendiendo en una estructura nueva.” Antes que ser parte de un efecto de filiación, son parte de un “efecto de conjunción”. Cada uno de los elementos es a su vez un producto, un efecto: “cada uno de estos elementos tiene su propia «historia», su propia genealogía (por recuperar un concepto de Nietzsche).”⁹⁷ Por lo demás, en su contribución a *Lire le capital* ya había destacado los efectos de esta concepción en el modo de concebir la historia:

comenzamos a sospechar [...] que la historia de la razón no es ni una historia lineal de desarrollo continuo, ni es, en su continuidad, la historia de la manifestación o de la torna de conciencia progresiva de una Razón, presente por entero en el germen de sus orígenes [...]. Sabemos que este tipo de historia y de racionalidad no es sino el efecto de la ilusión retrospectiva de un resultado histórico dado, que escribe su historia en "futuro anterior", que concibe su origen como la anticipación de su fin. [...] La historia real del desarrollo del conocimiento se nos presenta hoy sometida a leyes muy diferentes de aquella esperanza teleológica del triunfo religioso de la razón. Comenzamos a concebir esta historia como una historia jalonada de discontinuidades radicales [...] Así se nos impone la obligación de renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión, se nos impone [...] la necesidad de su contingencia.⁹⁸

Pero el recurso a la categoría nietzscheana de genealogía no se reduce sólo al momento de la publicación de *Lire le capital*, sino que se remonta, al menos, unos tres años más atrás. En el año académico de 1962-1963 Althusser organizó un grupo de trabajo con los *agrégatif*, en los hechos un seminario, sobre *los orígenes del estructuralismo*. Una revisión de los archivos conservados en el IMEC permite reconocer el impacto que tuvo para su desarrollo la publicación de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault. De manera aún más nítida, una sucesión de cartas de Althusser a Franca Madonia dibujan el espacio y las preocupaciones en las que se forjó el grupo de trabajo sobre los orígenes del estructuralismo.⁹⁹ Al leer las anotaciones de las

⁹⁷ Louis Althusser, “Sur la genèse” [1966], en *Écrits sur l'histoire* (Paris: PUF, 2018), 81-82.

⁹⁸ Louis Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx” [1965], en *Para leer el capital*, 50-51.

⁹⁹ “Estoy leyendo un libro, lo que se dice leer, vivo y profundo, reaccionando a cada indicio, a cada instante, tomando notas para que ninguna idea se me escape, [...] un libro capital. Capital porque hizo un gran ruido, capital porque me interesa en gran medida por razones de teoría, capital porque fue escrito por uno de mis antiguos alumnos [...], capital porque soy sin duda (a causa en parte de esta última circunstancia y también por otras razones relativas a las cuestiones

exposiciones que formaron parte del seminario impresiona el acercamiento operado por los interlocutores entre Foucault y perspectiva nietzscheana. Jean-Marie Villégier, en su intervención *L'origine de l'histoire selon Friedrich Nietzsche*, afirma que el concepto de genealogía motiva una “desmitificación de la historia como la entendemos después de Hegel”, una “negativa a considerar a la historia como lineal, como una teleología”, permitiendo comprender, en cambio, que “los orígenes [en plural] no son una *universalidad*, sino un *caos*” y que “el origen no domina desde lejos (como para [los filósofos del] XVIII), sino que es siempre una *fuerza presente*.”¹⁰⁰ Por su parte, Althusser en su intervención *Foucault et la problématique des origines* movilizaba esta concepción para señalar la originalidad de Foucault: “La historia es la historia de la represión. (...) lo reprimido es no-obra [*non-œuvre*]” —Althusser hace referencia aquí, claro está, a la definición de la locura como *ausencia de obra*. De modo que “toda la historia de la locura (= de la razón) puede ser interpretada

que tengo dando vueltas en la cabeza en este momento) casi la única persona que puede escribir algo sensato e importante sobre él” (22/9/1962). Tres días después escribía: “Terminé de leer este libro [...] asombroso, sorprendente, genial, una maraña y sin embargo una luz, lleno de opiniones y de destellos, de trazos de noche y de fragmentos de amanecer, este libro crepuscular como Nietzsche, pero luminoso como una ecuación... terminaré (ahora que lo terminé) por hablar de él, pero no será fácil, tengo que ponerlo en relación con otras cosas para hacerlo de manera válida”. Finalmente, unos diez días después afirmaba: “Tengo mil cosas en la cabeza sobre el libro de Foucault, que ampliaré finalmente en un curso gigantesco, donde trataré una serie de temas que me son esenciales (actualmente): el tema del origen de la filosofía para Nietzsche (y a este respecto el tema de todos los ‘objetos’ rechazados por una civilización en su propia constitución); el tema de la arqueología de una ciencia (cómo se constituye el campo de los objetos del que una ciencia hará, por ruptura, su propio campo); el tema finalmente de las relaciones entre el pensamiento estructuralista y el marxismo (sobre varios puntos esenciales: en particular, lo que me preocupa principalmente, sobre el punto de la esencia de las superestructuras).” (5/10/1962, p. 228). Althusser, *Lettres à Franca*. El impacto del libro de Foucault en Althusser fue enorme tal como lo atestigua el ejemplar conservado en su biblioteca personal del que impresiona su estado producto del trabajo y el retrabajo: el lomo profundamente marcado, pequeños papeles funcionando como señaladores, bordes de página doblados, subrayados y anotaciones con distintos trazos y colores. Por su parte, en el frontispicio, una dedicatoria: “Para Althusser, que fue y que sigue siendo el maestro, el pionero. En testimonio de reconocimiento y admiración, MF.” Cf. BP ALT B272/4.

¹⁰⁰ 813ALT/40/4, *Séminaire 1962-1963*. Exposés de Jean-Marie Villégier. Todos los documentos concernientes a este seminario fueron donados por Balibar, en su mayoría se trata de notas del auditorio, probablemente tomadas por él mismo. Dije que impresiona el acercamiento de Foucault y Nietzsche no porque éste no hubiera sido explicitado por Foucault mismo sino porque esta explicitación recién será desarrollada y retrabajada por Foucault bajo la noción nietzscheana de genealogía unos diez años después. La referencia de Foucault que motivó sin dudas el interés de Villégier y de Althusser decía: “En el centro de estas experiencias-límites del mundo occidental resplandece, por supuesto, la de lo trágico mismo —Nietzsche mostró que la estructura trágica a partir de la cual se hace la historia del mundo occidental no es otra cosa que el rechazo, el olvido y la repercusión silenciosa de la tragedia.” Michel Foucault, “Préface Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique” [1961], en *Dits et écrits 1954-1988, t. I 1954-1969* (Paris: Gallimard, 1994), 161.

como una historia de los síntomas en los que se expresa lo reprimido”. ¿Bajo qué esquema se interpreta esa historia? Bajo un esquema nietzscheano: “[la] genealogía, no [una] génesis simple (cf. Nietzsche)” permite interrogarse por aquello que motiva “el salto, [la] constitución en la discontinuidad” al punto de reconocer que “hay continuidad histórica, [pero] no continuidad del sentido.”¹⁰¹

Es curioso que la concepción arqueológica definida en los primeros escritos de Foucault haya sido leída por el círculo althusseriano anticipadamente bajo el influjo de una perspectiva genealógica de inspiración nietzscheana. Me limito a extraer de esta coincidencia una lección: arqueología y genealogía no se oponen término a término, sino que el pasaje de una perspectiva a la otra, como ha señalado pertinentemente Judith Revel, debe ser comprendido bajo el signo de la búsqueda de un modelo “capaz de prolongar las investigaciones arqueológicas en dirección del presente.”¹⁰² Será entonces con Foucault mismo, como es más conocido, que esta concepción genealógica alcance su forma definitiva unos diez años después.

Por medio de una perspectiva como esta, Foucault se proponía “detectar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona” para encontrarlos allí donde menos se los espera. Con esto, antes que pretender trazar la curva de una progresión evolutiva, se pretendía reencontrar escenas en las que los acontecimientos juegan papeles diversos, bajo la sospecha de que “detrás de las cosas” se encuentra “el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras extrañas a ella”. Antes que una presunta identidad de origen, lo que se encuentra en el comienzo histórico de las cosas es el conflicto.¹⁰³

¹⁰¹ 813ALT/40/5, *Séminaire 1962-1963. Exposés de Louis Althusser* (« *Foucault et la problématique des origines* »). En su exposición Althusser comentaba en profundidad el prefacio para la primera edición de *Histoire de la folie* retirado por Foucault en la reedición de la obra. Sobre el valor teórico del prefacio cf. Gros, Frédéric, *Foucault y la locura*, trad. H. Pons (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000), 27-38. Para un análisis más detallado de la intervención althusseriana en el seminario cf. Warren Montag, “« *Foucault et la problématique des origines* »: Folie et Déraison lu par Althusser”, trad. T. Labica, *Actuel Marx*, nº 36 (2004), 63-87.

¹⁰² Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, trad. I. Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2014), p. 67. Volveré inmediatamente sobre esto, ver *infra*, cap. 2.

¹⁰³ Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” [1971], en *Dits et écrits 1954-1988, t. II 1970-1975* (Paris: Gallimard, 1994), 136 y 138.

Siguiendo estas indicaciones, hacer la genealogía de la pasión spinozista, no sería tanto buscar su origen, sino más bien “ocuparnos en las meticulosidades y en los azares de los comienzos”. No se trata de buscar el Origen sino más bien, diría Althusser, de investigar la desigualdad de los orígenes en minúscula y en plural. Se trata entonces, de emprender el estudio de una procedencia sin filiación, conservando la dispersión que es suya con el fin de percibir que en el fondo en el que se constituye el pensamiento de Althusser no se esconde la verdad ni el ser, sino la “exterioridad del accidente”. Esta procedencia sin filiación sólo puede ser considerada una *herencia* a condición de comprender por ésta “un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero.”¹⁰⁴ El propósito es entonces descubrir la heterogeneidad allí donde se esperaba encontrar homogeneidad.

La tarea que tenemos por delante bien podría ser caracterizada entonces como una actividad genealógica, si por ella entendemos no un despliegue meta-histórico en busca del origen, sino una actividad meticulosa que trabaja, al decir de Foucault, sobre textos embrollados y muchas veces reescritos. Al momento de recorrer el trayecto de Althusser, se deberá tener presente esta lección y se podrá vislumbrar lo que se gana a partir de una concepción como ésta. Al narrar la historia del spinozismo de Althusser elemento por elemento, disposición por disposición, será posible identificar vías históricas, caminos, que se dibujan al interior de los textos. Pero es necesario reconocer que esos caminos, en principio, no llevan a ninguna parte: la unidad que posee el spinozismo de Althusser una vez constituido no se encuentra detrás de ella. Lo que hay detrás es, en cambio, una ausencia de unidad en la que debemos sumergirnos para comenzar a reconocer sus condiciones de emergencia. De ahí que sea tan importante en la perspectiva de Foucault, identificar el punto de surgimiento, *la ley singular de una aparición*. Se trata de encontrar aquello que Nietzsche llama *Entstehung*, una emergencia en un determinado estado de fuerzas que se resiste a una explicación mediante el término final de una continuidad sin interrupciones. La genealogía, según Foucault, no pretende reestablecer cierta continuidad perdida de la historia, sino que busca ser el eco de la diversidad histórica por

¹⁰⁴ Ibid., 141-142.

medio de la captación de la singularidad de los acontecimientos sin reducirlos a la continuidad ideal teleológica. Pero ¿qué es un acontecimiento? ¿qué es lo que tiene de *único* y de *cortante*?

Acontecimiento: por esto hay que entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y vuelto contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena ella misma, otra que hace su entrada, enmascarada.¹⁰⁵

Desde una perspectiva como esta comprendemos ahora que el estudio de un acontecimiento no se reduce a su delimitación, a su datación definitiva, sino que éste surge para el lector en el espacio de una relación de fuerzas, en el espacio de una dispersión. Ese espacio no es otro que el trayecto que busco dibujar en esta tesis por medio del estudio de tres estaciones, tres disposiciones: la prehistoria del spinozismo, el estudio sobre Montesquieu y el estudio sobre Maquiavelo. Es en este punto que adquiere todo su valor la posibilidad de narrar la genealogía de la pasión spinozista en Althusser. ¿Qué acontecimientos marcan esta historia? En la complejidad de ese trayecto se dibuja la emergencia del acontecimiento identificable con el encuentro con Maquiavelo. Pero esa complejidad, tal como Althusser propuso diferenciar el esquema interpretativo de Marx frente al de Hegel, no es la de una interiorización acumulativa, se trata más bien de la complejidad propia de una sobredeterminación. Es la complejidad resultante de la superposición de *disposiciones* que dibujan la posibilidad de un pensamiento. Así, la emergencia del spinozismo producida por el encuentro con Maquiavelo es “ella misma afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias [disposiciones en este caso], determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, [...] *sobredeterminada en su principio*.”¹⁰⁶

Como se verá en el transcurso de los próximos capítulos, y en particular del capítulo 4, es en el doble encuentro de Althusser con Maquiavelo y con Spinoza que *una relación de fuerzas se invierte*: al producirse la disolución de las alusiones a Spinoza en términos estrictamente negativos y la emergencia de cierta *devoción*¹⁰⁷ siempre muy cercana a la de Maquiavelo.

¹⁰⁵ Ibid., 148.

¹⁰⁶ Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 81

¹⁰⁷ Cf. Spinoza, *Ética*, III, def. af., X, p. 288: “La devoción es el amor hacia quien nos asombra.” Por su parte, “el *amor* es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” Spinoza, *Ética*, III, def. af., VI, p. 287. Spinoza sostenía que como el asombro brota de la novedad de una

Es en este encuentro que *un vocabulario se ve retomado y vuelto contra*: el procedimiento se realiza sin intuir un completo cambio de terreno, el vocabulario de Althusser, sus intereses teóricos declarados, sus giros argumentativos, se mantienen casi intactos, pero son movilizados casi imperceptiblemente en otra dirección. Pero esa otra dirección no señala simplemente el nuevo curso que tomará el pensamiento de Althusser, sino también la necesidad de una dirección siempre otra, completamente irreductible a todo proyecto declarado por parte del autor.

Es en este encuentro donde *una dominación se debilita, se distiende y envenena*: la problemática del camino de Marx trazado en términos estrictamente evolutivos del siglo XVIII a Marx, es decir, de la problemática de la filosofía de las luces pasando por Hegel hasta llegar a Marx. Detrás de las críticas a la filosofía de las luces, Althusser reposaba preponderantemente en Marx y en parte, aunque críticamente, en aquel que por ese entonces consideraba como su antecesor filosófico, Montesquieu. Tal como se verá, el encuentro de Althusser con Maquiavelo y Spinoza distiende esa dominación.

Es en este encuentro donde, en fin, *algo distinto aparece en escena*: el spinozismo de Althusser. Pero, atención, no se trata del “spinozismo herético” que Althusser reconoció en la década de 1970. Se trata de uno aún más salvaje que lo hace irreductible a la posterior consolidación de los temas reconocidos por Althusser *après coup*. Un spinozismo subterráneo, que posibilitará nuevos acontecimientos, *nuevas dominaciones que harán su entrada, enmascaradas*.

En el transcurso de esta investigación, se tornará visible que el recurso a Spinoza aparece en Althusser como cuando uno recurre a un suplemento. ¿Un suplemento de qué? En principio podría decir que se trata de un suplemento a la vez filosófico y político. *Filosófico* en el sentido descrito por Anderson: la búsqueda de filosofías premarxistas que permitan legitimar, explicar o completar la filosofía de Marx. *Político*, en el sentido de que, al parecer, con el encuentro Maquiavelo/Spinoza Althusser reintroduce cierta *diferencia* en la concepción

cosa, la imaginación frecuente de aquello que nos asombra hace que dejemos de asombrarnos y así la devoción vuelve a ser simple amor. Habrá que ver si en Althusser se produjo esa simplificación, por las recurrencias a Maquiavelo y Spinoza en los últimos años de su vida pareciera ser que la devoción no sólo no volvió a ser simple amor, sino que se intensificó.

marxista de la política demasiado próxima al estalinismo con la cual Althusser indefectiblemente dialoga en la década de 1950.

Sea filosófico, sea político, en ambos casos se trata de un suplemento en su doble acepción de adición y de sustitución. Spinoza emerge como un agregado a un proyecto teórico en vías de consolidación (la búsqueda de una filosofía para el marxismo), Spinoza emerge también para sustituir anteriores referencias teóricas (Hegel en la década de 1940, Montesquieu a fines de 1950). Pero tanto la adición como la sustitución comparten, al decir de Derrida, una función común: “el suplemento es *exterior*, está fuera de la posibilidad a [la] que se sobreañade, es extraño a lo que, para ser reemplazado por él, debe ser distinto de él.”¹⁰⁸ En ese exterior pensaba cuando en la introducción de esta tesis evoqué la definición de la filosofía como *aquella reflexión para la cual toda materia extranjera es buena*. Para cualquier lector de Derrida, pero también para quien haya seguido la complicación que motiva la teoría de la afectividad en Spinoza, la referencia a la exterioridad del suplemento es incompleta si no se reconoce que el texto no está propiamente rodeado, sino que está “atravesado por su límite, marcado en su interior por la estela múltiple de su margen”.¹⁰⁹ Con el suplemento-Spinoza estamos ante la *extimidad* del pensamiento de Althusser; comenzamos a descubrir que lo más íntimo de su pensamiento se encuentra, paradójicamente, en su exterior.

En el apartado anterior, establecí una relación directa entre las posibilidades teóricas que nos brindaba la teoría de la afectividad en Spinoza para un retrabajo de dos de los tres “principios marxistas de una teoría de la evolución ideológica” expuestos por Althusser en *Sur le jeune Marx*: si a la noción de problemática le aproximé la de disposiciones, por otro lado, presenté el problema del campo ideológico en el que un pensamiento se inscribe a partir del reconocimiento transindividual del deseo. Dejé afuera así el tercer principio, que bien podríamos llamar *de exterioridad*:

el principio motor del desarrollo de una ideología singular no reside en el seno de la ideología misma, sino fuera de ella, en el *más-allá* de la ideología singular: su autor

¹⁰⁸ Derrida, *De la gramatología*, 186.

¹⁰⁹ Derrida, “La Différance”, 59.

como individuo concreto y la historia efectiva que se refleja en este desarrollo individual según los lazos complejos del individuo con esta historia.¹¹⁰

Es esa exterioridad la que ahora reencontramos. Es verdad que, al formularla, Althusser estaba pensando en otra cosa (la vida de un personaje, agitada en un mundo irreductible a toda reapropiación filosófica). Sin embargo, la intención declarada no se ve anulada por ella misma, sino que permanece inscrita en un sistema que ella no domina y que nos permite aceptar que la única exterioridad que podemos buscar en una tesis como ésta sólo puede encontrarse en el interior del propio texto. El principio motor del desarrollo teórico de Althusser es entonces su encuentro con cierto exterior, con el más allá de su ideología singular, que aquí bien podemos llamar *suplemento*. Entendiendo por él ese recurso que, al intentar cerrar una historia, la complica; aquello que al tiempo que da coherencia a un pensamiento, lo vuelve inestable. Como la escritura en Rousseau, aquello “que debería fijar la lengua, es precisamente lo que la altera.”¹¹¹ Eso que abre un proceso indefinido de sucesión de adiciones, de suplementos de suplementos o de signos de signos, iluminando así un nuevo sentido a la expresión escogida por Foucault al describir al acontecimiento como el momento en el que una dominación se *envenena*. Es el *pharmakon*, remedio y veneno a la vez¹¹², aquello que hace que el spinozismo de Althusser nunca termine del todo inscripto en los desarrollos posteriormente reconocidos en *Éléments d'autocritique*.

En su *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Claude Lévi-Strauss llegó a afirmar que el recurso insistente a la noción de *mana* en *Esquisse d'une théorie générale de la magie* constituía la expresión de una “reflexión subjetiva ante una totalidad no percibida.”¹¹³ La conclusión del autor es que esa noción cumple una “función semántica” ineludible “cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico a pesar de las contradicciones que le son características”. Bajo el mismo esquema pueden pensarse las recurrencias de Althusser a Spinoza a lo largo de toda su obra: recurrencias que por encima de

¹¹⁰ Althusser, “Sobre el joven Marx”, 50

¹¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. M. T. Poyrazian (Córdoba: Encuentro Grupo Editor Universidad Nacional de Córdoba, 2008 [1781]), 41.

¹¹² Jacques Derrida, *La diseminación* (Paris: Éditions du Seuil, 1993 [1972]), 118-144.

¹¹³ Claude Lévi-Strauss, “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: PUF, 1995 [1950]), XLVI.

toda pretensión de erudición y de sistematicidad buscaban articular la totalidad de un pensamiento mediante la simple evocación de su nombre. Spinoza (podría añadirse también Maquiavelo) representa en la obra de Althusser la función de un “significado flotante, que es la servidumbre de todo pensamiento acabado (pero también la garantía de todo arte, toda poesía, toda invención mítica y estética.”¹¹⁴ Pero lo que para el proyecto althusseriano representa un problema, el de la *ideología* que debe ser disciplinada (en parte, al menos) por medio del conocimiento *científico*, aparece para nosotros como una posibilidad adicional. En su esfuerzo por comprender qué es lo que puede significar una filosofía para el marxismo Althusser recurrió a un “exceso de significación [*surplus de signification*]”, del cual el nombre de Spinoza será portador desde que fue mencionado por primera vez. Spinoza será así ese “valor simbólico cero”: “un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene el significado.”¹¹⁵ Con una expresión que analizaré más largamente en el capítulo 4, Althusser calificó de “desproporción” la situación de Maquiavelo, desproporción que ciertamente Althusser malvive intentando disciplinarla. Es esa desproporción la que lleva también el nombre de Spinoza, ese suplemento al que Althusser recurrió con pretensiones bien delimitadas, pero con resultados aún por descubrir.

Con un estudio como este se esboza entonces la posibilidad de dar con aquello que perdura en el estado práctico en que cierto spinozismo encontró su lugar, conquistó una posición y modificó el mapa de lo pensable. Es esto lo que me autoriza llamar, retomando el registro derridiano, la *huella del spinozismo*. Entendiendo por *huella* aquello que no se deja reducir a la simplicidad del presente, al ejercicio de presentificación realizado por Althusser en *Éléments d'autocritique*. Esa huella remite entonces a un pasado absoluto que “sólo puede comprenderse en la forma de la presencia modificada, como un presente-pasado.”¹¹⁶ No estamos lejos, como se ve, del gusto de Althusser por aquella

¹¹⁴ Ibid., XLIX.

¹¹⁵ Ibid., L.

¹¹⁶ Derrida, *De la gramatología*, 86. “La huella [tracce] es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación.” (p. 84). Sobre la huella en clave spinozista cf. Lorenzo Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza*, trad. F. Venturi (Buenos Aires: Cactus, 2020).

expresión de Freud, *un afecto está siempre en pasado*, para describir esa insistencia repetida de ciertos afectos que sólo son captados *après coup*. La huella, concluía Derrida, se define no sólo por su relación con el pasado y con el presente (términos que se revelan insuficientes) sino con el porvenir. Porvenir que en esta tesis pretendo asir en el recorrido exacto en el que una pasión, el spinozismo, al conquistar una posición, modificó el mapa de su pensamiento y podría modificar el nuestro, que se abre en este pasado-presente. Justo ahí donde el libro de Althusser se cierra.

Capítulo 2.

La prehistoria del spinozismo.

Arqueología de una ausencia.

“Más que «explicar» una filosofía, la aproximación histórica sirve para mostrar el exceso de su significado sobre las circunstancias, y cómo, en tanto hecho histórico, trasmuta su situación de partida en medio de comprensión de ella misma y de otras.”

Maurice Merleau-Ponty, *Partout et nulle part*

En el capítulo anterior señalé la pertinencia de la perspectiva genealógica para el estudio del surgimiento y consolidación de la pasión spinozista de Althusser. A este capítulo, sin embargo, le correspondería mejor otro gesto propedéutico que permitiera realizar aquella genealogía. En las próximas páginas, recorreremos el camino sobre el que unos años después tomará forma aquella pasión. Estamos precisamente ante la prehistoria de su spinozismo, ante la historia de otra edad. De modo que para el primer trayecto de este recorrido, el nombre que mejor le corresponde quizás sea el de *arqueología*. Si es cierto que la emergencia de la problemática genealógica en Foucault debe ser comprendida como un intento por prolongar las investigaciones arqueológicas en dirección del presente, podemos reconocer que la genealogía de la pasión spinozista depende, en parte, de una actividad arqueológica por medio de la cual le damos a esta genealogía un comienzo; o, mejor, un lugar desde dónde comenzar: el terreno en el que el spinozismo “hunde su positividad” y permite esbozar una historia “que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad.”¹¹⁷

¹¹⁷ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. Frost (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 7.

Recuperando las palabras del primer prefacio a *Histoire de la folie* aquí propondré realizar la *arqueología de una ausencia* a lo largo de 15 años de desarrollo teórico de Althusser, desde la finalización de sus estudios en 1947 hasta fines de la década de 1950. En ese trayecto delimitaré tres momentos para los cuales resulta pertinente apoyarse en la cronología. Tres momentos —Hegel, las filosofías del XVII, XVIII y XIX, y Feuerbach— en los que un encuentro con Spinoza podría haber ocurrido, pero que sin embargo no acontece. Quisiera llamar a este terreno el *a priori histórico* del spinozismo de Althusser:

un *a priori* que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados. No se trata de descubrir lo que podría legitimar una aserción, sino de liberar las condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen. Un *a priori* [...] de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas. [...] Este *a priori* debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas por su no coherencia, en su encaballamiento y su reemplazamiento recíproco, en su simultaneidad que no es unificable y en su sucesión que no es deductible; en suma, ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno.¹¹⁸

Lo que aquí digo podría sonar a una recuperación con fines propios, pero el lector deberá juzgar si esta problemática no se aproxima a la de Althusser respecto a la *contingencia* del comienzo de Marx: “*los filósofos mismos tienen una juventud*. Es necesario nacer un día, en alguna parte, y comenzar a pensar y a escribir.”¹¹⁹ Es esa contingencia del comienzo, es ese *a priori* histórico, del que debo dar cuenta en este capítulo para mostrar que incluso cuando Spinoza está presente (cuando es nombrado), las tesis no giran en torno a él. Más específicamente, es necesario mostrar que su ausencia se asienta en un relativo, pero a la vez radical, desconocimiento. Relativo puesto que no deja de ser una forma del conocer. Radical puesto que es originario, es decir, estructural. Relativo y originario, entonces, no porque el error sea nuestro, sino porque el desconocimiento es el producto imaginario de toda relación de conocimiento. Pero, además, el desconocimiento de Althusser es relativo en otro sentido: tal como lo son los pronombres relativos, este (des)conocimiento refiere a otros. De

¹¹⁸ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Garzón (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 167.

¹¹⁹ Althusser, “Sobre el joven Marx”, 50. Y un poco más adelante: “es sin duda necesario nacer un día, y en alguna parte, y comenzar a pensar y escribir en un mundo dado. Este mundo [...] [es] el mundo de los pensamientos vivos de su tiempo. [...] En este mundo nació Marx y empezó a pensar.” (p. 60).

ahí la pertinencia del carácter contextual del deseo para pensar la práctica de la filosofía.

Teniendo como trasfondo la teoría de la afectividad aplicada a la historia de la evolución de un pensamiento y por medio de un rastreo de la ausencia de Spinoza en los escritos de un joven Althusser, en este capítulo mostraré que por aquellos años Althusser desconocía a Spinoza. Esto no significa que no lo hubiera leído, ni que lo hubiera leído “mal” sino simplemente que este (des)conocimiento no producía ninguna variación significativa (aumentando, disminuyendo, favoreciendo o perjudicando) de la potencia de obrar o de la fuerza de existir del pensamiento de Althusser. En spinozista: el autor de la *Ética* no es la causa adecuada, cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma, sino causa inadecuada o parcial, cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.

Pero entonces ¿por qué estudiar algo que aparenta no tener efectos? Porque no se trata de algo sin efectos en absoluto. En una palabra, para que estos efectos comiencen a ser reconocidos serán necesario el concurso de otras causas. Es gracias a un estudio como este (el del conocimiento implicado en un desconocimiento) que se nos revela la constitución del propio cuerpo en un momento de la producción teórica, que se nos indica qué clase de filósofo era Althusser en sus años de juventud.¹²⁰ Así, las condiciones de posibilidad de esta relación de (des)conocimiento, están estructuradas por una constitución compleja del pensamiento de Althusser desde la finalización de sus estudios hasta la publicación de su primer libro. De este modo, la relación de Althusser respecto a Spinoza está delimitada por un conjunto de *disposiciones* que, según las circunstancias, permite reconocer el proceso por medio del cual la pasión spinozista ocupa su lugar.

Sería exagerado y a la vez erróneo hacer de un tema el centro de gravedad unificador de los diversos contenidos trabajados en los tres momentos que serán recorridos en este capítulo. ¿Con qué derecho tratar de manera conjunta materiales de índole tan diversa como son una tesis estudiantil, una serie de

¹²⁰ Cf. Spinoza, *Ética*, II, prop. XVI, cor. II, p. 152: “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores”.

cursos que no esperaban ser publicados, algunas traducciones, y unos pocos artículos? Quizás simplemente con el derecho, es decir, la posibilidad que nos otorga la delimitación de un segmento en una línea temporal (de 1947 a 1958). Pero, por las previsiones metodológicas y teóricas que expuse en el capítulo 1, no podemos abusar de este derecho pretendiendo para dar con el orden de razones de Althusser. De lo que se trata es, en cambio, de mostrar el modo en el que determinados temas van emergiendo, condensándose y desplazándose, en el tratamiento de las diversas figuras de la historia de la filosofía. Así, del desorden de las razones de Althusser entre 1947 y 1958 podrían delimitarse un conjunto de *disposiciones* sobre las cuales se apoyará, en su singularidad, su futuro spinozismo. Se trata de cuatro temas constitutivos del althusserianismo de la década de 1960, que aparecerán a su modo y no siempre de manera coherente entre sí, en las respectivas lecturas que Althusser realizó de Hegel, de las filosofías de los siglos XVII y XVIII y de Feuerbach.

En primer lugar, una particular concepción de la historia de la filosofía o, mejor dicho, *su relación con la historia de la filosofía*. Con ello no me refiero a sus tomas de posición declaradas respecto a la historia de la filosofía como objeto, sino a una cierta relación de Althusser con ella. Se trata de una manera de leer a través de los filósofos marcada por dos gestos. Por un lado, Althusser avanza comparando “sistemas” (discursos más o menos organizados a partir de un principio de coherencia interna) que permitan ejercicios de filiación o comparación en el marco de una *historia de la filosofía consumada*. Por otro lado, sobredeterminando, complicando, al primer movimiento, Althusser busca entre los distintos filósofos puntos de intersección singulares que señalan el inacabamiento de toda obra en el marco de una *historia por consumir*.

En segundo lugar, esta práctica en la historia de la filosofía es puesta en juego en el presente, en *la coyuntura teórica del autor*, realizando una proyección de la filosofía francesa de posguerra en diversas figuras de la filosofía moderna y viceversa. De un modo que será característico del althusserianismo, filósofos clásicos son movilizados para responder a los problemas del presente. O, más específicamente, los filósofos modernos son el escenario elegido por el autor para las batallas en su presente teórico-político.

En tercer lugar, todo gira en torno al núcleo del *proyecto teórico de Althusser*: la pretensión de definir los términos en los que se juega el materialismo para el marxismo entendiendo por este “no sólo una doctrina política, un ‘método’ de análisis y de acción, sino también y principalmente el campo teórico de una investigación fundamental.”¹²¹ Finalmente, el cuarto tema es una particular *relación entre la filosofía y la política*, una cierta manera de plantear las tesis filosóficas a partir de la política.

A continuación, recorreré los tres momentos. Primero, analizaré el hegelianismo de un joven Althusser condensado en la redacción de su *Diplôme d'études supérieures* sobre Hegel. Luego, recorreré el estudio de la filosofía de los siglos XVII, XVIII y XIX realizado por Althusser hacia mediados de la década de 1950. Finalmente, me detendré en el estudio de Feuerbach de finales de la década. Atravesando las singularidades que emergen en cada uno de estos momentos se tornará visible el espacio, nunca vacío sino siempre lleno, en el que la pasión spinozista tomará posición.

Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel

La filosofía francesa de la segunda posguerra estuvo profundamente marcada por el pensamiento de Hegel. Siguiendo el influjo de los trabajos precursores durante el período de entreguerras de Alexandre Kojève y de Jean Wahl, en los años inmediatamente previos y posteriores a la segunda guerra mundial la obra de Hegel deviene accesible al público en francés gracias a la concreción de las primeras traducciones de la *Fenomenología del espíritu*, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, la *Filosofía del derecho* (1940), la *Ciencia de la lógica* (1947). Es bajo este influjo hegeliano, que se desarrollarán las condiciones de posibilidad del momento filosófico de los años 1960 en Francia.¹²²

¹²¹ Althusser, “Prefacio: hoy”, en *La revolución teórica de Marx*, 18.

¹²² En 1950 Althusser resumía este contexto: “He aquí que este dios muerto [Hegel], cien veces cubierto de injurias y de tierra, sale de su tumba. El asunto ha comenzado en Francia alrededor de los años 30, tímidamente, por la tesis de Jean Wahl sobre *Le Malheur de la Conscience*, el

Hubo, así, un tiempo en la filosofía francesa en el que todos eran hegelianos, incluso Althusser. O, al menos, si hubo un tiempo hegeliano de la filosofía francesa, Althusser no fue ajeno a este. Se trata de una afirmación sorprendente si nos guiamos por lo que su proyecto representó en el contexto del antihegelianismo de los años 1960, condensado en *Contradiction et surdétermination*. Estaba fuera de discusión si Althusser conocía bien sus textos, pero de ahí a reconocer que el pensamiento de un joven Althusser vive en el horizonte trazado por Hegel, había una gran distancia que finalmente pudo ser suprimida con la publicación póstuma de un conjunto de escritos que Althusser preparó hacia fines de la década de 1940. Se trató de un período, por lo demás, muy breve: si se abre en 1947 con un texto inscripto por completo en el hegelianismo, se cierra tres años después con una denuncia a todo retorno a Hegel como una pretensión revisionista del propio Marx, señalando así el inicio de su anti-hegelianismo. Los editores, con razón, reunieron esos escritos bajo un título justo, “Althusser antes de Althusser”. Efectivamente, narrar su historia es narrar la historia de otra era.

Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel se trata de su *Mémoire* para la obtención del *Diplôme d'études supérieures* en la *École Normale Supérieure*. Escrita con preciosismo, al decir del propio Althusser, bajo la influencia de la cultura filosófica y literaria en la que se formó en Lyon en la década de 1930, la tesis fue presentada ante Gastón Bachelard en 1947. La *Mémoire* refleja un conocimiento profundo de la problemática hegeliana en el contexto de la filosofía

desarrollo de Alain sobre Hegel en *Idées* (1931), el número especial de la *Revue de Métaphysique* (1931, artículos de Hartmann, Croce). Prosiguió con el curso de Kojève en *Hautes Études* (de 1933 a 1939), curso que frecuentó un equipo semi-silencioso por entonces, bien ruidoso después (Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron [...]) Kojève hablaba de la filosofía religiosa de Hegel, de la Fenomenología del Espíritu, de amo y esclavo, de la lucha de prestigio, de en-sí, de para-sí, de nada, de proyecto, de la esencia humana que se revela en la lucha a muerte y en la transformación del error en verdad. ¡Tesis extrañas en un mundo asediado por el fascismo! Vinieron los tiempos de la guerra en los que Hyppolite hizo aparecer sus traducciones (1939 y 1941: *Phénoménologie de l'Esprit*; 1940: *Introduction à la Philosophie du Droit*), la posguerra en la que saldrán *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, tesis de Hyppolite (1946), *Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève (1947) [...]. Y he aquí ahora la consagración: Hyppolite en la Sorbona, Hegel reconocido a través de su comentador como el maestro del pensamiento burgués, los comentarios en todas las vitrinas, el ‘trabajo de lo negativo’ en todas las disertaciones, el amo y el esclavo en todas las presentaciones, [...] y todo este ruido del regodeo universitario y religioso alrededor de un cadáver que vuelve a la vida.” Louis Althusser, “Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire”, en *Écrits philosophiques et politiques t. I* (Paris: STOCK/IMEC, 1994), 244-245. Cf. también George Canguilhem, “Hegel en France”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 28-29 (1948).

francesa de posguerra. Además de recurrir a los comentarios de Hyppolite y de Kojève, podemos constatar esta influencia en una carta a Hélène contemporánea a la preparación de su tesis:

Leí el *Kojève* [...]; hay allí algunas tonterías pero también algunas cosas bien interesantes que no son más que Hegel *comprendido* (de quien veo que había presentido mucho pero comprendido poco), y en todo caso muy útil para mi diploma (y la agreg[ación]). No puedo esperar a releer ciertos textos de H[egel] para confirmar algunos pensamientos.¹²³

Como se deja entrever, su relación con Kojève era de simultáneo reconocimiento y de distanciamiento, lo cual fue explicado en su autobiografía:

Leí todo cuanto había escrito [Kojève] y muy rápidamente me convencí de que él - a quien todos, incluido Lacan, habían escuchado apasionadamente antes de la guerra- no había comprendido nada, estrictamente, ni de Hegel ni de Marx. [...] No comprendí cómo, si no es por la total ignorancia francesa de Hegel, Kojève había podido fascinar hasta aquel punto a sus oyentes: Lacan, Bataille, Queneau [...]. Por el contrario, concebí una estima infinita por el trabajo erudito y valeroso de Hyppolite quien, en vez de interpretar a Hegel, se contentaba con darle la palabra en su admirable traducción de *La fenomenología del Espíritu*. He aquí pues en qué coyuntura filosófica me encontraba para deber “pensar”. [...] Me di cuenta fácilmente de que los «hegelianos» franceses discípulos de Kojève no habían comprendido nada de Hegel. Para convencerse bastaba con leer al propio Hegel. [...] Sobre Hegel, cuando menos en Francia, todo estaba por comprender y explicar.¹²⁴

Es necesario hacer una puntualización que si hasta hace poco tenía un sentido estrictamente anecdótico hoy empieza a mostrar todos sus efectos teóricos. También en 1947, Jacques Martin, amigo de Althusser a quien dedicará casi veinte años después *Pour Marx* (“dedico estas páginas a la memoria de Jacques Martin, nuestro amigo, que en las peores dificultades, solo, descubrió la vía de acceso a la filosofía de Marx –y me guió.”), redactó su *Mémoire Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel* conservada en copia carbónica por Althusser en su biblioteca junto a su propia *Mémoire* actualmente depositada en el IMEC.¹²⁵ Hoy se sabe que una lectura conjunta de ambas tesis permite la

¹²³ Louis Althusser, *Lettres à Hélène 1947-1980* (Paris: Grasset/IMEC, 2011), s.f., 82-83.

¹²⁴ Louis Althusser, *El porvenir es largo*, trad. M. Pessarrodona (Barcelona: Destino, 1992), 236.

¹²⁵ Sobre la relación entre Althusser y Martin en el contexto de la redacción de sus *mémoires* cf. Louis Althusser, “Los hechos”, en *El porvenir es largo*, 428-429: “Jacques Martin [...] era la mente más aguda que he tenido ocasión de conocer [...] me enseñó a pensar, y sobre todo que uno puede pensar de una forma distinta de la que pretendían nuestros profesores. Sin él, nunca habría enlazado dos ideas.” Valoraciones similares se encuentran en las cartas a Franca del 5/1/1963 y del 7/10/1963, cf. Althusser, *Lettres à Franca*, 324 y 466. Esta última merece ser reproducida: “Franca, busqué esta mañana en mi despacho, tenía un vago recuerdo de haberlo conservado a pesar de él [Jacques Martin], y casi a sus espaldas, el único texto que alguna vez escribió para un lector anónimo: su *diplôme* sobre Hegel, que él había escrito en 46-47, en el mismo año escolar en el que redacté el mío. *Lo encontré*. Está ahí, sobre mi escritorio. Me lo había traído creo que hace un año y medio, pidiéndome de leerlo para decirle ‘si tenía todavía

comprensión, es decir, la complejización de la presencia de Hegel en la filosofía de la segunda posguerra francesa y del vuelco anti-hegeliano producido unos años después. Como ha afirmado recientemente Balibar, estas tesis ilustran una *situación* de la filosofía francesa entre Hegel y Marx que no permite una elección sencilla o unívoca. Más específicamente, ambas tesis se proponían releer a Hegel después de Marx reconociendo que Hegel podría aportar al marxismo la filosofía que le falta, pero que la originalidad de Marx es irreductible a Hegel puesto que permite combatir su idealismo.¹²⁶

Es en su *Mémoire* donde Althusser emprende esta tarea de comprensión y explicación de Hegel a partir de Marx y viceversa. Es en este texto, por lo demás, donde encontramos algunas referencias a Spinoza que podrían llevarnos a pensar, mejor dicho, a proyectar sobre el joven Althusser cierto spinozismo. Sin embargo, basta un recorrido por ellas para reconocer que si en ese contexto Althusser fue spinozista sólo pudo haberlo sido al modo en el que Hegel lo fue. Se trató, en efecto, de un spinozismo *malo* producto de una comprensión sumamente inadecuada, como las que tenemos ante la noción de infinito, según el comentario de Hegel de la Carta 12 de Spinoza. Siendo más precisos, las menciones a Spinoza (unas diez veces) se inscriben por completo en la lectura hegeliana del holandés. Para mostrarlo será necesario, primero, resumir el

algo de interés' [...]. Es verdad: este texto tenía una madurez extraordinaria. En la edad, donde la mayoría de nosotros, y yo en primer lugar hacíamos todavía "literatura" sobre la filosofía, su texto era el de un maestro [...]. Las cosas eran de tal modo en esta extraña juventud y en esta extraña escuela, que no había leído su *diplôme* y él tampoco el mío... Merleau-Ponty [...] quiso publicar nuestros diplomas, el de J[acques].M[artin], el mío, y el de otro amigo [Jean Deprun] [...]. Nosotros lo prohibimos celosamente, diciendo: estos textos no fueron más que la ocasión para eliminar nuestros errores de juventud. 'No se publican los errores de juventud.' Merleau estaba muy ofendido [...]: a decir verdad, no era tanto contra él, sino contra la línea de su pensamiento: no queríamos darle de ningún modo nuestro apoyo o nuestro consentimiento. Merleau murió luego, como lo sabes. Estos diplomas no fueron publicados. Pero sé que la excusa que valía para mí no valía para J.M. Su *diplôme* tenía quizás errores, en todo caso proposiciones que no hubiera admitido los años siguientes. Pero no eran, en ningún caso, errores de juventud. Eran errores de un hombre maduro, maduro por el pensamiento. Leyéndolo, lo encuentro tal como era, tal como debía cada vez más devenir."

¹²⁶ Cf. Jacques Martin, *L'individu chez Hegel* (Lyon: ENS Éditions, 2020). Ver en particular el prefacio de Balibar y la introducción de Vuillerod. Allí se demuestra el modo en el que un conjunto de problemas teóricos se gestó en el marco de lo que Vuillerod llama una "constelación filosófica" entre Martin-Althusser-Foucault. Así las nociones de "problemática", "trascendental histórico", "discontinuidad", "ruptura" y "sobredeterminación" no serían propiedad de ninguno, sino que emergerían *entre* uno y otro. Poco después del suicidio de Martin, Althusser dijo "veinte años antes que nosotros, él vio lo que empezamos a apenas a entrever, en veinte años, estaremos aún en su escuela." (20ALT/50/1-3, *Sur la mort de Jacques Martin*). Gracias a la reciente publicación de su *Mémoire*, ahora lo sabemos.

contenido de su tesis indicando el modo en el que Althusser se inscribe en el horizonte de cierto hegelianismo. En segundo lugar, recorrer las distintas menciones a Spinoza para probar de qué clase de (des)conocimiento de la obra del holandés se trata. Para finalizar, en tercer lugar, dedicaré un comentario a la orientación que Althusser expresaba hacia el final de su escrito, tan desconocida como valiosa para el desarrollo filosófico del autor en los años posteriores.

El propósito de la *Mémoire* queda explicitado desde las primeras líneas. Se trata de dar cuenta del problema del contenido en la filosofía de Hegel como un problema de historia:

Si la verdad no es nada sin su devenir, el devenir de la verdad se revela como la verdad de la verdad, su desarrollo como la manifestación de lo que ella es en sí. En cierto sentido, la historia aporta al hegelianismo el momento que le falta, la prueba de su para sí.¹²⁷

Estudiar el pensamiento de Hegel en términos históricos implica dos reconocimientos. Por un lado, que un estudio cómo éste sólo puede partir de un *después de* Hegel: del devenir de su filosofía en el mundo, de su singular descomposición entre los siglos XIX y XX, caracterizada por “el abandono sucesivo de la mayor parte de las verdades del cuerpo del hegelianismo” y por el retenimiento de “cierto espíritu”, de su “tendencia general.” Tal es así que la vida no es más que una sobrevida pasando de cuerpo en cuerpo: “Hegel sobrevive en el marxismo, el existencialismo y los fascismos, pero el cuerpo de la verdad hegeliana no es más que un cadáver en la historia.” De modo que no hay comprensión del contenido del pensamiento de Hegel en el presente, sin una perspectiva que reconozca su indefectible caducidad.¹²⁸

Pero, por otro lado, esta prueba de la historia nos devuelve a Hegel. Si bien su descomposición es su verdad, “sería vano buscar la verdad de esta descomposición fuera de Hegel mismo. Es en Hegel que se planta el problema del contenido del pensamiento de Hegel, en este en-sí no desarrollado que

¹²⁷ Louis Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel” [1947], en *Écrits philosophiques et politiques t. I* (Paris: STOCK/IMEC, 1994), 61.

¹²⁸ Ibid., 62-63. Fue el propio Hegel quien anticipó la posibilidad, es decir, la necesidad de esta descomposición y esta sobrevida: “Verdad quiere decir en filosofía que el concepto corresponde a la realidad. Un cuerpo, por ejemplo, es la realidad; el alma, el concepto. Ahora bien, el alma y el cuerpo deben ser adecuados entre sí; por eso un hombre muerto es aún una existencia, pero ya no verdadera, una existencia sin concepto; por eso se descompone el cuerpo muerto”. Georg W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Verma (Buenos Aires: Sudamericana, 2004 [1821]), § 22, p. 46.

reposan las contradicciones adormecidas.”¹²⁹ Así, si con el primer movimiento Althusser sugería que todo estudio desde el presente impone tratarlo como un *objeto*, con este segundo movimiento reconoce la obligación de tratarlo como un *sujeto*. Se trata de partir, entonces, de un *después de* Hegel que sólo puede ser realizado *a partir y a través* de él mismo. El orden de razones y el de exposición terminan coincidiendo: de lo que se trata es de dar cuenta de “la aparición, el crecimiento [*croissance*] y la caducidad [*déchéance*]” del pensamiento de Hegel.¹³⁰

Como puede verse, desde el comienzo Althusser nos coloca en el terreno del hegelianismo. Sin abusar de las palabras del viejo Engels, se podría decir que el suyo es un hegelianismo del método frente al sistema, como el de los jóvenes hegelianos luego de la muerte de Hegel. Es en su *Mémoire* más que en ningún otro texto que Althusser se inscribe en el gesto teórico de los jóvenes hegelianos (y de uno en particular) para dar cuenta de la caducidad de un pensamiento. Es con el pensamiento de un joven Marx que Althusser desarrollará la puesta a prueba del hegelianismo.¹³¹

En la última parte de la *Mémoire*, se propone dar cuenta del momento de la decadencia explicando que el terreno en el que debe ser estudiada es el del Estado hegeliano al haber sido presentada la burocracia prusiana como la realización de la Idea. La conclusión de Hegel es, en palabras de Althusser, la bendición del hecho consumado que ningún espíritu honesto podría aceptar sin malestar. Fue Marx quien expresó ese malestar en nombre de Hegel mismo:

Las palabras hegelianas [...] devolvían ante la historia un sonido bien apagado: no se puede describir más que lo que es, el filósofo es el hijo de su tiempo y no salta por encima, el viejo búho que se eleva al anochecer como la sabiduría –todas estas

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid., 65.

¹³¹ Cf. Friedrich Engels, “Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” [1886], en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre y otros textos* (Buenos Aires: Godot, 2014), 18: “[L]a doctrina de Hegel, tomada en conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido [...]. Quien hiciese hincapié en el sistema de Hegel, podía ser bastante conservador en ambos terrenos [la religión y la política]; quien considerase como lo primordial el método dialéctico, podía figurar tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición”. La lectura de este escrito nos llevaría a reconocer su influencia en los diversos momentos de la producción de Althusser. Sería posible mostrar, en primer lugar, que en su *Mémoire* se recupera casi al pie de la letra la posición de Engels respecto a Hegel. En segundo lugar, que el estudio dedicado a las filosofías del siglo XVIII y a Feuerbach, se realizan bajo el influjo del mismo texto, buscando leer por su propia cuenta la historia de “todo materialismo anterior” al decir de la tesis I sobre Feuerbach. Finalmente, en sus posiciones respecto al joven Marx se expresaría también algo de su influjo.

palabras disimulaban mal una resignación constreñida. Marx tuvo el mérito de manifestar claramente este malestar, de impugnar el contenido, y de penetrar en el corazón de la contradicción hegeliana en nombre de Hegel mismo.¹³²

A partir de allí, Althusser realizará su toma de posición frente a Hegel con el Marx que mejor se correspondía con esta tarea; el de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* [1843]. Es allí donde Marx denuncia que Hegel nos ofrece la pirámide prusiana “en lugar de proponer la totalidad circular fuera de la cual no hay libertad, ni naciente ni realizada”. En lugar de la igualdad, insiste Althusser, Hegel nos da la jerarquía de órdenes y de poderes, los tabiques de las corporaciones, oficinas y policías. De modo que “toda la paradoja de la filosofía del Estado de Berlín cabe en este problema: cómo convertir una pirámide en círculo.” Por su parte, Marx revela la superchería contra el propio Hegel retomando “la verdadera concepción hegeliana del tercer término”:

Este tercer término auténtico es para Marx la representación popular constituyente y legislativa, la asamblea popular soberana, la circularidad del poder y de la multitud, el universal concreto que anima un cuerpo digno de él, es decir, la democracia auténtica.¹³³

Cualquier lector que conozca la relación de Marx con Spinoza verá la presencia del spinozismo en este pasaje. Desde la difusión del *Cuaderno Spinoza* sabemos que Marx leyó atentamente el *Tratado teológico-político* en sus años de formación inmediatamente anteriores a la escritura de la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. Resulta más interesante aun considerando que se trata de un spinozismo estrictamente político que funciona como llave que le permite a Marx abrir el hegelianismo, con una importancia capital para la comprensión de los pasos sucesivos que dio Marx en su derrotero de la década de 1840, pero también para volver a echar luz sobre temas que no se dejan reducir al marxismo oficial.¹³⁴ Sin embargo, en estos pasajes de la *Mémoire* no encontramos ninguna referencia a Spinoza por parte de Althusser. Su foco está puesto en un punto fijo: la caducidad del sistema hegeliano tal como ésta es expuesta por el joven Marx.

¹³² Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, 165.

¹³³ Ibid., 167-168

¹³⁴ Cf. Karl Marx, *Cuaderno Spinoza*, trad. N. González Varela (Madrid: Montesinos, 2012 [1841]); Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza* (Paris: PUF, 2014); Diego Tatián, “Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro”, en *Spinoza, el don de la filosofía* (Buenos Aires: Colihue, 2012), 173-190; Marilena Chauí, “Marx y la democracia (o el joven Marx lector de Spinoza)”, *Papel Máquina* N.º 11, (2017), Santiago de Chile, 73-107.

Pero el reconocimiento de la caducidad no lo hace a Althusser menos hegeliano, sino que es en el horizonte de este hegelianismo que se inscribe su crítica. Si ella es posible es porque “Hegel ha renunciado a la fuerza de su pensamiento.”¹³⁵ Una conclusión sin premisas de la que parten todos los jóvenes hegelianos pero que se expresará en Marx de forma irreversible. Es entonces desde cierto hegelianismo que Althusser afirma, celebrándolo, que “la necesidad hegeliana está demasiado presente en el corazón del pensamiento marxista para que Marx se haya servido sólo ocasionalmente de las armas de Hegel para combatirlo”, simplemente porque Hegel, concluye Althusser, es el *rigor silencioso* de Marx.¹³⁶ Estamos aquí ante la única refutación digna de ese nombre para un hegeliano, una refutación que no viene del exterior, sino que al presuponer las premisas de la doctrina que critica parte, en cambio, de la fuerza del oponente.¹³⁷

Es en el horizonte de ese *rigor silencioso* donde se inscriben las menciones a Spinoza presentes en la *Mémoire*. Estas menciones dan cuenta de un conocimiento vago sobre Spinoza, un conocimiento siempre mediado por Hegel. A lo largo del texto nos encontramos con pasajes en los que aparentemente está presente cierto spinozismo o en el que queda en el ambiente algo de su aroma. Pero este aroma no proviene de Spinoza sino del propio Hegel. La tentación de leer en spinozista ciertos pasajes se debe quizás a aquella repetición anticipada de Hegel por Spinoza descrita por Althusser. Hay un tema de esta repetición que resulta significativo, se trata del momento en el que más presente se siente al holandés, sin embargo, no es nombrado en absoluto:

Kant es para Hegel el filósofo que quiere conocer su conocimiento antes de conocer y que espera del conocimiento de su conocimiento el conocimiento de los límites de su conocimiento. Este retroceso ante el saber inspira a Hegel algunas reflexiones mordaces: como si hubiera que hacer una teoría de la digestión para arriesgarse a comer, o aprender a nadar para tirarse al agua. La reflexión sobre el conocimiento es ella misma un conocimiento: si el espíritu no estuviera ya en el conocimiento cuando se interroga sobre ella, no lo alcanzaría jamás. La crítica como prolegómeno

¹³⁵ Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, 176.

¹³⁶ Ibid., 196. Así, tanto en las *Mémoires* de Althusser y Martin, Hegel aparece como aquel que debe aportar al marxismo la filosofía que le falta. Cf. Vuillerod, “Jacques Martin et la philosophie”.

¹³⁷ Cf. Georg W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, trad. A. Mondolfo y R. Mondolfo (Buenos Aires: Solar, 1968 [1812]), III, La doctrina del concepto, p. 514: “La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario, y colocarse en el ámbito de su vigor; el atacarlo fuera de él mismo, y sostener sus propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto”. No está de más recordar que el fragmento citado continuaba con una refutación del spinozismo: “Por consiguiente, la única confutación del spinozismo, puede consistir sólo en que su punto de vista sea, primeramente, reconocido como esencial y necesario; pero, que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado a partir *de sí mismo* hacia un punto de vista más elevado”.

es en cierto sentido el acto mismo por el cual se niega a reconocer que está ya en el elemento de la verdad.¹³⁸

Como es sabido, esta recusación había sido anticipada por Spinoza contra Descartes, al proponerse eliminar la función jurídica del método del conocimiento. Sabemos desde la inconclusión del *Tratado de la reforma del entendimiento* que para Spinoza –de una manera cercana a las posiciones de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*– no es posible un discurso del método anterior a su puesta en práctica.¹³⁹ Por lo demás, es evidentemente próxima la analogía entre la producción de instrumentos materiales y la producción de ideas que pone en juego Spinoza según la cual existiría una regresión al infinito a partir de la dialéctica entre la producción de herramientas y la satisfacción de necesidades, con el mordaz comentario de Hegel sobre la natación.¹⁴⁰ En síntesis, en este punto Hegel y Spinoza se acercan más que alejarse. Este acercamiento es uno de los motivos que explicaría paradójicamente el desacuerdo de fondo presente entre ambos. Es conocida la objeción que Hegel le planteara a Spinoza bajo la cual se ocultará aquella proximidad: la denuncia del método geométrico como modo de exposición pertinente para la filosofía. Denuncia que Althusser hace suya, aunque sin nombrar a Spinoza:

[es necesario] comprender mejor por medio del contraste la especificidad del método filosófico. El método matemático, no obstante, apreciado por grandes filósofos, no puede aspirar al uso filosófico para Hegel [...]: la geometría conoce sus demostraciones por el afuera, “*auswendig*”, y no “*inwendig*”, desde dentro, según su propia génesis.¹⁴¹

Por este acercamiento a Spinoza podemos reconocer que Althusser es víctima de lo que Martial Gueroult denunció como la “fabulación de Hegel” [*affabulation*] que produce un “desconocimiento”: según la cual quienes piensan bajo su influjo

¹³⁸ Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, 176.

¹³⁹ Cf. Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. A. Domínguez (Madrid: Alianza, 2014), 36, p. 113: “El verdadero método no consiste en buscar el signo de verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan [...]”

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 30, pp. 110-111: “Para hallar el mejor método de investigar no se requiere otro método para investigar el método de investigar; y para investigar el segundo método no se requiere un tercero, y así al infinito, puesto que de ese modo no se llegaría nunca al conocimiento de la verdad o, mejor dicho, a ningún conocimiento. Sucede en esto exactamente lo mismo que con los instrumentos materiales, sobre los que se podría argumentar del mismo modo. Y así, para forjar el hierro, se necesita un martillo; para poseer un martillo hay que hacerlo, y para ello se necesita otro martillo y otros instrumentos, y para obtener éstos se requieren otros instrumentos y así al infinito. En vano se esforzaría nadie en probar, de este modo, que los hombres no tienen poder alguno de forjar el hierro.”

¹⁴¹ Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, 94. Sobre la relación entre Hegel y Spinoza respecto a este tema cf. Macherey, *Hegel o Spinoza*, 55-104.

“creen de buena fe develar la auténtica doctrina de Spinoza, mientras que, [...] no hacen más que proyectar en ella todo un mundo de conceptos nacidos en otro lugar.”¹⁴² Es justamente esta invención, este desconocimiento, el que atraviesa el resto de las menciones a Spinoza en la *Mémoire*; cada una de ellas brota del interior de la filosofía hegeliana.

El aspecto más representativo es el de la inscripción de Spinoza en la historia de la filosofía. Según la concepción legada por Hegel, para dilucidar el contenido de una formulación filosófica primero hay que saber situarla, es decir, explicar cuál es la posición que esa formulación ocupa en la historia. Por su concepción de la sustancia, Hegel le asigna a Spinoza un rol crucial, aproximando su pensamiento al de los eleatas:

ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. [...] [C]uando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad.¹⁴³

Esta afirmación de la sustancia absoluta, esta negación de toda particularidad, debe ser tomada por Hegel como la verdad, pero no como la verdad entera: el desarrollo de la historia de la filosofía sería la culminación de esa verdad a medias. Es este el mismo lugar que le asigna Althusser a Spinoza en su *Mémoire* al emparentarlo a Parménides: “[la filosofía anterior a Hegel] ignora decididamente el problema, como lo hacen Parménides y Spinoza en una totalidad sin fisuras.”¹⁴⁴ Del mismo modo, en la que por lo demás es la primera referencia explícita a Spinoza, lo aproxima al pensamiento dogmático:

Un poco como Spinoza comienza por Dios, y no hace más que desarrollar el contenido que ya ha sido dado [...], el dogmatismo parte de un principio primero que, no habiendo sido deducido no puede ser más que dado, no habiendo sido planteado [posé] no puede más que haber sido presupuesto [*presupposé*].¹⁴⁵

¹⁴² Martial Guérout, *Spinoza Dieu (Ethique, I)*, (Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1968), 468. Además de Guérout y Macherey, sobre la interpretación hegeliana de Spinoza cf. Dominique Janicaud, “Dialéctica y sustancialidad . Sobre la refutación hegeliana del spinozismo”, en Jacques d’Hont (Dir.), *Hegel y el pensamiento moderno: seminario dirigido por Jean Hyppolite* (México: Siglo XXI, 1977); Vittorio Morfino, *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, (Milano: Guerini e Associati, 1997).

¹⁴³ Hegel, Georg W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. W. Roses (México: FCE, 2013 [1833]), 285. Sobre la concepción de la historia de la filosofía de Hegel cf. el “Discurso inaugural” y la “Introducción a la historia de la filosofía”; sobre “la escuela eleática” cf. Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, trad. W. Roses (México: FCE, 2018 [1833]), 219-257.

¹⁴⁴ Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, 146.

¹⁴⁵ Ibid., 98. Sobre la crítica al spinozismo como dogmatismo, cf. María Jimena Solé, *Spinoza en Alemania 1670-1789* (Córdoba: Brujas, 2011), 299-328.

Pero Spinoza no ocupa sólo el lugar de un comienzo en la filosofía en general, lo que constituiría su costado oriental, sino que también —al presentarlo como aquel que desarrolla el principio en el que la filosofía de Descartes se inspira— es considerado “fundamental para la filosofía moderna”, tal como lo sintetizó Hegel: “quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna.”¹⁴⁶ Althusser hace suya, una vez más, esta lectura al señalar una progresión en la reflexión filosófica acerca de las condiciones de posibilidad de una filosofía particular. De este modo dibuja una progresión de la filosofía moderna, desde un pensamiento sin historia o, mejor dicho, un pensamiento que no habría pensado su propia historicidad representado especialmente por Spinoza; pasando por un intento por pensar el acto de su pensamiento en Kant; hasta llegar a Hegel como “el primero que tomó conciencia a la vez de la reflexividad como totalidad y de la negatividad del pensador”, el primero que tomó conciencia de la relación entre pensamiento y devenir.¹⁴⁷

Como puede verse, la inscripción de Althusser en la lectura hegeliana de Spinoza parece completa. Sin embargo, al afirmar esto se impone un problema para el que debo ensayar una explicación. De diversas maneras, autores como Gueroult, Janicaud y Macherey han insistido en la incompreensión hegeliana de la noción spinozista de atributos, y más en particular, en uno de los problemas involucrados en esta incompreensión: la supresión del problema de la infinidad de los atributos. Como si hubiera estado allí sólo para complicar la hipótesis, nos topamos con una hoja en la que Althusser dibujó un esquema difícilmente reducible a esa interpretación hegeliana de los atributos.¹⁴⁸

En algún momento de la década de 1940, difícil de fechar con exactitud, Althusser dibujó este esquema conservado y reunido con un conjunto de notas sobre las partes I y II de la *Ética* del comentario de Lewis Robinson. Si bien no es posible precisar su fecha, podemos suponer que se trata de un documento

¹⁴⁶ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, 305. Sobre esta doble inscripción de Spinoza en la historia de la filosofía (como comienzo absoluto y como recomienzo en la filosofía moderna). Cf. Pierre Macherey, “Le Spinoza idéaliste de Hegel”, en *Avec Spinoza*, (Paris: PUF, 1992), 189-190.

¹⁴⁷ Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, 147.

¹⁴⁸ Cf. Pierre-François Moreau, “Le schéma Spinoza”, 2018, <https://www.imec-archives.com/papiers/pierre-francois-moreau/>. En el Fondo Althusser el esquema se conserva junto con las notas de las dos primeras partes de la *Ética* (sólo 6 páginas), 20ALT/32/10, *Notes sur Spinoza*.

que data de los años previos a la preparación de la *Mémoire*, es decir, de una época en la que los estudios sobre la filosofía de Spinoza en Francia eran casi inexistentes, un momento de silencio antes del estallido que sobrevendría poco tiempo después. Es en ese contexto que, al parecer, Althusser emprende una lectura solitaria, sin guías, por medio de la cual llega a interesarse por un tema escabroso, el de los modos infinitos, y le dedica una buena parte de su dibujo a una cuestión poco investigada como es la de los infinitos atributos (desconocidos). Por lo demás, si bien sería arbitrario hacer de esa página la clave de comprensión del futuro spinozismo de Althusser, es posible reconocer que el esquema plantea un desafío a la interpretación hegeliana de Spinoza. ¿Cómo responder a este desafío?

Quizás una respuesta posible provenga de poner el esquema en contexto, es decir, ubicarlo entre su hoja inmediatamente anterior y las inmediatamente sucesivas, para reconocer que Althusser lee y no lee a Spinoza para dibujar, porque lo que lee no es la *Ética* (o, al menos, no a ella sola), sino un comentario (Robinson) que allana el terreno. El esquema sería así el producto de ese curioso privilegio de Spinoza del que habló Deleuze.¹⁴⁹ Privilegio que lo hace objeto de un encuentro sin la preparación que la complejidad de su filosofía demandaría: una modalidad que lleva la marca de una iluminación. Althusser, antes de ser abrasado por su pasión, mucho antes de reconocerse spinozista, habría formado parte de esa comunidad de los lectores afectivos que ignoran el conjunto, pero se arrebatan ante unas pocas proposiciones de una parte de la *Ética* (en este caso de la I, y una carta, la 64). Así, la primera lectura de Althusser no sería exactamente *de* Spinoza y, sin embargo, llevaría la marca herética del spinozismo. De ahí también ese interés desproporcionado (un tercio del esquema) para diagramar un tema poco visitado, los modos infinitos de los infinitos atributos desconocidos. La infinitud del infinito dibujada en una pequeña hoja amarillenta, encerrada entre líneas azules que impresionan por su rectitud a mano alzada, que no llegan a ser límites, que son más bien flechas, que no se cierran y apuntan a lo desconocido. Simultáneamente, unas flechas azules y

¹⁴⁹ Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, trad. A. Escotado (Buenos Aires: Tusquets, 2006).

rectas devienen rojas y curvas. Cargadas de infinito se aceleran y confluyen en los modos finitos, es decir, en todas las cosas.

Como sea, la existencia de este esquema antes que contradecir la hipótesis del hegelianismo de Althusser leyendo a Spinoza, la refuerza puesto que muestra hasta qué punto el spinozismo presente en la *Mémoire* no es el de Spinoza, menos el que será de Althusser unos años después, sino que es exclusivamente el de Hegel. Esto se ve con claridad si consideramos el punto nodal en el que se expresa su hegelianismo, el problema de la determinación, al recuperar la cláusula *omni determinatio est negatio*:

Hegel invierte el axioma spinozista según el cual toda determinación es una negación: toda negación es para él una determinación. Dicho de otro modo, la negación tiene ella misma un contenido, ella es *negación de*, y contiene entonces en ella el término que niega. [...]

Esta positividad de lo negativo explica que el contenido se conserve en su destrucción. Y por aquí pasamos del contenido como dado al contenido como reflexión. [...] [L]a verdad de lo dado, en sentido hegeliano, donde la verdad es la revelación de lo que está oculto, es entonces exterioridad. Es en el afuera donde hay que buscar la verdad del adentro, en el hombre desarrollado la verdad del niño, en el árbol repleto de frutos la verdad de la semilla, en la naturaleza la verdad de la lógica.¹⁵⁰

En este pasaje puede verse que Althusser se reconoce en la posición de Hegel: el pensamiento de Spinoza no contiene ningún desarrollo, comienza directamente con el espíritu. Para un joven Althusser inscripto en el retorno a Hegel de la filosofía francesa, interesado así por el devenir de un pensamiento, resulta inconcebible una lectura de Spinoza por fuera de este esquema. Todo el problema de Spinoza en este contexto se juega entre un exceso y una falta: “demasiado Dios: traduzcamos, demasiada esencia; y muy poco negativo; traduzcamos, muy poco concepto”.¹⁵¹ De ahí también ese bello final de la lección de Hegel en la que reconoce que, si la filosofía nace chorreando el agua de este océano dibujado por Spinoza, lo que le falta es el fuego.¹⁵²

Es esta inscripción en el hegelianismo la que explica, finalmente, el elogio del marxismo que encontramos al final de la *Mémoire*. Althusser es hegeliano porque cree en el concepto, en lo negativo, esa negatividad que encuentra, gracias a Marx, en la historia y la política. En ese esquema, es entendible que su imagen

¹⁵⁰ Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, 108.

¹⁵¹ Macherey, “Le Spinoza idéaliste de Hegel”, 196.

¹⁵² Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, 310.

de Spinoza sea la que el propio Hegel construyó, al considerar a Marx como aquel que sólo inscribiéndose en el devenir del concepto hegeliano, pudo proclamar su caducidad. Si por esos años Althusser fue spinozista lo fue al modo propuesto por Hegel, es decir, el de un pensamiento inscribible en un momento de la historia, superado. Si conocía a Spinoza, lo conocía falsamente: como dijera Hegel, por lo demás en un sentido no muy alejado del pensamiento del holandés, “se puede saber algo de una manera falsa.”¹⁵³ Spinoza no volverá a ser mencionado por Althusser durante más de diez años al atravesar sus estudios de la filosofía de los siglos XVII, XVIII y XIX y reaparecerá fugazmente en su trabajo sobre Feuerbach y más explícitamente en su libro sobre Montesquieu.¹⁵⁴

Para concluir con este apartado, limitémonos a destacar un gesto de Althusser que, superando los cambios en su pensamiento, sugiere una tonalidad que recorrerá sus lecturas futuras. Desde 1947, Althusser está convencido de que es la historia la que pone a prueba a una filosofía, en este caso a la de Hegel. De ahí que, desde el inicio de su tesis, pero cobrando toda su significación hacia el final, Althusser evoque la sobrevida del hegelianismo en el pensamiento contemporáneo; en el existencialismo, el marxismo y la fenomenología. Cada uno de ellos recupera y desarrolla uno de los momentos de la totalidad hegeliana: el existencialismo se apropió de la forma subjetiva, el marxismo de la forma objetiva, la fenomenología por su parte retomarí­a la inspiración de una totalidad dialéctica: “el pensamiento contemporáneo se ha constituido en la caducidad de Hegel, y se alimenta de él. Ideológicamente hablando, estamos entonces bajo la

¹⁵³ Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roses (Buenos Aires: FCE, 2015 [1807]), Pref., p. 27.

¹⁵⁴ Con una excepción: en un texto de 1950, encontramos una mención en la que Althusser dice que Hegel ha sido tratado en como un perro muerto, “como Mendelssohn lo había hecho con Spinoza.” Althusser, “Le retour à Hegel”, 246. Esta referencia no es más que una reapropiación de la que Marx mismo hizo en el epílogo a la segunda edición de *El capital*. Por lo demás, esas páginas de Marx eran ineludibles para Althusser: el fragmento concluía con la célebre constatación de que la dialéctica estaba puesta al revés y que era necesario darla vuelta. Esta cita cruzada descansa, a su vez en un error de arrastre: según la versión Jacobi, la expresión no sería de Mendelssohn sino de Lessing (cf. Tatián, “Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro”). Como sea, Althusser aquí escribe lo que sabe, como cualquier filósofo, *de oídas* o *de lecturas*. Una vez más: se puede saber falsamente.

dominación de Hegel [...]. Las ideologías modernas son recogidas por la ideología hegeliana.”¹⁵⁵

La referencia de Althusser a la ideología está lejos todavía de aquello que comenzará a afirmar unos quince años después. La recupera en los términos marxianos clásicos (aunque no por eso menos pertinentes) trazados en la *Ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, estableciendo un paralelismo entre dos juegos de oposiciones: ideología / política, verdad / efectividad. Mediante esta oposición afirma que la descomposición de Hegel no produjo sólo ideologías, sino que “también engendró un *mundo real* en los movimientos obreros y la acción revolucionaria. [...] Todo el problema presente es que este mundo no es solamente un mundo ideológico, sino también un mundo político real.”¹⁵⁶ Esta sobrevida ideológica y política, ideal y efectiva, no se presenta hacia 1947 armonizable con el contenido de la filosofía hegeliana, de ahí su decadencia: “la parte de Hegel devenido realidad no coincide con la circularidad hegeliana reprimida en la verdad-ideología”. La política, el mundo real, ha descentrado la correspondencia entre la verdad y la realidad. De ahí que, afirma Althusser anticipando una sospecha sobre la que se apoyó la originalidad de *Pour Marx y Lire le capital*, el “comportamiento marxista que es real y profundo no ha todavía alcanzado su propia estructura.” Por eso en el marxismo el estatuto de la necesidad hegeliana permanece tan oscuro:

es por eso que el marxismo la retoma y la rechaza a la vez, como lo vemos en aquella imagen de la “inversión” [*renversement*] de la dialéctica, donde la realidad del marxismo no acepta más que una verdad hegeliana “puesta sobre sus pies” [*remis sur ses pieds*] (¿qué puede ser una circularidad restablecida [*remis sur pied*]?).¹⁵⁷

En adelante, Althusser no hizo más que pensar este problema una y otra vez. Este desarrollo anticipa así la reflexión acerca de qué clase de dialéctica es la que está en juego en el marxismo. Pero no sólo lo anticipa al modo de un destello

¹⁵⁵ Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, 210-211. La puesta a prueba de la filosofía por la historia ha sido señalada como uno de los problemas comunes a la constelación filosófica Martin-Althusser. De lo que se trataba para ambos era de “historizar el trascendental”. Según Vuillerod, en el caso de Martin, este problema proviene de Cavallès: “lo que marca la historia es la sumisión del trascendental a sus etapas: la obligación del pasaje es reconocida en un fracaso, la necesidad del progreso en la indeterminación de un descubrimiento. La necesidad aparece a posteriori [*après coup*]. [...] Tanto como no hay sistemas cerrados, tampoco hay trascendental absoluto.” Jean Cavallès, “Transfini et continu”, en *Œuvres complètes de philosophie des sciences* (Paris: Hermann, 1994), 472.

¹⁵⁶ Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, 210-211.

¹⁵⁷ Ibid.

de claridad en el medio de una problemática oscura, sino que hace de esa iluminación un programa de investigación del que resultará, no sin contradicciones, las posiciones del Althusser maduro: el del pensamiento de Marx como el punto de partida de toda experiencia posible en nuestro tiempo, *el campo teórico de una investigación fundamental* en torno a la historia y al “hombre” (digamos, al *sujeto*). A la historia, puesto que permite desarrollar la historización del trascendental: Althusser reconoce que lo trascendental en este caso sería una “totalidad histórica concreta” que es “a la vez *a priori*, porque es la condición de todo acontecimiento, pero es también *a posteriori*, porque no es deducida, sino encontrada.”¹⁵⁸ Al sujeto, puesto que *entre* Hegel y Marx aparecería dibujado en filigrana el problema de cierta ontología de la relación, que hoy llamaríamos transindividual:

la naturaleza de la razón está sometida a la naturaleza de la inter-dependencia humana, o mejor la razón, en un sentido amplio, es la estructura concreta de la inter-dependencia humana. Es por eso que el conocimiento de la historia no es un conocimiento exterior a la historia, es por eso que la temporalidad no es una categoría o una forma, es por eso que todo pensamiento que diera el Yo [*Je*] como forma trascendental y no concibiera la totalidad concreta condicionando todo discurso racional, es un pensamiento abstracto.¹⁵⁹

Con la libertad que sólo se da un estudiante escribiendo su tesis, Althusser juega con las palabras del más serio de los filósofos al decir que Marx:

nos da la tabla de categorías humanas, que gobiernan nuestro tiempo [...]. *El capital* es nuestra analítica trascendental. Tal sería el sentido de la obra de Marx: el descubrimiento y la toma de posesión de las categorías humanas en la estructura económico-social de nuestro tiempo.¹⁶⁰

Para concluir, hay que destacar que la *Mémoire* despliega un último gesto que recorrerá el conjunto de las reflexiones de Althusser: la insistencia en la *apertura* que produce la política en la filosofía. Pero este punto de partida ya no se jugará

¹⁵⁸ Ibid., 212

¹⁵⁹ Ibid., 214. En la *Mémoire* de Martin, encontramos la misma problemática por medio de una crítica de la individualidad burguesa que se propone no abolir al individuo sino restituirlo a la red de relaciones sociales que lo constituyen. Cf. Vuillerod, “Jacques Martin et la philosophie”. Cf. también los trabajos de Balibar sobre la *Fenomenología del espíritu*, Étienne Balibar “Ser(es) en común” y “*Zur sache selbst*. De lo común y lo universal en la *fenomenología* de Hegel”, en *Ciudadano Sujeto, vol. 2: ensayos de antropología filosófica*, trad. C. Marchesino (Buenos Aires: Prometeo, 2014), 13-47 y 73-103.

¹⁶⁰ Ibid., 215. En este punto el joven Althusser no está lejos de Lukács -a quien menciona al pasar en su *Mémoire* y al que asistirá a escuchar en la Sorbona en 1949- cuando reclamaba combatir las formas suprahistóricas de la “filosofía clásica” por medio del reconocimiento de “la historicidad de todas las formas categoriales y de sus movimientos” Cf. Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, trad. M. Sacristán (México: Grijalbo, 1969), 164. Vuillerod señala este mismo acercamiento a la posición de Lukács refiriéndose a Martin.

en el terreno del pensamiento, esto es, no se trata de puras determinaciones interiores al pensamiento. Con Marx aprendimos que “no estamos en la circularidad límpida de la verdad hegeliana, sino en un mundo concreto donde las significaciones están envueltas por realidades concretas.” Aquí la tesis concluye señalando la apertura de un campo de investigación:

Si podemos intentar determinar la estructura espiritual de este mundo post-hegeliano, no puede ser para reestablecer un esquema definitivo. El porvenir está, para nosotros, en los movimientos secretos del contenido presente, estamos comprendidos en una totalidad todavía oscura que debemos conducir a la luz.¹⁶¹

Al acceder a la apertura de la filosofía de Hegel por medio una lectura *política* de Marx, Althusser anticipa un gesto que será recurrente en el futuro: la denuncia a una tradición filosófica que ignora a los filósofos políticos por un prejuicio según el cual el pensamiento político no es un verdadero pensamiento filosófico. Contra esta tradición Althusser señalará, explícitamente desde 1960, que el pensamiento político puede ser esclarecedor, revelador, de un pensamiento filosófico:

por las presunciones teóricas que descubre en la elaboración de los conceptos aparentemente «no filosóficos» de su reflexión concreta. [...] [N]ada impide pensar que un filósofo se exprese (o se descubra) a veces de manera más convincente en el tratamiento de los objetos concretos de su reflexión (por ejemplo, en la política) que en sus teorías puramente «filosóficas».¹⁶²

Esta apertura no es más que el reflejo filosófico de otra apertura efectiva producida en lo que Althusser llama *el mundo real*: el del movimiento obrero y la acción revolucionaria. Tenemos entonces dos aperturas: la de la filosofía por parte del pensamiento sobre lo político, y la filosofía en general por parte del acontecimiento político; por parte de la política como su *afuera*. Esto último alcanzará su punto de condensación en *Lenin et la philosophie* en donde explicará por qué una figura como la de Lenin resultaba insoportable para la tradición de la filosofía francesa, según la cual ella no tiene nada para aprender de un político. La filosofía tenía razones para esta negación: “todo lo que afecta a la política puede ser mortal para la filosofía, porque ésta vive en aquella.”¹⁶³

Es esta doble determinación de la filosofía, del pensamiento político en particular y de la política en general, una de las lecciones que un joven Althusser ya había

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Louis Althusser, “Recensión del libro de Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*” [1960], en *La soledad de Maquiavelo*, 41.

¹⁶³ Althusser, “Lenin y la filosofía” [1968], 118.

hecho propia y determinarán su manera de recorrer la historia de la filosofía: “el mundo político [...] es ahí donde se juega el destino de nuestro tiempo.”¹⁶⁴ Es esta sobredeterminación la que estará presente en todos los descubrimientos que seguirán a estas lecciones hegelianas: las filosofías del XVII y XVIII, Feuerbach, Montesquieu, Maquiavelo y Spinoza.

Les problèmes de la philosophie de l'histoire

Al finalizar sus estudios, Althusser fue nombrado *Caïman* de filosofía en la ENS, puesto que ocupará sin interrupciones hasta el mes de noviembre de 1980 luego de asesinar a Hélène Rytman. Durante esos años desempeñó, primero en soledad y luego junto a Jacques Derrida y Bernard Pautrat, el cargo de *agrégé-répétiteur*. Sus tareas consistían en la preparación de los estudiantes para el concurso de la *agrégation*, mediante la organización de cursos con docentes provenientes del ámbito universitario, correcciones de exámenes, clases de repaso, conversaciones individuales bajo el formato de tutorías, tareas administrativas en el marco de su desempeño como Secretario del Departamento de Humanidades, y finalmente el dictado de cursos sobre diversas figuras de la filosofía condensadas, en general, en unas pocas sesiones.¹⁶⁵

Fue en ese marco que en la década de 1950 Althusser impartió cursos sobre diversas figuras de la historia de la filosofía. Como producto, a su vez, de las conferencias realizadas durante los años previos, a mediados de la década impartió un curso publicado póstumamente como *Los problemas de la filosofía de la historia*.¹⁶⁶ A su modo, el curso emprende el recorrido que Engels proponía en *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* entre el materialismo

¹⁶⁴ Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, 216.

¹⁶⁵ Sobre el trabajo desarrollado en la ENS los años previos a la década de 1960, cf. Althusser, *El porvenir es largo*, 216-224; Yann Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, 460-471; Étienne Balibar, “Althusser y la rue d’Ulm”, *New Left Review* n° 58 (2009), 86-101.

¹⁶⁶ Sobre los materiales sobre los que se estableció el texto cf. la presentación de Matheron a Althusser, *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, trad. S. Garzonio (Buenos Aires: Katz, 2007), 9-21.

sensualista del siglo XVIII, la sistematización de la filosofía de la ilustración realizada por Hegel y la inmensa revolución producida por Marx. Este curso puede ser pensado como una reflexión sobre la *larga marcha* emprendida desde las filosofías de la historia hasta la revolución teórica de Marx, recuperando una historia de largo aliento que expresa en sus efectos cierto camino del pensamiento entre los siglos XVII y XIX. El curso está balizado para que sus oyentes dieran cuatro pasos sucesivos: la filosofía en el siglo XVII, la filosofía francesa del siglo XVIII, Hegel y Marx. Recorriendo sus páginas es posible reconocer que, si bien el terreno estaba dispuesto para que sucediera, la figura de Spinoza no emerge en ningún momento. Estamos frente a la constatación de una ausencia, un espacio vacío en el texto. Si hace un momento debí dar cuenta del problema de la emergencia distorsionada de Spinoza en la lectura de Hegel, ahora debo dar respuestas al problema de un silencio.

El curso comienza con una enumeración de las formas mediante las cuales se nos presenta la historia. 1. “Una forma no reflexionada: la acción efectiva de los hombres”, pasible de ser descripta recopilando recetas como en el caso de *El príncipe* de Maquiavelo; 2. La reflexión teórica que puede aparecer (a) bajo la forma “inconsciente” de los mitos o (b) bajo la forma de “la filosofía de la historia: en la que la Historia se toma de manera consciente como objeto de reflexión filosófica”; finalmente 3. “la forma científica: en ella, los conceptos ya han encontrado cierta concordancia con la práctica ciega.”¹⁶⁷ Althusser anunciaba el objeto de la investigación por delante: el estudio de las filosofías de la historia y el surgimiento en su seno, pero en ruptura con ellas, de la forma científica de la historia. Antes que una inscripción spinozista en los tres géneros de conocimiento, todo indica que esta tripartición tenía su origen en Bachelard (a su vez heredero la teoría de los tres estados de Comte) según el cual el espíritu científico atraviesa un estado concreto, un estado concreto-abstracto y un estado abstracto.¹⁶⁸ Así, como Bachelard se propuso mostrar esa progresión en la física, Althusser se proponía hacerlo en la historia.

¹⁶⁷ Louis Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia (1955-1956)”, en *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 25.

¹⁶⁸ Mientras que en un primer momento se afirma “la unidad del mundo y la diversidad de las cosas”, y en un segundo momento se producen abstracciones controladas por una “filosofía de la simplicidad”, en el tercer estado, el espíritu se substrahe y hasta “polemiza abiertamente con la

En el análisis de la filosofía del siglo XVII Althusser delimita cuatro corrientes que contribuirán a la configuración de la filosofía francesa del XVIII. Es de esperar que en su tratamiento sea mencionado Spinoza, sin embargo, esto no ocurre. Ausencia notable si consideramos que, dependiendo del lugar que le asignemos a Spinoza en la historia de la filosofía, podría haber figurado en cualquiera de las cuatro corrientes. Veamos cómo se dibuja el espacio de un encuentro no acontecido.

La primera corriente es la del *racionalismo cartesiano*, descrito por medio de referencias a Descartes, Malebranche y Leibniz, como una reflexión sobre la relación entre verdad e historia. Según Descartes, dice Althusser, la verdad no tiene pasado, es lo innato. La idea del progreso de la verdad que alberga esta concepción es la del desarrollo de los principios: el tiempo que está en juego es el tiempo psicológico de una deducción. La historia de nuestros errores no es objeto de historia sino de psicología remitiendo así nuestros errores a los prejuicios de nuestra infancia.¹⁶⁹

A esta primera corriente se opone una segunda, *el pesimismo práctico*, que surge de las ruinas del providencialismo de la Naturaleza aristotélica. Aquí Maquiavelo, La Rochefoucauld y Pascal son reunidos en torno a temas como la maldad humana, las pasiones como fuentes de la acción, la ilusión del bien y la crítica de los falsos valores.¹⁷⁰ La figura clave en este desarrollo es Pascal, a quien Althusser conocía bien desde sus años de encierro en el *Stalag XA* durante la segunda guerra mundial.¹⁷¹ Es a partir de él que Althusser alcanzará algunos tópicos que unos años después serán leídos *en spinozista*. En primer lugar, la

realidad básica, siempre impura, siempre informe". Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico* [1938], trad. de J. Babini (México: Siglo XXI, 1991), 11.

¹⁶⁹ Según los archivos conservados, por aquellos años Althusser dictó unas conferencias sobre Descartes y sobre Malebranche en las que tampoco es mencionado Spinoza. Cf. 20ALT/32/1-5, *Sur Descartes*.

¹⁷⁰ Sobre esta corriente, de manera contemporánea al curso, Althusser dijo en una carta a Claire en 1957: "Tengo una debilidad por este hombre [Hobbes] que pertenece a una corriente cínicopesimista del pensamiento de los siglos XVII y XVIII (Pascal, La Rochefoucauld, Helvetius, Montesquieu en parte y, más tarde, Stendhal en el siglo XIX): una corriente que estimo absolutamente capital [...] en la historia de las ideas. Fueron hombres que intentaron el mayor esfuerzo de lucidez que pueda haber, que no toleraron contarse a sí mismos las historias que hacían vivir a los otros, que criticaron los mitos de su tiempo y verdaderamente trataron de llegar "a la raíz", no sólo de la realidad de las conductas humanas, sino también de las ilusiones de los hombres sobre su propia condición". Cit. en François Matheron, "Presentación", en Althusser, *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*.

¹⁷¹ Cf. Louis Althusser, *Journal de captivité. Stalag XA 1940-1945* (Paris: STOCK/IMEC, 1992)

posibilidad de formular “una descripción crítica y pesimista de la historia humana” fundada en el estudio profano de este mundo una vez recusada la pretensión esencialista del problema de la naturaleza humana.¹⁷² De la que se deriva, en segundo lugar, “una teoría del origen del poder político y una teoría de la ideología y de su papel conservador” según la cual el fundamento del poder político debe ser escondido.¹⁷³ Althusser señala aquí una paradoja que se repetirá unos párrafos más adelante y que alcanzará su formulación más acabada en su libro sobre Montesquieu: esta crítica histórica, este esfuerzo por llegar a la raíz, sólo sirve a Pascal para defender el orden establecido. La crítica histórica no está dirigida por un objetivo revolucionario sino conservador, regido por una tarea: “hay que tener un pensamiento oculto, hay que respetar las ilusiones del pueblo como necesarias. Comprender el mecanismo de la ideología y de la costumbre, no para arruinarlo sino para garantizar su conservación.”¹⁷⁴

Pero esta posición crítica de Pascal alcanza una formulación positiva en su concepción de la historia de las ciencias. Recuperando el prefacio a *Le traité du vide*, Althusser toma posición por una teoría de la necesidad del error, una teoría histórica del error que permite evitar la ilusión retrospectiva de la historia y el relativismo histórico. Se trata, concluye Althusser, de “una concepción dialéctica del error: éste sólo es tal si es tomado por la verdad. Pues el error no es sino retrospectiva, no es más que una verdad superada.” Como es sabido, poco tiempo después estas reflexiones serán retomadas en clave spinozista, pero a lo largo del curso, Pascal es la referencia filosófica para la gestación de la concepción epistemológica de Althusser.¹⁷⁵

¹⁷² Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 32. Cf. Blaise Pascal, *Pensamientos*, trad. C. R. De Dampierre (Madrid: Gredos, 2014 [1670]), 397 - 426, p. 144: “al estar perdida la verdadera naturaleza, todo se convierte en su naturaleza.”

¹⁷³ Cf. Pascal, *Pensamientos*, 60 – 294, p. 39: “el más sabio de los legisladores decía que, para el bien de los hombres, hay que engañarles con frecuencia [...]. No conviene que note la verdad de la usurpación; ha sido introducida antaño sin razón, se ha vuelto razonable. Hay que hacer que se la mire como auténtica, eterna, y ocultar su origen si no se quiere que termine pronto”.

¹⁷⁴ Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 33.

¹⁷⁵ Ibid., 34. Al comenzar un texto tardío sobre Maquiavelo y Spinoza, Althusser recuerda el impacto que esa teoría de Pascal tuvo para encontrar su teoría de la experiencia científica en relación no a sus condiciones de posibilidad sino a sus condiciones materiales de existencia, para encontrar por lo tanto “la esencia de una verdadera teoría de la historia”. De este modo, Althusser dibujaba retrospectivamente un cruce de caminos inexistente en 1956, por entonces, la filosofía para Althusser no era más que caminos que llevan a ninguna parte. Cf. Althusser, “L'unique tradition matérialiste”, 75-76.

La tercera corriente delimitada es la de las polémicas religiosas marcadas por la introducción de argumentos históricos en el ámbito religioso mismo expresada en obras como las de Jacques-Bénigne Bossuet y Richard Simon. Una vez más, Althusser señala la paradoja: la consideración efectiva de la historia no es asunto de utopistas sino de conservadores. Esta introducción de argumentos históricos en el ámbito religioso alcanzará su “revolución copernicana” con Pierre Bayle. Desde ese momento, explica Althusser, la historia de la iglesia no será el fenómeno de la verdad de la Biblia, sino su fundamento. De ahora en más la verdad que juzga la historia de la iglesia dependerá ella misma de la historia, siendo Bayle uno de los iniciadores de la idea de que “toda filosofía de la historia que no da cuenta del origen histórico de la verdad que ella impone a la historia como norma cae en un círculo.”¹⁷⁶

Finalmente, la cuarta corriente es la de las polémicas políticas, jurídicas y económicas entre adversarios y partidarios del absolutismo, considerado como el gran acontecimiento político del siglo XVII. Tanto los partidarios como los adversarios del absolutismo recurren a la historia bajo dos formas: una historia hipotética y una historia real. Dentro de la primera se ubican las teorías del contrato que producen una génesis ideal de la historia, según la cual el presente se da su propio pasado. Dentro de la segunda, se ubica el debate entre germanistas y romanistas que llega hasta los capítulos finales de *De l'esprit des lois*. En ese debate se deja ver que el recurso al pasado tiene como objetivo la justificación de un orden, de modo que la historia pretendidamente real se encuentra, finalmente, con la pretensión de la historia hipotética.

La siguiente sección del curso está dedicada a la filosofía del siglo XVIII francés. De lo que se trata es de identificar el modo en el que se formula una reflexión sobre la historia reconociendo su novedad, pero al mismo tiempo su límite estructural, sistematizada por Hegel unos años después y finalmente superada por Marx. Althusser expone diversos aspectos del pensamiento de Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Helvetius y Rousseau con el fin de delimitar la concepción de la historia en el siglo XVIII. Para los fines de este desarrollo bastará con detenerse en la lectura que realiza Althusser de Helvetius (pues allí se diagrama

¹⁷⁶ Ibid., 33.

el espacio teórico que unos años después ocuparán Maquiavelo y Spinoza); luego, resumir la intención del curso entero en un comentario que Althusser realiza sobre Condorcet; y, finalmente, señalar el rol que juegan Hegel y Marx en esta historia.

La lectura de Helvetius podría funcionar como un revelador de la relación de Althusser con Spinoza por aquellos años, debido a que Helvetius retoma y reelabora, en el contexto ilustrado, algunos temas propios del spinozismo. Sin embargo, no encontramos ninguna referencia al filósofo holandés. Es en esta lectura donde podemos ver algunos pilares del futuro spinozismo de Althusser, precisamente a partir su teoría de la naturaleza humana y de su teoría de la historia. La teoría de la naturaleza humana de Helvetius está fundada en una teoría universal del interés, que parte de lo que Althusser llama el realismo de Helvetius en términos muy cercanos a los que Spinoza lo hizo un siglo antes: pretendiendo tomar a los hombres como son, rechazando toda teoría moral del hombre y fundando así una teoría de la naturaleza humana a partir de la noción de *interés* como fuerza que mueve a todos los hombres. Esta teoría posibilita “una impresionante teoría histórica de la moral, de las costumbres, de las leyes, del arte, del gusto (¿superestructuras?). Helvetius da cuenta de la diversidad de las instituciones humanas.” De modo que la teoría de la naturaleza humana de Helvetius desemboca en una teoría de la historia, basada en una dialéctica entre el individuo y el medio, sintetizada en su teoría de la educación *ampliada* de Helvetius, portadora de una concepción “de la ‘producción’ del hombre por su medio” en la que se juega “el *destino del materialismo*.” Como puede verse, nunca hasta el momento Althusser había estado tan cerca de su futuro spinozismo, sin embargo, el encuentro no acontece.¹⁷⁷

Por su parte, Althusser toma al pensamiento de Condorcet como aquel en el que se resume la concepción racionalista de la historia típica de la Ilustración. Se trata de una concepción que presenta una doble ventaja frente a la del siglo XVII. En primer lugar, en su *contenido*, pues “integra el conjunto de las manifestaciones de la actividad humana (economía, industria, artes, religión,

¹⁷⁷ Ibid., 87 y 93. Sería necesario desarrollar de manera más extensa el modo en el que la filosofía de Helvetius podría leerse en clave spinozista, sin embargo, ese desarrollo nos desviaría del recorrido. Cf. Claude-Adrien Helvetius, *Del espíritu*, trad. J. M. Bermudo (Madrid: Editora Nacional, 1984 [1758]).

filosofía)". En segundo lugar, en su *método*, pues establece "explícitamente al problema de la *causalidad histórica*", proponiéndose concebir al "desarrollo histórico como una *lucha*, una *contradicción* (entre la verdad y la superstición)."¹⁷⁸ Sin embargo, estas ventajas se ven comprometidas a su vez por los principios filosóficos idealistas que las sostienen: 1. la no-historicidad de la concepción de la Razón; 2. la reducción de la filosofía a la metafísica; 3. la concepción mecanicista y lineal del progreso; 4. la concepción idealista del juicio histórico, resultado de la anterioridad filosófica de la verdad; 5. la sustitución del proceso real de la historia por el desarrollo de la historia en la conciencia del filósofo.

La lectura de Hegel continuará tematizada bajo este mismo esquema, pues su filosofía de la historia debe ser pensada como el cumplimiento de los conceptos elaborados por los filósofos del siglo XVIII. La imagen que nos ofrece de Hegel está lejos de la que nos había entregado unos diez años antes; se trata del vacío de una distancia tomada. Esta distancia se expresa también en términos textuales, si el centro de su reflexión para aproximarse a Hegel en su *Mémoire* era la *Fenomenología del espíritu*, ahora el curso estará centrado en la Introducción especial de *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Allí encontramos expuestos diversos temas de la ilustración: 1. "la singularidad de las totalidades históricas" (Montesquieu); 2. el "fin de la historia" como "conciencia de sí del espíritu" (Condorcet); 3. la "contradicción entre la ideología (espíritu de un tiempo) y sus condiciones sociales" (Helvetius); 4. el tema "de la dialéctica (cf. Rousseau) y de la alienación"; 5. el tema del "pesimismo de la acción" del interés y la pasión (Helvetius); 6. "el tema de la *Verstellung* y de la astucia de la Razón" (Bossuet).¹⁷⁹

Finalmente, sabemos que las referencias a Hegel están allí para comprender, en su diferencia, a otro. En 1818 mientras aquel se disponía a aceptar la Cátedra de Filosofía en Berlín vacante tras la muerte de Fichte, alguien nacía. Por aquellos años, al parecer, la humanidad se enfrentaba a la idea del final: "en la época de Hegel, la historia ha terminado, por esta razón su comprensión es posible". Pero, se pregunta Althusser con la simpleza que sólo pueden tener las

¹⁷⁸ Althusser, "Los problemas de la filosofía de la historia", 70.

¹⁷⁹ Ibid., 123-124.

preguntas importantes, “¿puede existir una comprensión de la historia que reconozca su apertura?”. La respuesta nos llega como si continuara dibujada en el pizarrón de la *Salle Cavallès* de la ENS “→ Marx.”¹⁸⁰ Es así como la última parte del curso está dedicada a la problemática de la Historia en el pensamiento de Marx, en la que podemos notar los trazos distintivos de lo que alguna vez conoceremos como el althusserianismo. Sin embargo, no se trata aquí de determinar el grado de correspondencia entre el pensamiento de Althusser entre dos momentos de su producción teórica, sino simplemente de destacar que durante el curso las líneas generales del proyecto althusseriano ya estaban operando.

Althusser delimita tres momentos en la elaboración del pensamiento de Marx, los dos primeros configuran su juventud, mientras que el tercero constituye, en palabras de Althusser, la formación definitiva de su pensamiento. En el primer momento, como se ve en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, el problema se juega para Marx entre la esencia y la existencia del Estado, el problema es el desajuste entre el Estado y su destino (“la razón siempre ha existido, aunque no siempre de forma racional”¹⁸¹). Un segundo momento, expresado en textos como *La cuestión judía* y la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, en el que “Marx acepta en bloque la teoría de la alienación de Feuerbach y la aplica al Estado”¹⁸², a partir de aquí lo irracional del Estado no es un producto accidental sino su naturaleza misma. Esta teoría marxiana-feuerbachiana de la alienación está fundada en una teoría de la esencia humana de la que depende la teoría de la historia marxiana: la emancipación humana como la realización de la esencia humana, el proletariado como sede de la contradicción extrema entre la esencia humana y su alienación, en consecuencia, como agente de la revolución; la filosofía como cabeza de esta revolución. Por esta época, entonces “la filosofía de la historia está fundada en la idea filosófica de la esencia humana”; pero hacia 1844, el encuentro de Marx con los economistas ingleses y con los movimientos socialistas franceses,

¹⁸⁰ Ibid., 146.

¹⁸¹ Karl Marx, “Carta de Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843)”, en *Escritos de juventud*, trad. W. Roses (México: FCE, 1982), 458.

¹⁸² Althusser, “Los problemas de la filosofía de la historia”, 150.

posibilitará la “elucidación histórica de la idea filosófica que Marx se hace del hombre.”¹⁸³

Es sobre este cuestionamiento a la teoría de la esencia humana que se edificará la concepción definitiva de Marx, no ya en términos de una filosofía sino de una teoría de la historia. En este tercer momento, explica Althusser, estamos ante dos movimientos. 1. El rechazo de la filosofía de la historia tal como fue edificada paulatinamente en el siglo XVIII francés y sistematizada por Hegel (según la cual se tiene por objeto y contenido la materia histórica pero su comprensión sólo es posible saliendo de la historia, es decir, haciendo de *su conciencia presente* la norma trascendente del juicio histórico). 2. La justificación del carácter científico de la teoría marxista —es decir, no como un saber absoluto sino como una “ciencia abierta”—, devolviendo a la historia misma la norma que la filosofía pretendía imponerle.

Esta justificación será expuesta por Althusser de una manera singular combinando las ideas trabajadas a lo largo del curso con algunas ideas elementales del marxismo oficial en el marco del estalinismo. No es el punto describir este desarrollo, tampoco criticarlo, sino simplemente dejar señalado que allí se esboza toda una problemática que se expresará en *Pour Marx* y en *Lire le capital*: la periodización de la obra de Marx, la crítica a la concepción feuerbachiana, la crítica a la teoría de la naturaleza humana y a toda filosofía de la historia. En este punto, la ausencia de la referencia a Spinoza al momento de dar cuenta de la ruptura que posibilita la periodización de las obras de Marx se torna sintomática, si consideramos que fue justamente a él a quien acudirá en *Sur le jeune Marx* para fundamentar la ruptura con la problemática hegeliana, giro argumentativo ausente en el curso. Sería exagerado formular consideraciones conclusivas a partir de lo que no son más que fragmentos de un curso, sin embargo, es posible reconocer que en estas páginas algo suena a hueco. Pero no se trata de un vacío por el carácter fragmentario de las notas, sino de ese sonido hueco que sólo un oído instruido puede oír al hacerlo sonar. Unos años después Althusser dirá: Spinoza fue el primero en formular una teoría

¹⁸³ Ibid., 153.

de la historia. Pero en el curso no es siquiera mencionado. Si fue el primero, ¿por qué no forma parte de esta historia del concepto de historia que aquí nos narra?

Es evidente que dependiendo del lugar que le asignemos en la historia de la filosofía, Spinoza podría haber sido introducido en cualquiera de las cuatro corrientes del siglo XVII. ¿Con qué derecho excluirlo de una historia del racionalismo que va de Descartes a Leibniz? ¿Y con qué derecho hacerlo de esa sugerente corriente “pesimista” en la que son reunidos Maquiavelo y Pascal, responsables del simultáneo descubrimiento de la efectividad de las pasiones y del carácter ilusorio de los preceptos morales? ¿Por qué no mencionar el *Tratado teológico-político* como un hito de la torsión producida por la introducción de la historia frente a la verdad religiosa? ¿Por qué no convocarlo a participar de los debates consustanciales al advenimiento del absolutismo? Del mismo modo, ¿por qué no mencionar a Spinoza en los tratamientos de Helvetius que más se aproximaban al pensamiento de Spinoza?, y más específicamente, ¿por qué excluir las referencias a Spinoza al momento de hablar de Marx? En fin, ¿con qué derecho? Quizás, con el derecho del que ignora.

Si bien esta exclusión sólo puede estar fundada en un desconocimiento o una incompreensión, se nos impone algo más que su sencilla constatación. Este desconocimiento es distinto del que se dejaba ver en su lectura de Hegel unos años antes: se trata de una ausencia, un hueco. Como si la presencia de Spinoza en el desarrollo del curso complicara la formulación de la hipótesis de Althusser. Se impone reconocer entonces que aun si hubiera conocido a Spinoza, el filósofo holandés no habría podido ser integrado sin complicaciones en esta historia que Althusser nos narra de la progresiva configuración de una teoría de la historia entre los siglos XVII y XIX. Porque la pasión spinozista que emergerá unos años después resultaba imposible de inscribir en esta historia del concepto de historia sin cuestionar el propio esquema.

Por otro lado, y finalmente, el hecho de que el estado de desarrollo de las tesis que unos años después se identificarán como propiamente althusserianas se nos presente muy avanzado, no hace más que señalar el carácter problemático de su spinozismo, que vino efectivamente a agregarse, unos años después, al modo de un *suplemento* en la doble acepción de adición y sustitución. Es gracias a ese suplemento que Althusser descubrirá que el pensamiento de Marx resulta

incomprensible en el marco de esta progresión histórica que dibuja aún de una manera secretamente solidaria con la concepción evolutiva de la historia de la filosofía heredada de Hegel. Pero para eso era necesario un rodeo más que completará el camino programático en filosofía que Althusser heredó de Engels: el estudio de Feuerbach.

Feuerbach: Manifestes philosophiques

De manera contemporánea a su trabajo sobre los problemas de la filosofía de la historia, Althusser estudió a Ludwig Feuerbach, traduciendo diversos textos e iniciando la preparación de un libro. Mientras que de las diversas traducciones resultó la publicación, en 1960, de *Manifestes philosophiques*, el proyecto de libro fue rápidamente abandonado dejando detrás sólo algunos materiales preparatorios. Si bien cabe pensar que Althusser leyó a Feuerbach a lo largo de la década de 1950, siguiendo los materiales conservados en el archivo, es posible afirmar que los proyectos de traducción y escritura se desarrollaron juntos en la segunda mitad de la década, alrededor de 1958.

¿Cuáles son los materiales con los que contamos para dar cuenta de esta porción del recorrido del autor? En primer lugar, contamos con dos breves textos que, a diferencia de los que acabamos de analizar, sortearon las crisis y la intermitencia del autor llegando a ser publicados por él mismo. Se trata de la *Note du traducteur* fechada en 1958 y “*Les ‘Manifestes philosophiques’ de Feuerbach*”, publicado en *La Nouvelle Critique* en diciembre de 1960 con el fin de presentar los textos que venían de ser editados en la colección *Epiméthée* de *Presses Universitaires de France*. En segundo lugar, contamos con un conjunto de materiales que permanecieron inéditos: al ya mencionado proyecto de libro, hay que agregar que unos años después, en 1967, Althusser dictará un curso sobre la *Ideología alemana* cuya primera parte estará dedicada a Feuerbach. En tercer lugar, disponemos de un texto que, si bien no lleva la firma de Althusser, podría completar la imagen que nos podemos hacer de su lectura: la

presentación de Jean-Pierre Osier, miembro del grupo de investigadores reunidos en torno a Althusser, a la traducción que realizó de *La esencia del cristianismo* publicada en la editorial *Maspero* en 1968.

El interés por Feuerbach es explicable en el marco del programa de investigaciones en filosofía que Althusser mismo desplegó desde el fin de sus estudios en la ENS. Ese programa incluía el tratamiento de tres figuras o *conjuntos* de autores con los cuales, siguiendo la agenda de investigación trazada por Engels, había que aprender a trabajar para reconocer la especificidad de Marx. Como vimos, ese programa se despliega en ausencia de referencias significativas a la figura de Spinoza. De lo que se trataba para Althusser, era de recorrer por su propia cuenta el camino filosófico que Marx mismo transitó en sus años de juventud: la filosofía del XVIII, Hegel y Feuerbach. Comprobar a Marx por sus fuentes, entonces. Pero había algo más, pues en esa comprobación residía la posibilidad para Althusser de la elaboración de una filosofía para el marxismo, tarea que en la década de 1950 no había sido más que esbozada. Cuando Althusser se pone a leer a los filósofos del XVIII francés, cuando estudia a Hegel y a Feuerbach no es sólo para volver a un terreno presuntamente superado y confirmar a Marx por sus fuentes, sino también para ofrecer una lectura que respondiera de manera alternativa a las formulaciones del marxismo atenazado entre el estalinismo y las posturas que pronto rechazaría como humanistas.

En la *Note du traducteur* de los *Manifestes Philosophiques* Althusser explicaba por qué era oportuno el proyecto de publicación de los textos filosóficos más importantes de Feuerbach: “El pensamiento moderno ‘vuelve’ al autor de *La esencia del cristianismo*, como si, más allá del olvido de un siglo, encontrara en él mismo su memoria viviente.” Este interés, continúa, se expresa en el debate de los teólogos; en los filósofos de inspiración heideggeriana, la fenomenología y el existencialismo; y en aquellos que buscan en el movimiento neohegeliano el nacimiento del pensamiento de Marx: “es sabido que las ‘obras de juventud’ de Marx y Engels se convirtieron desde hace 25 años en uno de los campos de batalla de la interpretación del marxismo.” De modo que, esclareciendo algunas

dificultades teóricas, la lectura de Feuerbach permitiría una mejor comprensión de las obras de juventud de Marx.¹⁸⁴

Como se vio en el capítulo 1, unos años después Spinoza jugará un rol destacado en la revisión de las obras de juventud. Pero ¿cuál es el lugar que ocupa hacia 1958? Sin pretender abusar de los materiales con los que contamos (Spinoza es mencionado en una única ocasión) quisiera señalar los trazos del mapa teórico que comienza a dibujarse. La mención se encuentra al inicio del capítulo I (titulado *Por qué los elefantes no tienen religión*) del proyecto de libro. Althusser comenzaba por resumir la originalidad de Feuerbach:

Es conocida la tesis maestra de F[euverbach]: es su propia esencia lo que el hombre adora en la religión. Pero no lo sabe. Por el contrario, él cree adorar un ser trascendente, extranjero, sin medida común con lo que está en esta vida y en este mundo. Esta apariencia constituye toda la alienación del hombre. Basta con descifrar este enigma y con dar al hombre la conciencia de su sentido, para disipar este espejismo, y hacer al hombre amo por siempre de su esencia, amo y poseedor de su esencia, como otrora Descartes quería hacerlo amo y poseedor de la naturaleza. Porque la religión no es otra cosa, paradójicamente, que ese gran libro, que no es más la naturaleza de Galileo, ese gran Libro abierto donde el hombre puede leer el secreto de su ser.¹⁸⁵

Ahora bien, la pregunta que es necesario plantearse es: ¿a qué condición se puede tener a una ideología como la sede de la verdad del hombre? Althusser explica que esta posición de Feuerbach se choca con una larga tradición de luchas y combates, “una tradición crítica” que nació y creció a costas de la religión, cuestionando sus derechos. Spinoza es presentado junto a los filósofos del siglo XVIII dentro de esta tradición que no busca la verdad del hombre en la religión o en la ideología y considera, en cambio, que todo intento de elucidación de la naturaleza humana forma parte de un programa de investigaciones:

Esta tradición que tiene [...] de una manera general a todas las “opiniones”, todas las teorías, en fin, todas las ideologías como obstáculos para el desarrollo del conocimiento del hombre. Esta tradición no comienza por aceptar como una revelación sobre el hombre aquello que lo oculta justamente a sus propios ojos. Ni Hobbes, ni Spinoza, ni Helvetius, ni Condorcet, ni incluso Rousseau buscan la verdad del hombre en la religión. Ellos encuentran allí su error radical; ellos no comienzan por la religión, comienzan por el hombre, y sosteniendo su verdad se arriesgan luego a proclamar la religión o bien como un efecto necesario, o bien como un producto contingente de su naturaleza y de las circunstancias. En pocas palabras, ellos explican, en el mejor de los casos, la religión por el hombre. Pero nunca intentan comprender el hombre en su religión. [...] [D]iría que no consideran esta ideología que es la religión [...] como la sede de la verdad del hombre. Esta verdad la buscan en otro lugar, en la naturaleza, en lo que les aparece como los

¹⁸⁴ Louis Althusser, “Note du traducteur”, en Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. L. Althusser (Paris: PUF, 1960), 1.

¹⁸⁵ 20ALT/35/3, *Projet de livre sur Feuerbach*, 1.

principios elementales, en la razón, en el cogito, en el cuerpo, en las ideas, en las impresiones [...] pero no en la religión. En su lucha contra la religión aparece ese principio crítico que distingue ya la verdad de lo que se presenta como la verdad, este principio crítico que somete un sistema ideológico al criterio de la reducción empírica, es decir, a una verdad exterior a él. [...]

Una tradición crítica, racionalista y positiva, que considera que la cuestión del hombre es un problema abierto, del mismo modo que los problemas epistemológicos de los que tratan las otras ciencias. Esta tradición considera que la elucidación de la “naturaleza humana” es un programa de investigaciones, ya sea fisiológicas, psicológicas, sociológicas, económicas e históricas. Esta elucidación es naturalmente una conquista [...]. Pero su característica esencial es la de ser, como toda elucidación de tipo científico, crítica del lugar de las ideas que el hombre se plantea de él mismo [...]. Crítica con respecto a las ideologías sobre la naturaleza humana. Para esta tradición el hombre es un programa de investigaciones. Y las ideologías, la religión en particular, son fenómenos humanos de los que hay que elucidar el sentido, comenzando por criticar el sentido que ellas se confieren y en el que se reconocen. En ningún caso la idea del hombre sobre él mismo puede constituir la verdad inmediata del hombre sobre él mismo.¹⁸⁶

A esta tradición se le opone otra que, si bien no tiene su origen en Feuerbach, encuentra en él a uno de sus mayores representantes. Una tradición que parte justamente de aquello que la tradición crítica ponía en cuestión. Althusser reconoce que todas las filosofías participan de algún modo de ella, pero que en el último siglo recibió un gran impulso:

[tendiendo] a buscar la verdad del hombre en lo que él considera la verdad, es decir, la mayor parte del tiempo en sus producciones ideológicas. Piénsese aquí por ejemplo en Dilthey, Weber, y hasta Heidegger, y se representará, bajo las tentativas de la psicología, de la sociología y de la historia comprensiva, incluso de la crítica de Husserl hecha por Heidegger, lo que pueden sugerir estas tentativas. Sugieren la idea de que es preciso invertir el movimiento de la reflexión crítica clásica, y buscar ya no explicar las producciones ideológicas del hombre, sino comprenderlas. Y no solamente comprenderlas en un primer momento de separación del sentido de verdad interior a las producciones ideológicas consideradas, para someterlas luego a la instancia de una verdad que las juzga [...], sino a comprenderlas radicalmente para encontrar en ellas su origen mismo en su propio nivel, para leer en el gran libro abierto de las ideologías o de las “obras humanas”, incluso de la actividad y de la práctica humana, no la realidad, sino la *verdad* del hombre.¹⁸⁷

Althusser explica que Feuerbach condensa los presupuestos de esta tradición al sostener que la religión es el gran libro abierto donde el hombre debe descifrar su esencia acabada, en “el subjetivismo trascendental de la especie humana”. Más adelante, extremará los términos del antagonismo entre Feuerbach y la primera tradición descripta: el autor de *La esencia del cristianismo* “encuentra la inmediatez del sujeto y de su esencia en el seno mismo del elemento donde (...) para los ‘filósofos’ del XVIII la perdía”.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ibid., 2-4. Por tratarse de un material inédito me limito a reproducirlo extensamente.

¹⁸⁷ Ibid., 5-6.

¹⁸⁸ Ibid. 36.

Para inscribirse en esa tradición crítica frente a la pretensión feuerbachiana, Althusser recurrirá una vez más a la imagen del *libro abierto*. Una imagen que será central para la formulación programática de las condiciones de posibilidad del encuentro de Spinoza y Marx en torno al problema de la teoría de la lectura y la teoría de la historia al inicio de *Lire le capital*. Althusser dirá, contra Feuerbach, que la religión no es el gran Libro en el que la humanidad lee de manera inmediata su propia esencia sino el resultante de la relación entre las fuerzas de la naturaleza y la debilidad del ser humano. En definitiva, como dirá unos años después, la religión, como la historia, “no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras.”¹⁸⁹ De este modo, concluye Althusser:

En un mundo que sería en primer lugar exterior al hombre, como se lo figura Epicuro, o los filósofos materialistas del siglo XVIII, sería posible relacionar con el hombre el origen de las religiones, pero sería imposible encontrar en las religiones, como en una imagen y su espejo exactos, la naturaleza misma del hombre. La religión sería más bien el gran libro de las fuerzas de la naturaleza y de la debilidad del hombre, antes que el Libro donde la naturaleza humana escribe su propia historia, y se define ella misma en el saber.¹⁹⁰

No es momento aquí de formular respuestas sobre por qué este proyecto de libro fue abandonado, por el momento me limito a reconocer lo evidente. El proyecto de libro no era tanto sobre Feuerbach sino más bien *contra* o, mejor dicho, *sobre* sus efectos en una doble coyuntura: la de la filosofía de posguerra y la de la filosofía marxista en particular. Así, al reconocer en Feuerbach un medio de acceso a Marx y a la comprensión de su relación con Hegel, terminaba de quedar definido el proyecto de revisión de la filosofía marxista tal como lo reconocerá retrospectivamente en *Les Manifestes philosophiques de Feuerbach* y desarrollará sus consecuencias en *Sur le jeune Marx*.

En este trabajo en torno a Feuerbach, Spinoza no volverá a ser mencionado, pero quisiera ensayar una síntesis de lo que esta incursión nos dejaba para el surgimiento de la pasión spinozista. En primer lugar, en la inscripción de Spinoza junto a la filosofía del XVIII, emerge un gesto de Althusser ante la historia de la filosofía que varía del esquema progresivo de la historia del pensamiento que se vislumbraba en el curso de 1955-1956. Así, aquel que en un momento pudo haber representado una liberación, aquel que funcionó como un “eslabón

¹⁸⁹ Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, en *Para leer el capital*, 22.

¹⁹⁰ 20ALT/35/3, *Projet de livre sur Feuerbach*, 19.

intermedio” entre Hegel y la concepción marxiana, aquel que fue para Marx el purgatorio de su tiempo, ese *arroyo de fuego* que había que atravesar para llegar a la verdad¹⁹¹; puede ser simultáneamente un paso atrás en la historia de la filosofía al abandonar el proyecto crítico del estudio de la naturaleza humana como un programa de investigaciones abierto.

En segundo lugar, nos deja trazada una inscripción y una polémica respecto a la coyuntura filosófica en la que Althusser interviene. Esta inscripción se expresa en una batalla desdoblada: al interior del marxismo, al interior de la filosofía francesa de la década del 1950. Desde aquellos años y de un modo que no variará en lo sustancial, Althusser estaba convencido de que el período de entreguerras había visto nacer y desarrollarse nuevas corrientes de pensamiento que modificaron el equilibrio interno del universo filosófico. Se trata de “las revoluciones filosóficas de nuestro tiempo”, donde llega a su fin el prestigio de tomistas, positivistas, neokantianos y espiritualistas propio de la filosofía francesa de principios del siglo XX. Frente a ellos emergen “corrientes de vanguardia” que penetraron la consciencia filosófica contemporánea: de un lado, una corriente ligada al idealismo fenomenológico de Husserl o al existencialismo; de otro lado, “una corriente marxista, racionalista y materialista”. La lucha que opone a ambas corrientes no es otra cosa que la confirmación de que la filosofía es “el lugar de un combate contante”, esta lucha es una prueba de la actualidad y la vitalidad de la filosofía francesa:

La lucha de la filosofía contra sus amenazas internas es entonces inseparable de la lucha de tendencias al interior de la filosofía: es inseparable de la lucha por el rigor de la reflexión y del método, de la lucha por el respeto y la comprensión de la realidad positiva. No es esta lucha la que condena a la filosofía: ella en realidad la engrandece.¹⁹²

¹⁹¹ “Estos textos, que con toda certeza no han liberado a la Humanidad, liberaron a los jóvenes hegelianos del callejón teórico sin salida en el que se encontraban.” Louis Althusser, “Los ‘Manifiestos filosóficos’ de Feuerbach”, en *La revolución teórica de Marx*, 34. Cf. Engels, *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, 6; Karl Marx, “Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach” [1842], en *Escritos de juventud*, 148.

¹⁹² Louis Althusser, “L’enseignement de la philosophie”, *Esprit*, nº 215 6 (juin 1954): 859-860. El objetivo de este artículo era defender la actualidad de la filosofía en la educación secundaria frente a las reformas de la educación tecnocráticas en ciernes. Si bien traza una línea divisoria en la filosofía en Francia en la década de 1950, Althusser piensa a ambas corrientes que combaten entre sí, a su vez, combatiendo contra su pasado común (la tradición filosófica francesa de principios de siglo) y contra un presente amenazador representado por una tendencia “pragmatista-positivista” que pretende negar la virtud teórica y la validez de la filosofía “en beneficio del dominio de la técnica y del practicismo.”

De ahí que, en tercer lugar, este rodeo por Feuerbach deja a Althusser en condiciones de formular programáticamente las bases del materialismo en la que vivía la corriente “marxista y racionalista”. En un dossier conservado junto con el proyecto de libro sobre Feuerbach, Althusser afirmaba que de lo que se trataba era de mostrar “que la tesis fundamental del materialismo marxista es la tesis del carácter segundo de la conciencia (y no del carácter primero de la materia).”
¿Qué significa esto?

Que la conciencia sea segunda significa que en el momento mismo en el que ella ha reconocido esta secundariedad ella se ve conmovida, condicionada, comandada por los elementos que ella no ha transformado en conciencia, y que ella no puede jamás esperar transformar radicalmente, exhaustivamente en conciencia. Que la conciencia sea segunda, tiene una significación práctica y epistemológica radical: no tomar a ella misma por la verdad de sí, por su propia norma de juicio y de verdad, sino someterla a la crítica. Que la conciencia sea segunda: significa que ella debe buscar su verdad fuera de ella misma, que ella debe entonces salir del círculo de la conciencia de sí, del círculo idealista del ser y de la conciencia, de la identidad de la conciencia y del ser, o de la idea en general de que existe en algún lugar la *verdad de...* esto o de aquello, reconociendo que no posee su verdad en ella misma, ella parte a su conquista fuera de ella misma, o más bien reconoce que esta conquista se opera fuera de este círculo absoluto donde ella cree estar y aferrarse. Reconociendo que la conciencia no posee su propia verdad, ella decide *conocer* este exterior que la comanda, este *otro* de la conciencia de sí, y lo conoce en su forma misma de alteridad [...] en una forma tal que [...] su reconocimiento y su conocimiento no sean ya afectados de las exigencias y de las ilusiones de la conciencia de sí.¹⁹³

De manera entreverada, Althusser reconoce que el hecho de enunciar la secundariedad de la conciencia no libera a esta conciencia de su secundariedad. Para explicarse, formula un ejemplo que dibujará el espacio de un encuentro futuro entre el psicoanálisis y el marxismo:

la toma de conciencia del inconsciente, el ello [*le ça*] devenido consciente no tiene como efecto reducir la parte “inconsciente” de la actividad o del comportamiento del individuo en conciencia transparente y angelical. Del mismo modo, el conocimiento y la toma de conciencia de la estructura de la sociedad humana, o de su “alienación”, del famoso “fetichismo de la moneda” no tiene como resultado transformar la realidad social en una pura realidad de conciencia, las ideologías en pura nada, etc.¹⁹⁴

Unos años antes Althusser discutía frente a Paul Ricœur un malentendido extendido entre los historiadores que proviene de “una actitud contemplativa, que «espera» de la ciencia una especie de reproducción, de re-animación, de re-presentación, o más bien de re-presentificación de lo real mismo en su inmediatez.”¹⁹⁵ Estos historiadores se ven movidos por un afecto nostálgico

¹⁹³ 20ALT/35/7, *Dossier Matérialisme*, 1.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 2-3.

¹⁹⁵ Louis Althusser, “Sobre la objetividad de la historia” [1955], en *La soledad de Maquiavelo*, 31.

según el cual pretenden restituir el pasado en su singularidad. De este modo, se nos engaña sobre los objetivos y la función efectiva de la ciencia en general y en el terreno de la historia en particular: *desconocimiento* profundo del nivel específico en el que toda ciencia se establece; *nostalgia* de un saber absoluto que posibilite la resurrección, la reaparición *presente*, de los cuerpos. Pero este engaño termina gracias a una renuncia y una consecuente afirmación:

La antinomia de la historia-ciencia y la historia-vivida termina cuando se renuncia a “esperar” de la ciencia algo distinto de lo que da. Termina cuando se concibe el nivel en el que se establecen las verdades científicas; termina cuando se concibe el destino práctico de la ciencia, que no parte de la inmediatez y no se eleva a la generalidad, a las leyes, sino para volver a lo concreto, no como el doble de la inmediatez, sino como su inteligencia activa. Me parece que en esto consiste lo que quería decir Marx cuando reprochaba a Feuerbach que había concebido “la realidad bajo la forma de la intuición” (forma siempre acosada por la nostalgia del “*intuitus originarius*”), en vez de concebirla como una “práctica” cuya ciencia no es más que un momento, el de la *verdad*.¹⁹⁶

Es evidente que todos estos problemas esbozados a la par de su trabajo sobre Feuerbach pueden ser leídos en spinozista; sin embargo, su nombre no emerge. En este punto sería necesario revisar los documentos producto de la segunda incursión en Feuerbach en 1967. De ella resultará la primera parte del curso sobre la *Ideología alemana* dedicada a Feuerbach, en el que se abordan los mismos problemas que en 1958. Ahora bien, ¿qué es lo que cambia? Entre 1958 y 1967, la pasión spinozista conquistó su posición. Desde ese momento, Spinoza no será una simple referencia ausente o presente sino la pasión que marca la cadencia de su pensamiento.¹⁹⁷ Esto se ve con claridad en la *Presentación* escrita por Osier a su traducción de *L'essence du christianisme*. En el primer apartado, titulado *Ou Spinoza ou Feuerbach*, Osier resume una posición que podemos considerar propia del círculo de investigaciones en curso en 1967 en torno a Althusser, al menos en lo esencial. Allí es posible encontrar que los diversos problemas identificados por Althusser en Feuerbach a fines de la

¹⁹⁶ Ibid., 33.

¹⁹⁷ Cf. Louis Althusser, “Sur Feuerbach”, en *Écrits philosophiques et politiques t. II* (Paris : STOCK/IMEC, 1994). El curso de 1967 está basado en el proyecto de libro de 1958. En lo esencial, los editores coinciden, desarrolla de manera más extensa las intuiciones esbozadas en el proyecto de libro. Por otro lado, los documentos de ambos momentos se encontraban conservados juntos por el propio Althusser: los materiales del proyecto de libro de 1958 están agrupados junto con los textos de 1967, y con diversas traducciones de Osier. Los años de 1966 a 1968 fueron propiamente spinozistas, marcados por las reuniones del *Groupe Spinoza* y por el proyecto de escribir una verdadera obra de filosofía que pudiera ser “nuestra Ética”: “Ser filósofo quiere decir: ser capaz de escribir la *Ética* que necesitamos” Althusser, *Lettres à Francia*, 12/7/1967, p. 750. Cf. la presentación de Copert y Matheron a Louis Althusser, “Tres notas sobre la teoría del discurso”, en *Escritos sobre psicoanálisis*.

década de 1950 (la ruptura con una concepción progresiva de la historia de la filosofía, el trazado de una línea de demarcación en la coyuntura filosófica en Francia, la definición del proyecto de desarrollo del materialismo marxista y de sus consecuentes implicancias epistemológicas) son reunidos, incluso anudados, alrededor de Spinoza. Feuerbach es presentado como el horizonte del pensamiento en la década de 1960, la raíz de un árbol de la que casi todos provienen: “estas filiaciones diversas hacen de Feuerbach un lugar central de nuestra consciencia filosófica, [...] si no de nuestra inconsciencia.”¹⁹⁸ Según Osier, Feuerbach plantea el problema religioso en términos de interpretación, de cierta legibilidad, haciendo de *La esencia del cristianismo* el lugar de referencia de la filosofía moderna en la medida en que pretende ser *búsqueda del sentido*:

Si conocer, es encontrar o reencontrar el sentido, todo conocimiento debe ser reconocimiento de la esfera religiosa; si conocer es leer el gran libro de la naturaleza o de la historia, esta lectura tiene como propedéutica y como abecedario el desciframiento, la interpretación del primer libro del conocimiento: el libro por excelencia, la Biblia. La esencia del cristianismo constituye así un centro, visible u oculto de la filosofía moderna, en la medida en que es la promoción de la lectura de lo religioso como prolegómeno de toda lectura de lo profano.¹⁹⁹

Pero existirían otras estrategias de lectura distintas de lo religioso. Osier parte de la distinción que había propuesto Althusser entre el pensamiento ilustrado y Feuerbach, pero la complejiza: no habría dos sino tres partes. Por un lado, la posición ilustrada en la que se inscriben los primeros textos de Feuerbach según la cual se trata de demostrar por el absurdo la imposibilidad de los fenómenos religiosos (por ejemplo, el milagro es imposible porque es contrario a la naturaleza y no existe más que la naturaleza; por lo demás, tema anticipado por Spinoza en los primeros capítulos del *Tratado teológico-político*). Por otro lado, *La esencia del cristianismo*, en la que Feuerbach se niega a aceptar en el fenómeno religioso una manifestación absurda: “lo religioso es la lectura literal, palabra por palabra, la filosofía es la repetición de esta lectura, en tanto que exégesis o hermenéutica encargada de la recolección del sentido.”²⁰⁰

¹⁹⁸ Jean-Pierre Osier, “Présentation” [1968], en L. Feuerbach, *L’essence du christianisme* [1841], trad. J. P. Osier (Paris: Gallimard, 2017), 9. Debo a una conversación privada con Balibar haber reconocido la pertinencia de considerar a este texto como el punto de condensación de una *atmósfera* althusseriana.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 10.

²⁰⁰ *Ibid.*, 14. Esta postura tiene su condición de posibilidad en la presuposición de la inmanencia del sentido, de cierto sentido originario. De ahí la insistencia de Feuerbach: “toda verdad no existe más que una vez.” Feuerbach, *L’essence du christianisme*, 462.

Pero existe una tercera lectura de lo religioso: la teoría de la lectura de Spinoza, es decir, la “conceptualización del proceso de producción del efecto religioso” según la cual la religión no es nunca legible a libro abierto, sino que para leer es necesario desplazarse.

Desplazar un problema no es hacerlo retroceder, ya sea en el sentido de la altura o de la profundidad. El desplazamiento ejemplar operado por Spinoza es un “cambio de terreno”: Spinoza no va detrás del decorado o al interior del cajón del apuntador, va a otro lugar, sobre otro teatro. Este otro lugar, inhallable en el nivel religioso, literal o simbólico, es el conocimiento del segundo género que [...] procede por explicación causal. El producto de este desplazamiento es la consideración de la religión, o de su manifestación en un texto, como un efecto. La religión ya no es la esfera autónoma del sentido, latente o manifiesto, popular o gnóstico, la religión es esencialmente heterónoma.²⁰¹

La alternativa quedaba planteada para Osier (y con él para todo el círculo althusseriano): somos herederos o de Spinoza o de Feuerbach. Los herederos de Feuerbach son los que en diversos ámbitos viven de las oposiciones entre lo primitivo y lo segundo, lo originario y lo deducido, lo concreto y lo abstracto. Son aquellos que parten de “*la pérdida* de un sentido que hay que redescubrir y no producir”. Los herederos de Spinoza son, en cambio, aquellos que, como Freud y Marx, hacen de la teoría de la lectura la condición de posibilidad de toda lectura; de modo que tanto el texto como el sentido de este texto comienzan a ser considerados como *efectos*. De ahora en más, “conocer lo que se lee es entonces producir el concepto teórico de los mecanismos que dan como resultado tal o cual texto, tal o cual sentido, contrasentido, sinsentido.”²⁰² Como puede verse, diez años después, en este punto, no hubo ruptura sino más bien confirmación de una sospecha que se prefiguraba en la década de 1950.

Al comenzar este capítulo mencioné cuatro temas, cuatro disposiciones que se configuraban en la dispersión de las lecturas de Althusser entre 1947 y 1958 (sobre la historia de la filosofía, sobre la coyuntura filosófica, sobre la especificidad del materialismo marxista, sobre la relación entre la filosofía y la política) veamos ahora, para concluir con este largo capítulo, cómo es que en

²⁰¹ Osier, “Présentation”, 11.

²⁰² Ibid., 17. Continúa Osier: “Spinoza subordinó toda ‘comprehensión’ o recolección del sentido a una teoría previa del conocimiento de los ‘efectos-comprensión’ o ‘recolección’, o si se prefiere, Spinoza redujo la hermenéutica al rango de ‘efecto hermenéutico’, quitándole todo privilegio de conocimiento”.

cada una de ellas podemos reconocer el trabajo de una sospecha que más adelante será confirmada.

Con su lectura de Feuerbach vemos alcanzar una ruptura con una concepción progresiva de la historia de la filosofía, de la que en parte Althusser dependía en sus lecturas de Hegel y de las filosofías de la historia. Estudiar a Feuerbach es para Althusser estudiar “esta situación paradójica y anacrónica en su propio tiempo (filosóficamente hablando), que da al pensamiento de Feuerbach su carácter equívoco, a la vez de retirada y de aplanamiento, y de anticipación y profundidad.” Pero este equívoco, no debe ser considerado un juego de palabras sin consecuencias, “este equívoco abre un espacio, o más bien espacios, produce efectos de sentido inéditos, y como tal, efectos de anticipación teórica, efectos ellos mismos equívocos que permiten lecturas modernas de Feuerbach.”²⁰³ Este mismo reconocimiento, mediado por una concepción de la historia de la filosofía progresiva, ya estaba presente, operando, sobredeterminando, complicando, esa historia de la filosofía al señalar la relación con los antiguos en su lectura de Pascal, y también al señalar la paradoja de un pensamiento filosóficamente de avanzada dependiente de posiciones políticas conservadoras como en Pascal, Bossuet o Montesquieu.

En segundo lugar, en la lectura de Feuerbach se visualiza con nitidez el trazado de una línea de demarcación al interior de la filosofía dominante en su coyuntura. Esta operación en y desde el propio presente de Althusser, se había dejado entrever desde su primera lectura de Hegel en 1947 al hacer del centro de su tesis no el sistema hegeliano, sino el desarrollo de las consecuencias de la caducidad del hegelianismo en el existencialismo, el marxismo y la fenomenología. El estudio de la filosofía anterior a Marx, es realizado entonces con vistas a proyectar el presente teórico en un pasado al que no se reduciría por completo pero del que, en parte, vive.

En tercer lugar, en la lectura de Feuerbach fueron también definidos los términos en los que se juega el materialismo marxista. En la temprana lectura de Hegel, como vimos, esto emergió de manera provisoria al plantear el problema de la *inversión* de la dialéctica y las implicancias del descubrimiento de cierta ontología

²⁰³ Althusser, “Sur Feuerbach”, 192-193.

de la relación. De un modo algo más indirecto, pero que expresará todo su potencial en la lectura de Maquiavelo, el problema de una teoría de la naturaleza humana tal como apareció escuetamente revisado en la lectura de Pascal y más extensa y programáticamente en la lectura de Helvetius, también redundaba en la posibilidad de formular la especificidad del materialismo marxista. Como dijera en su momento Althusser: lo que está en juego aquí es el *destino del materialismo*.

Como vemos, estos tres temas emergieron en la lectura de Hegel, de las filosofías del XVII, XVIII y XIX, y en Feuerbach. Pero, finalmente, el cuarto tema que anuncié no se visualiza explícitamente en el tratamiento de Feuerbach: la relación entre la filosofía y la política, tal como la vimos en el tratamiento de Hegel a partir de las lecturas del joven Marx y en el tratamiento de las filosofías de la historia yendo a buscar la filosofía de los filósofos en su política. Sucede que “Feuerbach (...) piensa siempre en la política pero no habla nunca de ella.”²⁰⁴ Althusser buscará entonces, en paralelo, un pensamiento que hable en voz alta de ella. El joven Marx, feuerbachiano, resultaba la opción más accesible: ese joven Marx primero obsesionado por la política a secas, y luego obsesionado por denunciar a la política como el cielo de la vida concreta de los hombres enajenados. Pero esa opción dejaba a Althusser del lado de Feuerbach, lo dejaba con la filosofía de Marx allí donde éste hablaba en filósofo; de lo que se trataba por aquellos años era de buscar su filosofía en ruptura con su pasado. Para eso, será necesario buscar la política en otro lado, de ahí que contemporáneamente a Feuerbach, Althusser vuelve a Montesquieu y, unos años después, descubre a Maquiavelo. En el medio, como veremos, Spinoza.

Dije hace un momento que lo que se producirá es la confirmación de las sospechas. Especifiquemos para concluir. Esa confirmación no se trata “de una *confesión*, y nada más”, como quería un joven Marx todavía inscripto en la problemática feuerbachiana²⁰⁵, sino más bien de una *producción*. Rechazando toda idea pura y simple del desarrollo, esta confirmación es una *conquista*. No será automática, requerirá de un trabajo en la historia de la filosofía que Althusser emprende como pasaje de la sospecha a la confirmación, que hace de la

²⁰⁴ Althusser, “Los ‘Manifiestos filosóficos’ de Feuerbach”, 35.

²⁰⁵ Marx, “Carta de Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843)”, 460.

sospecha un programa de investigación desde fines de la década de 1940 hasta mediados de la de 1960: Hegel, las filosofías del siglo XVIII, Feuerbach, Montesquieu, el trabajo sobre Marx publicado año a año desde 1960, hasta llegar a 1965 cuando se reunirán estas investigaciones, en *Pour Marx*, y se relanzarán, en *Lire le capital*. En el medio, el surgimiento de una pasión que, al conquistar el pensamiento de Althusser, permite confirmar las sospechas: el spinozismo.

Capítulo 3.

Montesquieu.

De la alusión crítica a las condiciones de la integración

“Escribir un MONTESQUIEU SEGÚN EL ORDEN DE SUS RAZONES o el desorden de las razones.”

Althusser, 20ALT/60/6, *Notes sur Montesquieu*

La publicación de *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959) resultó ser la condensación de una serie de problemas abordados por Althusser durante la década de 1950 y el punto de recomienzo de su producción teórica en el ámbito de la filosofía marxista. Su *Montesquieu...* es, entonces, un “testimonio” de sus proyectos teóricos desde principios de la década de 1950:

en 1949-1950, había entregado a los señores Hyppolite y Jankélevitch el proyecto de una gran tesis (como se decía entonces) que versaba sobre “Política y filosofía en el siglo XVIII francés” y una pequeña tesis sobre el Segundo *Discurso* de J. J. Rousseau. En el fondo, no he abandonado jamás esos proyectos, como testimonia mi ensayo sobre Montesquieu. [...] Yo ya era comunista y siéndolo intentaba también ser marxista, es decir, intentaba, en la medida de mis fuerzas, comprender qué *quiere decir* el marxismo. Así, pues, este trabajo sobre la filosofía y la política del siglo XVIII lo comprendía como una propedéutica necesaria para entender el pensamiento de Marx. Además, comenzaba por entonces a practicar la filosofía de una cierta manera que no abandonaría jamás.²⁰⁶

Si bien su ‘gran tesis’ no fue escrita, es posible preguntarse ¿bajo qué modalidad continuaron esos proyectos sin ser abandonados? Hay un doble registro del testimonio de esa persistencia. Por un lado, el registro explícito configurado por la publicación de *Montesquieu. La politique et l'histoire* y de un solitario artículo

²⁰⁶ Althusser, “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, 211-213.

siete años después, *Sur le 'Contrat Social'* (1966). Por otro lado, la persistencia en una cierta manera de practicar la filosofía. En este registro no se trataría tanto de nombres ni de temas, sino de una toma de posición en filosofía que permita dar con la especificidad del materialismo marxista. Como sea, es cierto que luego de la publicación del libro de Montesquieu se produce un recomienzo por medio de un abandono, si no de los problemas esbozados en su primer libro, sí del nombre propio de Charles de Secondat como antecedente directo de Marx. De modo que a la par de la reducción paulatina de las referencias a la filosofía del siglo de las luces y de Montesquieu en particular, comienzan a emerger las primeras referencias a Spinoza. De ahora en adelante, Montesquieu aparecerá en la conciencia filosófica de Althusser como una adaraja en la pared a la espera de una unión con otra.

Como pudo observarse al final del capítulo anterior, en la década de 1950 Spinoza pareciera estar, para Althusser, un paso atrás de la problemática condensada por la filosofía del XVIII o, en el mejor de los casos, en la misma posición que la filosofía del XVIII. Falta algo para que Spinoza comience a presentarse como un paso adelante, como ese *repetidor anticipado* y a la vez irreductible a las filosofías del XVIII, de Hegel y de Feuerbach, que justamente *trabaja su diferencia* respecto a ellas. Ese paso atrás tendrá una última expresión, antes de convertirse en dos pasos adelante, en la lectura de Montesquieu en 1959. Montesquieu aparecerá, ante nosotros, como “ese último espejo” en el que Althusser se contempló, “antes de rechazar esa imagen prestada, para sumir su verdadero rostro.”²⁰⁷

En este capítulo abordaré, entonces, algunos aspectos de la lectura que Althusser realiza de Montesquieu en los tres primeros capítulos de su libro con el fin de señalar la importancia —no siempre del todo reconocida— que tuvo Montesquieu en el desarrollo teórico de Althusser. Más específicamente, analizaré el significado de la alusión crítica a Spinoza por aquellos años y señalaré las condiciones de posibilidad de la posterior integración del spinozismo al proyecto filosófico de Althusser. Primero, señalaré la relación establecida entre

²⁰⁷ Althusser, “Los ‘Manifiestos filosóficos’ de Feuerbach”, 38: “Feuerbach mismo, este último testigo de la ‘conciencia filosófica’ del joven Marx, este último espejo en el que Marx se contempló, antes de rechazar esa imagen prestada, para asumir su verdadero rostro.”

Spinoza y Montesquieu en el primer capítulo de su *Montesquieu*, según la cual existe una proximidad entre ambos que posibilita la comprensión de la novedad del señor de la Brède frente a sus predecesores. De este modo, se verá que las primeras menciones textuales a Spinoza se producen bajo la modalidad de la alusión crítica. En segundo lugar, analizando los dos problemas teóricos abordados en los capítulos 2 (el concepto de ley-relación) y 3 (la dialéctica de la historia) de *Montesquieu*, mostraré el modo en el que se configuran las condiciones de posibilidad para el inminente ingreso de Althusser en el terreno de la filosofía marxista, pero también, de cierto spinozismo.

Montesquieu crítico de Spinoza

A lo largo de su vida Althusser publicó unos diez libros: *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), *Pour Marx y Lire le capital* (1965), *Lénine et la philosophie* (1969), *Réponse à John Lewis* (1973), *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1973), *Éléments d'autocritique* (1974), *Positions (1964-1975)* (1976), *Vingt-deuxième congrès* (1977) y *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français* (1978). La mayoría de estas publicaciones pertenecían, a su vez, a la colección *Théorie* dirigida por el propio Althusser, de la editorial *Maspero*. La sucesión de estos títulos, con sus fechas, dibuja el espacio en el que el proyecto teórico de Althusser se desplegó. No es el lugar para comentar el contenido de esas publicaciones sino simplemente para destacar algunos rasgos distintivos comunes de una a otra. Los libros mencionados están signados por el señalamiento general hecho por Althusser en su Prefacio a *Pour Marx*, al punto de que éste puede ser considerado como el exergo de su obra por venir. En primer lugar, los escritos de Althusser son, antes que libros, textos que, bajo la forma de un artículo o de una comunicación, emergen en determinados contextos. Se trata de escritos que “nacieron de una coyuntura” y exigen ser reconocidos de manera relativa, es decir, en relación con otros, en general bajo el tono de una polémica: “reflexión sobre una obra, respuesta a una crítica [...] llevan en sí la fecha y la marca de su nacimiento, hasta en sus

diferencias, que no he querido corregir.”²⁰⁸ Además, estas publicaciones de un modo u otro están dedicados a pensar diversos problemas del marxismo o, en palabras de Althusser, al pensar *en* Marx están dedicados a señalar al marxismo como el campo teórico de una investigación fundamental.

En la lista de los diez libros publicados por Althusser, entonces, su *Montesquieu* se nos presenta como una excepción *avant la lettre*, la de una regla que aún no se había hecho visible. Doble excepción. Primero, evidentemente, porque no trata sobre Marx ni el marxismo. Excepción también porque la estructura del texto dista mucho de la función recopilatoria de una dispersión previa que tendrán el resto de sus libros. En el límite, se podría decir que *Montesquieu. La politique et l'histoire* no sólo fue el primer libro, sino que también fue su único libro; con un autor que firma sin fecha, que propone capítulos en los que se dibuja de manera orgánica un orden de exposición previsto y cumplido por su autor: una introducción, seis capítulos, una conclusión, la bibliografía utilizada. Un libro entonces, el único, insólito. Quien lo lea se verá tentado a hacerse preguntas sin respuestas: ¿qué hubiera pasado si Althusser hubiera escrito otros libros como ese? ¿Por qué no hacerlo con otros? ¿Por qué sobre Montesquieu, esa figura tan ilustre tallada en mármol, pero tan ajena al marxismo, y no sobre esos rostros más salvajes que nos atraen, los de Marx, Spinoza o Maquiavelo? No se trata de responder, sino al menos de constatar que frente a su *Montesquieu* estamos ante un libro singular, de un autor singular. El primer libro de Althusser antes de ser Althusser, es decir, el último.

Pero no sólo es su primer libro, sino que también es el primer escrito en el que la figura de Spinoza emerge de manera explícita y tiene una importancia considerable en el desarrollo de sus tesis. Se trata de referencias insistentes a lo largo del primer capítulo que, sin embargo, aparecen ligadas a otros filósofos políticos, inscribiéndolo en la constelación teórica de los filósofos del derecho natural. Además, las referencias suelen ser críticas, señalando el carácter de precursor de Spinoza frente a Montesquieu por medio de las limitaciones del primero frente al segundo. De modo que, si Spinoza está allí no es para conocer

²⁰⁸ Althusser, “Prefacio: hoy”, en *La revolución teórica de Marx*, 13. Es evidente que esta afirmación puede ser generalizada a cualquier texto de cualquier autor, pero algo de la singularidad de Althusser está contenida en el carácter iniciático del reconocimiento del carácter coyuntural de sus escritos.

su vida y su obra sino simplemente para ver mejor el rostro de otro. La oposición entre ambos es realizada mediante la disposición del escenario que posibilite un primer acercamiento desde el cual pueda resultar, luego, cierto *efecto de distanciamiento*. Es necesario entonces, en primer lugar, señalar el modo en el que las primeras menciones a Spinoza emergen en este escrito. En segundo lugar, señalar la criticidad latente en ellas. Y mostrar, en tercer lugar, el sentido de esa criticidad.

En la primera tarea por delante deben ser realizados dos procedimientos simultáneos: si bien debe ser presentada la emergencia del spinozismo, no es posible hacerlo sin ubicar dicha emergencia en el desarrollo del orden de exposición buscado por Althusser. Esto no plantea demasiados problemas, porque las menciones a Spinoza se encuentran en el primer capítulo de modo que el comienzo del orden de exposición de Althusser es, sin más, nuestro comienzo.

La introducción presenta el designio del autor. Sin “la pretensión de decir nada nuevo sobre Montesquieu” Althusser quiere darnos una “imagen un poco viva de ese personaje inmortalizado en el mármol.”²⁰⁹ Para la filosofía, sucede con Montesquieu algo análogo a lo que sucedía con Locke:

tan célebre como desconocido [...] ha sido «celebrado» por todo un siglo [...] y por toda una tradición política (la tradición «liberal»). Pero su celebridad misma ha hecho de él, por así decirlo, un *mito ideológico*, que ha terminado sustituyendo al hombre y al pensador real. [...] le ha correspondido el destino extraordinario de dejar de ser el autor de un sistema singular para convertirse en cierto modo en el *elemento* en el que todo un siglo piensa sus problemas. El autor ha compartido el destino de su mito, su gloria, su derrota y su supervivencia como si la reputación que un siglo le concediera pudiera, aún hoy, dispensar de su lectura.²¹⁰

La tarea por delante es clara. Como siempre para Althusser, se trata de asumir la carga de una lectura de la que ningún mito ideológico de mármol lustrado puede eximirnos. ¿En qué consiste esa imagen viva del señor de la Brède? Se trata de ilustrar una vida desdoblada. La vida de Montesquieu es, en primer lugar, la de su inteligencia fundada en una pasión por las materias del derecho y la política: “él sólo quería comprender [...] quería asir el ‘hilo’ de ese ovillo enmarañado por los siglos, tirar y que todo viniese a él”. La vida de un hombre que cuando se creyó perdido “en un mar sin orillas” de leyes y costumbres

²⁰⁹ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 7.

²¹⁰ Althusser, “Recensión del libro de Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*”, 37.

examinadas por la experiencia quiso “que el mar tuviese sus riberas, dárseles y arribar a ellas”. Es de esa vida, que Althusser afirma: nadie le precedió en esta aventura, como los temerarios del mar, partió solo, sin maestros, casi huérfano. Se trata de un pensador que reconoce los límites de la lengua para formular verdades nuevas y que ilumina las palabras heredadas por medio de sentidos nuevos. Su pensamiento, cree Althusser, abre un nuevo mundo y si quizás hoy no percibimos este nuevo horizonte es porque “nos hemos habituado a este descubrimiento.” Así, “cuando celebramos su grandeza, no podemos abstraernos del hecho de que Montesquieu está ya fijado en la necesidad de nuestra cultura.”²¹¹

Desdoblada, decía, porque hay más. Se trata de otra vida, en segundo lugar, quizás oculta en esos mismos descubrimientos: “el *parti pris* de Montesquieu en las luchas de su tiempo.” Se trata de rencontrar las preferencias y las aversiones, el designio del autor, contra una tradición conformista que pretende hacer de la mirada de un descubridor la de un hombre desinteresado, indiferente. Sólo desde esta segunda vida es posible demostrar que filosófica y políticamente Montesquieu “no es ese pensador mediocre y tímido que una tradición mal informada o tendenciosa nos ha legado.”²¹² De ahí que sea necesario buscar el designio del autor, no en sus palabras sino en sus obras. El objetivo de Althusser es claro: mostrar que la imagen del autor desinteresado no es más que un mito, y de lo que se tratará es de mostrar que ese mito recubre una toma de partido de tipo feudal en las encrucijadas de su tiempo.

Entonces tenemos los dos extremos de esta vida desdoblada: Montesquieu revolucionario por las tierras que descubre, los conocimientos que posibilita; Montesquieu conservador por su *partis pris* de tipo feudal, nostálgico, frente a una historia que avanzaba hacia nuevos horizontes revolucionarios. Nos encontramos aquí con aquella notable característica que Althusser señaló repetidamente desde su lectura de Pascal en el curso de la década de 1950: el de un pensamiento filosóficamente de avanzada dependiente de posiciones políticas conservadoras. En un sentido quizás inverso al que le dio Althusser a una referencia a Maquiavelo, Montesquieu (como Maquiavelo, pero, al revés) es

²¹¹ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 9.

²¹² Althusser, “Recensión del libro de Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*”, 44.

como la artillería que se trasladan sobre carros que “avanzan en una dirección y disparan en la dirección opuesta.”²¹³ Como bien ha señalado Céline Spector, Montesquieu pareciera interesar a Althusser justamente por esta paradoja, por esta contradicción interna: “revolucionario *porque* reaccionario.”²¹⁴

La composición misma de su *Montesquieu...* está marcada por esta paradoja: tres capítulos para la novedad teórica de quien es presentado como el antecesor de Marx, tres capítulos para señalar su *parti pris*. Pero se impone aquí una precisión que puede pasar desapercibida pero que resulta capital para comprender la singularidad del libro de Althusser. Se trata de no pasar por alto su propia previsión:

no quisiera que [...] se creyese que el apasionado partido que Montesquieu asumió en las luchas de su tiempo haya reducido jamás su obra a un simple comentario de sus deseos. Otros, antes que él, han partido para el Oriente, y nos han descubierto las Indias Occidentales.²¹⁵

De modo que la referencia a los dos extremos de esta doble vida (revolucionario / reaccionario) sólo funciona a modo indicativo. Althusser nos presenta los dos extremos de esta cadena para pensar justamente aquello que sucede entre ambos; es *entre* ellos que hay que buscar. De ahí que el pensamiento deba situarse en el terreno de la paradoja y no hacer de las intenciones de un autor el sentido de su obra. La expresión de Althusser “rindámosle el homenaje [...] de creer, no en sus palabras, sino en su obra”, reformulaba así lo planteado por Montesquieu mismo al comenzar *De l'esprit des lois*: “el que busque el designio [*dessein*] del autor, sólo podrá descubrirla en el designio de la obra.”²¹⁶

Una lectura como esta parece acercarse, al menos formalmente, al esquema straussiano de una escritura desdoblada según la cual una obra como la de Montesquieu presentaría una enseñanza exotérica por medio de la cual su filosofía se hace visible, y una enseñanza esotérica por medio de una técnica de

²¹³ Nicolás Maquiavelo, *El arte de la guerra* [1521], trad. M. Vasallo (Buenos Aires: Losada, 2008), III, p. 103. Cf. Louis Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, trad. R. Sánchez Cedillo (Madrid: Akal, 2004).

²¹⁴ Céline Spector, “« Couper le maître en deux »? Révolution et réaction dans la lecture althusserienne de Montesquieu”, *La Pensée*, « Althusser, 25 ans après », n° 382, (avril-juin 2015): 85-97.

²¹⁵ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 10.

²¹⁶ Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Paris: Garnier-Flammarion, 1979 [1748]), pref., p. 115. Por lo demás, esta afirmación no está lejos de Spinoza, “no podemos conocer a nadie más que por sus obras.” Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. V, p. 205.

escritura que comunica entrelíneas sus verdades fundamentales. Dije en términos formales, porque el contenido asignado por cada uno es inverso. En Strauss y quienes siguen su interpretación, como Lowenthal, se pone el énfasis en señalar que *De l'esprit des lois* es una obra oscura y con concesiones, digamos, conservadoras para disfrazar sus concepciones propiamente heterodoxas y liberales frente al peligro de sufrir represalias por parte del Estado y el poder religioso. En cambio, en Althusser el razonamiento sería inverso: lo que debe ser leído entrelíneas es su posición política conservadora recubierta por una enseñanza exotérica célebre y liberal.²¹⁷

Sin embargo, esta aproximación no es del todo pertinente y nos expone a una incompreensión de las posibilidades que abre la lectura de Althusser. En su caso no se trataría tanto, como ya sugerí, de una estructura oposicional término a término (entre dos pensamientos, o entre un pensamiento y una posición política que conviven en un autor) sino más bien de una estructura teórica descentrada que justamente es pasible de producir efectos por su propia condición.²¹⁸ En el extremo, siendo consecuentemente althusserianos, de lo que se trataría es de dar con el “designio” del autor por fuera de todo esquema explicativo de la *intencionalidad*, sea ésta explicada por una psicología, sea por una sociología. No estamos muy lejos —aunque es cierto que aquí Althusser habla un lenguaje sino completamente diferente, sí diverso— de las interrogaciones formuladas en *Sur le jeune Marx* y en *Lire le capital* respecto a la lectura sintomal. Una perspectiva como ésta quizá lo que posibilita es el reconocimiento de “un estatuto inestable, evidentemente inestable, de la filosofía política”. Es sobre ese terreno inestable que “es posible instaurar una reflexión sintomática. Alcanzar [*dégager*] aquello que permite que un pensamiento se oriente: según su propia sintaxis y su propia semántica.”²¹⁹

²¹⁷ Sobre la escritura exotérica y esotérica cf. Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir*, trad. A. Aguado (Buenos Aires: Amorrortu, 2009). Sobre una lectura de Montesquieu bajo e influjo straussiano cf. David Lowenthal, “Montesquieu”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), *Historia de la filosofía política*, trad. L. García Urriza, D. L. Sánchez, J. J. Utrilla (México: FCE, 2016), 486-506.

²¹⁸ Cf. Althusser, “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht. (Notas acerca de un teatro materialista)”, en *La revolución teórica de Marx*, 117.

²¹⁹ Althusser, “Rousseau y sus predecesores. La filosofía política en el siglo XVII y en el siglo XVIII (1965-1966)”, en *Política e historia*, 251, t.m. *Dégager* en francés puede referir a dos movimientos, *alcanzar* o *despejar*, que pueden mentar -bajo circunstancias diversas- un sentido inverso. Quizás toda reflexión sintomática se juega en esa ambivalencia: alcanzar aquello que

Así, en la reflexión sintomática que instaura Althusser, comienza a vislumbrarse que el pensamiento de Montesquieu estaría marcado más por una *tentación* que por una *tentativa*. Es en su obra, tensionada por los dos extremos de su “doble vida”, que debemos dar con su *designio*. Esta palabra se ve acechada por un sinónimo, *intención*, pero sería un error identificarlas. Mientras la segunda connota cierta idea de un sujeto como sede de una voluntad, de un propósito que se pretende más o menos libre, la primera nos ubica en otro universo, el de la necesidad de un sujeto como la sede de las determinaciones, de las marcas, los signos [*signum*] que se siguen. Además, mientras la *intención* connota cierta idea de proyecto que orienta al sujeto a la acción, la palabra *designio* nos remite a la idea de un *mandato* que se sigue, que aquí podemos aceptar provisoriamente a condición de entender que detrás de quien ‘formula’ ese mandato no se esconde un sujeto que reproduce las cualidades que venimos de recusar, esto es, a condición de concebir por éste un *mandato sin mandatario*. En el extremo se podría decir que, lo que se busca en el texto es *un designio sin sujeto, un designio sin fines*, puesto que los verdaderos descubrimientos son los insospechados, los que suceden no tanto gracias sino a pesar de las intenciones de un presunto sujeto, en este caso, Montesquieu. De ahí, quizás, la insistencia de Althusser por emprender una lectura doble de los filósofos según el orden y según el desorden de sus razones. Como si el porvenir teórico sólo pudiera emerger bajo la forma de un malentendido, porque la historia de un pensamiento como toda historia, quizás, avanza siempre por su lado malo frente a aquellos que “esperan la historia desde el *otro lado*”, el de una historia escrita de antemano.²²⁰

Presentado el texto, es hora de introducirnos en los tres capítulos en los que se condensa el análisis de la primera vida de Montesquieu, la del descubridor, la del innovador. Es en el primero de esos tres capítulos donde la figura de Spinoza emerge por primera vez en los escritos de Althusser. Todo el capítulo 1, “Una revolución en el método”, está construido como una puesta en escena en la que

permite que un pensamiento se oriente, despejar aquello que permite que un pensamiento se oriente introduciendo en su reflexión algo exterior a ese mismo pensamiento.

²²⁰ Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 79. Cf. Karl Marx, *Miseria de la filosofía* [1847], trad. M. Soler (México: Siglo XXI, 1987), 78: “el lado malo prevalece siempre sobre el lado bueno. Es cabalmente el lado malo el que, dando origen a la lucha, produce el movimiento que crea la historia.”

los personajes son dispuestos de modo tal que uno de ellos sea identificado por su novedad. No se trata de un contraste entre pensadores opuestos sino de mostrar en su proximidad la particular singularidad de uno frente a los otros. Se trata de señalar la novedad de Montesquieu frente a su pasado teórico por medio de dos tesis. La primera sobre el carácter de la ciencia y su objeto, la segunda sobre el fundamento de lo social y el sentido de la historia.

El capítulo comienza desde una verdad admitida bajo el influjo de Comte y Durkheim: considerar a Montesquieu como el fundador de la ciencia política. Recordemos a qué se refería Durkheim cuando al repetir y desarrollar el gesto de Comte, señaló que fue Montesquieu quien “estableció los principios de la nueva ciencia”, quien “dio conciencia de su objeto, de su naturaleza y de su método”. Nadie antes, concluía Durkheim, “había avanzado tan lejos por el camino que condujo a sus sucesores a la verdadera ciencia social; nadie había discernido tan claramente las condiciones necesarias para el establecimiento de esta ciencia.”²²¹ Para Althusser, por su parte, si bien inscribiéndose en este legado de la gran tradición del racionalismo francés, no se trata de repetir aquella afirmación acríticamente sino de demostrarla: indicar diferencialmente la originalidad de Montesquieu frente a empresas, en principio, semejantes.

La obra comienza, entonces, con un ensayo de delimitación de Montesquieu frente al pensamiento moderno que creyó hacer una ciencia de lo político. Entre Bodin, Hobbes y Grocio emerge por primera vez el nombre de Spinoza para ilustrar la primera tesis, sobre el carácter de la ciencia y su objeto como constitutiva de la originalidad de Montesquieu. En el marco del nacimiento y desarrollo de la física matemática en el siglo XVI se ve nacer, dice Althusser, una “*física moral o política*” que antecede a la oposición que sobrevendrá posteriormente entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre y

²²¹ Émile Durkheim, “Contribución de Montesquieu a la constitución de la ciencia social” [1892], en *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología*, trad. R. Sierra Mejía (Madrid: Miño Dávila, 2001), 19-20. Al hablar de “ciencia política” Althusser hace referencia al título original de la tesis latina (*Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*). Con ese título Durkheim intentaba alcanzar la formulación en latín de la naciente sociología. Cf. Bruno Karsenti, “Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu”, *Revue Montesquieu*, n° 6 (2002), 33-35 ; cf. el cap. 1 de Rodrigo Ottonello, *La destrucción de la sociedad. Política, crimen y metafísica desde la sociología de Durkheim* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016) y del mismo autor, “Ciencia y arte en las lecturas de Durkheim sobre la filosofía política clásica”, *Sociológica*, n° 87, (enero de 2016), 79-109.

que pretendió hacer una ciencia de lo político: “los moralistas, los filósofos del derecho, los políticos, y el mismo Spinoza, no dudan un instante de que se pueden tratar las relaciones humanas como relaciones físicas.” Althusser nos invita así a leer la introducción al *Tratado político* —texto, por lo demás, relegado de las consideraciones filosóficas por aquellos años— en la que Spinoza denuncia a los “filósofos puros que superponen a la política lo imaginario de sus conceptos o de su ideal” y propone, en cambio, “la ciencia real de la historia, en lugar de estos sueños.”²²²

Pero si esto es así, ¿cómo explicar la novedad de Montesquieu? El señor de la Brède, aunque aparente continuar un mismo camino, “no va al mismo *objeto*. [...] Él se proponía como objeto *la historia entera de todos los hombres que han vivido*.” Lo cual sólo es comprensible, cree Althusser, a partir de la doble revolución de los siglos XV y XVI: “una revolución en su espacio”, es el tiempo de las grandes exploraciones que abren Europa al exotismo de oriente y a occidente, de norte a sur; “una revolución en su estructura”, que sacude los cimientos de las convicciones europeas (guerras civiles, la Reforma, las transformaciones del Estado, el auge plebeyo) y que hace de la curiosidad ante el nuevo mundo algo más que rarezas e historias por compilar: el nuevo mundo “se convierte en el espejo de las inquietudes presentes y en el eco fantástico de este mundo en crisis.” De ese reflejo Montesquieu hace su objeto: reflexionar sobre “*todos los usos y todas las leyes del mundo*.”²²³

²²² Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 12-13. Sobre las causas de cierto relegamiento filosófico del *Tratado político* y su reciente actualidad, cf. Chantal Jaquet, “La actualidad del *Tratado político* de Spinoza”, *Praxis Filosófica*, nº 50, (enero-junio 2020), 73-90. Es sabido que el *Tratado político* comienza con dos párrafos destinados a oponer dos visiones: la de “los filósofos” que conciben los hombres (y su política) no como son sino como quisieran que fueran, y la de “los políticos” que tomaron la experiencia como maestra, ver *infra*, cap. 4. Sobre esto me limito a señalar que, en el tratamiento de Durkheim, aunque sin nombrarlo, emerge una lectura que conserva cierto aroma de aquella introducción spinoziana. En el capítulo segundo, Durkheim diferencia a Montesquieu, por un lado, de “los filósofos anteriores” que redujeron los problemas sociales a la conciencia individual de los hombres y de ese modo, preocupados por “instaurar no se sabe qué nuevo orden político”, perdieron de vista que la tarea de la ciencia era “determinar formas políticas normales”. Y, por otro lado, de los “escritores políticos anteriores” quienes formulaban recetas producto de la experiencia independizadas de “todas las determinaciones espaciales y temporales”, así, estos escritores políticos “habían cerrado los ojos a la historia”. Cf. Durkheim, “Contribución de Montesquieu”, 32-34.

²²³ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 14-15. La pretensión científica de Montesquieu, que Althusser no podía más que admirar, queda plasmada desde el prefacio: “En primer lugar he examinado a los hombres; y me ha parecido que, en esta infinita diversidad de leyes y de costumbres [*mœurs*], no eran conducidos únicamente por sus fantasías. He formulado los principios; y he visto plegarse a ellos por sí mismos, que la historia de todas las naciones era

Esto mismo señala la insuficiencia del resto de los filósofos frente a la “revolución de método” impulsada por Montesquieu. Sorprende, sin embargo, encontrar aquí una crítica directa a Spinoza, la cual para cualquier spinozismo bien entendido sería evidentemente infundada. Según Althusser, las figuras como Hobbes y Spinoza si bien proyectaban una ciencia, no la practicaron puesto que, contra la posibilidad de hacer una teoría de la historia real, terminaron por formular *una teoría de la esencia de la sociedad*:

los teóricos del estilo de Hobbes, Spinoza y Grotius, *proponen* la idea de una ciencia, pero no la *hacen*. Reflexionan, no sobre la totalidad de los hechos concretos, sino sobre algunos (como Spinoza sobre el estado judío y su ideología en el *Tratado teológico político*), o bien sobre *la sociedad en general*, como Hobbes en el *De cive* y en el *Leviatán*, o como el propio Spinoza en el *Tratado Político*. No hacen una teoría de la historia real, hacen una teoría de la esencia de la sociedad. No explican una sociedad particular, ni un período histórico concreto, ni, con mayor razón, el conjunto de las sociedades y de la historia. Se limitan a analizar la esencia de la sociedad y a dar un modelo ideal y abstracto.²²⁴

La distancia que separa a Spinoza de Montesquieu, sugiere Althusser, es “la misma distancia que separa la física especulativa de un Descartes de la física experimental de Newton.” Mientras una alcanza de manera directa, “en esencias o naturalezas simples, la verdad a priori de todos los hechos físicos posibles”, la otra, “parte de los hechos, observando sus variaciones para extraer las leyes.” Esta revolución en el objeto va unida así a una revolución en el método. Es cierto, Montesquieu no fue el primero en pretender alcanzar una física social, pero sí fue el primero en darle el impulso de la física nueva:

se ve, pues, a la vez, lo que une a Montesquieu con los teóricos que lo precedieron, y lo que lo distingue de ellos. Tienen en común un *mismo proyecto*: edificar la ciencia política. Pero aquél *no tiene el mismo objeto*, pues se propone hacer la ciencia, no de la sociedad en general, sino de todas las sociedades concretas de la historia. Y, por ello, *no tiene el mismo método*, pues no quiere captar esencias, sino descubrir leyes. Esta unidad en el proyecto y esta diferencia en el objeto y en el método hacen de Montesquieu el hombre que ha dado a las *exigencias científicas* de sus predecesores la forma más rigurosa, y, a la vez, el adversario más decidido de la abstracción de aquéllos.²²⁵

La posibilidad de afirmar que la política y la historia pudieran ser objeto de una ciencia, es decir, que “contienen una *necesidad* que la ciencia querrá descubrir” implica, explica Althusser, un doble combate. Contra el escepticismo, primero,

consecuencia de esos principios y que cada ley particular estaba relacionada con otra ley o dependía de otra más general. [...] No he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas.” Montesquieu, *De l'esprit des lois*, pref., 115.

²²⁴ Ibid., 15.

²²⁵ Ibid., 16.

que pretende tomar a la historia, al decir de Macbeth, como el cuento de un idiota lleno de ruido y de furia, mostrando que en el mar de causas los seres humanos son movidos por algo más que por sus fantasías, por algo que “si no es siempre razonable, es por lo menos siempre racional”. Contra toda tentación teológica de tonalidad pascaliana, segundo, que hace del desconcierto escéptico una coartada de cierta razón divina oculta, mostrando que “la necesidad que gobierna la historia debe dejar de tomar prestada su razón de cualquier orden trascendente a la historia”.²²⁶

Sin desviarnos mucho, se impone un comentario. Es en este pasaje donde vuelve a ser mencionado Spinoza, esta vez del lado de Montesquieu, al recordar la reacción de Bossuet contra Richard Simon y contra el filósofo holandés por haber esbozado una historia del pueblo judío y de la Biblia. Una ficha de lectura del libro de Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, probablemente realizada en vistas a la escritura de su *Montesquieu*, testimonia el conocimiento de esta polémica por parte de Althusser:

V[ernière] señala, a pesar de las quejas de M[ontesquieu] acusado de spinozismo (en particular por el jansenista abad de La Roche), los rasgos comunes de Spinoza y de M[ontesquieu] (en particular 1/ sobre el tema del determinismo de la naturaleza y de lo moral, 2/ ¡sobre los temas políticos!!²²⁷

Así, Spinoza es reestablecido en los debates teológicos del siglo XVII de los que había sido excluido en el curso de Althusser de 1955-1956. Es sabido que inmediatamente después de la publicación *De l'esprit des lois*, Montesquieu

²²⁶ Ibid., 17

²²⁷ 20ALT/60/6, *Notes sur Montesquieu*. Se trata de un total de 298 páginas (manuscritas, en su mayoría, y dactilografiadas, otras tantas) que constituyen las fichas de lectura y borradores a partir de los cuales fue redactado el libro *Montesquieu* posiblemente en el año 1958. Sin embargo, es difícil establecer la fecha con exactitud. Cabe suponer que algunas de ellas fueron datan de unos años antes a la redacción del libro y que fueron utilizadas para sus sesiones sobre Montesquieu en el marco del curso *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*. Del mismo modo, cabe pensar que algunas de estas fichas hayan sido elaboradas o incorporadas con posterioridad, aunque al parecer esto se trataría más bien de una excepción que de la regla. Finalmente, siguiendo algunos agregados a las fichas (en tinta de otro color, por ejemplo) las fichas podrían contener añadidos de diversas épocas, por lo demás algo completamente natural tratándose de fichas de lectura. Dicho todo esto, comparando las *Notes sur Montesquieu* con las *Notes sur Spinoza* (20ALT/60/8) y las *Notes sur Machiavel* (20ALT/60/5), es posible afirmar que las notas sobre Montesquieu son efectivamente anteriores a las de Spinoza y Maquiavelo, posiblemente fechables según la hipótesis de lectura defendida en esta tesis, en los comienzos de la década de 1960: mientras que en las *Notes sur Montesquieu* prácticamente no hay referencias a Spinoza (por fuera de la que acabo de citar) y a Maquiavelo, en las *Notes sur Machiavel* y las *Notes sur Spinoza* las referencias cruzadas entre los tres son por demás de frecuente; todo ocurre como si Althusser leyera acumulativamente a Maquiavelo y Spinoza teniendo detrás suyo al filósofo que conocía con anterioridad: Montesquieu. Sobre las *Notes sur Machiavel* y las *Notes sur Spinoza* ver *infra*, cap. 4.

recibió una serie de ataques provenientes de los censores jansenistas en las *Nouvelles ecclésiastiques*, es sabido también que la obra de Montesquieu fue introducida en el *Index* tres años después de su publicación: *De l'esprit des lois* tuvo su propia querrela del spinozismo. La acusación tenía diversas implicancias (defender una concepción necesarista, ignorar el pecado original, avalar la poligamia, entre otras), pero todas se reducen a una cuestión central en las que los jansenistas reúnen a la vez sin demasiada precisión deísmo y spinozismo: Montesquieu es señalado como un partidario, a la vez, de una religión natural, es decir, de una religión despojada de los elementos imaginativos, y de spinozismo, es decir, en aquel contexto, de ateísmo. La acusación fue tan fuerte y, más allá de la mezcla incongruente entre deísmo y spinozismo²²⁸, algo de razón había en ella para que Montesquieu dedicara unos pasajes significativos de su *Défense de l'esprit des lois*, puesto que “la equidad natural demanda que el grado de la prueba sea proporcional al tamaño de la acusación”, con el fin de demostrar que “no hay [...] spinozismo en el *Espíritu de las leyes*.”²²⁹

Pero la respuesta a estas acusaciones no disipa el dilema en el que fue colocado por sus críticos. Por un lado, en su respuesta refuerza la posición que había causado recelo en los jansenistas: reducir la explicación de lo humano a causas propiamente humanas. Montesquieu está convencido de que “introducir la teología en la historia significa confundir los órdenes, y mezclar las ciencias”, y que si bien, los objetos de ciencia pueden tener un sentido religioso, éstos “dependen también y, primeramente, de un orden autónomo que tiene sus propios principios. Que le dejen, pues, en paz. Él no prohíbe que se juzgue como teólogo. Que le cedan, a cambio, el derecho de juzgar *como político*.” Del mismo

²²⁸ Confusión que el propio Montesquieu se encargará de señalar en su Defensa al sostener que son incompatibles entre sí las acusaciones simultáneas de spinozismo y de deísmo: “Dice que el sistema de la religión natural entra en el de Spinoza: y yo le digo que confundir la religión natural con el ateísmo es confundir la prueba con la cosa que se quiere probar, y la objeción contra el error con el error mismo; que es privarse de las potentes armas que se tienen contra este error.” Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, en *De l'esprit des lois*, 434.

²²⁹ Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, p. 420 y 423. Sobre la preocupación de Montesquieu por las polémicas religiosas que su obra pudiera haber ocasionado en general y por desmarcarse del spinozismo en particular cf. Céline Spector, *Montesquieu. Libertad, derecho e historia*, trad. V. Goldstein (Buenos Aires: Jusbaire, 2016), 28-30, 52-53 y 223-224; cf. también Jonathan Israel, *La ilustración racial. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, trad. A. Tamarit (México: FCE, 2017), 29-31; cf., finalmente, el ya mencionado Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution. Deuxième partie, le XVIII^e siècle* (Paris: PUF, 1954), 447-465.

modo en que la religión no puede servir como ciencia de la historia, la moral también se revela insuficiente. En este punto no está nada lejos de Hobbes o Spinoza:

[Montesquieu] responde a los moralistas que sólo quiere hablar *humanamente* del orden humano de las cosas, y políticamente del orden político. Él defiende su convicción más profunda: que una ciencia de la política no puede fundarse más que sobre su propio objeto, *sobre la autonomía radical de lo político como tal* [i.a].²³⁰

Por otro lado, en dirección contraria a las implicancias de esta concepción, Montesquieu intenta conciliar las posiciones: reconocer que se trata de órdenes distintos es la condición para salvaguardar esos órdenes. Un spinozista jamás lo reconocería, parece decir Montesquieu, un spinozista no cultiva el arte de la distinción tan sutil como el que irá unido al nombre del señor de la Brède. Con ironía, y sobreactuando, Montesquieu se desmarca del spinozismo, remitiéndose a todas las confesiones de fe con las que revistió el capítulo I del libro I *De l'esprit des lois*: no podría ser spinozista él (Montesquieu) que distinguió el mundo material de las inteligencias espirituales; no podría ser spinozista él que rechazó la posibilidad que de una fatalidad ciega pudieran alguna vez haber surgido seres inteligentes; no podría ser spinozista quien sostuvo que Dios se relaciona con el Universo en cuanto creador y conservador; no podría ser spinozista quien sostuvo que está impreso en nuestras mentes como una ley natural “la idea de un creador que nos lleva hacia él”; no podría ser spinozista, en fin, quien “ha demostrado contra Hobbes y Spinoza, que las relaciones de justicia y de equidad eran anteriores a todas las leyes positivas.”²³¹ Montesquieu concluía lamentándose de que sus críticos vieran en él un enemigo cuando hubieran debido reconocerlo del mismo lado frente a un enemigo común, el spinozismo:

el autor [Montesquieu] atacó siempre los errores de Hobbes, y las consecuencias de los errores de Spinoza; y le ocurrió que se lo escuchó tan poco [*et qu'il lui est arrivé qu'on l'a si peu entendu*], que se ha tomado por opiniones de Spinoza las objeciones que hizo contra el spinozismo. Antes de entrar en disputa, sería necesario comenzar por informarse acerca del estado de la cuestión; y saber al menos si al que se ataca es amigo o enemigo.²³²

²³⁰ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 19-20. Sobre la delimitación entre el juicio moral y político cf. la advertencia respecto al uso de la noción de virtud en el sentido político y no moral: EL, ad., p. 111, y también EL, XIX, XI, p. 456: “Sólo quise hacer comprender que todos los vicios políticos no son vicios morales, y todos los vicios morales no son vicios políticos.”

²³¹ Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, I, I, p. 420. Todas las confesiones de fe a las que alude Montesquieu se encuentran en EL, I, I.

²³² Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, 420 y 421. Hubo un punto más de la polémica: con su concepción de la ley Montesquieu habría caído una vez más en el spinozismo, como se verá más adelante, esta acusación tenía todo su sentido. Ver *infra*.

Pero el problema no se resuelve con confesiones de fe, intentos de conciliación, o la puesta en juego de una verdadera política de la amistad: existe una ambigüedad en la posición. Althusser la reconoce: “la causa no está cerrada aún. Pues no basta con distinguir entre las ciencias y sus órdenes: en la vida, los órdenes se encabalgan unos sobre otros.” Así, si seguimos el razonamiento de Montesquieu debemos concluir que la propia religión y moral están expuestas al orden de lo político. Montesquieu malvive este descubrimiento porque si bien expone los argumentos “de una verdadera *teoría sociológica de las creencias religiosas y morales*” no termina de aceptar la lección que de estos argumentos se desprende: hay subsunción entre los diversos órdenes. “Así es como Montesquieu retrocede, no atreviéndose a saltar”; lo cual explica, cree Althusser, “lo endeble de su defensa” frente a la acusación de ateísmo. Althusser comprende así que Montesquieu, incluso contra sus propias pretensiones, está más cerca de figuras como Hobbes y Spinoza que lo que él hubiera podido admitir. Los “dos principios previos a toda ciencia política” (no juzgar la historia con criterios religiosos o morales; situar a la religión entre los hechos históricos y someterlas a la misma ciencia) “no distinguen radicalmente a Montesquieu de sus predecesores.” Como es sabido, “Hobbes y Spinoza usaban [...] el mismo lenguaje y, como él, fueron tachados de ateos.”²³³ Unos seis años después, en *Lire le capital*, Althusser reconocerá retrospectivamente el efecto que la filosofía de Spinoza tuvo en Montesquieu, señalamiento ausente hacia 1959:

La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía [...], la mayor revolución filosófica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado de Marx. Sin embargo, esta revolución radical fue objeto de un prodigioso rechazo histórico [...]. La insistencia con la que los siglos XVII y XVIII oficiales se ensañaron contra la memoria de Spinoza, la distancia que todo autor debía tomar ineludiblemente, con respecto a Spinoza, para tener derecho a escribir (cf. Montesquieu), testimonian no solamente la repulsión sino también la extraordinaria atracción de su pensamiento.²³⁴

De este rodeo es posible extraer una conclusión general. Si Spinoza no ocupa un lugar preeminente de manera explícita en *De l'esprit des lois*, sí ocupó un lugar fundamental como espectro amenazante que había que ahuyentar, tal

²³³ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 20-21 y 22-23.

²³⁴ Althusser, “El objeto de El capital”, 113 [t.m.]. En la misma línea dirá: “[El orden geométrico de Spinoza] hizo prácticamente ininteligible el pensamiento de su autor, y al mismo tiempo produjo en la historia considerables efectos teóricos (Montesquieu, Marx, etc.) y políticos (antirreligiosos, revolucionarios).” Althusser, “Sobre la transferencia y la contratransferencia” [1973], 153.

como se expresa en la *Défense*. El asunto era tan importante que Althusser en su comentario no puede ignorarlo, pero es posible afirmar que pasa de página demasiado rápido. ¿Por qué una vez reconocida la proximidad entre Montesquieu y Spinoza Althusser sigue su camino? ¿Por qué a pesar de los límites de Montesquieu que lo muestran como una figura menos radical que Spinoza, Althusser se empeña en mostrar el carácter revolucionario del pensamiento del señor de la Brède frente a sus predecesores? No puedo responder de manera concluyente. Pero a partir de ese momento, luego de señalar la proximidad entre Montesquieu y Spinoza, luego de señalar las concesiones religiosas de Montesquieu frente a la intransigencia del spinozismo, Althusser se empeña por descubrir la singularidad de Montesquieu. Estamos en la página 23 del libro y aquí comienza la criticidad del discurso, no de los jansenistas, no de Montesquieu, sino del propio Althusser contra Spinoza.

Mediante la búsqueda de la diferencia específica de Montesquieu respecto a Hobbes y Spinoza llegamos a la segunda tesis que, según Althusser, ilustra su novedad relativa al fundamento de lo social y al sentido de la historia. Luego de reconocer que Hobbes, Spinoza y Montesquieu habrían coincidido en no juzgar la historia con criterios religiosos o morales y con situar tanto a la religión como a la moral entre los hechos históricos, sometiéndolas al conocimiento racional, Althusser afirma que el caso de Montesquieu es singular:

La singularidad de Montesquieu reside justamente en que defiende una opinión contraria a la de estos teóricos cuyo heredero es, y en que se opone en un punto decisivo a las teorías del derecho natural de las que aquéllos fueron los principales doctrinarios.²³⁵

Althusser recupera la obra de Charles Vaughan para sostener la hipótesis de que todos los teóricos políticos de los siglos XVI y XVIII, excepto Vico y Montesquieu, son teóricos contractualistas.²³⁶ Aquí se realiza un rodeo por las filosofías modernas del derecho natural que debe ser reconstruido. Estas filosofías, cree Althusser, se reúnen en torno a una misma pregunta, la pregunta por el origen de la sociedad, y por una respuesta por medio del dispositivo teórico del estado natural y el contrato social. Para dar con “el origen radical de la sociedad” las filosofías del derecho natural creen que es preciso tomar a los hombres “en un

²³⁵ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 23.

²³⁶ Cf. Charles Vaughan, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau* (Manchester: University Press, 1925).

estado que sea la *nada social*”, el estado de naturaleza. Aquí vuelve a aparecer Spinoza inscripto en esa constelación teórica: como Hobbes, ve reinar en el estado de naturaleza la guerra, al lado de Locke quien ve reinar la paz y a su lado Rousseau, “en una absoluta soledad”. Poco importa la pertinencia de esta cartografía de los filósofos del derecho natural, sabemos dónde quiere llegar Althusser:

este estado ignorante de toda sociedad contiene y figura de antemano el ideal de una sociedad que hay que crear. El fin de la historia está inscrito en el origen. [...] El estado de naturaleza no es sino el origen de una sociedad cuya génesis pretenden describir.²³⁷

Por su parte, la idea del contrato es la que asegura el paso de la nada social a la sociedad existente, y detrás de su problemática se esconde la afirmación de que la sociedad no es el efecto ni de una institución divina ni de una producción natural; se rechaza así la antigua idea de los cimientos del orden social y se impone la tarea de pensar una nueva. En estas teorías se perfila el rostro de sus adversarios: “las *convicciones propias del orden feudal*, la creencia en la desigualdad ‘natural’ de los hombres, en la necesidad de los órdenes y los estados”, puesto que en general “la doctrina de la sociabilidad natural o del instinto de sociabilidad designa una teoría de inspiración feudal.”²³⁸

En cambio, las doctrinas del contrato social dejan ver una “teoría de inspiración burguesa.” Estas teorías son, entonces, “una protesta contra el viejo orden y un programa para un orden nuevo”. Allí “se adivina un orden social y político que se derrumba, y unos hombres que fundan sobre ingeniosos principios el orden nuevo que quieren defender o edificar”. Pero es “este carácter polémico y reivindicativo” de las teorías del derecho natural modernas el que explica por otro lado “su abstracción y su idealismo”. El asunto no se explica, reconoce Althusser, sólo haciendo referencia al modelo epistemológico de una oposición formal entre una física cartesiana que se propone conocer esencias ideales y una física newtoniana. Si los teóricos del derecho natural no se propusieron el objeto de

²³⁷ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 24. El argumento es conocido y forma parte de cualquier reconstrucción escolar de la problemática de las filosofías del derecho natural, pero en su reconstrucción muestra, primero, hasta qué punto Althusser se inscribe en una interpretación común sobre aquel horizonte teórico; segundo, los errores interpretativos en los que incurre por inscribirse en tales interpretaciones; tercero, sobre el fondo oscuro de las dos anteriores, es decir, en contraste con ellas, la originalidad de algunos destellos de lucidez que se esbozan al interior de su problemática.

²³⁸ *Ibid.*, 26.

Montesquieu (comprender la infinita diversidad de las instituciones humanas) es por un motivo que hay que buscar lejos de la ciencia, o más acá de toda pretensión científica, en la política:

[el] propósito [de los contractualistas] no era explicar las instituciones de todos los pueblos del mundo, sino luchar contra un orden establecido o justificar un orden naciente o a punto de nacer. No querían *comprender todos los hechos, sino fundar, es decir, proponer y justificar, un orden nuevo.*²³⁹

Por este motivo, no tendría sentido buscar “una verdadera historia” en Hobbes o Spinoza ya que ellos “se interesaban sólo por el *derecho*, es decir, por lo que *debe ser*.” Estos teóricos permanecieron así en una postura *polémica e ideológica*, presentando “el partido que habían tomado como la razón misma de la historia” de modo que sus principios no eran otra cosa que “valores comprometidos en las luchas de su época.”²⁴⁰

Unos años después, en sintonía con esto, Althusser afirmará que “en los teóricos políticos del derecho natural, la estructura del estado de naturaleza expresa sus pensamientos fundamentales, o incluso sus segundas intenciones.” En ellos, el orden civil aparece como dibujado en líneas de puntos en el estado de naturaleza, el descubrimiento del orden político no es más que “el descubrimiento de una ley pre-existente, que expresa la esencia de la naturaleza humana”, el conocimiento del orden político “no es más que un *reconocimiento*.”²⁴¹ Al plantear el problema del origen, los filósofos del derecho natural son políticamente revolucionarios, puesto que tal como Althusser había reconocido con Pascal unos años antes, plantear la pregunta por el origen de una institución significa sacudirla. Pero por otro lado son filosóficamente

²³⁹ Ibid., 27.

²⁴⁰ Ibid., 28. Esa lectura superficial de Hobbes será revisada unos años después un curso de 1965-1966, en el que es posible encontrar una lectura más atenta a la singularidad del pensamiento de Hobbes. Cf. Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, en *Política e historia*, 257-272. Asimismo, en un comentario sobre Hobbes de otro curso, encontramos estos mismos matices e incluso una lectura prácticamente spinozista del estado de naturaleza hobbesiano: “El estado de guerra, en Hobbes, es una relación constante, es un estatuto, una ley universal que marca todas las determinaciones con su sello. Es un sistema que no tiene afuera, dentro del cual están todos los hombres; sistema inmanente, sin origen, ni fin; sistema sin refugio [...]. Sólo puede recomponer los vínculos, volver a combinar las relaciones en la guerra, de la guerra: esto será el Estado.” “Hobbes (1971-1972)”, en *Política e historia*, 369.

²⁴¹ Althusser, “Recensión del libro de Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*”, 44 y 40.

idealistas, puesto que hacen de ese origen una reserva ideal: “los filósofos depositan el fin de su demostración, el ideal político, en el origen postulado.”²⁴²

Se percibe, cree Althusser, la distancia que separa a Montesquieu de esa perspectiva: toda la oposición de Montesquieu a los filósofos del derecho natural está basada en un cuestionamiento a su reducción al origen. Frente a los teóricos del derecho natural, rechaza el esquema del origen de una sociedad y del fin de la historia describiéndolo como absurdo en su planteamiento:

Siempre que he oído hablar de derecho público, he visto que comenzaban investigando atentamente cuál era el origen de las sociedades, cosa que me parece ridícula. Si no se asociaran los hombres, si se desviarán y huyeran unos de otros, entonces sí que sería necesario averiguar la causa, indagando por qué vivían apartados, pero todos nacen conexos unos con otros: un hijo nace al lado de su padre y se queda con él: ahí está la sociedad y la causa de la sociedad.²⁴³

Por medio de una concepción como esta, Montesquieu afirma que la sociedad se precede a sí misma: detrás de lo social está... lo social. Es cierto, reconoce Althusser, que en EL, I, II son formuladas cuatro leyes naturales, pero el contrato está ausente y en su lugar emerge la cuarta ley natural: cierto instinto de sociabilidad, “el deseo de vivir en sociedad.”²⁴⁴ Es en esta posición teórica que encontramos, cree Althusser, la primera indicación sobre la razón profunda del rechazo a las teorías del derecho natural por parte de Montesquieu: “una previa *toma de partido feudal*.” Pero, este motivo político es recubierto con un motivo teórico del rechazo, profundamente revolucionario. Allí se descubre “la novedad radical de Montesquieu” frente a sus predecesores:

Rechazando la teoría del derecho natural y del contrato, Montesquieu rechaza al mismo tiempo *las implicaciones filosóficas de su problemática*: ante todo, el *idealismo*. Él se opone por lo menos en su conciencia deliberada, a juzgar el hecho por el derecho, y a proponer so capa de una génesis ideal, un *fin* a las sociedades humanas. No reconoce más que los *hechos*. Si no admite que se juzgue lo que es por lo que debe ser, es porque él no extrae sus principios de sus *prejuicios*, sino de

²⁴² Althusser, “Rousseau y sus predecesores”, en *Política e historia*, 253-254. Sobre el problema del retorno a los orígenes desde una perspectiva conservadora cf. Pascal, *Pensamientos*, 60 – 294, p. 39.

²⁴³ Montesquieu, *Cartas persas*, trad. J. Marchena (Madrid: Alianza, 2000 [1721]), XCIV, p. 181, t.m.

²⁴⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, II, p. 126. Montesquieu mismo reconoció, y Althusser no lo pasará por alto, que su recurso a relaciones de equidad anteriores a las leyes positivas sirve de argumento contra Hobbes y Spinoza: “El autor quiso atacar el sistema de Hobbes; sistema terrible, que, haciendo depender todas las virtudes y todos los vicios del establecimiento de las leyes que los hombres se han hecho [...] derriba, como Spinoza, toda moral y toda religión”. Céline Spector ha ido un poco más lejos y ha afirmado que la formulación de las cuatro leyes naturales y de la ausencia del contrato tiene una función teórica precisa contra Hobbes: “desactivar el fundamento antropológico de una teoría de la soberanía absoluta”. cf. Spector, *Montesquieu. Libertad, derecho e historia*, 61-75.

la naturaleza de las cosas (EL, Prefacio). Prejuicio: [...] la idea de que la abstracción de un ideal político, incluso revestido con los principios de la ciencia, puede ocupar el lugar de la historia. En este aspecto, Montesquieu rompía sin miramientos con los teóricos del derecho natural. [...]

Este Montesquieu, que rehúsa, justamente, juzgar lo que es por lo que debería ser, que quiere solamente dar a la necesidad real de la historia la forma de su ley, extrayendo esta ley de la diversidad de los hechos y de sus variaciones, este hombre está enteramente *solo* frente a su tarea.²⁴⁵

Así concluía el capítulo 1 del libro, reconociendo en la *soledad* de su tarea una novedad filosófica fundamental movilizadora por un pensamiento conservador como el de Montesquieu, contra un agotamiento filosófico movilizadora por pensamiento políticamente revolucionario como el de los filósofos del derecho natural.

Llegados hasta aquí se impone pasar en limpio algunas consideraciones respecto a esta presencia de Spinoza en el *Montesquieu* de Althusser. Si bien este texto muestra una continuidad con lo planteado en el curso *Los problemas de la filosofía de la historia*, un estudio a la letra deja a la vista que son incorporadas referencias a Spinoza, incluso textuales, que dan cuenta de un primer ejercicio de lectura del filósofo holandés. Pero es evidente que Spinoza emerge como una imagen deformada que tiene como propósito mostrar mejor, por contraste, el rostro de Montesquieu. Spinoza, junto a los filósofos del derecho natural, no es más que un espejo deformado que nos devuelve la imagen de Montesquieu como aquel *que está solo frente a su tarea*. Es evidente también, por lo demás, que estas primeras referencias distan de las tesis que algunos años después defenderá Althusser respecto a Spinoza. Pero no basta con decir que *distan*, se impone reconocer que la tesis fundamental respecto al lugar que cada figura ocupa en la historia de la filosofía es opuesta: no será sino unos seis años después que Althusser reivindicará a Spinoza como “el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato.”²⁴⁶

Es evidente que cualquier lector de Spinoza difícilmente acepte reducir su filosofía a un pensamiento que pretende asir finalmente la “esencia de la sociedad,” a un pensamiento meramente “ideológico”, a un pensamiento sin historia que no necesita de ella para confirmar que el hecho es el resultado de

²⁴⁵ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 30-31.

²⁴⁶ Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 21.

un derecho genético. Pero para revelar que se trata de una mala lectura no juzguemos esta imagen deformada a partir de lo que un spinozismo bien entendido significaría. Basta con juzgarlo a partir de lo que Althusser mismo dijo respecto a Spinoza y las teorías del derecho natural. En un curso sobre filosofía y política en los siglos XVII y XVIII, fundamentalmente dedicado a Rousseau, Althusser hizo dos señalamientos capitales sobre Spinoza que lo alejan de su interpretación de 1959. En primer lugar, comentando los conceptos fundamentales de la problemática política del siglo XVII y del siglo XVIII (estado de naturaleza, contrato y estado civil), Althusser señala (como en su *Montesquieu*) que, en figuras como Vico y Montesquieu, por medio de la noción de sociabilidad natural que se remonta al *zoon politikon* aristotélico, es posible encontrar otro tipo de argumentación que excluye la problemática del contrato. Lo interesante es la aclaración que introduce Althusser, matiz ausente en 1959, respecto a cierto carácter anfibológico del holandés: "(Spinoza piensa en el primer sistema [el del contrato], pero efectivamente está contaminado por esta problemática [la de la sociabilidad natural], y ocupa una posición aparte)." En segundo lugar, una página más adelante, comentando el problema del contrato, niega que Spinoza recurra a ese dispositivo, con un argumento más radical respecto a la imposibilidad filosófica del *contrato*: "el concepto de contrato postula contratantes iguales, es decir, sujetos jurídicos iguales, *cogitos* jurídicos (Spinoza rechaza la posibilidad del contrato, porque rechaza la posibilidad teórica del *cogito*)."²⁴⁷

La imagen deformada de Spinoza que emerge en *Montesquieu* es evidente. ¿A qué se debe esa lectura limitada? Como cabe interpretar siguiendo el recorrido del capítulo anterior, se debe en un sentido elemental al desconocimiento de la filosofía de Spinoza por parte de Althusser. Pero debe decirse algo más, puesto que es necesario correrse de cualquier interpretación idealista que interprete un

²⁴⁷ Althusser, "Rousseau y sus predecesores", 253-254. En diversas anotaciones personales, Althusser amplía este punto de vista que sin embargo no trabajó en ninguna obra publicada. Cf. 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, "Sociabilité naturelle" en la que señala como uno de los puntos sensibles de la oposición entre Hobbes y Spinoza el problema de la sociabilidad natural y que "la paradoja de Spinoza radica en que afirma a la vez la sociabilidad natural y el contrato... lo que da lugar a este resultado de casi-disolver el contrato... teoría semi-evanescente del contrato". Cf. También "Fiche dessein politique de Sp[inoza]" del mismo grupo de notas: "el pensamiento más profundo de Sp[inoza]: que el estado civil no es más que el estado de naturaleza... la misma esencia, sin conversión, ni otra esencia producida." Volveremos sobre esto en el cap. 4 ver *infra*.

problema de conocimiento como un problema de adecuación de la idea que se tiene al objeto que se estudia. Debemos, en cambio, estudiar las causas que producen este efecto de desconocimiento. Es en este registro que quisiera señalar, primero, que esta imagen deformada de Spinoza se debe a una concepción lineal de la historia de la filosofía que todavía impera en esos años en Althusser: de lo que se trata es de trazar el camino a Marx que, por momentos, se nos presenta homogéneo, continuo y acumulativo. En ese camino la historia de la filosofía pareciera funcionar secretamente bajo un supuesto que presupone que la proximidad o lejanía cronológica entre dos autores es razón suficiente para dar con una filiación teórica. En segundo lugar y de manera solidaria con el primer motivo, aquí la referencia filosófica secreta, por fuera de Marx, sigue siendo Hegel —tal como se verá con claridad la filiación Montesquieu-Hegel-Marx propuesta por Althusser que inmediatamente comentaré.

Antes de continuar quisiera destacar una lección. Estas primeras referencias están mediadas por el trabajo, aunque preliminar, sobre el *Tratado político* y el *Tratado teológico-político*; de modo que el primer acercamiento de Althusser a Spinoza es realizado por medio de la política. Si bien puede llamar la atención la ausencia de referencia a la *Ética*, no es sorpresiva esta inclinación hacia las obras propiamente *políticas*. Como es sencillo constatar en sus lecturas de Rousseau y Hobbes, esto ocurre en general con los autores recuperados por Althusser. Se trata de un gesto que recorre toda su obra, y que ya señalé al comentar su lectura de Hegel: la denuncia a la desconfianza que primaba en la tradición filosófica frente a la política, y el convencimiento de que los filósofos muchas veces se expresan, o se descubren, en sus pensamientos profundos al momento de enfrentarse a los temas *filosóficamente impuros* como los que se tornan visibles por medio de la política.

Montesquieu *sive* Spinoza

Si bien las menciones a Spinoza se concentran en el capítulo 1 de *Montesquieu...*, hay un conjunto de problemas abordados en los capítulos 2 y 3 que no son ajenos al *futuro* spinozismo de Althusser. Tanto en el abordaje del problema de la ley-relación, como en el de la dialéctica de la historia puede verse el modo en el que se configuran las condiciones de posibilidad para el inminente ingreso de Althusser en el terreno de la filosofía marxista, pero también, de cierto spinozismo.

Una nueva teoría de la ley

Así como el análisis de los sueños en Freud es la vía regia hacia el conocimiento de lo inconsciente dentro de la vida anímica, del mismo modo el rechazo a juzgar lo humano bajo preceptos religiosos, morales o teóricos-abstractos como los de las filosofías del derecho natural “abre el camino real de la ciencia” y “nos introduce en las grandes revoluciones teóricas de Montesquieu.”²⁴⁸ Althusser dedica el capítulo 2 a reflexionar sobre la más célebre de estas revoluciones, la que se condensa en EL, I, I en torno al concepto de *ley*.

La concepción de la ley propuesta por Montesquieu ilustra paradigmáticamente el abandono de una antigua concepción ligada al discurso teológico-político, y su inscripción en “la práctica de las ciencias experimentales modernas.” Antes de adquirir este sentido,

la ley pertenecía al mundo de la religión, de la moral, de la política. Su sentido estaba impregnado de exigencias brotadas de las relaciones humanas. La ley suponía, pues, seres humanos, o seres a la imagen del hombre, aunque sobrepasaran a éste. La ley era *mandamiento*. Necesitaba, pues, una voluntad que ordenaba y voluntades que obedecían. Un legislador, y súbditos. La ley poseía, por ello, la estructura de la acción humana consciente: tenía un *fin*, designaba un objeto, y al mismo tiempo exigía alcanzarlo.²⁴⁹

La posibilidad de que las cosas naturales tuvieran leyes concebidas por fuera del esquema de esta herencia se reveló a lo largo de un camino que va de Descartes a Newton. En el medio, Spinoza. El filósofo holandés es nombrado, por última vez en *Montesquieu*, para señalar que con él “nace la conciencia de una primera

²⁴⁸ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 33.

²⁴⁹ *Ibid.*, 34.

diferencia” entre el uso teológico-político de la palabra ley y de su utilización para las cosas naturales. Althusser cita un pasaje del capítulo 4, *De la ley divina*, del *Tratado teológico-político*: “la palabra ley parece haber sido aplicada, metafóricamente [*per traslationem*], a las cosas naturales, ya que habitualmente no se entiende por ley, sino un mandato que los hombres pueden cumplir e igualmente desdeñar”²⁵⁰. Pero será con Newton que la ley se desprenderá definitivamente de aquel uso y tomará la forma anunciada por Montesquieu: “las leyes, en la más amplia significación, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas.” Se trata así de “una relación constantemente establecida” de suerte que “cada *diversidad* es uniformidad, cada cambio es *constancia*.”²⁵¹

Althusser se declara fiel a esta noción de ley en la que parecieran jugarse implicancias, digamos, ontológicas, epistemológicas y políticas. La considera constitutiva de una concepción científica que, si bien por el momento no lo dice, llegará hasta Marx. En esa concepción científica de la ley fue mencionado Spinoza como un pasador en el camino que permitió alcanzarla. Pero si recorremos las implicancias (ontológicas, epistemológicas y políticas) de esta nueva noción de ley, será posible ver que las concepciones de Spinoza y Montesquieu en este tema forman parte de una misma revolución teórica en curso, insuficientemente reconocida por Althusser. Obsérvese la célebre definición de la ley esgrimida al comienzo de EL, I, I y compáresela con la de Spinoza en TTP, IV:

Las leyes, en la significación más extendida, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas; y, en este sentido, todos los seres tienen sus leyes, la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, las bestias tienen sus leyes, los hombres tienen sus leyes. (EL, I, I)²⁵²

La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos actúan de una misma forma, fija y determinada [*certa ac determinata*]. (TTP, IV)²⁵³

Ambas definiciones comienzan con la pretensión de dar cuenta de las leyes en su acepción más amplia posible (“*dans la signification plus étendue*”, “*nomen*

²⁵⁰ Spinoza, *Tratado teológico-político*, IV, p. 167.

²⁵¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, I, pp. 123-124.

²⁵² *Ibid.*, I, I, p. 123.

²⁵³ Spinoza, *Tratado teológico-político*, IV, p. 165.

absolute sumptum”). Ambas, a su modo, plantean la relación entre las cosas (“*les êtres*”, “*unumquodque individuum*”) y Dios (“*la divinité*”, “*necessitate naturae*”). Ambas, planteando el problema de la relación entre la divinidad y el resto de las cosas. Ambas decretan el fin de las zonas prohibidas para el conocimiento. En este punto, se podría decir que la versión althusseriana de Montesquieu (como Spinoza en la *Ética*) comienza por Dios para pensar en primer lugar la relación entre las leyes de Dios y el resto de las leyes: “hay una razón primitiva; y las leyes son las relaciones que se encuentran entre ella y los diferentes seres, y las relaciones de estos diversos seres entre sí.”²⁵⁴ Althusser lee en spinozista sin saberse, sin embargo, spinozista (al menos, todo lo spinozista que pueda ser una gramática y una semántica que sólo trabajosamente podría adecuarse a la del holandés) esta problemática montesquieviana:

Si se añade que el mismo Dios, que instituye esas leyes al crear los seres, ve que su propio decreto originario queda sometido a una necesidad de idéntica naturaleza, ¡el propio Dios resulta afectado, desde el interior, por el contagio universal de la ley! [...] Una vez arregladas las cuentas con Dios, todo lo demás se derrumba. El mejor medio de reducir a un adversario es atraerlo a nuestro partido. Él velaba sobre los antiguos dominios. Y he aquí que se abre ante Montesquieu, y, en primer lugar, el mundo entero de la existencia de los hombres en sus ciudades y en su historia. Por fin va a poder imponerle *su ley*.²⁵⁵

Esto nos lleva a considerar las implicancias epistemológicas de esta teoría de la ley-relación expresadas en EL, I, III: la distinción entre las leyes positivas de los hombres (de gentes, civiles y políticas) y el *espíritu* de esas leyes (las leyes de esas leyes). De esta distinción Althusser concluye que Montesquieu no confunde “las leyes de su objeto (el espíritu de las leyes) con su objeto mismo (las leyes [positivas]).”²⁵⁶ Se prefigura aquí toda una problemática epistemológica

²⁵⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, I, p. 123.

²⁵⁵ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 37. Es de notar la proximidad de este pasaje con las consideraciones que Althusser realizará sobre Spinoza en la década de 1980: “Lo que me fascinaba también en Spinoza era su estrategia filosófica. [...] toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario. ¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios, y en el fondo (lo creo, como toda la tradición de sus peores enemigos) era ateo [...]. Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario, o aún mejor, se instalaba en ella como si él mismo fuera su propio adversario y así no sospechoso de ser un adversario declarado, y redistribuía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante.” Althusser, “L'unique tradition matérialiste”, 138.

²⁵⁶ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 39. Sobre la “ambivalencia” del significado de la palabra ley cf. el prólogo de Eduardo Rinesi en *Tiempo y política. El problema de la historia en Montesquieu* (Buenos Aires: Gorla, 2007), 15: “La expresión ‘el espíritu de las leyes’ en efecto, alude al ‘espíritu’ [...] de unas leyes que *no son*, claramente, las leyes (las leyes-relación) de la

althusseriana que será formulada en spinozista unos años después, en el artículo *Sur la dialectique matérialiste* [1963] en la teoría de las tres generalidades (producto de un encuentro virtuoso entre la parte II de la *Ética* de Spinoza y la *Introducción a la Crítica de la economía* de Marx) y en *Lire le capital* en la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento.

Más específicamente, Althusser cree que Montesquieu no confunde los resultados de su investigación (el descubrimiento de las leyes de las leyes) del objeto de investigación científica. Es esta diferencia la que permite pensar que el descubrimiento de las leyes (espíritu) que gobiernan las leyes (positivas) no se produce siguiendo un presunto orden natural de esas leyes sino recorriendo el espacio de su diversificación. Fue el propio Montesquieu quien señaló el paso de una física política abstracta a una experimental al reconocer que como el espíritu de las leyes “consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con las diversas cosas; he tenido que seguir menos el orden natural de las leyes, que el de estas relaciones y de esas cosas.”²⁵⁷ De modo que, para el estudio de las leyes humanas, positivas, puede decirse lo mismo que Canguilhem dijo, en una resonancia por demás de spinozista, del estudio de las leyes biológicas:

[el] medio ambiente que la ciencia define está constituido por leyes, pero tales leyes son abstracciones teóricas. El ser vivo no vive entre leyes sino entre seres y

ciencia, sino las *leyes políticas y civiles de las sociedades humanas*, las instituciones jurídicas que rigen esas sociedades. Así, hay una ambivalencia y una tensión interesante alrededor del significado de la palabra ‘ley’ en Montesquieu: las ‘leyes’ a las que se refiere el título del libro no son las mismas que las ‘leyes’ a las que se refiere la primera frase del mismo; las primeras son las leyes que organizan la vida de los hombres; las segundas, las leyes que las ciencias buscan en su objeto, las leyes (las relaciones) a las que las ciencias buscan determinar que está sujeto ése su objeto. [...] *A ese conjunto de relaciones a las que están sujetas las leyes de los hombres es a lo que Montesquieu llama el ‘espíritu’ de esas leyes.* Así pues, es posible distinguir (y señalar la tensión) entre el *objeto* del libro de Montesquieu -las leyes positivas de los hombres- y el *método* del libro de Montesquieu: la búsqueda de las leyes de esas leyes, del conjunto de relaciones a las que están sujetas esas leyes, del ‘espíritu’ -en fin- de esas leyes.”

²⁵⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, III, p. 129. Por este mismo motivo, quizás, Spinoza en TTP, IV propuso considerar como *posibles* (puesto que desconocemos sus causas) a las leyes (“que se llama con más propiedad derecho”) que dependen del arbitrio de los hombres, “aquellas que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones.” Spinoza, TTP, IV, p. 165. Una lectura spinozista este problema se revela tan necesaria como no vista por el propio Althusser. Poco tiempo después, Althusser pareciera reconocer la importancia de este argumento para la comprensión de la política. En una ficha titulada “Politique et nature non connue. Possible et politique” Althusser anota este pasaje de TTP IV y destaca: “acerca de las leyes positivas de las sociedades: todo está determinado, pero se puede considerar explicándolas por su causa próxima que las leyes humanas dependen de los decretos de los hombres”. 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “Politique et nature non connue. Possible et politique”.

acontecimientos que diversifican esas leyes. [...] El ser vivo calificado vive entre una multitud de objetos calificados y, por eso mismo, vive entre una multitud de posibles accidentes. Nada existe por azar, pero todo sucede en forma de acontecimientos. He aquí el aspecto por el cual el medio ambiente es infiel. Su infidelidad es en rigor su devenir, su historia.²⁵⁸

Esta distinción es importante porque señala el camino para la comprensión de las implicancias políticas presentes en esta concepción de ley, que quisiera describir como un esbozo de *una teoría inmanente y productiva de las normas*. Althusser cree que la distinción entre el objeto de conocimiento y el objeto real, antes que suprimirlas, es lo que permite asir las diferencias de modalidades expresadas en los objetos reales. Más aún cuando tratamos con objetos que parecieran mostrar cierta propensión natural a la errancia. Es lo que hace el propio Montesquieu cuando (siempre en EL, I) se traslada de las leyes que rigen la materia inanimada a las que rigen a los animales hasta llegar a los hombres. En esa traslación “a medida que el ser gana en categorías, las leyes pierden su fijeza, y en todo caso su observación pierde exactitud”.²⁵⁹ Montesquieu llega así a una teoría de “los seres particulares inteligentes”:

limitados por su naturaleza y por consiguiente sujetos a error [...]. No siguen entonces constantemente sus leyes primitivas, y aquellas que ellos mismos se dan, no las siguen tampoco siempre. [...] El hombre, como ser físico, es gobernado, así como los otros cuerpos, por leyes invariables. Como ser inteligente, viola sin cesar las leyes que Dios estableció, y cambia las que él mismo estableció.²⁶⁰

Es justamente este ser errante lo que constituye el objeto de investigación de Montesquieu. ¿Qué decir, se pregunta Althusser, de la relación entre los hombres y sus leyes?:

Que las cambian, las retuercen o las violan. Pero nada de ello afecta a la idea de que puede extraerse de su conducta, indiferentemente sumisa o rebelde, una ley que ellos siguen *sin saberlo*, deduciendo de sus propios errores su verdad. Para descorazonarse en la tarea de descubrir las leyes de la conducta de los hombres, habría que cometer la simpleza de tomar las leyes que ellos se dan por la necesidad que los gobierna. En verdad, su error, la aberración de su humor, la violación y el cambio de sus leyes, forman parte, simplemente de su *conducta*. No hay más que extraer las leyes de la violación de las leyes, o de su cambio. Y esto es lo que hace Montesquieu en casi todos los capítulos de *Espíritu de las leyes*. [...] el error y la variación humanos constituyen todo su objeto.²⁶¹

Tal como Althusser lo entrevió contemporáneamente en sus estudios sobre Feuerbach, de una actitud como esta se deriva un reconocimiento constitutivo

²⁵⁸ Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, 150.

²⁵⁹ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 39.

²⁶⁰ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, I, p. 124-125.

²⁶¹ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 41.

del materialismo: no confundir los motivos de la acción humana por sus móviles, no juzgar al hombre y sus fines por la consciencia de sí a riesgo de desconocer las causas que lo lleva a obrar. Del mismo modo, no hacer de las leyes que los hombres se dan la razón de ellas mismas. De ahí se deriva otra lección de materialismo que sugerí en la sección anterior: “todo prueba que Montesquieu no ha pretendido enunciar ‘el espíritu’ de las leyes, es decir, la ley de las leyes, sin enunciar también el mal espíritu humano de las leyes: la ley de su violación, en un mismo principio.”²⁶² En otros términos: no hay *mal espíritu* en absoluto, así como no hay lado malo de la historia o *no hay sino lado malo de la historia*: cada *diversidad* es uniformidad, cada cambio es *constancia*. Nuevamente, puede decirse de lo humano y su historia lo que Canguilhem decía de la vida y sus leyes:

la vida no es para el ser vivo una deducción monótona, un movimiento rectilíneo, sino que ignora la rigidez geométrica, es debate o ajuste de cuentas [...] con un medio ambiente en el que hay huidas, agujeros, escamoteos y resistencias inesperadas. [...] No hacemos profesión de indeterminismo [...]. Sostenemos que la vida de un ser vivo, aunque se tratase de una ameba, sólo reconoce las categorías de salud y enfermedad en el plano de la experiencia, que es ante todo una prueba en el sentido efectivo del término, y no en el plano de la ciencia. La ciencia explica la experiencia pero no por ello la anula.²⁶³

Se explica así por qué Althusser pareciera encontrar en la concepción de la ley en Montesquieu las claves de una teoría de las normas que rompe con el modelo teológico-político y se acerca a lo que Macherey señaló como la posibilidad de concebir una *historia natural de las normas*. Las dos características principales de esta concepción parecieran estar presentes en la lectura que realiza Althusser de Montesquieu: la productividad y la inmanencia de las normas.

En primer lugar, Montesquieu concebiría a las leyes de manera *productiva*. Desde el momento en que la noción de límite fue cuestionada en su estatuto ontológico, el funcionamiento de las leyes ya no puede pensarse exclusivamente

²⁶² Ibid., 42.

²⁶³ Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, 151. Esta reflexión sobre lo normal y lo patológico en las ciencias llamadas sociales no es en absoluto exterior a la propia recepción de Montesquieu en la tradición sociológica francesa. En su tesis latina, Durkheim insiste en repetidas ocasiones sobre los desafíos de una ciencia que debe “describir la forma normal de la vida social” (p. 25), sin caer en toda una tradición de la filosofía que excluye lo anormal, la patología, el error una contingencia, reconociendo en cambio que “la enfermedad forma parte de la naturaleza de los seres vivos no menos que la salud. [De modo que] esos dos estados no son contrarios entre sí” (p. 65). Cf. Durkheim, “Contribución de Montesquieu”. cf. también el capítulo 3 “Reglas para la distinción entre lo normal y lo patológico” de Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, trad. E. Rinesi (Buenos Aires: Gorla, 2012 [1895]), 91-120.

como la imposición de una regla que viene a atravesar y controlar un campo pre-existente. Inspirado por Canguilhem, Macherey habla de una concepción biológica de la norma, destacando justamente su positividad, considerándola

como un movimiento extensivo y creativo que, al ampliar progresivamente los límites de su ámbito de acción, constituye en concreto y por sí mismo el campo de experiencia al que las normas tienen que aplicarse. Así, la norma 'produce' los elementos sobre los cuales actúa, al mismo tiempo que elabora los procedimientos y los medios reales de esta acción.²⁶⁴

En segundo lugar, el carácter *inmanente* de las normas implica que “ya no se puede pensar la norma misma antes de las consecuencias de su acción, y en cierto modo por detrás y con prescindencia de ellas; por el contrario, hay que pensarla tal y como actúa en sus efectos.”²⁶⁵ Montesquieu, en una expresión que no dejará de tener impacto en Althusser, afirma que “no habla de las causas y no compara las causas; sino que habla de sus efectos, y compara sus efectos.”²⁶⁶ Así, las leyes sólo son posibles de ser pensadas históricamente en relación con los procesos que las ponen en práctica. De ahí que Macherey concluyera su texto señalando el problema de la historicidad al interior de la naturalidad de las normas, dibujando el camino que nos lleva al materialismo histórico como “un nuevo esfuerzo por pensar juntos lo histórico y lo sustancial.”²⁶⁷ Desde este punto de vista, no resulta extraño, entonces, que luego de comentar esta concepción revolucionaria de la ley-relación, Althusser haya pasado a comentar en el capítulo 3 la dialéctica de la historia que está concepción posibilita —como se verá inmediatamente.

Así termina de vislumbrarse la implicancia política de este reconocimiento ontológico y epistemológico para Althusser. Este reconocimiento permite comprender la distancia existente entre “las leyes que ordenan realmente las acciones de los hombres (las leyes que busca el sabio) y las leyes ordenadas por los hombres”. De modo que, en consecuencia, toda la perspicacia del legislador depende del reconocimiento de esa distancia, toda su política depende

²⁶⁴ Pierre Macherey, “Para una historia natural de las normas”, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, trad. H. Pons (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 95.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 103. Spector, en un sentido algo distinto afirmó también que Montesquieu propone una “teoría puramente inmanente de las normas” que permite comprender la importancia de la “moderación” como el “único verdadero bien político” para Montesquieu. Cf. *Montesquieu. Libertad, derecho e historia*, p. 166.

²⁶⁶ Montesquieu, *Défense de l'esprit des lois*, p. 420 y 421.

²⁶⁷ Macherey, “Para una historia natural de las normas”, 116.

de su capacidad para “colmar la distancia que separa las leyes que gobiernan a los hombres sin que estos lo sepan, de las leyes que ellos hacen y conocen”:

No se trata, pues, de un ideal abstracto, de una tarea infinita que afectaría a los hombres porque éstos son impotentes y nómadas. Se trata de una corrección de la consciencia errante por la consciencia adquirida, de la consciencia inconsciente por la consciencia científica. Se trata pues, de transferir las adquisiciones de la ciencia a la propia práctica, corrigiendo los errores y la inconsciencia de dicha práctica. [...] Entendido así, Montesquieu es el precursor consciente de toda la ciencia política moderna, que no quiere ciencia, sino crítica, que no separa las leyes reales de la conducta de los hombres de las leyes aparentes que éstos se dan, sino para criticar estas leyes aparentes y modificarlas, devolviendo así a la historia los resultados adquiridos en el conocimiento de la historia.²⁶⁸

En este desarrollo se vislumbra la potencia de un pensamiento sobre los fines de lo político que rehúsa de toda trascendencia. Siendo imposible prescribir normas universales ni fines del hombre, resta reconocer el carácter inmanente de esas normas de modo que todo el problema de la moderación como cualidad del legislador vive de este reconocimiento. Es este mismo desarrollo el que explica por qué Montesquieu se aparta, desde la óptica de Althusser, de un “racionalismo político intransigente y de sus presupuestos teóricos” según el cual sería posible una “reforma del entendimiento en política”. Contra una concepción como ésta propia de la Enciclopedia, dice Althusser, Montesquieu se niega a juzgar la ignorancia por una verdad trascendente e ideal. Esta intuición respecto a la imposibilidad de una reforma del entendimiento será continuada y radicalizada, como se verá, en la lectura que Althusser realiza de Maquiavelo mediada por Spinoza.²⁶⁹

Llegados hasta aquí es posible reconocer que la concepción de la ley en ruptura con el esquema teológico-político que Althusser identifica en Montesquieu no está lejos de la posición que Althusser unos años después alcanzará en el ámbito de la filosofía marxista con ayuda de Spinoza. Esto, antes que probar que Spinoza estaba operando en el Althusser de 1959, señala el modo en el que el encuentro de Althusser con el Spinoza se produce por medio de una sobrecarga

²⁶⁸ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 43-44.

²⁶⁹ Cf. 20ALT/60/6, *Notes sur Montesquieu*, “Réforme de l’entendement”. Althusser reúne allí citas *De l’esprit des lois* que fundamentan esa posición crítica frente al racionalismo político de tipo ilustrado. En particular, la definición de prejuicios como aquello que hace ignorar la verdad sino aquello que hace “ignorarse a uno mismo” (EL, pref.); la afirmación de que “el exceso mismo de la razón no es siempre deseable” (EL, XI, VI) y que la “razón no produce nunca grandes efectos sobre el espíritu de los hombres” (EL, XIX, 27). Y finalmente, en el mismo capítulo, “en una nación libre, es a menudo indiferente que los particulares razonen bien o mal, basta con que razonen: de ahí sale la libertad que garantiza los efectos de estos mismos razonamientos.”

de disposiciones previas a través de las cuales Althusser transitaba en la búsqueda de una filosofía que estuviera a la altura de los descubrimientos posibilitados por Marx. Así, el spinozismo de Althusser habría conquistado su posición por condensación, bajo la forma atmosférica de una precipitación.²⁷⁰

Más específicamente, el esfuerzo de Althusser por afirmar la posibilidad de teorizar la realidad social sin reducir la pluralidad de determinaciones que alberga en su seno, el rechazo a toda concepción teleológica de la historia y toda filosofía de los orígenes, son elementos que Althusser pareciera encontrar, no sin equívocos, en la posición teórica adoptada por Montesquieu.²⁷¹ Estos elementos

²⁷⁰ Atravesando las limitaciones de la lectura althusseriana de Spinoza, algún día será necesario comparar -guiados por aquello que la propia lectura de Althusser posibilita- el tratamiento de las leyes en Montesquieu y en Spinoza. No sería exagerado buscar los trazos de la teoría de las normas siguiendo la lectura de TTP IV. Allí Spinoza realiza una distinción entre el espíritu de las leyes, “las leyes en su sentido más absoluto”, y las leyes que dependen del arbitrio humano, que Spinoza llama bajo el nombre de *derecho*. Son estas últimas leyes las que Spinoza propone considerar como *posibles*: “ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles.” (p. 167). Es sobre esta última la “ley en sentido restringido” que podemos decir que se trata de “formas de vivir [*ratio vivendi*] que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros por algún fin.” Fin, dice Spinoza, que permanece desconocido para muchos y que sólo suele resultar claro para unos pocos. Si a este recorrido que realiza en las primeras páginas de TTP, IV incorporamos la perspectiva del *ius sive potentia* presentada en TP, II (“por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su potencia.” §4, t.m.) reconocemos que el derecho, las formas de vivir, no son otra cosa que efecto de cierta potencia y de ese modo se cierra el círculo que permite inscribir a Spinoza en esta concepción de las normas. Cf. Spinoza, *Tratado teológico político*, VI, p. 165-168; Spinoza, *Tratado político*, II, pp. 89-104. Sobre la importancia de la perspectiva del *ius sive potentia* para la comprensión de la teoría política spinozista cf. Tomás García, “Spinoza dislocado. Consideraciones sobre su novedad en la modernidad política” (Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Rosario, 2020).

²⁷¹ Althusser concluye el capítulo señalando que en la concepción de Montesquieu encontramos un equívoco necesario a su posición política: en Montesquieu convive una concepción novedosa de la ley con una concepción propia de *la tradición más insípida* que redundante en su concepción según la cual “antes de que se hubieran dado leyes había relaciones de justicia posibles. [...] Hay que reconocer entonces relaciones de equidad anteriores a las leyes positivas que las establece”. Se trata, es cierto, del mismo problema de la concesión de Montesquieu ante las críticas religiosas, con ello, Montesquieu vuelve a una concepción según la cual existen valores eternos expresados en leyes que ya no se refieren “a la relación entre el hombre y sus condiciones de existencia, sino a la naturaleza humana”: “henos de nuevo arrojados a un mundo con el que pensábamos que habíamos roto. En un mundo de valores fijados en el cielo.” Esta concepción será confirmada en EL, I, II, con la sucesión de las cuatro leyes naturales. Como mencioné en el apartado anterior, según Althusser, en su recurso a leyes eternas, en su rechazo a figuras como Hobbes o Spinoza destructoras de toda moral (ver DEL, I, I, Respuesta a la 1ª objeción), se dejan ver las intenciones de Montesquieu su toma de partido de tipo feudal: “al abrigo de las leyes eternas de una naturaleza sin estructura igualitaria, se puede combatir desde lejos contra el adversario. Se le espera en el terreno de la naturaleza, que se ha escogido antes que él, y con las leyes que convienen para el caso. Todo está dispuesto para defender otra causa que la suya: la de un mundo derrumbado cuyas bases se quieren consolidar.” Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 47.

estarán en la base del trabajo más conocido de Althusser en la década del 60 en el ámbito de la filosofía marxista. Pero si los temas siguen siendo los mismos, las posiciones teóricas de Althusser se presentarán más elaboradas al ser generalizadas como descubrimientos de Marx; y emergerá, más o menos implícitamente hasta tornarse explícita, otra referencia filosófica que sirva de fundamento. Spinoza será desde entonces la figura teórica que permita desarrollar sin equívocos, o al menos desde una posición tendencialmente materialista, los elementos que Althusser había encontrado en Montesquieu. Si esto ocurre así es porque, quisiera sugerir, la lectura de la novedad de Montesquieu que realiza Althusser continúa teniendo una referencia filosófica fundamental con la que pensamos que ya había roto, pero a la que retornará en el capítulo 3 de su *Montesquieu: Hegel*.

La dialéctica de la historia

Althusser nos dice que la perspectiva de Montesquieu descrita en los capítulos I y II *produce* algo nuevo. Para dar cuenta de esta producción, nos propone reconsiderar la estructura, la llama “disposición”, de *De l’esprit des lois*. Luego del libro I *De las leyes en general*, del libro II al XIII se enuncia una teoría de los gobiernos, “una *tipología* que parece muy abstracta”; desde el libro XIV pareciéramos entrar en otro mundo, el de una multiplicidad de variaciones positivas (el clima, la naturaleza del suelo, las costumbres, el comercio, la moneda, el número de habitantes y la religión); finalmente, cerrando la obra, cuatro libros de historia sobre la evolución de las leyes romanas y los orígenes de las leyes feudales. ¿Dónde buscar, entonces, los principios que reúnan estas tres partes de la obra? ¿hay que buscarlos en el formalismo de una tipología, en el determinismo de una descripción positiva o en una narración del desarrollo histórico de las leyes en Europa?

Si se quiere abarcar todo en una imposible unidad, la idealidad de los tipos, el determinismo del medio material y moral, y la historia, nos encontramos inmersos en contradicciones sin salida. Se diría que Montesquieu se encuentra desgarrado

entre un materialismo mecanicista y un idealismo moral, entre estructuras intemporales y una génesis histórica.²⁷²

Althusser se propone combatir la impresión de una obra desordenada para dar cuenta de la cadena que liga las diferentes verdades de su obra. El eslabón más fuerte de esa cadena se encuentra en la distinción (y posterior articulación) entre la *naturaleza* y el *principio* de un gobierno. Respecto a la *naturaleza* (EL, II), Montesquieu nos da una definición elemental, preclara —nos basta para definirla, dice, la idea que tienen *los hombres menos instruidos*— la naturaleza del gobierno se define por cuestiones formales: la detentación y el modo de ejercicio del poder. Con los *principios* (EL, III), en cambio, “nos adentramos en la vida”, porque un gobierno desde el punto de vista del principio “es la forma de la existencia concreta de una sociedad de hombres”. No basta así con el establecimiento de una forma política (república, monarquía, despotismo) sino que “es preciso una disposición de los hombres hacia esa forma, cierta manera de obrar y reaccionar que sostenga esta forma”, es preciso, una *pasión* específica (virtud, honor, miedo [*crainte*]) que funcione no tanto como un efecto de la naturaleza del gobierno sino más bien como su *condición*. De ahí que Montesquieu reconociera en el principio el resorte; aquello que hace obrar a un gobierno, “la condición de la existencia y la vida del gobierno”.²⁷³

Inmediatamente Althusser advierte que, siguiendo este razonamiento, ya no es posible hablar de formalismo en Montesquieu puesto que

sólo es concebible, en tanto que real, la totalidad naturaleza-principio. Y esta totalidad ya no es formal, pues no designa una forma jurídica pura, sino una forma política que lleva su propia vida, con sus propias condiciones de existencia y duración. [...] Como pasión en general, la pasión puede parecer abstracta, pero como *principio expresa políticamente toda la vida real de los ciudadanos*. [...] El *principio* está, pues, en el punto de encuentro de la naturaleza del gobierno (forma jurídica) y de la vida real de los hombres.²⁷⁴

²⁷² Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 53.

²⁷³ *Ibid.*, 54-55. Bobbio ha señalado, aunque quizás sin pensar suficientemente las implicancias de esta afirmación, que si bien la tesis de los principios-pasión que inspira diversas formas de gobierno puede remontarse a hasta la concepción de las pasiones presente en Platón, mientras que las causas y los efectos de las pasiones en Platón son pensados “*ex parte principis*”, las de Montesquieu son pensadas “*ex parte populi*”. Dije insuficientemente porque esta constatación señala un descubrimiento fundamental en política que aproxima a Montesquieu a las concepciones materialistas de Maquiavelo y Spinoza: el reconocimiento del carácter multitudinal de lo político. Cf. Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. J. F. Fernández (México: FCE, 2014), 130.

²⁷⁴ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 56.

Althusser continúa señalando que en este punto Montesquieu vuelve a apartarse de los teóricos políticos anteriores acercándose a Hegel y Marx en tres puntos. En primer lugar, frente a quienes pretendieron fundar la diversidad de las formas estatales a partir de una lógica de su naturaleza o mediante una descripción de elementos sin unidad interna, Montesquieu descubre al Estado como un principio espiritual unificador:

[descubre] *que el Estado es una totalidad real, y que todos los detalles de su legislación, de sus instituciones, y de sus costumbres no son más que el efecto y la expresión necesarios de su unidad interna. Esas leyes, que parecen fortuitas y sin razón, las somete a una profunda lógica, y las refiere a un centro único.*²⁷⁵

Con Montesquieu, cree Althusser, la totalidad deja de ser una idea y pasa a ser una hipótesis científica destinada a explicar los hechos. La historia deja de ser un espacio inasible, ahora este espacio “tiene una estructura”, posee centros: los Estados. Y al interior de ese centro que es el Estado, se encuentra otro centro; “en el corazón de esas totalidades que son como individuos vivos, hay una razón interna, una unidad interior, un centro originario fundamental: la unidad de la naturaleza y del principio.” Fue Hegel, recuerda Althusser, quien rindió homenaje a Montesquieu por este descubrimiento: la relación entre la forma jurídica de un gobierno y la pasión que la mueve permiten explicar el devenir de un Estado en su esplendor, su sobrevida, su caducidad.²⁷⁶

²⁷⁵ Ibid., 57. En una ficha Althusser resume en 3 los puntos que aproximan a Hegel y a Montesquieu: “1. [...] Crítica de la filosofía del derecho natural [...] 2. La idea profunda, la intuición profunda de las totalidades. La individualidad histórica. El Estado. 3. La dialéctica del espíritu y de la naturaleza comparada a la dialéctica de la alienación.” Althusser añade que Hegel no salió de los presupuestos de Montesquieu, sino que los inscribió en su filosofía de la historia, en el sentido de un desarrollo que tiende a un fin. Con lo cual, cabe inferir, el paso atrás de Montesquieu frente a Hegel representa un paso adelante respecto al materialismo, de ahí que Althusser afirme que la concepción de Montesquieu, como la de Marx, no cae en una filosofía de la historia. Cf. 20ALT/60/6, *Notes sur Montesquieu*, “Hegel et M”.

²⁷⁶ Ibid., 58. Sobre el homenaje a Montesquieu, a quien Hegel caracterizó como “exacto y profundo”, cf. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*: “Respecto del elemento histórico del derecho positivo [...] Montesquieu ha sostenido la verdadera perspectiva histórica, el auténtico punto de vista filosófico, al expresar que la legislación en general y sus determinaciones particulares no deben considerarse en forma aislada y abstracta, sino como momentos dependientes de una totalidad [...]” (§3, p. 26). Y más adelante: “[Montesquieu] ha captado y tratado de desarrollar en detalle el pensamiento de la dependencia en que se hallan sobre todo las leyes del derecho privado respecto del carácter determinado del Estado, y ha mantenido así la perspectiva filosófica de considerar la parte sólo en referencia al todo” (§261, p. 234). La misma consideración se encuentra en Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía III*, p. 398, en la que lo considera como el representante del resultado de la filosofía francesa del XVIII que “se esfuerza por mantener una unidad general, pero no abstracta, sino concreta”, así, “Montesquieu [...] contempla a los pueblos desde el grandioso punto de vista que consiste en considerar como una totalidad su constitución política, su religión, en una palabra, todo lo que se encuentra dentro de un Estado.” Es posible encontrar consideraciones similares, finalmente, en *Filosofía de la historia*

A partir de este primer acercamiento de Montesquieu con Hegel, Althusser nos presenta un segundo acercamiento ahora entre Montesquieu y Marx, consistente en haber reflexionado sobre la historia sin pretender asignarle un fin prefijado y en haber propuesto un principio de explicación universal de esa historia:

Montesquieu es sin duda el primero que, antes de Marx, haya emprendido una reflexión sobre la historia sin prestarle un fin, es decir, sin proyectar en el tiempo de la historia la conciencia de los hombres y sus esperanzas. [...] Fue el primero que propuso un principio de explicación universal de la historia, un principio no solamente *estático*; la totalidad explicando la diversidad de las leyes e instituciones de un gobierno dado; sino *dinámico*; la ley de la unidad de la naturaleza y del principio, que permitía pensar sobre el devenir de las instituciones y su transformación en la historia real. He aquí el descubrimiento de una *relación constante* -que une la naturaleza con el principio del gobierno- en la profundidad de esas innumerables leyes pasajeras y mudables; y, en el corazón de esa relación constante, queda enunciada la variación interna de la relación.²⁷⁷

Es esto lo que permite afirmar que fue Montesquieu quien dio una respuesta al clásico problema del “*motor de la historia*”. Pero es importante evitar un equívoco, reclama Althusser, al que nos vemos expuestos consistente en tomar esta reflexión de Montesquieu sobre la relación entre la naturaleza y el principio bajo el esquema de un tipo de “*totalidad circular expresiva*” en la que cada parte funciona como el todo, como *pars totalis*, y cuyo movimiento dibuja el círculo de una repetición infinita:

el movimiento de esta esfera, que pensamos movida por una causa, no sería más que su desplazamiento sobre sí misma. Una bola que rueda de abajo arriba, para volver abajo, y así hasta el infinito. Pero todos estos puntos pasan igualmente. No hay arriba ni abajo en una esfera, concentrada enteramente en cada uno de sus puntos.²⁷⁸

Como puede verse, el argumento se despliega preanunciando toda la crítica a la causalidad expresiva que Althusser desarrollará unos años después en *Lire le capital*, sin embargo, con una diferencia importante: será Hegel, como es sabido, el señalado como máximo representante de ese tipo de causalidad expresiva. Este giro crítico se encuentra, por lo demás, ausente en *Montesquieu. La politique et l'histoire*. Por el momento, el pensamiento de Montesquieu se diferencia de ese tipo de causalidad porque en él encontramos un término

universal, p. 120: “La religión de un pueblo, sus leyes, su moralidad, el estado de las ciencias, de las artes, de las relaciones jurídicas, sus restantes aptitudes, su industria, la satisfacción de sus necesidades físicas, todos sus destinos y sus relaciones de paz y guerra con sus vecinos, todo esto se halla en la más ínfima relación. Este es un punto de vista que Montesquieu singularmente ha afirmado [...] con gran talento.”

²⁷⁷ *Ibid.*, 62.

²⁷⁸ *Ibid.*, 64. Sobre el problema de la repetición infinita ver *infra*, cap. 4.

determinante: “el principio es la verdadera forma de esa forma aparente que es la naturaleza de un gobierno.” Althusser reconoce aquí a dónde quiere llegar, trazando una analogía por momentos algo formal pero cargada de efectos:

Por arriesgada que sea esta comparación que enuncio con todas las precauciones, el tipo de *determinación en última instancia por el principio*, determinación que prevé [*ménage*] [t.m.], sin embargo, toda una zona de eficacia subordinada a la naturaleza del gobierno, puede parangonarse con el tipo de determinación que Marx atribuye *en última instancia a la economía*, determinación que prevé [*ménage*] [t.m.], sin embargo, una zona de eficacia subordinada a la *política*. En ambos casos, se trata de una unidad que puede ser acorde o contradictoria; en los dos casos existe un elemento determinante en última instancia; y en los dos casos esta determinación deja al elemento determinado toda una región de eficacia, aunque subordinada.²⁷⁹

Pareciera tratarse de una analogía formal, pero que inmediatamente Althusser se dedica a especificar. Esta relación de determinación en última instancia del *principio* sobre la *naturaleza* del gobierno es la que permite reintegrar los libros *De l'esprit des lois* dedicados a la multiplicidad de determinaciones (el clima, el suelo, el comercio, la religión). El principio que determina en última instancia la naturaleza del gobierno resulta ser la condensación de la diversidad de factores. El principio es “*la expresión política del comportamiento concreto de los hombres*”. A su vez, lo que el principio expresa políticamente es en realidad un complejo de determinaciones indirectas que se reúnen en torno a las nociones de *costumbres [mœurs]* y *espíritu de un pueblo*:

el principio expresa [...] la condición de existencia de un gobierno, y remite a la vida real de los hombres como fondo concreto de aquel. Las causalidades paralelas de la segunda parte del *Espíritu de las Leyes* nos revelan perfectamente los componentes de esta vida real —es decir, las condiciones reales, materiales y morales, de la existencia de ese gobierno— y los resume en las costumbres que afloran en el *principio*.²⁸⁰

En este punto Althusser encuentra el límite de Montesquieu: la insuficiencia de una concepción que permitiera explicar el pasaje de las costumbres a su expresión política, es decir, a los principios. La consideración de esta insuficiencia es típicamente marxista (será reiterada, por lo demás, respecto a Rousseau hacia 1966 en *Sur le contrat social*): el equívoco de Montesquieu radicaría en su imposibilidad por asir “una unidad más profunda” que los

²⁷⁹ Ibid., 66-67, t.m.

²⁸⁰ Ibid., 74. Para futuras investigaciones, sería posible poner entre paréntesis la conclusión althusseriana y utilizar su lectura para producir un acercamiento abordando juntos el problema de las *mœurs* en Montesquieu y del *ingenium* en Spinoza. Sobre la noción de *ingenium* cf. Pierre Macherey, *Sagesse ou ignorance? La question de Spinoza* (Paris: Éditions Amsterdam, 2019), 104-254.

conceptos de *principios y de costumbres* [*mœurs*] (el *principio* como expresión política de las costumbres, las costumbres como la zona de la multiplicidad de determinaciones propias de la vida real, de las relaciones de los hombres “con la naturaleza y su pasado”) no alcanzan a captar. Esa unidad más profunda es la que debería haber sido señalada, cree Althusser, por “la *economía política*.”²⁸¹

Cualquier lector notará que en este tratamiento algo heterodoxo de Montesquieu, y ciertamente movilizado por fines propios, Althusser desarrolla preliminarmente los trazos de lo que será uno de sus desarrollos filosóficos más importantes en torno al problema de la causalidad tal como éste se expresará hacia 1962: el simultáneo reconocimiento de la determinación en última instancia por la economía y de la zona de eficacia propia de la política. Es evidente también que en este desarrollo pareciera jugar un concepto ausente todavía, aunque presente en sus efectos: el de sobredeterminación. Lo sorprendente es, sin embargo, que la referencia teórica que posibilita esta formulación es un linaje Montesquieu-Hegel-Marx, lo cual confirma una vez más el desconocimiento de Althusser respecto a las posibilidades que brindaba una filosofía como la de Spinoza frente al pensamiento hegeliano. Es así como, pocos años después, Althusser afirmará que la simple formulación de un concepto como el de sobredeterminación para describir la recursividad de una situación “determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento” depende de la posibilidad de deshacernos de la dialéctica hegeliana puesto que ella no está nunca realmente sobredeterminada:

Círculo de círculos, la conciencia [en Hegel] no tiene sino un centro, que es el único que la determina necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos.²⁸²

En estas páginas de *Pour Marx* el linaje alcanzado en *Montesquieu* es cuestionado de manera fundamental al punto que la originalidad de Marx sólo

²⁸¹ Ibid., 75-76. En la ficha “Hegel et M. ”, del lado de Hegel, señala que en Montesquieu no se encuentra “la profundización sistemática de las costumbres” que permite concebir “el sistema de la infraestructura” y concluye que entre Montesquieu y Hegel “Smith pasó por aquí” Cf. 20ALT/60/6, *Notes sur Montesquieu*. Sobre este giro marxiano en la lectura de Rousseau cf. las páginas finales de Althusser, “Sobre el ‘Contrato social’”, en *La soledad de Maquiavelo*, pp. 63-109. Sobre los límites de este giro argumentativo de Althusser cf. Spector, “L’équivoque du concept de mœurs. La lecture althussérienne de Montesquieu”, en *Entre nature et histoire*, (Paris: Garnier, 2017). 191-203.

²⁸² Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 82.

será reconocible ya no con, sino contra Hegel (y Montesquieu) como condensación de un tipo de totalidad expresiva en la que sus partes no hacen más que expresar la totalidad social de la que forman parte puesto que cada una contiene de manera inmediata la esencia de dicha totalidad. Analizando la noción hegeliana de la contradicción, en lo que se trata por lo demás de la única mención a Montesquieu en *Pour Marx*, Althusser sintetizó:

Basta entonces interrogarse sobre la razón por la que los fenómenos de la mutación histórica son pensados por Hegel en este concepto simple de la *contradicción*, para plantear justamente la cuestión esencial. La simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de la simplicidad del principio interno que constituye la esencia de todo período histórico. Es debido a que es posible de derecho reducir la totalidad y la infinita diversidad de una sociedad histórica dada (Grecia, Roma, el Sacro Imperio, Inglaterra, etc....) a un principio interno simple, que esta misma simplicidad, adquirida así de derecho a la contradicción, puede reflejarse en ella. [...] Esta reducción misma (cuya idea sacó Hegel de Montesquieu), la reducción de *todos* los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico (instituciones económicas, sociales, políticas, jurídicas, costumbres, moral, arte, religión, filosofía, y hasta los acontecimientos históricos: guerras, batallas, derrotas, etc.) a *un* principio de unidad interna, esta reducción misma no es en sí posible sino bajo la condición absoluta de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación (*Entäusserung-Entfremdung*) de un *principio espiritual interno que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su propia ideología.*²⁸³

El acercamiento entre Hegel y Montesquieu (y esta diferencia frente a Marx) es lo que explica que por aquella misma época en el seminario sobre los orígenes del estructuralismo Althusser se haya remontado hasta Montesquieu para trazar —según el título de su intervención del 9 de enero de 1963— una *Prehistoria del estructuralismo de Montesquieu a Dilthey*.²⁸⁴ Siguiendo estos documentos podemos reconocer que Montesquieu aparece limitado frente al de 1959. Mientras que los intentos por diferenciar su perspectiva de toda pretensión formalista ya no se hacen visibles, está de ahora en adelante listo para que sus categorías y problemas (la noción de ley-relación, la unidad naturaleza-principio

²⁸³ Ibid., 83-84. El tratamiento de este problema alcanzará su máximo desarrollo en el capítulo IV ("Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico") de *Lire le capital*: "El todo hegeliano posee un tipo de unidad tal que cada elemento del todo, ya se trate de tal determinación material o económica, de tal institución política, de tal forma religiosa, artística o filosófica, no es jamás sino la presencia del concepto a sí mismo en un momento histórico determinado. Es en este sentido que la co-presencia de los elementos los unos con los otros y la presencia de cada elemento en el todo están fundadas en una presencia previa en derecho: la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su existencia." Althusser, "El objeto de El capital", 105.

²⁸⁴ Cf. 813ALT/40/1-6, « *Séminaire 1962-1963* ». Finalmente, la intervención de Althusser llevó otro título cf. 813ALT/40/6. « *Séminaire 1962-1963* ». *Exposé de Louis Althusser («Lévi-Strauss à la recherche de ses ancêtres putatifs»)*. Sobre la lectura de Montesquieu en el marco del seminario cf. el capítulo 2 de Montag, *Althusser and his contemporaries*, 23-35.

como dialéctica de la historia) sean inscriptas en una problemática estructuralista. Una problemática de la que Althusser vive pero que simultáneamente intenta, si no demarcarse de manera definitiva, sí al menos trazar la pendiente que señale una diversificación en su despliegue respecto a —como dirá más tarde, retrospectivamente— “su *tendencia general*: racionalista, mecanicista, pero por encima de todo *formalista*” según la cual “tiende hacia el ideal de la *producción de lo real bajo el efecto de una combinatoria de elementos indistintos*.” Frente a esa tendencia se trata de pensar la especificidad de una combinación que no se reduzca a la combinatoria formal de elementos equivalentes que hace de cada uno de estos elementos *pars totalis* que expresión de la totalidad social en su inmediatez.²⁸⁵

Llegados hasta aquí podemos reconocer la importancia del estudio de *Montesquieu. La politique et l'histoire* para la comprensión de la evolución teórica de Althusser. Todo indica que *Montesquieu fue esa figura filosófica que le permitió vivir la paradoja de un pensamiento que empieza a nacer*. Análogamente a Marx frente a Feuerbach pareciera que Althusser con Montesquieu “se ve sometido a la condición paradójica *de tener que aprender el arte que le permitirá decir lo que va a descubrir en aquello mismo que debe olvidar*.”²⁸⁶ Es esto mismo lo que le da al propio texto de Althusser el carácter de una *permanencia* y de una *inminencia*, como Althusser dijera respecto a los escritos del joven Marx. Lo cual permite reconocer la necesidad de este pasaje por Montesquieu, la necesidad de sus descubrimientos: había que pasar por ahí, había que hacer ese recorrido. De este modo, lo afirmado respecto a la originalidad de Montesquieu no se pierde, no pasa simplemente. Panagiotis Sotiris lo ha resumido de un modo que aquí no puedo más que suscribir puesto que prepara el terreno para concluir este capítulo:

La confrontación de Althusser con Montesquieu no fue sólo un aspecto de su preparación teórica antes del impulso principal de su obra. El libro sobre Montesquieu [...] es de hecho su primer intento por lidiar con algunas preguntas que continuarán preocupándolo hasta el final de su vida. Cuestiones como la posibilidad de teorizar la realidad social con su multitud de determinaciones y contingencias, la

²⁸⁵ Althusser, “Elementos de autocrítica”, 191. Sobre la posición de Althusser frente al estructuralismo; además de los publicados “Sur Lévi-Strauss. 20 août 1966”, “Sur Feuerbach (1967)”, en *Écrits philosophiques et politiques t. II*, en el Fondo Althusser se conservan algunos documentos aún inéditos que iluminan esta cuestión cf. 20ALT/40/16, « *Question posée au cours du séminaire du 10/1/1964* »; 20ALT/8/15, « *Sur le structuralisme* ». 29 février 1968.

²⁸⁶ Althusser, “Sobre el joven Marx”, 70.

relación entre principios determinantes y factores sobredeterminantes, la necesidad de romper con cualquier concepción teleológica, el rechazo explícito de toda filosofía (y teoría) de los orígenes, [...] delinean el terreno de la trayectoria de Althusser. El hecho de que Althusser tratara a Montesquieu tanto como un precursor de algunos aspectos del estructuralismo, como un pensador que no puede ser considerado 'formalista', refleja la tensión que corre a través del propio trabajo de Althusser en ese período, es decir, la tensión sobre la dirección que debería adoptar una concepción anti-metafísica (anti-teleológica y anti-humanista) de la historia. Es la tensión entre un énfasis en estructuras "latentes" expresadas sólo en sus resultados, y un énfasis en la singularidad y la contingencia de la coyuntura.²⁸⁷

Althusser tardó en reconocer que aquello que se presentaba como un paso adelante en la historia de la filosofía (según una concepción lineal y evolutiva tributaria de Hegel) encontraría sus límites si no continuaba avanzando. Pero Althusser descubrirá que el pensamiento de Marx es incomprensible en el marco de esta progresión histórica, y que es necesario retroceder un paso para luego dar dos pasos al frente. Eso es lo que posibilita la lectura simultánea de Maquiavelo y Spinoza en 1962, motivada por la necesidad de "fundar sobre un nuevo elemento su pensamiento teórico."²⁸⁸

Poco después de la muerte de Althusser, de manera contemporánea al comienzo del período de publicación póstuma iniciado en 1992, Balibar sugirió una imagen que atravesará todos los comentarios contemporáneos del althusserianismo. Según Balibar, recorriendo la producción de Althusser sería posible identificar un althusserianismo de la estructura, por medio de la crítica del determinismo latente en la noción de totalidad y en nombre de la complejidad de la estructura, su desarrollo desigual y sus variaciones; y un althusserianismo de la coyuntura, mediante una crítica del determinismo, del finalismo o del sentido de la historia en nombre de la singularidad de las coyunturas y el análisis concreto de la situación concreta.²⁸⁹ Es cierto que, como ha reconocido Balibar mismo, esta distinción es excesivamente simple puesto que no se trata ni de dos momentos de una producción teórica, ni de un conjunto de textos identificables de un lado o del otro. No obstante, o quizás debido a su simpleza, resulta indicativa. La distinción, con todas las especificaciones que sean necesario realizarle, tiene aún hoy una validez capital para comprender la originalidad (y las tensiones posiblemente irresolubles) del proyecto teórico althusseriano. Sin ir más lejos,

²⁸⁷ Panagiotis Sotiris, *A Philosophy for Communism*. (Leiden, Brill: 2020), 48.

²⁸⁸ Althusser, "Los 'Manifiestos filosóficos' de Feuerbach", 37.

²⁸⁹ Cf. Étienne Balibar, "L'objet d'Althusser", en Sylvain Lazarus (Dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre d'Althusser* (Paris: PUF., 1993), 94. Sobre esto cf. Montag, *Althusser and his contemporaries*, caps. 1-5; Sotiris, *A Philosophy for Communism*, cap. 4.

fue Balibar mismo quien propuso, varios años después, repensar las figuras de Montesquieu y Maquiavelo en el desarrollo teórico de Althusser como la expresión propiamente althusseriana de “una reflexión sobre la articulación de la historia y de la política basada en la lectura y la transformación de la obra de Marx”, y considerar así al señor de la Brède y al secretario florentino como los dos extremos de esta cadena: de un althusserianismo de la estructura centrado en la eficacia de las relaciones sociales económicas, ideológica y política, y un althusserianismo de la coyuntura, centrado sobre la imprevisibilidad de los encuentros históricos entre circunstancias y fuerzas políticas. En este punto, continúa Balibar, el Maquiavelo de Althusser hace pareja con su Montesquieu:

cada uno existe por él mismo, pero cada uno también puede ser considerado como el otro nombre, metonímico, de cierto Marx, o de cierto costado de Marx tal como él [Althusser] intentó comprenderlo. Habría así un Marx-Montesquieu, aquel de las ‘relaciones’, y un Marx-Maquiavelo, el de los encuentros. Lo que no quiere decir que es posible contentarse con Montesquieu y Maquiavelo, o prescindir de Marx, sino que no se puede leer a Marx reduciéndolo a él mismo, o encontrar en él solo (y en los ‘marxistas’) los medios de comprender.²⁹⁰

Recientemente en una entrevista junto a Yves Duroux, Balibar ha desarrollado un poco más esta intuición afirmando provocativamente y con las licencias que una comunicación oral habilita que Althusser habría fabricado un “Marx a la Montesquieu” y uno “a la Maquiavelo”. Esto es, por un lado, señalando la importancia del descubrimiento del “continente historia” ligado a la transformación del sentido de la idea de relación (pensemos en los tres primeros capítulos del libro *Montesquieu* que vengo de comentar); y, por otro lado, dibujando excesivamente un Marx-Maquiavelo (o un Marx-Lenin, añade Balibar). De esta distinción se deriva una conclusión:

Tiendo a pensar —pero esto es en parte imaginario— que Althusser se encontró él también, a su modo y en su época, en la misma situación que todos los marxistas de la historia sin ninguna excepción empezando por Marx mismo. Son personas que piensan la historia en efecto sobre estos dos registros a la vez, intentando reabsorber la distancia, entre la necesidad o el proceso, de un lado, y la intervención y por lo tanto el acontecimiento político, la acción política, del otro. El marxismo no es el único, pero el marxismo es en un alto grado un pensamiento teórico que tiene como problema sujetar los dos [registros] a la vez.²⁹¹

²⁹⁰ Etienne Balibar, “Une rencontre en Romagne”, 18-19. Balibar añade que para comprender en su complejidad la escisión entre estos dos extremos es importante reconocer el terreno en el que se unifican, el de la desigualdad de las relaciones de fuerza y de su no contemporaneidad que permite pensar de otra manera el problema del “dualismo ontológico” (naturaleza/libertad, real/virtual, ser/acontecimiento, constituido/constituyente).

²⁹¹ Étienne Balibar, Yves Duroux, Fabio Bruschi, Eva Mancuso, “Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie (Partie I)”, *Cahiers du GRM*, n° 7 (2015), 8-9.

Las palabras de Balibar son capitales puesto que ordenan el último tramo de esta tesis. Venimos de recorrer el Montesquieu de Althusser, ahora nos tocará adentrarnos en su Maquiavelo. En el medio, sin embargo, se encuentra Spinoza figura ausente-presente por aquellos años. Es posible preguntarse legítimamente, entonces, ¿qué lugar juega el filósofo holandés en este esquema propuesto por Balibar, en particular en este período de tiempo (1959-1962)?

A la luz del proceso, es decir, siguiendo la línea de una necesidad teórica trazada por la historia del spinozismo althusseriano que concluye en el reconocimiento de su culpabilidad en *Éléments d'autocritique*, uno se ve tentado (más aún, absolutamente autorizado) a responder que por aquellos años Althusser comenzará a encontrar otra filosofía en la que hacer pie, una filosofía que le permitirá plantear mejor los problemas ya esbozados en sus lecturas de Hegel (1947), las filosofías del XVIII, Feuerbach (1958) y Montesquieu (1959) relativos a la posibilidad de definir los términos en los que se juega el materialismo para el marxismo entendiendo este, recordemos, no como una doctrina política o un método sino como el campo teórico de una investigación fundamental que vive de un cuestionamiento vigilante de toda antropología filosófica y de toda perspectiva finalista de la historia. Estos temas serán reunidos por Althusser y relanzados en una investigación en curso hacia 1965 al señalar a Spinoza como antecesor directo de Marx por ser “el primero en plantear el problema del leer, y por consiguiente del escribir siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato”. Abriendo así la vía para un descubrimiento que lo ubica a Spinoza como el suplemento o el relevo de su *Marx à la Montesquieu*:

descubriendo que la historia de los hombres, que cabe en Libros [*qui tient dans les Livres*], no es, sin embargo, un texto escrito sobre las páginas de un Libro; descubriendo que la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras.²⁹²

Ese rol de Spinoza, como una figura filosófica más propicia a *la recherche* de la filosofía de Marx, es lo que explicaría por qué en *Éléments d'autocritique* Althusser tuvo que aclarar que si su proyecto pareció estructuralista (“¿por qué hemos parecido serlo, pero no lo hemos sido? ¿por qué, pues, este singular

²⁹² Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 21-22, t.m.

malentendido [...]?) se debió a que fue víctima de otra pasión, fuerte y comprometedora. Es sintomático que Spinoza pudiera aparecer al mismo tiempo tan cerca de las lecciones que Althusser extrae de Montesquieu respecto al problema de la causalidad y que lo acercarán a todo un horizonte estructuralista en el que, más allá de su resistencia al nombre, Althusser se inscribe. Así, bastaría con reemplazar el nombre de Montesquieu por el de Spinoza en esa cadena interpretativa de un Althusser *à la Montesquieu* (ahora *à la Spinoza*) y un Althusser *à la Maquiavelo*. Tanto respecto a una teoría de la ley (las normas) y a una dialéctica de la historia (problema de la determinación/causalidad), Spinoza aparecerá para Althusser como aquel que le permitirá desarrollar un *montesquieísmo* o —lo que se podría llamar de un modo que quizás Althusser no hubiera aceptado— *un estructuralismo más consecuente* que permita dar cuenta de la “causalidad estructural”, es decir, del problema de *la eficacia de la causa ausente* (“¡que es por otro lado infinitamente más spinozista que estructuralista!”, aclarará Althusser). De ahí que dijera que a pesar del “coqueteo” con cierta terminología estructuralista, “¡[...] nosotros teníamos en la cabeza un Personaje totalmente distinto del autor anónimo de los temas estructuralistas y de su modo. Ahora mismo se va a ver a quién”, afirmaba antes de reconocer la culpabilidad de su pasión.²⁹³

Pero esta no es la última palabra. Estudiando el encuentro de Althusser con Maquiavelo podremos ver que Spinoza juega un rol que no se limita a ser el relevo de Montesquieu, el de una mejor versión del estructuralismo. Siguiendo esta lectura podríamos ver a Spinoza no tanto como un extremo de la cadena (el Althusser de la estructura) sino como el *mediador evanescente* que permite mantener unidos, no sin esfuerzo, los dos extremos de esa cadena, entre la estructura y la coyuntura.

²⁹³ Althusser, “Elementos de autocrítica”, 188-189

Capítulo 4.

Maquiavelo con Spinoza.

La política entre contingencia y necesidad

Ayer por la tarde había escrito muchas notas para mis obras póstumas, y creí que lo había logrado, pero esta tarde estoy menos entusiasmado. La política se me escurre entre los dedos y es tenue lo que creía haber alcanzado.

Althusser, 20ALT/2/4, *Dossier «Théorie politique»*.

En busca de la emergencia de la pasión spinozista hasta el momento nos detuvimos en diversas estaciones. En el capítulo 2 di cuenta de la ausencia sintomática de Spinoza en los primeros escritos de Althusser desde su *Mémoire* sobre Hegel en 1947, pasando por su curso sobre *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, hasta llegar a su proyecto de libro y la traducción de un conjunto de escritos de Feuerbach alrededor de 1958. Con ese recorrido pudimos conocer qué clase de filósofo era Althusser antes de su encuentro con Spinoza y descubrimos que los problemas teóricos centrales de su intervención serían retomados más tarde *en spinozista*. Vimos así que los bosquejos de lo que sería su proyecto filosófico fueron elaborados sin recurrir de manera directa a Spinoza.

Por su parte, en el capítulo 3 describí no la ausencia de Spinoza, sino cierta criticidad de una presencia en *Montesquieu. La politique et l'histoire*. Fue allí que descubrimos que las primeras menciones textuales a Spinoza se realizan en el contexto del elogio de Montesquieu frente a sus predecesores, pero también que la propia imagen que Althusser construye de Montesquieu como antecedente directo de Marx ocupa el lugar de la imagen que poco tiempo después ocupará

Spinoza. Así, concluí que el pasaje del elogio de la novedad teórica de Montesquieu en 1959 al señalamiento de sus límites hacia 1962, se produjo en el contexto una simultánea inscripción y demarcación del llamado estructuralismo. En ese contexto la figura de Spinoza emergía como aquella que le permitiría a Althusser formular un estructuralismo más consecuente.

En este capítulo, finalmente, me propongo abordar la lectura que Althusser realiza de Maquiavelo en su curso de enero-febrero de 1962. El objetivo inmediato es mostrar que, si esa es la fecha de un primer encuentro entre Althusser y Maquiavelo, semejante encuentro se ve sobredeterminado por otro, el que se produce con Spinoza. De ser así, la emergencia del spinozismo althusseriano estaría marcada originariamente por este doble encuentro que no dejará de tener efectos en el resto de su producción teórica. Si bien el *punctum* de este capítulo es el curso sobre Maquiavelo, es necesario prevenir que, antes de una fecha y un material, debe considerarse un trayecto significativo (1961-1962) pasible de ser reconstruido por medio de un conjunto de materiales. Además del curso, las cartas a Franca Madonia constituyen un verdadero diario filosófico para comprender la evolución del pensamiento de Althusser por aquellos años. Un segundo conjunto de materiales que deben ser considerados son los que nos brinda el archivo. Por un lado, un dossier titulado *Théorie politique* constituido por el propio Althusser en vistas a una comunicación en un congreso en Toulouse a fines de 1961. Por otro lado, deben ser consideradas las notas para el curso sobre Maquiavelo de 1962 que no fueron publicadas en la edición de François Matheron, y principalmente, las *Notes sur Machiavel* (184 páginas), y las *Notes sur Spinoza* (475 páginas), se trata de fichas de lectura en las que Althusser resume los temas principales del pensamiento de ambos filósofos. Se trata entonces de un cuaderno de notas bajo el signo del registro, lo cual no excluye que en ocasiones sean introducidos análisis o comentarios propios respecto al tema en cuestión. Si bien estas notas no pueden ser fechadas de manera definitiva —resulta evidente que fueron constituidas a lo largo de una vida: diferentes tipos de hoja, trazos y colores de diversas biromes, notas a mano sobre el dactilografiado— por hipótesis basada en las referencias cruzadas entre las fichas y el curso de 1962, es posible considerar que una buena parte de ellas fueron elaboradas contemporáneamente al curso sobre

Maquiavelo en ese trayecto significativo que reconstruiré desde el verano de 1961 al invierno 1962.

En primer lugar, describiré y analizaré el trayecto significativo que permite situar el curso sobre Maquiavelo. En ese trayecto, mostraré que el interés por Maquiavelo emerge bajo la forma de una pasión, o de un complejo afectivo, tal como lo sugerí en el capítulo 1. Pero también mostraré que no se trata sólo de una forma pasional, sino de un contenido sobre el que se realiza la recepción de Maquiavelo y Spinoza: una reflexión de excepción sobre la insituabilidad, la inapresabilidad, en fin, la equivocidad del problema de lo político.

En segundo lugar, mostraré el modo en el que Spinoza emerge en el transcurso del curso para ilustrar o desarrollar, según el caso, las tesis más significativas que Althusser esboza junto a Maquiavelo. En ese recorrido se hará visible una distancia tanto respecto a la ausencia de Spinoza en los textos hasta 1958 y a su emergencia crítica en *Montesquieu*. A diferencia de la ignorancia relativa de los primeros escritos y de la recuperación crítica efectuada poco tiempo después, aquí son dispuestos de manera contigua el pensamiento de Spinoza y de Maquiavelo, reconociendo que la novedad teórica de uno se juega en la proximidad con el otro. Al punto de que las principales tesis del curso logran ser expuestas producto de esa contigüidad. Seguir esas tesis tal como son esbozadas, podría ser una vía de acceso privilegiada a la comprensión del modo en el que la lectura Spinoza encontró su lugar, conquistó una posición y modificó el mapa del pensamiento althusseriano.

Un'estate italiana

Estamos en abril de 1961, Althusser viene de publicar *Sur le jeune Marx*. Allí afirmaba —casi al pasar, pero dejando una huella— que si se quiere buscar un antepasado filosófico de Marx, más que a Hegel, era necesario dirigirse a Spinoza. Comenzaba la primavera y con ella se anunciaba el verano. Conocemos por sus efectos algo de lo que sucedió aquel verano. Luego de un

encuentro con el pintor Leonardo Cremonini, su esposa Giovanna Madonia, invita a Althusser a la residencia familiar de los Madonia en la región de Romagna en Italia. Es en esas vacaciones en la residencia familiar que Althusser conoce a Franca Chirco, esposa de Mino Madonia y entabla una relación de la que es testimonio la correspondencia entre ambos, la “crónica de una pasión.”²⁹⁴

La correspondencia con Franca Madonia es un documento clave en el que se expresan esos efectos. Como tienen un valor teórico y biográfico que excede por mucho los objetivos de este escrito, me limito a señalar que constituyen un verdadero diario filosófico para comprender la evolución del pensamiento de Althusser por aquellos años y su inscripción en un doble momento filosófico y político de los años 1960. Filosófico, pues en las cartas son recurrentes las menciones a algunos grandes nombres contemporáneos como Lacan, Lévi-Strauss, Barthes, Foucault, entre otros, a su inscripción en los debates en el contexto intelectual francés y a su recepción en el contexto italiano. Político, pues allí son recurrentes los debates relativos a la lucha política e intelectual en los Partidos Comunistas, italiano y francés. Si bien, como Althusser mismo dijo alguna vez, una carta personal no es siempre una carta abierta, leyendo la correspondencia uno tiene la sensación de estar frente a un testimonio privado consciente de una eventual publicidad futura: “te erijo frente a la eternidad de este acto de consciencia, para que puedas dar testimonio en los siglos por venir, cuando se editen mis obras póstumas y mi correspondencia *con-Franca*.”²⁹⁵

Sin abundar en detalles, aquel verano italiano en la residencia de los Madonia tuvo un impacto profundo en Althusser. Más específicamente, se trata en primer lugar, de un encuentro con cierto “espíritu” italiano, con las “invenciones absolutamente imprevisibles de este pueblo.”²⁹⁶ Se trata, también, de un encuentro con cierto *lugar* en el que será inscripto todo el automatismo rememorativo de Althusser. Se trata, finalmente, de ciertas pasiones que hunden

²⁹⁴ Sobre el encuentro entre Franca y Althusser, y más en general sobre las relaciones de amistad, familiares e intelectuales que constituyen el entramado de aquel encuentro cf. la instructiva presentación de François Matheron y Yann Moulier Boutang de *Lettres à Franca (1961-1973)*, I-XVI.

²⁹⁵ Althusser, *Lettres à Franca*, 18/11/1963, p. 486.

²⁹⁶ Althusser, *Lettres à Hélène*, 7/1961, p. 372. Althusser describe su trayecto desde Francia hacia Bertinoro: “luego llegó el descenso hacia Italia, la larga aduana, y de repente el «estilo» italiano, las invenciones absolutamente imprevisibles del «espíritu» de este pueblo (para hablar como Montesquieu).”

sus raíces en aquel verano. Así, *ethos*, *topos*, *pathos*, confluyen en el descubrimiento de Maquiavelo en el verano de 1961:

Descubrí a Maquiavelo por primera vez en agosto [de 19]64 [sic. 1961], en Bertinoro, en una vieja y gran casa extraordinaria sobre una colina que dominaba toda la planicie de la Emilia[-Romagna]. Franca vivía ahí y la conocía desde hacía apenas una semana. Una mujer de una belleza siciliana deslumbrante, de cabello negro (en Sicilia la llamaban la «mora») que me había presentado su cuñada Giovanna, la compañera de Cremonini, el gran pintor, uno de mis viejos amigos. [...] Me hizo conocer su país, nuestros amores intensos fueron dramáticos [...]. En fin, yo estaba deslumbrado por ella, por su amor, por el país, por la maravilla de sus colinas y ciudades. [...] a menudo bajábamos a Cesena, una gran villa en la llanura al pie de las colinas. Un día me contó que Cesena era la pequeña ciudad de la que Cesar Borgia había partido para su gran aventura. Me puse a leer un poco de Gramsci (sobre los intelectuales) pero pronto interrumpí mi lectura para comprometerme con la de Maquiavelo.²⁹⁷

La estadía de Althusser en la casa de los Madonia, significó entre otras cosas un encuentro singular con Maquiavelo. Como he sugerido anteriormente, hasta ese momento, al igual que el autor de la *Ética*, el autor de *El príncipe* era una figura completamente ausente en el marco de sus referencias teóricas explícitas: ni en el curso sobre los problemas de la filosofía de la historia, ni en su *Montesquieu* ocupaba un lugar significativo. Si bien no es posible detenerse aquí, es necesario destacar que, en los recuerdos de este descubrimiento de Maquiavelo por parte de Althusser, aparece siempre Gramsci, como iniciador, como pasador de uno a otro. En otra carta en la que Althusser mantiene al corriente a Hélène de su sorpresa frente a estas vacaciones inesperadas que eran vividas por momentos como una experiencia teatral, afirma:

Esta casa tiene muchos amigos: no se sabe bien qué vienen a ver ni por qué vienen (hay allí ciertamente pequeños misterios...) pero vienen. [...] Lo más curioso entonces de estas vacaciones inéditas es su aspecto «cultural», y lo más curioso [...] es que me parece muy bien, y que quiero más!!! (con Scalia hablo de toda clase de cosas, pero sobre todo del humanismo, de sus intérpretes italianos etc., de Maquiavelo, de Gramsci).²⁹⁸

Si me extiendo en el detalle, no es por amor a cierta fidelidad cronológica, tampoco por cierta pasión por hacer revivir, como si de la Magdalena de Proust se tratara, una rememoración de la que somos incapaces. El recorrido por el detalle tiene más bien la pretensión de mostrar hasta qué punto toda la lectura que Althusser realiza de Maquiavelo estará marcada por el impacto de aquel primer encuentro. *Un'avventura in più*, que no fue, sin dudas, una aventura más.

²⁹⁷ Althusser, "L'unique tradition matérialiste", 90-91.

²⁹⁸ Althusser, *Lettres à Hélène*, 25/7/1961, 379-380.

Una aventura intelectual, en fin, sólo comprensible si la consideramos desde su origen como el resultado de una pasión intelectual.

En el capítulo 1 señalé que la comprensión de la relación de Althusser con ciertas figuras de la filosofía bajo la óptica de las pasiones intelectuales posibilitaba una mejor intelección de tres problemas teóricos. En primer lugar, mediante la recusación de todo supuesto de auto-inteligibilidad de un pensamiento a partir del reconocimiento de la pasividad de toda experiencia afectiva. En segundo lugar, la afirmación del carácter contextual (o, más exactamente, transindividual) de los afectos. Así, a partir del problema de la imitación afectiva reconocimos que las pasiones, antes que ser propiedad de un sujeto, son un conjunto de relaciones que se constituye, prenden y duran en una cierta *atmósfera*. Esta condición ambiental, la vacilación entre sujeto de la acción y ambiente, se vislumbra en una carta escrita luego de las vacaciones: “has sacudido muchas cosas en mí, o, si quieres, muchas cosas han sido sacudidas en mí este verano, por ti, que has sido el corazón de este verano.”²⁹⁹ No se trata allí de una causalidad simple ni lineal, sino sumamente compleja, en el que las pasiones del sujeto son el resultado del concurso de muchas cosas, condensadas por el calor de un verano, de ahí quizás la utilización de la voz pasiva: “...*muchas cosas han sido alteradas en mí este verano...*”.

En el capítulo 1 también anticipé que fue el propio Althusser quien, además de considerar a su spinozismo como una pasión, reconoció aquella misma condición frente a Maquiavelo al recordar la fascinación que experimentó ante el autor de *El príncipe*. Del mismo modo, al momento de anunciarle a Franca la preparación de su curso, Althusser afirmaba: “pienso en Maquiavelo con un sentimiento cercano a la magia: como si en él pudiera encontrar una ayuda propicia, excepcional para leer y hablar.”³⁰⁰ Si gran parte de la magia, como ha dicho Marcel Mauss, sólo consiste en deseos, quizás sea oportuno recordar algunas ideas de *Esquisse d'une théorie générale de la magie* que sirvan como consciencia teórica de esa expresión, quizás no meditada, de Althusser.

²⁹⁹ Althusser, *Lettres à Franca*, 23/9/1961, p. 19.

³⁰⁰ Althusser, *Lettres à Franca*, 11/1/1962, p. 151.

En primer lugar, según Mauss, existe un esquema triangular de composición de la experiencia mágica: entre el mago como el individuo “que lleva a cabo el acto de magia”, la representación mágica como “las ideas y creencias que corresponden a los actos mágicos” (en este caso, el *hablar*), y los ritos mágicos, es decir, “los actos en relación con los cuales definimos los demás elementos de la magia” (en este caso, el *leer*).³⁰¹ Este esquema triangular no se expresa de manera simple, sino que acontece en determinadas circunstancias: en la raíz de la magia “se dan unos estados afectivos, creadores de ilusiones, y [...] estos estados son [...] el resultado de los sentimientos típicos del individuo mezclados con los de toda la sociedad.”³⁰² Si la magia no se define por los ritos, ni por el mago, ni por las representaciones, se define en cambio por las condiciones en que se producen esos ritos, en las que la experiencia mágica puede ser efectiva. Entonces, sugiere Mauss, en toda experiencia mágica existe una confusión esencial entre el agente, el rito y las representaciones.

En segundo lugar, como consecuencia de la primera constatación y considerando que las representaciones mágicas son inseparables de los ritos (el hablar, el leer), el producto de la relación mágica, explica Mauss, no son representaciones ideales separadas de la experiencia, son propiamente “ideas prácticas” las que circulan en las experiencias mágicas. Lo que permite reconocer, por lo demás, que la magia antes que cualquier otra experiencia es un “acto dotado de una eficacia especial”. Los actos rituales “son eminentemente eficaces, son creadores, hacen.” De hecho, concluye Mauss, una experiencia mágica sólo es pasible de ser denominada como tal por su misma eficacia.³⁰³

En tercer lugar, debe considerarse el problema de la “potencialidad mágica” como “una fuerza que comprende [...] la fuerza del mago, la del rito y la del espíritu.” Esa fuerza es la que se reúne en el *mana*, el cual “no es sólo una fuerza, un ser, es también una cualidad, un estado. Es decir, es a la vez un sustantivo, un adjetivo y un verbo.”³⁰⁴ Hacia el final del capítulo 1 recordé que Lévi-Strauss llegó a afirmar que el recurso insistente a la noción de *mana* cumplía una “función

³⁰¹ Marcel Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *Sociologie et anthropologie*, 10.

³⁰² *Ibid.*, 123.

³⁰³ *Ibid.*, 84.

³⁰⁴ *Ibid.*, 100-101.

semántica” ineludible en el pensamiento de Mauss. Algo libremente, sostuve a partir de allí que las recurrencias de Althusser a Spinoza y Maquiavelo pueden ser pensadas bajo el signo del *mana*. Recurrencias que por encima de toda pretensión de erudición y de sistematicidad buscaban articular la totalidad de un pensamiento mediante la evocación de su nombre. Spinoza y Maquiavelo, sugería, representan en la obra de Althusser la función de un *significado flotante*, un *exceso [surplus] de significación* condensado en esos nombres propios. Ambos serán así ese “valor simbólico cero”: “un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene el significado.”³⁰⁵ Althusser calificó de “desproporción” la situación de Maquiavelo, desproporción que ciertamente Althusser malvive intentando disciplinarla. Es esa desproporción la que lleva también el nombre de Spinoza, ese suplemento al que Althusser recurrió con pretensiones quizás limitadas, pero con resultados aún no del todo pensados.

La política, ese pequeño suplemento

Hasta aquí me detuve en la forma de esta pasión intelectual, pero quisiera decir algo más para concluir con este apartado respecto al contenido del complejo pasional que nos llevará como de la mano a los problemas teóricos del curso de 1962. De lo que se trata es de descubrir el tercer problema teórico que puede ser comprendido a partir del tratamiento de las relaciones intelectuales como relaciones afectivas: las disposiciones como el espacio en el que se vislumbra la posibilidad de un pensamiento. Quisiera hacer visible que en el trayecto verano, otoño, invierno del 61-62, se desarrolla un pensamiento de excepción, en el que Althusser reflexiona sobre la política, quizás como nunca lo había hecho hasta entonces.

Para percibir su excepcionalidad es necesario hacer un pequeño salto hacia delante. Es sabido que, según el propio Althusser, el descubrimiento de la política (o, mejor dicho, el reconocimiento de un desconocimiento respecto a la

³⁰⁵ Lévi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, L.

política) fue lo que motivó su primera autocrítica luego de la publicación de *Pour Marx y Lire le capital* según la cual, si bien había comprendido correctamente la relación entre filosofía y ciencia, no había hecho lo propio con la relación entre filosofía y política. En 1967, con amargura lo reconocía ante Franca:

El verano ha sido teóricamente muy duro, quiero decir, desde el punto de vista de la «teoría». [...] A partir de ahí algo ha comenzado a «virar», y me di cuenta de toda una serie de fenómenos que me resultaban misteriosos [...]. Muy básicamente, me di cuenta [*je me suis avisé*] de dos cosas: 1/ que la filosofía tenía una relación orgánica con la política y 2/ que no sabía lo que era la política [*je ne savais pas ce qu'est la politique*].³⁰⁶

Ahora bien, sería un error tomar esta afirmación como la última palabra respecto a la evolución de su pensamiento, puesto que mi tarea no es explicar las afirmaciones del sujeto, sino trabajar sobre cierto olvido en él acaecido. Efectivamente, el problema de la política había sido mirado de frente mucho antes. El testimonio se encuentra en un documento que nos sirve como pasador entre el verano de 1961 y el curso sobre Maquiavelo en enero 1962. Para el otoño de 1961 Althusser debía intervenir en un coloquio sobre teoría política en la universidad de Toulouse, invitado a participar con una comunicación sobre “la concepción marxista de la política”. Si bien el coloquio finalmente no se realizó, y al parecer Althusser nunca llegó a terminar su intervención, el resultado fue la constitución de un dossier con anotaciones bajo el título *Théorie politique*. Además, Althusser pretendía hablar de teoría política con la ayuda “de Spinoza o de Rousseau”, pero que los organizadores esperaban que inscribiera su intervención en el marxismo y que Spinoza y Rousseau estaban “fuera del marxismo”.³⁰⁷

³⁰⁶ Althusser, *Lettres à Franca*, 6/12/1967, 754. Sobre la primera versión de esta autocrítica ver *supra* cap. 1; y cf. Althusser, “Al lector”, en *Para leer el capital*, 3-4.

³⁰⁷ El enojo de Althusser por la incomprensión de los organizadores es compartido con Franca en una carta escrita en partes iguales en francés y en italiano: “[...] ho trovato dei esempi concreti per preparare un discorso che devo fare a Tolosa il 9 prossimo (e anche il 10!) in una assamblea générale des philosophes de la région de Toulouse [...]. Questi filosofi non hanno voluto che io parlassi (exact?) di Spinoza o di Rousseau, mi hanno detto che, invitandomi, avevano pensato « al marxista », e che questo Spinoza e questo Rousseau erano fuori dal marxismo!!!” Althusser continúa explicando que ante este planteo de los organizadores decidió finalmente hablar del XXII Congreso del Partido Comunista y, quizás, de Gramsci: “Allora mi sono arabiato (dans mon dedans) e mi sono detto va bene, dunque (dunque Franca) vi parlerò del XXII Congresso (o se volete del XXIII Congresso!) ecco la ragione perche sono tanto felice degli tui giornali [...]. Ceci dit je ne sais pas encore ce que je vais leur raconter, mais il sera sûrement question de certaines de ces choses, et aussi de Gramsci (mes lectures de Bertinoro cet été, sai che da questo tempo je n'ai pas eu le temps de lire une seule ligne de Gramsci !! quelle vie !!!)”. Althusser, *Lettres à Franca*, 28/10/1961, 121-122

Para estudiar el dossier *Théorie politique* debe tenerse en cuenta que se trata de un escrito posiblemente nunca retomado o revisado por Althusser (la ausencia de marcas o correcciones en el original es índice de ello) de modo que debe ser tomado como lo que es: algo más que un escrito accidental (puesto que buena parte de los problemas esbozados serán formulados poco tiempo después en clave positiva por Althusser por medio de conceptos como los de sobredeterminación, efecto de sociedad, causalidad estructural y tópica marxista) y menos que un programa de investigación (no tanto por su contenido) sino por su formulación por momentos aporética, bajo el tono de quien piensa escribiendo, analizando diversos caminos a tomar y exponiéndose a perderse en algunos de ellos.

No es el lugar para abordar de manera integral los documentos reunidos en el dossier, me limito a señalar los puntos principales para este trabajo. El dossier contiene notas de investigación diversas difícilmente articulables, de lo que se trata es de identificar el problema que las agrupa. Ese problema es el de la teoría marxista de la política, expresada en un conjunto de reflexiones generales de Marx, y en particular un resumen de los conceptos más importantes de Gramsci, posiblemente producto de la primera lectura del italiano por parte de Althusser. Ese problema es pensado por medio de una doble relación simultánea. Por un lado, con el pasado teórico de Marx —entre otros, son nombrados Maquiavelo, Hobbes, Locke, Spinoza, Montesquieu, Rousseau (la “prehistoria inmediata del marxismo”)— para reconocer su especificidad frente a la política; y, por otro lado, con diversos casos de “excepción” de la teoría marxista de la política (entre otros, el problema de países sub-desarrollados, el problema de las supervivencias, el problema de la política luego de la extinción del Estado) que iluminarían en su excepcionalidad la especificidad, aún más, la esencia de la política.

En una ficha Althusser enumera de manera clásica “la tesis de los marxistas sobre la política”:

- 1/ la política pertenece a la superestructura [...];
- 2/ la superestructura está ligada a la existencia de clases [...]
- 3/ la política está indisolublemente ligada [...] a la lucha de clases, es decir, a la lucha de clases y al Estado, que es a la vez el instrumento de dominación de las clases y el objetivo de su lucha [...]
- 4/ [...] el horizonte, si se quiere, o la esencia interior de la política, es la violencia por el poder, es la lucha por el poder, la esencia de la política es la violencia, es la lucha [...] por la posesión de los instrumentos de la violencia estatutaria (Estado)

5/ la esencia de esta esencia es su condición: la existencia de las clases.³⁰⁸

Lo interesante no está tanto en la recopilación de estas tesis, sino en las consecuencias teóricas que Althusser parece extraer ellas. Estas consecuencias señalan aquello que separa a Marx de sus antecesores respecto a la comprensión de la política, pero también invitan a considerar si detrás de esa distancia en el pensamiento de Marx no se esconde una tentación idealista. Respecto a lo que lo separa, Althusser señala que en la concepción de la violencia propia del marxismo, está presente una crítica a las concepciones anteriores de la política que pretendían fundarla en una concepción de la naturaleza humana. Se trata de “una crítica radical de toda concepción anterior que quería fundar la política (incluso cuando ella la había reconocido como violencia) en un *homo politicus*, en un *homo œconomicus* (cuando ella pasó de la política a la economía).” Frente a esto emerge una concepción que reconoce que antes de haber un “sujeto de la violencia”, “hay un elemento de violencia”. Althusser añade que figuras como Hobbes y Rousseau se acercaron a esta concepción propiamente marxiana: “para Marx hay entonces violencia, que es organizada, que tiene una estructura objetiva, pero que no tiene sujeto de asignación.” Lo que significa que

hay clases violentas, pero su violencia viene de algo más profundo que ellas mismas, viene del proceso (inconsciente) de producción que hace surgir las clases y su conflicto. Nunca la violencia es re-aprehendida [*resaisissable*] en su origen exhaustivo, ni teóricamente ni prácticamente. Todo lo que el hombre puede hacer, teórico o práctico, es insertar su violencia en el proceso del “hay violencia” para seguir y acelerar el desarrollo.³⁰⁹

He aquí, cree Althusser, un punto importante que diferencia a Marx de las por él llamadas teorías burguesas de la política. En particular aquellas del derecho natural que recurriendo a su fundamento teórico contienen el deseo y la ilusión de “extinguir la violencia” por medio del descubrimiento de su origen:

En la medida en que pretenden haber mostrado y asignado el origen exhaustivo, *en los sujetos humanos*, ¡como si fueran amos y poseedores de su violencia, así como cierto autor los consideran amos y poseedores de la naturaleza! El marxismo no tiene esta pretensión idealista. No dice he aquí el sujeto de la violencia: ¡podemos convertirlo a la no-violencia! [...] Dice al contrario: hay violencia, es un proceso en curso, sobre el cual, en el cual es posible a los hombres conscientes de inscribirse, sobre el cual pueden actuar, pero que no pueden pretender reducir a su fuente: un

³⁰⁸ 20ALT/2/1, *Dossier « Théorie politique »*. En adelante, a menos que se indique lo contrario, todas las citas corresponden a este dossier. Sobre estos materiales conservados en el archivo cf. François Matheron, “« Des problèmes qu’il faudra bien appeler d’une autre nom et peut-être politique ». Althusser et l’insituabilité de la politique”, *Multitudes*, N° 22 (2005/3): 21-35.

³⁰⁹ 20ALT/2/1, *Dossier « Théorie politique »*.

río que no se puede reducir remontándose a su fuente, sino conduciéndolo al mar. (Así como no se puede devolver a un río a su fuente, no se puede mantener al hombre en su consciencia.)³¹⁰

La misma imagen de la fuente que no puede ser reducida a su fuente sino que debe ser conducida, reconducida, había sido utilizada por Althusser poco tiempo antes para describir el funcionamiento de la monarquía frente al despotismo en Montesquieu. Ella es una de las imágenes posibles de la política frente a aquello que, en el extremo, aparece como la negación de lo político, el despotismo:

Es muy curioso que la metáfora del despotismo se haya tomado de un cuerpo que choca, mientras que la de la monarquía es la fuente que se expande. Un agua que fluye de una fuente elevada, pasa a unos canales que moderan y dirigen su curso, y llega hasta el fondo de las tierras que le deben su verdor. La imagen del choque de las bolas implica inmediatez en el tiempo y en el espacio, y la 'fuerza' se transmite enteramente por medio del choque. Es así como se ejerce o se transmite el poder en el despotismo. Por el contrario, la imagen de la fuente irrigante implica *espacio* y *duración*. Puesto que su trayectoria es igual a su propio curso, hace falta tiempo para que el agua discurra. Y nunca discurre totalmente: una fuente no se vacía, como un estanque, y contiene siempre más de lo que da. Y, al contrario que la bola [...], el agua que fluye no se separa jamás de sí misma. Desde la fuente a la tierra más lejana, es siempre la misma agua ininterrumpida.³¹¹

Una vez reconocida la importancia de la teoría marxista de la política, es necesario preguntarse si en el interior del propio pensamiento de Marx no se vislumbra una dificultad análoga a la que habría cuestionado, según la cual se hace "de la *sociedad civil*, de lo que pasa en ella, la fuente exhaustiva de la violencia". En Marx hay elementos suficientes que obligan a preguntarse, entonces, si la "sociedad civil" no ha sido concebida como el sujeto, y la política y el Estado como su alienación interna proyectada al exterior. ¿No se encuentra el mismo riesgo del sujeto exhaustivo en la sociedad civil que en el *homo politicus* o *oeconomicus*?, se pregunta Althusser y deambula en posibles respuestas. Si bien, por un lado, Marx rompe decididamente con el idealismo filosófico que lo antecede, por otro lado, se ve expuesto a recaer en el terreno de sus adversarios. Lo que ilumina esta huida y esta (posible) recaída no es tanto una deficiencia de Marx, sino más bien, una vacilación ontológica de la estructuración social que es descubierta por intermedio del problema de lo político. Recupero el argumento completo:

¡como si la sociedad civil fuera el equivalente de la consciencia, o el equivalente de este sujeto puro, político o económico que es el hombre en la concepción idealista burguesa! [...] Cuando Marx dice por ejemplo que la esencia del hombre es el

³¹⁰ Ibid.

³¹¹ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 88.

trabajo (manuscritos œc-pol [sic.]) es evidente que es una concepción idealista que abre el camino a todos los temas de la ideología económica burguesa [...]. Pero es menos evidente que Marx corre el mismo riesgo cuando [...] declara que el hombre no es la esencia del hombre, es el conjunto de relaciones sociales existentes, el hombre es el hombre social... sin embargo eso quiere decir 1/ sin duda que el hombre no puede definirse por él mismo, abstractamente, ni por su idea, sino que su realidad reenvía a la sociedad en la que vive. El hombre es una investigación social. Bien. 2/ ¡Pero todo depende de la manera que se conciba a esta sociedad (civil) que posee la esencia del hombre! Si ella es concebida, por su parte, como *un sujeto* puro, equivalente del sujeto que era ingenuamente el hombre del idealismo filosófico o económico de los adversarios de Marx, ¡entonces no se ha hecho más que una transferencia de sujeto! ¡Y se enfrenta siempre a una referencia, a una asignación concebida en el estilo de la vieja ideología burguesa! Justamente es esta ideología con la que Marx decididamente rompe. Con la que rompe en particular cuando muestra [...] que esta sociedad civil no es propiamente un todo originario, que tiene *condiciones* irreabsorbibles en ella misma, que han devenido efectivamente su materia orgánica si se quiere, pero permaneciendo inorgánica en su origen. La sociedad civil tiene ella misma un más allá que la funda, y que no puede reabsorber más que subjetivamente, y no objetivamente, tiene ella misma algo que podemos llamar *su inconsciente*, y desde ese momento ya no es posible considerarla como un puro sujeto, de pensarla bajo la categoría de sujeto, es decir, de la consciencia de sí.³¹²

En estas anotaciones estamos ante una intuición profunda de lo que, recurriendo a Balibar, quisiera llamar “otra escena” de la política y de la historia, que sugiere la existencia de una “región extraña” de la teoría. Una escena que más que expandir el marxismo, “en cierto modo lo *da vuelta*, exhibiendo su *reverso*, otra estructura, cuya lógica fantasmática, la del imaginario, y cuya materialidad igualmente constrictiva ‘perturba’ la propia de la economía, a la vez que es perturbada por aquella.”³¹³ Esta intuición profunda es la que al parecer empuja a Althusser a realizar un rodeo por la prehistoria inmediata del marxismo, más específicamente respecto al “problema de la ‘sociedad civil’ o de la ‘esfera de las necesidades’ (Hegel) en su relación con el Estado antes de Marx.”³¹⁴ El resultado será la constatación de una *vacilación* de los conceptos fundamentales de Marx para pensar la política y la historia en el corazón de la teoría marxista misma.

En otro conjunto de notas Althusser aborda el problema por lo imposible: pensar las condiciones de posibilidad de la política luego de la extinción del Estado y la política producto de la desaparición de las clases sociales. Es necesario, estudiar en qué medida la idea de una sociedad civil autoregulada —debe recordarse que ese fue uno de los nombres dados al comunismo por Gramsci— es “una trampa

³¹² 20ALT/2/1, *Dossier « Théorie politique »*.

³¹³ Étienne Balibar, *Violencias, identidades y civilidad*, trad. L. Padilla (Barcelona: Gedisa, 2005), 11. Sobre el problema de la *vacilación* de los conceptos del marxismo cf. Étienne Balibar, “La vacillation de l’idéologie dans le marxisme”, en *La crainte des masses*, 167-320.

³¹⁴ 20ALT/2/1, *Dossier « Théorie politique »*.

de la ideología burguesa” en la que “el marxismo de las sociedades futuras se dejaría perder”. O, en otros términos, “ver si no hay restos de idealismo (ideología del tipo *Aufklärung*) en las tesis de Marx sobre la extinción del Estado”. Una concepción idealista en la que se asimila el contenido de la historia a un modelo de la conciencia de sí de la sociedad; la toma de conciencia de la sociedad civil como una suerte de *coincidencia de sí consigo misma*:

Este tema está ligado y supone la afirmación de la supremacía de la sociedad civil, es decir, de la infraestructura y de sus virtudes auténticas... viejo tema muy cercano al idealismo burgués naciente cf. Locke: ya está todo [*tout est déjà*] en el estado de naturaleza... *la política es un pequeño suplemento* [i.a], tan solo... cf. asimismo los fisiócratas, ya está todo ahí, sin política... cf. incluso los mitos de Rousseau, existe un cierto estado de relaciones humanas tales que no tienen necesidad del Estado y de la política, *un estado social auto-regulador*.

Este mismo tema se encuentra en la tesis de Marx según la cual es en la sociedad civil que yace la verdad y la esencia de la sociedad política [...], y en la tesis de que el Estado es una *excrecencia* artificial (necesario históricamente) de la sociedad civil [...]. Esta tesis en ella misma no contiene necesariamente los elementos idealistas de la extinción del Estado... pero los permite. En efecto, con la extinción del Estado, aparece el surgimiento, finalmente liberado de sus excrecencias parasitarias y artificiales, *la sociedad civil en su positividad plena* sin contradicción de clases...³¹⁵

En el extremo, en una concepción como esta se supone que puede existir una sociedad “sin estructura, sin Estado, sin política, y evidentemente sin religión, sin ideología.” Se trata, remata Althusser, de una “visión idealista de la *sociedad*.” Althusser es consciente de lo que se juega en estos pasajes. No se trata de un debate improbable respecto al modo de organizar la sociedad futura, tampoco de una confianza escatológica propia del discurso marxista, sino que se trata de ver el modo en el que esa proyección al futuro ilumina los problemas de la teoría política marxista en el presente. Althusser describe sus análisis como una “anticipación” y esto es así no sólo por su carácter provisorio sino también por el objeto estudiado. Esta anticipación es capital, dice Althusser, porque en ella se juega “el destino y la suerte de varios conceptos teóricos”.³¹⁶

Una de esas anticipaciones se expresa en otro pasaje del manuscrito donde se refiere a la experiencia de los países sub-desarrollados y se pregunta si en ellos no se produce una distancia necesaria entre la política y la economía. En esas experiencias, dice Althusser, la política aparece por delante de la economía. La política aparece como “una anticipación de la economía al mismo tiempo que como el instrumento de su instauración”. Y señala que “este desajuste [*décalage*]

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Ibid.

es la condición fundamental de la autonomía relativa de lo político, del hecho que lo político [...] concibe a las masas como la materia a modelar”. La distancia que emerge entre las masas y la política es “una distancia indispensable porque no es otra cosa que la medida de la distancia a franquear.”³¹⁷

Finalmente, en otra de esas anticipaciones se pregunta por la ideología frente a la desaparición de la lucha de clases:

Hablando de la ideología [...] Lenin dice que ella no es enteramente reductible a las luchas de clases, sino que hay en ella un origen gnoseológico... y justamente entonces una ilusión interna, y no externa (la lucha de clases): la consciencia es ella misma, desde el interior, desde el seno de sus propias operaciones, afectada por una *desviación* interna, una contradicción interna: es sobre el terreno del conocimiento mismo, por tanto de la norma, que se produce la desviación, por tanto, lo anormal... lo que hace que con la lucha de clases el idealismo no desaparecerá de él mismo, porque hay otras raíces además de la lucha de clases, raíces llamadas aquí internas, y que *son como su propio inconsciente, irreductible y siempre renaciente* [i.a].³¹⁸

Este inconsciente, dice Althusser, no ha sido verdaderamente estudiado hasta ahora. Sino que simplemente ha sido “indicado como el lugar en el que las cosas también se juegan.” Es su descubrimiento el que permite producir una generalización que afecta a la esencia de lo político, a su especificidad, a su irreductibilidad. Althusser lo formula bajo el signo de una interrogación, que aquí me limito a reproducir para ilustrar la vacilación del autor frente a un objeto nuevo, impensado quizás (o insuficientemente pensado) hasta ahora:

¿No puede ser dicho lo mismo de las superestructuras en general? ¿No puede decirse que la sociedad civil ella misma, incluso desembarazada de sus clases y de la lucha de clases, posee de alguna manera una capacidad de ser a ella misma, sobre su propio terreno su propio inconsciente? ¿[Capaz] de producir espontáneamente, y por fuera de las luchas de clases, mov[imient]os ideológicos, reacciones ideológicas, susceptibles de cristalizarse en prob[lemas] que no serían ya simplemente prob[lemas] de la autorregulación técnica de la sociedad, sino, excediendo la pura técnica serían prob[lemas] que habrá que llamar con otro nombre y quizás política [*qu'il faudra bien appeler d'une autre nom et peut-être politique*]?

Ya se trate del problema de la violencia, de la desaparición del Estado, de la posibilidad de una sociedad civil autoregulada, de la ideología, del desajuste entre política y economía, en todos los pasajes del dossier se entrevé un mismo movimiento: aquello que emerge como el estudio de una situación particular al

³¹⁷ Ibid. Sobre las implicancias de la noción de *décalage* en el pensamiento político de Althusser cf. Esteban Dominguez, “El «*décalage*» como figura althusseriana de la diferencia”, en Sergio Tonkonoff (Ed.), *Pensar lo social. Pluralismo teórico en América Latina* (Buenos Aires: Clacso Ediciones, 2018), pp. 193-206.

³¹⁸ Ibid.

interior de la teoría marxista, esto es, una situación específica de la política en el marco de la teorización marxista, ilumina problemas esenciales de lo político como tal. Esta constatación se corresponde —como afirmará en una ficha conservada en el archivo— con el “recorrido constante de Maquiavelo, que consiste en examinar siempre las situaciones límites, es decir, las situaciones extremas como las más típicas de la esencia misma de lo político, lo patológico como la revelación de la esencia normal.”³¹⁹ Bajo esta óptica, recuperando lo afirmado en *Contradiction et surdétermination* “la excepción se descubre como regla, la regla de la regla, y entonces, a partir de la *nueva regla*, deben ser pensadas las antiguas ‘excepciones’ como ejemplos metodológicos simples de la regla.”³²⁰

De hecho, las circunstancias de escritura del célebre artículo publicado en *La Pensée* en diciembre de 1962 están marcadas por el verano de 1961. Si bien no hay registros exactos de su fecha de escritura, gracias a una carta a Hélène en la que Althusser hace referencia a unos agregados que introdujo a su artículo “sobre los núcleos”, es posible inferir que el artículo se encontraba escrito en un estado avanzado hacia el verano de 1961.³²¹ En *Contradiction et surdétermination* Althusser adoptaba un tono afirmativo, menos vacilante, respecto al dossier *Théorie politique*. Incluso se podría decir que es allí donde formula respuestas para conjurar la vacilación: retomando parte de los problemas trabajados en el dossier, Althusser señala que el concepto de sociedad civil utilizado por Marx desaparece paulatinamente a la par del descubrimiento que “la realidad económica abstracta” (reunida en la noción de sociedad civil) es a su vez “el efecto de una realidad más concreta y más profunda: el modo de producción en una formación social determinada.” Desde ese momento, los conceptos fundamentales pasan a ser los de grados de desarrollo de las fuerzas de producción y estado de las relaciones de producción, siendo entonces la llamada sociedad (civil) antes que un sujeto, un *efecto* (dirá

³¹⁹ 20ALT/32/12, “Sur Machiavel et Spinoza”.

³²⁰ Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 86.

³²¹ “Acabo de reeditar sobre uno o dos puntos importantes mi artículo sobre los núcleos. Agregué un largo parágrafo sobre la Fenomenología del Espíritu de Hegel (para que no se me acuse de esquematizarlo de más...) y un largo desarrollo (4 páginas) sobre los conceptos propios de Marx en su concepción de la historia (en qué se diferencia de los conceptos hegelianos de la sociedad civil -ahí digo cosas buenas, que son piedras de apuntalamiento para más tarde [*pierres d'attente pour plus tard*]...- y del Estado).” Althusser, *Lettres à Hélène*, 25/8/1961, pp. 392-393.

en *Lire le capital*) un “efecto de sociedad.”³²² A diferencia del tono constructivo, edificante, presente en *Contradiction et surdétermination* y en *Lire le capital*, el Dossier *Théorie politique* es la expresión del posicionamiento de Althusser frente a (recuperando la expresión de François Matheron) la “insuitabilidad de lo político”. Se percibe en las notas del dossier el *temblor de los conceptos* del que hablaba Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas*: “como si la Tierra, el Mundo, las cosas tomaran otra estructura puesto que la explicación arranca de nuevas bases. Toda la organización racional ‘tiembla’ cuando los conceptos fundamentales son dialectizados.”³²³

Entre las anotaciones del dossier se encuentra un proyecto de carta a un destinatario desconocido en la que Althusser dejaba ver los efectos de este temblor. Allí se produce la repetición anticipada del reconocimiento de un desconocimiento fundamental respecto a la política como el que será formulado cinco años después:

Me puse a investigar el tema “la concepción marxista de la política” (la, no lo). *Je le tenais nom de Dieu ce putain de sujet*, pero cuando me puse a buscar en su interior, me di cuenta 1/ que no sabía nada 2/ que los otros tampoco. [...] Ayer por la tarde había escrito muchas notas para mis obras póstumas, y creí que lo había logrado, pero esta tarde estoy menos entusiasmado. La política se me escurre entre los dedos y es tenue lo que creía haber alcanzado [*La politique me file entre les doigts et c’est tenu ce que je croyais tenu*].³²⁴

³²² Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, 90. Althusser, “De El capital a la filosofía de Marx”, 73.

³²³ Gaston Bachelard, *El compromiso racionalista*, trad. H Beccacece (México: Siglo XXI, 1973), 130.

³²⁴ 20ALT/2/4, Dossier « *Théorie politique* », “Notes sur marxisme et politique”. El comentario al pasar respecto a la diferencia entre la política y lo político posiblemente sea una referencia larvada al artículo de Paul Ricœur posterior a los sucesos de Budapest en 1956, el cual aparece mencionado entre las anotaciones del dossier. Althusser pareciera desconfiar de la propuesta de Ricœur por diferenciar a “lo político” como aquello que “realiza una relación humana que no es reductible a los conflictos de clase” de “la política” como “el conjunto de las actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder” y que desarrolla en consecuencia “males específicos, [...] precisamente males políticos, males del poder político [que] [...] no pueden reducirse a la alienación económica.” Cf. Paul Ricœur, “La paradoja política”, en *Historia y verdad*, trad. V. Waksman (Buenos Aires: FCE, 2015), 301 y 310. El tema es por demás de escabroso, me limito a señalar que esa desconfianza frente a la “diferencia política”, no lleva a Althusser a abandonar la recurrencia al uso de los nombres de *político* y *política*. Se trata, entonces, de una diferencia no tematizada en Althusser pero sí presentada y, por momentos, mal vivida. Sobre la diferencia política como un rasgo distintivo de cierta zona del pensamiento político contemporáneo cf. Olivier Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, trad. M. D. Álvarez (Buenos Aires: FCE, 2009). Sobre una posible aproximación de esta problemática al pensamiento de Althusser, cf. Esteban Domínguez, “Althusser. Notas para una resemantización de la política” (Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Rosario, 2014).

La misma sensación se expresará mucho tiempo después, alrededor de 1978 y al filo de la oscuridad en *Marx dans ses limites*, donde Althusser señalaba como un “límite absoluto” del marxismo, su incapacidad para pensar en su especificidad a la política:

Paradoja, se dirá, si es cierto que la obra de Marx y Lenin está llena de «política». Sí, está llena de ella, llena de análisis políticos. Pero nuestros autores nunca nos han dado, salvo en formas enumerativas y descriptivas, el comienzo de un análisis que responda a la cuestión *¿qué puede ser la política?*, ¿dónde se encuentra, en qué formas, qué es lo que la distingue de las formas no políticas y, entonces, cómo designar a esas otras formas?³²⁵

Este largo rodeo nos deja ahora sí en condiciones de abordar el encuentro de Althusser con Maquiavelo y Spinoza, un encuentro que surge de las modulaciones del deseo en aquel verano de 1961. Un encuentro que surge del descubrimiento de la insituabilidad de lo político en el exacto lugar en el que Althusser pretendía finalmente hallarlo. Desde esta óptica, todos los textos posteriores a esta fecha cargan con la pretensión de limitar los efectos de una vacilación conceptual en el corazón del marxismo. De ahí que el recurso a nuevas fuentes filosóficas (sea Maquiavelo, sea Spinoza) emerge simultáneamente como aquel encargado de detener la vacilación, alcanzando una tierra firme teórica, y como aquel que generará nuevos temblores haciendo de aquella vacilación de la teoría, una vacilación más consecuente. De ahí el tono del curso sobre Maquiavelo en el que vemos que Althusser malvive las lecciones teóricas que de él extrae. De ahí quizás, y en parte, ese “olvido” y la sensación de una *reincidencia* frente a Maquiavelo:

Me encontré con uno de mis antiguos alumnos de la *Ecole*, que asistió a un curso sobre Maquiavelo que yo había hecho en [el] 62 o [el] 63. Había perdido el recuerdo de esa fecha, pero recordaba haber hablado de *El príncipe*, en un momento en el que estaba muy enfermo. Todos los documentos o notas que había debido reunir para esa ocasión desaparecieron: debo habérselos prestado a alguien que no me los devolvió... Pero este año, por tanto diez años después, retomé todo de cero, y di algunos cursos sobre Maquiavelo: ¡reincidencia!³²⁶

³²⁵ Louis Althusser, *Marx dentro de sus límites*, trad. García del Campo (Madrid: Akal, 2003), 173.

³²⁶ 20ALT/31/28, *Correspondance échangée avec Henri Crétella sur Machiavel*.

Maquiavelo y Spinoza

Después del verano llegó el otoño, y con él finalmente el invierno. A fines de noviembre Althusser le dice a Franca que está atravesando “una especie de lasitud, y también un poco de tristeza ([la] edad, estar sumergido en labores idiotas, no poder trabajar ni estudiar ni... ¡pensar!)” Concluía diciendo que “la vida no es siempre fácil”, que es necesario “beber de las fuentes [*boire aux sources*] a menudo para recuperar el aliento.”³²⁷ La situación no mejora con el año nuevo, a principios de enero le anuncia a Franca que piensa hacer un curso sobre Maquiavelo, pero que “en estos períodos de oscuridad toco (con las manos como decía Machiavelli) mis propios límites (mientras que en otros tiempos me resultaban menos tangibles, o más ocultos) esta desnudez física (los movimientos que no se pueden hacer) es insoportable.” Concluía, de todos modos, diciendo que estaba seguro que iba a salir de ahí, aunque no fuera más que mediante un trabajo forzado, asumiendo compromisos que lo obligaran a “conjurar el vértigo de la inmovilidad”, como el curso sobre Maquiavelo, o una emisión radial sobre Helvetius.³²⁸ Franca, por su parte, le había dicho que tenía una “gran cabeza llena de dudas”, pero que todo eso estaba en él, “no en la mirada de los otros: tu error más grande es pensar que los otros perciben tus dificultades, que perciben la niebla en la que crees vivir.”³²⁹

Este camino nos ha traído entonces hasta el último texto que pretendo analizar en esta tesis: el curso sobre Maquiavelo en enero y febrero de 1962. Si esa es la fecha de un primer encuentro entre Althusser y Maquiavelo, quisiera mostrar también que semejante encuentro se ve sobredeterminado por otro, el que se produce entre Althusser y Spinoza. De este modo, el Maquiavelo de Althusser estuvo desde su primera lectura junto a Spinoza.³³⁰ Este hecho es importante,

³²⁷ Althusser, *Lettres à Franca*, 29/11/1961, 122.

³²⁸ *Ibid.*, 15/01/1962, p. 153.

³²⁹ *Ibid.*, 13/01/1962 [carta de Franca a Althusser], 149. El conjunto de las cartas entre fines de 1961 y 1962 son fundamentales para comprender las condiciones de realización del curso sobre Maquiavelo, aquí me limito a mencionar los trazos más significativos.

³³⁰ Coincido en este punto con Yoshihiko Ichida quien ha destacado que 1962 fue para Althusser el año de diversos encuentros: con Maquiavelo, Spinoza, Foucault (recuérdese el curso sobre los orígenes del estructuralismo de fines de 1962); cf. Yoshihiko Ichida, “Histoire et politique : conjonction et partage originaire chez Althusser (1962-1967)”, *Cahiers du GRM*, N° 7 (juin 2015): 14.

en primer lugar, porque la emergencia de menciones insistentes a Spinoza en el marco del curso contrasta con la ausencia de menciones o con su evocación crítica en los trabajos anteriores a 1962. Y, en segundo lugar, porque las menciones continúan apareciendo mediadas por otra figura. De modo que el tratamiento no deja de ser indirecto o, mejor dicho, obliga a aproximarse a un todo-complejo-estructurado: *Maquiavelo-Spinoza*.

Este doble encuentro impulsa a Althusser a alejarse de los confines geográficos de las llamadas clásicamente fuentes del pensamiento de Marx: la filosofía alemana, la política francesa. Como si el autor tratase de pensar a partir de una materia extranjera, atravesando la filosofía del siglo XVIII francés (Montesquieu en particular) y su sistematización por parte de la filosofía alemana de principios del siglo XIX (Hegel y luego Feuerbach), para encontrar a un filósofo y a un político en confines insospechados como los Países Bajos y la península itálica. Ha señalado Mauss que los poderes mágicos suelen definirse topográficamente, en relación con extranjeros proveniente de tierras inesperadas, existiendo en la magia “una tendencia a acaparar dioses destronados o extranjeros que son, por definición, seres poderosos.”³³¹ En ese punto, encontrarse con Maquiavelo y Spinoza, disponerlos juntos, producir el encuentro entre dos leyendas negras, constituye en sí mismo un punto de llegada teórico distintivo en Althusser que no dejará de tener efectos, más o menos solapados, que ahora es necesario estudiar.

A diferencia de la recuperación crítica efectuada en su *Montesquieu*, aquí Althusser dispone de manera contigua el pensamiento de Spinoza y el de Maquiavelo reconociendo que la novedad teórica de ambos se juega en esa proximidad. Tal es así que diversas tesis sobre Maquiavelo presentes en el curso son formuladas producto de aquella disposición contigua. La primera, la desproporción entre el destino y el estatuto de su pensamiento. La segunda, la teoría de la apariencia fundada en una filosofía de la opacidad de lo inmediato. La tercera, el cuestionamiento a las teorías de la naturaleza humana y de la historia como fundamento del pensamiento político. Seguir estas tesis tal como son esbozadas en el curso, es una vía de acceso privilegiada a la comprensión

³³¹ Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, 99.

del modo en el que la lectura de Spinoza encontró su lugar y conquistó una posición.

Si bien sería objeto de otra investigación, cabe destacar que las frecuentes referencias a Spinoza que pueden ser halladas en el curso contrastan con las escasas referencias en *Machiavel et nous* escrito una década más tarde, y con las inexistentes en *La solitude de Machiavel* escrito quince años después.³³² El paso de una presencia temprana a una ausencia tardía de Spinoza en los textos sobre Maquiavelo, antes de explicarse bajo el gesto de un abandono debe permitir destacar el rol que tuvo Spinoza para la formulación de una serie de tesis sobre Maquiavelo. Una vez precipitadas esas tesis, a Spinoza no debería buscársele tanto en sus evocaciones sino más bien en un lugar conquistado en filosofía gracias a ese encuentro simultáneo con el italiano y el holandés.

Política y teoría: una singular desproporción

Hay un documento que permite trazar una línea de continuidad, por más sinuosa que ésta sea, entre el trabajo de Althusser sobre Montesquieu, el dossier *Théorie politique* y el curso sobre Maquiavelo en general, y más en particular respecto a la clave de lectura desarrollada en el curso según la cual existe una especificidad del pensamiento de Maquiavelo, una *singular desproporción*. En una hoja algo independiente respecto a las otras páginas del dossier, Althusser señala preliminarmente y casi programáticamente a Maquiavelo y a Montesquieu como dos pensadores “de la autonomía de lo político”:

Por fuera de esta teorización sociedad-civil-Estado se encuentra [...] otra reflexión que teoriza la política a partir de preocupaciones más directamente políticas. Maquiavelo. Montesquieu. Los dos abordan un mismo prob[lema], el de la monarquía absoluta, pero desde dos puntos de vista diferentes. Uno piensa en una monarquía absoluta por constituir, el otro piensa en una monarquía absoluta a criticar y reformar. Uno, teoría prematura. El otro, teoría nostálgica. [...]
El prob[lema] de Maquiavelo: cómo constituir un Estado nacional unitario. Los medios políticos a poner en práctica para alcanzar este objetivo.
El prob[lema] de Montesquieu: como reformar la monarquía absoluta para hacerle devolver a la nobleza sus funciones políticas perdidas.
En un caso; un pensamiento prospectivo y revolucionario. En el otro caso, un pensamiento retrospectivo y reaccionario.

³³² Louis Althusser, *Maquiavelo y nosotros* [c. 1972]; Louis Althusser, “La soledad de Maquiavelo” [1977], en *La soledad de Maquiavelo*, 331-346.

Estas son las dos situaciones que han dado lugar históricamente al estudio de lo político como autónomo, que han creado la ilusión de la autonomía de lo político como tal. Pero al mismo tiempo estas dos situaciones han mostrado que lo político podía aparecer, en ciertas circunstancias como una esfera autónoma, relativamente autónoma.³³³

En el párrafo final se puede ver la vacilación de Althusser producto de una incomodidad frente al reconocimiento de la autonomía de lo político: Maquiavelo y Montesquieu serían dos pensadores que han creado la ilusión de la autonomía de lo político pero al mismo tiempo la necesidad de dicha autonomía. Como sea, quizás más que de la autonomía de lo político como tal, aquello que Althusser descubre en figuras como Maquiavelo y Montesquieu es una reflexión de excepción producto de una situación histórica excepcional en la que se torna visible el carácter específico e irreductible de lo político.

Es de ese pensamiento de excepción que se ocupa Althusser en el curso cuando señala —y esta es la primera tesis en la que la figura de Maquiavelo emerge ligada a Spinoza— la existencia de una singular desproporción entre el destino y el estatuto del pensamiento de Maquiavelo. Por un lado, su destino: no hay escritor político que haya generado tantas reacciones y aprobaciones. Se trata de un pensamiento que ha suscitado múltiples comentarios e interpretaciones contradictorias entre sí, pero que suponen “cierto *objeto* para interpretar, suponen la existencia de un pensamiento problemático en sí mismo”. Si no fuera así, si su pensamiento hubiese sido sólo el de un cronista como Guicciardini, dice Althusser, no hubiera suscitado la atención de figuras como Spinoza, Hobbes, Montesquieu y Rousseau: “las interpretaciones desgarradoras de Maquiavelo imponen de manera inevitable la idea de que su pensamiento contiene en sí mismo un verdadero fondo teórico, que está en juego [t.m. *est en cause*] en estos debates.”³³⁴

Por otro lado, su estatuto. Considerando que se trata de un pensamiento ajeno a los conceptos clásicos mediante los cuales se ha constituido a la política como objeto teórico, “nos vemos en aprietos para reconocerle el estatuto de un pensamiento teórico *en el sentido clásico del término*”. Maquiavelo sería reconocido, entonces, “como un empirista de genio, pero limitado a su mismo

³³³ 20ALT/2/1, *Dossier « Théorie politique »*.

³³⁴ Althusser, “Maquiavelo”, en *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 190-191, t.m.

empirismo”, atrapado en su materia, “sin poder acceder a la forma específica de la *teoría*.”³³⁵

Althusser, invitándonos a leer el capítulo 1 del *Tratado político*, señala que fue Spinoza uno de los primeros en señalar la desproporción que existe entre el reconocimiento de que toda verdad en política se funda en la experiencia de una práctica y el intento fallido de dar con la razón teórica de esa práctica. Recordemos que en el comienzo del *Tratado político*, se percibe cierto aroma maquiaveliano al criticar a quienes —como se decía en *El príncipe*— “se han imaginado repúblicas y principados que no han existido jamás” (P, XV). Spinoza, comienza cuestionando la postura de “los filósofos” que tratan la política bajo la óptica de la utopía o de la crítica moralizante cuyo resultado es el alejamiento de la teoría política de su práctica.³³⁶ Frente a esta perspectiva, en el párrafo siguiente también con tono maquiaveliano — “siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma” (P, XV)—, contrapone la visión de “los políticos” a quienes “se juzga más bien hábiles que sabios.”³³⁷

Es del lado de estos políticos, continuaba Spinoza, que algunos han reflexionado de modo tal que “los derechos comunes y los asuntos públicos han sido organizados y administrados por hombres de agudísimo ingenio, astutos o sagaces.”³³⁸ Althusser destaca correctamente que al finalizar estos tres párrafos con los que se abre el *Tratado político* es innegable la inscripción de Spinoza en la perspectiva maquiaveliana. Aún sin ser nombrado, dice Althusser, es fácil reconocer a Maquiavelo precisamente porque, cuando más adelante (TP, V, 7) lo nombra utiliza el mismo adjetivo (*acutissimus*). Ahora bien, la pretensión

³³⁵ Ibid., 192.

³³⁶ Cf. Spinoza, *Tratado Político*, I, 1, pp. 81-82.

³³⁷ Cf. Ibid., I, 2, pp. 82-83. Cf. Maquiavelo, *El Príncipe*, trad. M. A. Granada (Madrid, Alianza: 2010 [1513]), XV, p. 95. Vittorio Morfino ha destacado la importancia de las dos primeras referencias a Maquiavelo hechas por Spinoza al comenzar el *Tratado político* (de manera implícita) y de manera explícita en TP, V 7, señalando que entre una y otra referencia Spinoza expone su metafísica de la política, construyendo conceptualmente el objeto específico de una ciencia de la política sin la cual “la modelización de las diferentes formas de poder sería imposible y la experiencia sería ciega.” Vittorio Morfino, *Le Temps et l'Occasion. La rencontre Spinoza-Machiavel*, trad. L. Langlois et M. Giglio (Paris : Classiques Garnier, 2012), 58.

³³⁸ Spinoza, *Tratado Político*, I, p. 84. En la edición en español se pierde algo del sentido de la edición de Appuhn que lee Althusser, según la cual los asuntos públicos “han sido objeto del estudio” [*ont été l'objet de l'étude*; en latín: *tractata sunt*] y no sólo organizados o administrados.

de Spinoza no se detiene en la inscripción, sino que se propone una tarea que el florentino no habría alcanzado:

para Spinoza, esta penetración no deja de ser la penetración de un experimentador, y no la de un teórico, la penetración de un práctico y no la de un filósofo. El propósito de Spinoza consiste, justamente: 1) en reconocer que toda la verdad que puede enunciarse sobre la política se encuentra, no del lado de la utopía ni de la crítica moralizante de los filósofos más o menos religiosos, sino del lado de la práctica, del lado de los empiristas; 2) pero al mismo tiempo, Spinoza quiere dar la forma de la razón teórica a la verdad ciega que habita en esta práctica: “aplicándome a la Política, no quise aprobar nada nuevo o desconocido, sino solamente establecer por razones ciertas e indubitables aquello que concuerda mejor con la práctica.”³³⁹

Esa es la suerte de Maquiavelo, ser reconocido como un empirista de genio, pero limitado a su mismo empirismo. De ahí que frente a la teoría política clásica que se juega en conceptos específicos (estado de naturaleza, contrato, estado civil, soberanía) y problemáticas específicas (la naturaleza del vínculo social, el origen de las sociedades, el fin del poder político), el pensamiento de Maquiavelo aparezca como ajeno al tratamiento de “*la política como objeto teórico*”. Así, reconoce Althusser, todo lo que en Maquiavelo se presente como exterior a aquella problemática, “aunque se traten de observaciones profundas, pertenecen a un campo preteórico.”³⁴⁰

Pero este *empirismo* de Maquiavelo no es un vicio que sea necesario (o posible) corregir. Tampoco se presenta como un pensamiento que sea superable tomándolo como un estadio de un avance progresivo. Si bien no encontramos la formalización de lo político como objeto teórico, tal carencia nos coloca frente a una oportunidad insospechada: la posibilidad de acceder al *reverso* de la teoría política clásica. Su debilidad podría mostrar, entonces, el verdadero rostro de la tradición de la teoría política:

en su escándalo mismo, en su carácter anfibológico [...], en su carácter enigmático, todo sucedía como si en el pensamiento de Maquiavelo se encontrase reconocido un alcance teórico latente, inquietante, que los clásicos no podían expresar y reconocer, pero que terminaron por confesar, aunque fuera en su propio malestar con respecto a él.³⁴¹

El empirismo de Maquiavelo funciona de manera crítica en dos direcciones. Recurriendo a la imagen que Althusser utilizará una década después, se podría decir que Maquiavelo marcha del lado contrario al que dispara. No sólo respecto

³³⁹ Althusser, “Maquiavelo”, 192. Althusser cita TP, I, 4.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid., 193.

a su posición política³⁴², sino más profundamente respecto a la torsión epistemológica producida por Maquiavelo por la bifurcación de las direcciones entre la marcha y el disparo. Con el fin de “escribir algo útil para quien lo lea”, se ha dirigido a la verdad efectiva de la cosa y no a la representación imaginaria de ella (P, XV). Pero en ese movimiento dispara contra el campo teórico que deja atrás, campo que lo precede y en buena medida lo sucede en nombre de las teorías del derecho natural. En este punto Althusser alcanza la hipótesis, la clave de lectura, que recorrerá el curso: Maquiavelo es la materia extranjera a un problema clásico, materia que en su ajenidad constituye “la ocasión y el medio de establecer el problema de la naturaleza misma del objeto teórico de los clásicos.” De este modo, preguntarse por el empirismo ajeno a la forma de la teoría que se entreve en Maquiavelo, es la vía de acceso privilegiada al “cuestionamiento del contenido mismo de la teoría política clásica”. Cuestionamiento que no la destruye ni la refuta, sino que permite “aclarar su sentido.”³⁴³

Además de la importancia teórica de la tesis sobre la singular desproporción en Maquiavelo, estas primeras páginas del curso muestran hasta qué punto ha cambiado la relación de Althusser con Spinoza. En primer lugar, se trata de una transformación textual. Ante la ausencia de menciones, o ante las menciones esporádicas, con referencias textuales pero sin citas, emerge el nombre de Spinoza ligado a diversos pasajes del *Tratado político*. En segundo lugar, se trata de una transformación teórica. Independientemente de la precisión o la justeza de la lectura de TP, I, es innegable que Spinoza juega un papel que no había jugado hasta ese entonces: basta con recorrer las primeras tres páginas del curso para reconocer que una figura hasta ese momento casi por completo ausente, emerge junto con Maquiavelo, trasluciendo un conocimiento de la relación explícita existente entre Spinoza y Maquiavelo en el *Tratado político*.³⁴⁴

³⁴² Althusser pasa revista de las interpretaciones respecto a la posición política de Maquiavelo, dentro de las cuales le interesa la interpretación “democrática” como la de “Spinoza-Rousseau”, y las relativas al problema de la unificación nacional “Gramsci (Hegel)”, pero se limita a dejarlo mencionado sin detenerse en ese punto. Cf. *Ibid.*, 190.

³⁴³ *Ibid.*, 193.

³⁴⁴ En una ficha preparatoria para el curso titulada “Machiavel pour Spinoza” Althusser enumera las referencias de Spinoza a Maquiavelo presentes en el *Tratado político*: 1. “Invocado en el TP sin nombrarlo I, 2 cuando trata de los « políticos » en oposición a los filósofos más o menos utopistas”; 2. El cap. V, 7 en el que Spinoza se pregunta por el fin de la intelección de Maquiavelo y esboza una interpretación “democrática” (hacer comprender indirectamente a la multitud que

Y más en general, una consciencia aguda de la relación teórica existente entre ambos que se refleja en una ficha de lectura preparada, cabe inferir, de manera contemporánea al curso:

El cap. 1 del *Tratado Político* aparece como la reflexión teórica sobre los preceptos prácticos dados por M[achiavelo]. La tesis de Maquiavelo resume en suma toda la experiencia política de los políticos. Sus reflexiones provienen de la experiencia, y son susceptibles de ser aplicadas, puestas en práctica (ciclo de la experiencia: de la práctica a la práctica). [...] Spinoza toma sus recomendaciones de la experiencia como algo dado, -y se propone fundarlo, deduciéndolo de la esencia del hombre. 'Establecer por razones ciertas e indubitables lo que se corresponde mejor con la practica' (TP, 3). Para eso, tomar todo, tomar todo lo dado. Es decir, poner entre paréntesis los motivos subjetivos (éticos) (o racionales) de los hombres. Hacer una teoría de la política tal que pueda dar cuenta de la universalidad de los hechos: tanto de las conductas razonables como de las conductas pasionales. Considerarlas solamente como medios, en sí mismos indiferentes (poco importa que sea virtud o pasión, razón o locura), sino considerar solamente en su relación con el fin al que sirven: el Estado [...]. Maquiavelo pone él también entre paréntesis el sentido subjetivo de las conductas humanas: no las considera más que como medios. ¿Por qué esta generalización? [...] Porque ella es necesaria para dar cuenta de la práctica: que los hombres movidos por la razón son muy raros (TP, 4), que un gobierno de sabios es imposible, y que el estado debe estar organizado (de hecho) independientemente de los motivos subjetivos de sus miembros (TP, 4).³⁴⁵

Política e ideología: la opacidad de lo inmediato

La segunda tesis del curso producto de la lectura contigua de Maquiavelo y Spinoza es esbozada al presentar los tres puntos esenciales de la teoría maquiaveliana de los “métodos de gobierno”: una teoría de la violencia, una teoría de la apariencia y una teoría de las relaciones entre el príncipe y el pueblo.

Respecto a la “teoría de la violencia”, en la que no se encuentran referencias a Spinoza, Althusser afirma que en Maquiavelo la política es la guerra proseguida por otros medios. Esto se plasma en su teoría de la violencia y de los medios según la cual existe una ley interna de la violencia (medios-fines), pero que al mismo tiempo existe una “naturaleza condicional de la violencia” a partir de la cual son pensables las condiciones de aplicación y de no-aplicación de la violencia.

debía guardarse de confiar su salvación a uno solo); 3. El cap. X, I sobre el retorno a los principios. 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, “Machiavel pour Spinoza”.

³⁴⁵ 20ALT/32/12, « *Sur Machiavel et Spinoza* ». La afirmación respecto a la deducción de las consideraciones políticas a partir de “la esencia del hombre” será relativizada en el mismo curso.

En la “teoría de las relaciones entre el príncipe y el pueblo” el nombre de Spinoza es señalado en dos ocasiones. Estas relaciones deben basarse en “una justa medida entre el amor y el odio”, más específicamente, en el “buen uso de la imaginación y de las pasiones” por medio del miedo [*crainte*] remitiéndonos explícitamente a Spinoza: “cf. Spinoza. El mismo tema”.³⁴⁶ En el manuscrito Althusser no lo desarrolla, se limita a indicar dos fichas de lectura. En una de las fichas (“*Crainte*”) Althusser resume algunos fragmentos de las partes III y IV de la *Ética* y constata un *factum*: “Es sobre el miedo y la esperanza que los hombres son gobernados en la ciudad [*cité*].”³⁴⁷ Althusser destaca en la misma ficha un fragmento de la *Ética*: “Suele también engendrarse la concordia, generalmente, a través del miedo, pero en este caso no es sincera” (*Ética*, IV, ap., XVI). Hay una necesidad del miedo, entonces, así como también hay un peligro en su uso. De ahí la otra ficha a la que remite el manuscrito del curso: “*Conjuration*”. En ella resume el problema de las conjuras en el capítulo XIX de *El príncipe* (las conjuras “populares” nacen cuando el miedo se convierte en odio) y, más extensamente, de los *Discursos* (III, VI) a partir de lo cual, concluye, “[las conjuras] lejos de resolver los problemas, refuerzan la tiranía.”³⁴⁸ Althusser reúne estos dos temas en torno a las conjuras con un corchete rojo en el que anota “SP”, refiriéndose a la primera mención explícita de Maquiavelo en el *Tratado político*, en la que se advierte sobre el peligro de deshacerse del tirano sin suprimir las causas de la tiranía (TP, V, 7).

Hay una tercera mención a Spinoza y Maquiavelo respecto a la “teoría del regreso a los orígenes”. Con ello se refiere a los *Discursos* (D, III, I) y al comentario de este pasaje en el *Tratado político* (por lo demás, la segunda mención explícita a Maquiavelo), según el cual con el fin de que los Estados duren “es necesario que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse.”³⁴⁹ Las fichas de lectura de Althusser son testimonio del interés generado por este problema, como si en él

³⁴⁶ Althusser, “Maquiavelo”, 220. En adelante traduzco *crainte* por *miedo* para unificar el registro entre la dispersión de las versiones que lo traducen alternativamente como miedo o temor. Esto es importante para el caso de Montesquieu puesto que la *crainte* es el principio del gobierno despótico. Volveré sobre esto más abajo.

³⁴⁷ 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, « *Crainte* ».

³⁴⁸ 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, « *Conjuration* ».

³⁴⁹ Spinoza, *Tratado político*, X, 1, p. 223.

se concentrara “una teoría general de la alteración las cosas humanas.”³⁵⁰ Siguiendo la ficha sobre el “Retorno a los principios”, y viendo cómo estos temas reaparecen en distintas fichas sobre Maquiavelo y Spinoza, es posible reconocer que Althusser estaba fascinado por ese problema. En primer lugar porque, en continuidad con su antigua lectura de Pascal en torno al origen del poder político, atravesando el tratamiento de Montesquieu de la misma temática, Althusser encontraba el mismo problema en Maquiavelo y Spinoza, quizás esta vez librado, o en combate con la perspectiva conservadora presente en Pascal y Montesquieu. En segundo lugar por sus implicancias para una comprensión de lo político en su especificidad, su irreductibilidad, puesto que el ordenamiento político tiene mecanismos de fundación, conservación y refundación que le son propios. Y en tercer lugar, más en general, en sus implicancias ontológicas, como si el problema de lo político estuviera ligado desde siempre y secretamente al problema de su origen. Por eso, hacia el final de la ficha señalaba una tensión, un programa de investigación: “ver en qué medida este principio del ‘retorno al principio’, en Maquiavelo y en Spinoza y también en Montesquieu, no es solidario, justamente de una visión no-histórica de la historia.”³⁵¹

Finalmente o, mejor dicho, entre la primera y la última teoría que configuran la teoría general de los métodos de gobierno en Maquiavelo, Spinoza emerge para dar cuenta de “una teoría de la apariencia”, verdadera articuladora de las teorías de los métodos de gobierno. Althusser afirma que a partir del florentino sabemos que toda práctica política, se juega “en una totalidad humana: la de la apariencia.”³⁵² La acción del príncipe se ejerce sobre la base de la opinión de los hombres que gobierna, quienes viven “espontáneamente en la apariencia de las virtudes morales y religiosas”. La influencia de Spinoza es notable en este punto y Althusser baliza el texto con sucesivos pedidos de confrontación (“cf. Spinoza”). En particular, señala que en la afirmación maquiaveliana de que “los hombres juzgan por los ojos y no por las manos” (P, XVIII) se concentra una categoría de la imaginación “muy spinozista”.

³⁵⁰ 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, « Retour aux principes ».

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Althusser, “Maquiavelo”, 218. Cf. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* [1517], trad. R. Raschella (Buenos Aires: Losada, 2004), I, XXV, p. 121: “La generalidad de los hombres se alimenta tanto de lo que parece ser como de lo que es y, muchas veces, se mueve aun más por las cosas que parecen y no por las que son”

Gracias a este encuentro entre Maquiavelo y Spinoza se producen cuatro tesis encadenadas que no dejarán de tener efectos en la concepción de la ideología en Althusser. Primero, existe una opacidad de lo inmediato, una apariencia espontánea de los hombres ligada “a la inmediatez del presente (cf. también Spinoza).”³⁵³ Segundo, la religión debe comprenderse como una “apariciencia en segundo grado”, es decir, “como reflexión ideológica sobre el imaginario espontáneo”. Tercero, hay “una relación orgánica entre la ideología y la esencia de la política.” Con lo cual, cuarto, la estructura del mundo imaginario en la que se juega la política resulta insuprimible. Así, “el político es aquel que conoce la esencia de esta apariencia y que, sin embargo, la utiliza sin querer destruirla.” Pero no se trata simplemente de una elección del político, sino de la asunción de una condición en política que remite a su esencia misma. Althusser ve en los textos de Maquiavelo y de Spinoza, *en acto*, “una conciencia no teorizada [...] de la imposibilidad de reformar esta conciencia ideológica espontánea. *No hay reforma del entendimiento, exactamente como en Spinoza* [i.a.]”³⁵⁴ Lo cual significa, como dirá contemporáneamente en la emisión radial sobre Helvetius, que en política

el combate entre la verdad y el error es un combate que toma una forma humana, que no es un combate de abstracciones, que es un combate que opone a los hombres entre sí, en un nivel mucho más modesto, mucho más material, mucho más concreto.³⁵⁵

Con la descripción de esta apariencia presente en Maquiavelo-Spinoza Althusser comienza a vislumbrar más decididamente aquello que expondrá de manera programática respecto al carácter de la ideología en *Marxisme et humanisme*, artículo publicado en junio de 1964, reunido un año después en *Pour Marx*. Allí, en sintonía con lo esbozado en el curso, Althusser define a la ideología de un modo muy cercano a la imaginación y los mecanismos de la superstición definidos por Spinoza en la *Ética* y el *Tratado teológico-político*. Allí señalará que, suponiendo que la categoría de consciencia tuviera un significado unívoco, la ideología tiene muy poco que ver con ella puesto que es “profundamente

³⁵³ Ibid., 219. Althusser remite a una ficha (“Cf. ficha *apariciencia*”) en la que comenta el capítulo XVIII de *El príncipe* junto a Spinoza: 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, « Apparence »: “Ver la relación, muy *pre-spinozista*, entre esta categoría de la apariencia y la categoría del *presente* (inmediato).”

³⁵⁴ Ibid. El argumento hace pareja con (y radicaliza) el tratamiento de este mismo problema en su lectura de Montesquieu (ver *supra*, cap. 3).

³⁵⁵ Althusser, “Helvetius revolucionario” [1962], en *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 185.

inconsciente”, incluso cuando se presenta bajo una forma reflexiva (una apariencia en segundo grado, dice Althusser de la religión en Maquiavelo). Así los seres humanos viven sumergidos en una apariencia espontánea ligada al *presente*, a su *mundo*: “los hombres ‘viven’ su ideología [...] en absoluto como una forma de conciencia, sino como un objeto de su ‘mundo’ -como su ‘mundo’ mismo.” No es una exageración entonces afirmar que todos los elementos descritos preliminarmente por Althusser respecto a Maquiavelo-Spinoza aparecen aquí condensados y reformulados en torno al pensamiento de Marx:

La ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas formaciones específicas, estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida históricas. Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología [...] desaparecerá sin dejar huellas, para ser reemplazada por la ciencia. [...]
La ideología no es, por lo tanto, una aberración o una excrecencia contingente de la Historia: constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades. Por lo demás, solamente la existencia y el reconocimiento de su necesidad pueden permitir actuar sobre la ideología y transformarla en instrumento de acción reflexiva sobre la historia.³⁵⁶

Relevando estas menciones a Spinoza y las tesis que ellas posibilitan puede verse que se inscriben, pre-anunciando, aquello que Althusser reconocerá más de una década después en *Eléments d'autocritique* como uno de los temas en los que se resumía su culpabilidad de ser spinozista. Recordemos que Althusser destacaba, en una vía abierta por Maquiavelo y que llegaría hasta Marx, la necesidad de la ilusión. Más específicamente afirmaba que en Spinoza se encontraba “la primera teoría de la ideología” destacando en ella tres caracteres: su *realidad* imaginaria, su *inversión* interna, su *centro* (la ilusión del sujeto). Esta perspectiva, continuaba, abría la vía a una concepción del Primer Género de Conocimiento, o la imaginación, como el mundo material de los hombres tal como ellos lo viven, el de su existencia concreta e histórica. Así, concluía, la obra de Spinoza se presenta como la primera, después de Maquiavelo, en ofrecer una teoría de la historia.

Quizás por eso mismo podemos afirmar que el relevamiento de las menciones a Spinoza en el curso sobre Maquiavelo de 1962, se transforma en un cuestionamiento anticipado del costado autocrítico de Althusser respecto a su

³⁵⁶ Althusser, “Marxismo y humanismo”, en *La revolución teórica de Marx*, 193.

recuperación de Spinoza en *Eléments d'autocritique*. Recordemos que allí señalaba que su spinozismo se hacía sentir en su afirmación del carácter universal de la ideología (*eterno*, dirá en *Idéologie et appareils idéologiques d'État*) pero que impactaba en una concepción excesivamente homogénea de la relación de oposición entre ciencia e ideología. Sin reconocer que la ideología está atravesada por tendencias de clases antagonistas que dividen, reagrupan y oponen el campo de lo ideológico (la inmediatez del mundo vivido) y hacen de este una estructura compleja con instancias diferenciadas en su interior; impactando a su vez en el modo de concebir la relación entre filosofía y política. Si en política el ser es apariencia, si la política renuncia a toda pretensión definitiva de una reforma del entendimiento, la filosofía tendrá a su cargo combatir en ese mismo terreno, el de la inmediatez del presente, de ese “mundo imaginario” en el que se juega la política. A juzgar por el doble descubrimiento de Maquiavelo y Spinoza acontecido en el curso, si no es posible decir que la autocrítica de Althusser es injusta, sí al menos quisiera decir que se basa en cierto abandono o, quizás, en cierto olvido —entendido no como mera pérdida, sino más bien como reemplazo o memoria reconducida hacia otros objetos— de aquel descubrimiento.

Política y naturaleza humana: una antropología profana

La tercera tesis merece mayor atención y exige algo más que una constatación. En la conclusión del curso, Althusser pone a prueba su hipótesis inicial según la cual la indagación sobre la singular desproporción existente entre el pensamiento de Maquiavelo y su destino podría ser el camino más pertinente para cuestionar el contenido de la teoría política clásica, preguntándose si sus análisis remiten a algún elemento que permita fundar sus consideraciones: “¿no hay como fundamento del pensamiento político de Maquiavelo a la vez una teoría de la naturaleza humana y una teoría de la historia?”³⁵⁷ Con su respuesta Althusser caminará en dirección contraria a la de quienes habían intentado aferrar su pensamiento a los anclajes clásicos de la teoría política: el de una antropología

³⁵⁷ Althusser, “Maquiavelo”, 227

o el de una filosofía de la historia. Quisiera mostrar que en su reflexión se expresa una deconstrucción del fundamento de los conceptos políticos que hunde sus raíces en una disposición contigua de Spinoza y Maquiavelo.

¿Maquiavelo funda su pensamiento político en una teoría de la naturaleza humana? Es cierto que en sus textos circulan reflexiones sobre el comportamiento humano que así lo sugieren. Althusser refiere a *El mito del Estado* de Cassirer, según el cual en Maquiavelo se encontraría el descubrimiento de una esencia constante bajo los fenómenos políticos que posibilitaría su elucidación. En esta línea, descubrir la naturaleza humana oculta significaría hacer inteligible el devenir histórico. La condición de posibilidad de una dilucidación de los fenómenos políticos pasa aquí por la presuposición de una naturaleza humana estable. Pero en Maquiavelo, en el preciso lugar en el que esperábamos dar con una naturaleza humana, encontramos otra cosa: “una antropología profana, que identifica al hombre con el deseo (cf. Spinoza: el hombre es su deseo). [...] El hombre es deseo y el deseo es infinito (infinito malo).” Es una antropología profana porque no alcanza a constituirse en el fundamento de sus análisis políticos:

entre los conceptos que propone (el hombre idéntico a su deseo, el hombre ávido de cambio, el hombre insatisfecho de su condición, el hombre satisfecho de la apariencia, todas categorías muy cercanas a las que retomará Spinoza), por una parte, y los análisis que pretende fundar, por la otra, *no existe ningún lazo; no existe deducción o génesis.*³⁵⁸

Tal como parece sugerir Althusser, afirmar que *el hombre es su deseo* no es hacer pie en las tierras del fundamento, sino plantear un problema: el deseo, infinito, tiene lugar en cierta experiencia de la duración. De ahí la inestabilidad de esa supuesta antropología que en su fluctuación no logra definirse como tal. Es con Maquiavelo que aprendimos que el ser humano se encuentra insatisfecho en su condición debido a una incongruencia insuprimible entre el objeto del deseo y el objeto poseído:

La naturaleza ha creado a los hombres de modo tal que pueden desearlo todo, pero no pueden conseguirlo todo y, así, siendo el deseo siempre mayor que la posibilidad [*potenza*] de conquistar, resulta el descontento con lo que se posee [*t.m. si possiede*], y la escasa satisfacción por ello. (D, I, 37)

Los apetitos humanos son insaciables porque, por naturaleza, pueden y quieren desear todo, pero la fortuna les permite conseguir poco, y de ello en las mentes

³⁵⁸ Ibid., 228-229. Por el momento dejaré entre paréntesis esta referencia al *infinito malo* para volver sobre ella más adelante, ver *infra*.

humanas resulta continuamente una insatisfacción, y un fastidio de las cosas que poseen, lo que hace desaprobare [t.m. *biasimare*] los tiempos presentes, elogiar los pasados y desear los futuros, aunque nada razonable los mueva a ello. (D, II, Proemio)³⁵⁹

Esta incongruencia se basa en el hecho de que el objeto del deseo no es propiamente *uno*, sino que por definición varía según las circunstancias. Se trata de una variación que si bien por momentos es asimilable al deseo de la novedad (“los hombres desean mucho las cosas nuevas” D, III, 21), dependiendo de las relaciones sociales y políticas, también puede presentarse como temor y rechazo a toda novedad (“los hombres desean en parte tener más y en parte temen perder lo conquistado” D, I, 37).³⁶⁰

Quizás es por este “concepto antropológico vacío del deseo humano”, dice Althusser, que Maquiavelo habla muy esporádicamente del hombre o de la naturaleza humana, y habla más bien y en general de “los hombres en plural.”³⁶¹ Esta opción por el plural no se explica tanto por una pretensión de universalización o eternización sino por una marca de colectividad; por la consideración de individuos inscriptos grupalmente como efecto de relaciones sociales y políticas. De modo que no sería tanto el hombre quien está animado por deseos, sino las *ciudades* y los *pueblos*: “en todas las ciudades y en todos los pueblos aparecen siempre las mismas pasiones y los mismos humores.” (D, I, 39).³⁶²

Es aquí donde descubrimos el “carácter político de los conceptos antropológicos. Bajo la apariencia de una psicología banal describe de hecho los comportamientos de los grupos. Incluso en el caso más individualizado = el del príncipe.”³⁶³ Según Althusser, a diferencia de Maquiavelo, en Hobbes o Spinoza está presente una “teoría antropológica genética” que posibilita sus desarrollos políticos subsiguiente. Sin embargo, en el curso se limita a desarrollar el caso de Hobbes entre el miedo y la fundación de la sociedad civil. En Hobbes, dice Althusser, su teoría de la naturaleza humana sirve de principio genético y

³⁵⁹ Maquiavelo, *Discursos*, 144 y 208.

³⁶⁰ *Ibid.*, 144 y 390.

³⁶¹ Althusser, “Maquiavelo”, 231.

³⁶² Maquiavelo, *Discursos*, 151.

³⁶³ 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, “Hasard”. Cf. Maquiavelo, *Discursos*, I, 39, p. 151.

fundamento de su teoría política. Frente a una perspectiva como esta, resulta notoria la singularidad de Maquiavelo:

el elemento fundamental de Hobbes es el miedo [t.m. *crainte*]. El miedo [t.m.] en Maquiavelo es un medio de gobierno entre otros. El miedo [t.m.] no es universal, no es el vínculo de los hombres entre sí. [...] [Los conceptos de Maquiavelo] no son conceptos políticos individualistas, no da una psicología del individuo, da una psicología de los grupos sociales. Cuando habla de los “hombres” son siempre hombres considerados *en grupos*. No hay deducción de las relaciones sociales a partir de los comportamientos moleculares de los *individuos aislados*. Es sumamente curioso ver que esta presuposición de toda la teoría política está ausente en él.³⁶⁴

Contrariamente al esquema que Althusser sugiere al presentar a Hobbes y a Spinoza frente a Maquiavelo, el holandés parece estar del mismo lado del italiano. Para demostrarlo basta con ver que las consecuencias del curso son formuladas disponiendo juntos a Spinoza y Maquiavelo. Pero antes de llegar allí quisiera fundar este acercamiento recuperando algunos documentos conservados en el archivo que, al exponerlos conjuntamente, permiten identificar un campo teórico problemático en el que el encuentro de Althusser con Spinoza y Maquiavelo tiene lugar.

En una ficha titulada “*Sobre Hobbes y Spinoza*”, Althusser se propone analizar la diferencia señalada por Spinoza frente a Hobbes en la carta a Jarig Jelles (L) (“yo conservo siempre incólume el derecho natural”), compara el problema del contrato entre ambos y destaca el carácter *abstracto* del estado de naturaleza de Spinoza, siendo el estado civil lo único concreto, con ello indirectamente abandona todo esquema de génesis simple del estado social a partir del comportamiento molecular de individuos aislados:

De un cierto modo, no se sale del estado de naturaleza en Hobbes mismo: porque se permanece en el miedo... solamente la estructura del miedo cambió. Pero... el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, esta restructuración del miedo, esta organización racional de las pasiones, este buen uso de las pasiones, son presentadas por Hobbes como el efecto del miedo y de la razón, del razonamiento... razonamiento cuya conclusión es la ley natural. Se razona sobre su miedo: el hombre no se despoja nunca del miedo [...] pero razona sobre él, para alcanzar el estado-contrato: como a la condición de posibilidad de esta restructuración... Es en esta intervención de la razón que se encuentra todo el misterio de Hobbes y toda su diferencia con Spinoza. Razón, para Hobbes: ligada al lenguaje, a la percepción del porvenir, al artificio del lenguaje, a su invención por el hombre, a una suerte de golpe de fuerza que eleva al hombre por encima de la necesidad de la naturaleza: hace del hombre una no-naturaleza... el carácter artificial de este lenguaje, de estas convenciones, el vínculo entre esta convención, este lenguaje y esta razón hacen que la intervención de la razón en la liberación [*dégagement*] de la ley natural y en la instauración del contrato

³⁶⁴ Althusser, “Maquiavelo”, 241-242.

introduzcan una discontinuidad entre el estado de naturaleza y el estado civil [...]. En Spinoza [...] la razón no es partícipe, necesariamente, en la génesis del estado civil. Sí, si ella es partícipe es más bien una razón inconsciente en acción [*à l'œuvre*] que actúa en ella. Las pasiones (como la razón) producen el mismo resultado: un resultado racional, que no es necesariamente obra de la razón de los hombres... La sociedad es la obra y el producto de una necesidad anterior a la razón, que la razón puede reencontrar y de la que puede también salir enseguida, pero que no la crea como razón consciente de sí en el hombre.

Es por eso que no hay estado de guerra como en Hobbes... ni prob[lema] de la muerte violenta. El estado de naturaleza no produce el estado de guerra generalizado, y el estado del elemento de la muerte violenta. El estado de naturaleza es más bien un estado de *abstracción*, del que el estado civil es lo *concreto*.³⁶⁵

Por su parte, en otra ficha titulada “*Designio político de Spinoza*”, Althusser vuelve a plantear el problema de la relación entre estado de naturaleza y estado civil para destacar que en la continuidad entre uno y otro se encuentra la posibilidad de comprensión de la irreductibilidad de la vida política a las formas del Estado y de la primacía de las fuerzas y pasiones que subsisten en el seno mismo de la constitución política:

El pensamiento más profundo de Spinoza: que el estado civil no es otra cosa que el estado de naturaleza... la misma esencia, sin conversión, ni otra esencia producida. Como prueba: lo que dice y muestra de la relación entre el poder y la masa de súbditos [*la masse des sujets*]. [...] Dicho de otro modo: las relaciones formales de la vida política, la forma política del estado no agota la vida política: una relación de fuerzas tácita, que no tiene siempre expresión legal... reina allí siempre silenciosamente, comanda el verdadero equilibrio de fuerzas, el verdadero contrato, ocurrido no entre sujetos de derecho sino entre fuerzas y pasiones que subsisten en el seno mismo del contrato y que comandan su destino.³⁶⁶

En otro conjunto de fichas titulado “*Pasiones y sociedad*” es posible ver que la lectura que Althusser realiza del problema de las pasiones en Spinoza opera en la misma clave que su lectura de Maquiavelo:

Ver en *Ética III* todas las pasiones tienen una significación directamente social, en particular las pasiones *por imitación*, que presentan este interés teórico de ser pasiones generales, es decir que pueden nacer a partir del encuentro de *cualquier hombre*, y no de tal hombre determinado sobre el que proyecto o al que atribuyo tal eficacia afectiva. [...]

El dominio de la imitación [...] representa la generalidad de la especie humana, del hombre cualquiera, es decir de todo hombre en general considerado como *mi semejante*. La historia personal se injerta sobre y se desenvuelve [*déroule*] sobre este fondo general, -y todos los mecanismos de las pasiones singulares se combinan con los mecanismos generales de la *imitación*. [...] De todo esto se puede concluir que hay una suerte de unidad inmediata de la especie, experimentada en [*ressentie dans*] la imitación (contagio de la imaginación), que no deja de tener

³⁶⁵ 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “Sur Hobbes et Spinoza”. Cf. Baruch Spinoza, *Epistolario*, trad. O. Cohan (Buenos Aires: Colihue, 2007), Carta L [1674], p. 203. Si bien dan cuenta de un conocimiento profundo de Spinoza (con particular atención en los problemas políticos implicados en su filosofía), los documentos que aquí reproduzco no deben ser tomados más que por lo que son: fichas de lectura, con su redacción provisora, sus simplificaciones y sus sesgos propios.

³⁶⁶ 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “Dessein politique de Spinoza”.

implicancias desde el punto de vista de la vida política [*qui n'est pas sans avenir du point de vue de la vie politique*].³⁶⁷

Leyendo estas fichas vemos que, antes que apartarse, la figura de Spinoza continúa la estela trazada por el florentino. Más específicamente, quisiera sugerir que podría haber sido la lectura contigua de Spinoza y Maquiavelo la que permitió a Althusser arribar a la conclusión de que la “antropología” de Maquiavelo se revela incapaz de fundar su teoría política. Así, mientras que por un lado, la antropología pareciera ser “el fundamento de su teoría política”, por otro lado, “le es *ajena*”: “no se ve la relación que existe entre la naturaleza humana maquiavélica y las teorías políticas de Maquiavelo. Si hay vínculo, no está explicitado, permanece latente.”³⁶⁸ En sintonía con eso, hacia el final del curso, sobre la base de una correcta comprensión del tratamiento no-esencialista del problema de la naturaleza humana y retomando lo que había planteado anteriormente respecto a la centralidad del problema de la imaginación para la comprensión de lo político en Maquiavelo y en Spinoza, Althusser alude al autor de la *Ética* como aquel para el cual su teoría de la naturaleza humana es refutada por su uso, y concluye con una interrogación retórica por medio de la cual rechaza de manera definitiva la posibilidad de dar con una antropología originaria:

¿Qué queda de la teoría de la naturaleza humana en un pensamiento que considera que la política pertenece a la imaginación, que se juega entre las apariencias de la ideología, de la religión, de las organizaciones del poder, y tiende inconscientemente a la producción de formas sociales que no pueden deducirse de un verdadero origen antropológico (en el contrato)? Si la imaginación es *un mundo*, si la política puede captarse directamente como mundo y si en este mundo como totalidad es donde cobran sentido las conductas y los efectos de la política, ¿qué queda de una antropología originaria?³⁶⁹

En el desarrollo del análisis de la presunta antropología maquiavelo-spinoziana, es posible notar que confluyen tramos diversos de antiguas investigaciones de Althusser, así como también anuncian algunas de las tesis que poco tiempo

³⁶⁷ 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “Passions et société”. Este conjunto de fichas hace pareja con otro titulado “Système des passions” en el que son resumidas y comentadas las partes III y IV de la *Ética*, con una particular atención a la inserción de la “psicología individual de la afectividad” en un entramado de pasiones tejido socialmente.

³⁶⁸ Althusser, “Maquiavelo”, 230. Esta afirmación no dejará de tener resonancias en el elogio del teatro materialista como aquel que presenta la “dinámica” de una “estructura latente” configurada por “la coexistencia sin relación explícita” de dos tipos de temporalidad distintas una dialéctica y otra no-dialéctica. Cf. Althusser, “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”, 117.

³⁶⁹ Althusser, “Maquiavelo”, 244.

después formulará no ya en el terreno de la filosofía anterior a Marx, sino en nombre de Marx mismo.

En primer lugar, aquí Althusser retoma una interrogación de larga data respecto a la recusación de la pretensión esencialista del problema de la naturaleza humana ligada a su lectura de Pascal. En el capítulo 2 hice referencia a este problema recordando los *Pensées* 397 - 426 (“al estar perdida la verdadera naturaleza, todo se convierte en su naturaleza”), quisiera incorporar ahora otro pasaje que a la luz de lo desarrollado respecto a una antropología profana resulta iluminador:

¿Qué son nuestros principios naturales, sino nuestros principios acostumbrados [t.m. *accoutumés*]? [...] Una costumbre [*coutume*] diferente dará otros principios naturales. Esto lo vemos por experiencia, y si los hay que la costumbre no puede borrar, los hay también de la costumbre contra la naturaleza, que son imborrables por la naturaleza y por una segunda costumbre. Depende de la disposición [t.m. *disposition*].

Los padres temen que se borre el amor natural de los hijos. ¿En qué consiste entonces esa naturaleza expuesta a ser borrada? La costumbre es una segunda naturaleza [*seconde nature*] que destruye a la primera pero ¿qué quiere decir naturaleza? ¿Por qué no es natural la costumbre? Mucho me temo que esa naturaleza no sea más que una primera costumbre, lo mismo que la costumbre una segunda naturaleza.³⁷⁰

Pascal ligaba este problema de la segunda naturaleza humana en ausencia de una primera, al problema de la imaginación y, de este modo, destacaba las implicancias políticas de una concepción como ésta que lo acercan indefectiblemente a las consideraciones de Althusser respecto a la opacidad de lo inmediato y su teoría de la ideología:

Imaginación. Es esa parte dominante en el hombre, esa maestra de error y falsedad, y tanto más embustera cuanto que no lo es siempre, porque sería regla infalible de la verdad si fuese regla infalible de la mentira. Pero, al ser casi siempre falsa, no deja ninguna señal de su calidad que marque con la misma peculiaridad lo verdadero y lo falso. [...] Por mucho que grite la razón; no puede ponerle el precio a las cosas. Esta orgullosa potencia, enemiga de la razón, que se complace en controlarla y dominarla para demostrar cuánto puede en todas las cosas, ha establecido en el hombre una segunda naturaleza. [...] Jamás la razón vence totalmente a la imaginación, mientras que lo contrario es frecuente. Nuestros magistrados han comprendido muy bien este misterio.³⁷¹

En segundo lugar, fue en el capítulo 2 donde también señalé que el problema de la naturaleza humana constituía el punto central del análisis de la teoría de la *educación ampliada* de Helvetius, como una concepción de *la producción de los*

³⁷⁰ Pascal, *Pensamientos*, 125 – 92 y 126 - 93 p. 55.

³⁷¹ *Ibid.*, 44 – 82, pp. 29-30.

hombres por su medio en la que se jugaba, según Althusser, el destino del materialismo. Sin ir más lejos, de manera estrictamente contemporánea al curso sobre Maquiavelo, Althusser participa en una emisión radial sobre Helvetius en la que, nuevamente, el punto central de su lectura está marcado por el reconocimiento de una teoría de “la producción de los hombres en la historia universal.” Helvetius refuta toda “estructura originaria de la naturaleza humana”:

pues se trata de una estructura que dirige todo el destino de la humanidad y él quiere que el hombre esté perfectamente desnudo [...]. Aquí nos enfrentamos con un radicalismo tal como quizás nunca antes había sido enunciado, un radicalismo de la influencia del medio sobre el desarrollo del hombre esto es, una producción íntegra del hombre por su propia historia.³⁷²

Por su parte, en el capítulo 3 vimos que un argumento importante de la demarcación de Montesquieu frente a los teóricos del derecho natural (entre los que, en ese momento, Althusser inscribía a Spinoza) consistía en el rechazo montesquieviano a la operación de intelección del orden político por medio del descubrimiento de una ley preexistente latente en la naturaleza humana. Montesquieu proponía, en cambio, una concepción según la cual la sociedad se precedía a sí misma rechazando por adelantado el problema de su origen y la posibilidad de reducirlo a la combinación de voluntades individuales. Este rechazo se expresará de manera positiva por medio de su teoría de los principios y las costumbres [*mœurs*] que si bien Althusser criticará, la reconocerá cercana a Marx.

Pero hay un aspecto más de la lectura de Althusser de Montesquieu en el que se visualiza esta concepción sobre la naturaleza humana y que no tuve ocasión de comentar. En el tratamiento de las pasiones como principios de los gobiernos, Althusser destaca que las pasiones que le dan vida a la Monarquía (el honor) y a la República (la virtud) no son pasiones simples, “psicológicas”, sino que son siempre pasiones “sociales” o compuestas:

El honor, por ejemplo, no es una pasión simple, o si se prefiere, no es una pasión “psicológica”. El honor es caprichoso, como todas las pasiones, pero sus caprichos están *regulados*: tienen sus leyes y su código. [...] El honor es pues una pasión reflexiva [*réfléchie*] [...]. Por muy “psicológico”, por muy inmediato que sea, el honor es una pasión fuertemente educada por la sociedad, una pasión cultivada, [...] una pasión *cultural y social*.

Lo mismo ocurre con la virtud en la república. También ella es una extraña pasión, que no tiene nada de inmediato, sino que sacrifica en el hombre los propios deseos

³⁷² Althusser, “Helvetius revolucionario”, 183

para proponerle como objeto el bien general. La virtud se define como la pasión de lo general. [...] Como el honor, la virtud tiene, pues, su código y sus leyes.³⁷³

Eso es lo que explica que para Althusser el camino de la vida política discurra entre pasiones “que nacen por la naturaleza de una condición más que por la ascesis de una conversión.”³⁷⁴ A diferencia de estas dos pasiones, el despotismo se alimenta de una distinta de las llamadas pasiones culturales y sociales:

el miedo [t.m. *crainte*] [...] no es una pasión compuesta ni educada, ni una pasión social. No conoce códigos ni leyes. Es una pasión sin camino ante sí, ni títulos a sus espaldas: una pasión en estado naciente, y a la que nada apartará jamás de su nacimiento. Una pasión del instante que no hace más que repetirse. Entre las pasiones políticas, es la única que no es política, sino “psicológica” por su inmediatez.³⁷⁵

En esta lectura de Althusser se entrevé una consciencia profunda de que el terreno de las pasiones “simples” o “psicológicas” es el terreno que define el límite exterior de la existencia de lo político: una pasión del instante que no hace más que repetirse. Una pasión acorde con la naturaleza del despotismo, forma límite del gobierno que señala antes que tal o cual gobierno, el límite de lo político como tal.

Finalmente, estas reflexiones confluirán a su modo en el tratamiento que Althusser realiza en *Marxisme et humanisme*. Allí desarrolla una lectura crítica de la operación presente en las obras de juventud de Marx ligándola a una “filosofía anterior idealista (‘burguesa’) [que] descansaba [...] sobre una problemática de la *naturaleza humana* (o de la esencia del hombre).” Por medio de esta operación, “la Esencia del hombre fundaba a la vez una teoría rigurosa de la historia y una práctica política coherente”. En ruptura, una nueva posición

³⁷³ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 106.

³⁷⁴ *Ibid.*, 97.

³⁷⁵ *Ibid.*, 107. Volveré sobre esto en un instante. Es importante, sin embargo, realizar una puntualización. Desde una perspectiva spinozista el miedo [*crainte*] del que habla Montesquieu no podría ser considerado como una pasión *no política*. En realidad, quisiera destacar que la *crainte* de la que habla Montesquieu, en particular según la perspectiva althusseriana que aquí estoy siguiendo, se acercaría a aquello que hacia el final de su clásica obra —en un registro distinto y, por supuesto, con otras preocupaciones— Hannah Arendt llamó “terror”, asentado en la *soledad* como su “terreno propio” y “la esencia del Gobierno totalitario”. Cf. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. 3. *Totalitarismo*, trad. G. Solana (Madrid: Alianza, 1982 [1951]), 612. Sobre la posible inspiración montesquieviana de esta perspectiva cf. Hannah Arendt, “La revisión de la tradición por Montesquieu”, en *La promesa de la política*, trad. E. Cañas (Buenos Aires: Paidós, 2015), 104-105. Por lo demás, todo esto se aproxima a TP, V, 4 donde Spinoza —al momento de definir a la paz no como “la privación de guerra” sino como “una virtud que brota de la fortaleza del alma”— afirma: “aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavo, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad.” Spinoza, *Tratado político*, V, 4, p. 128.

comienza a ser indicada con la sexta tesis sobre Feuerbach mediante el cuestionamiento de la existencia de una esencia humana universal como atributo de los individuos considerados de manera aislada, y el señalamiento de la realidad efectiva de la esencia humana como *el conjunto de relaciones sociales*. “Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre”, concluía Althusser de manera programática para enunciar el *anti-humanismo teórico de Marx*, con efectos que llegan hasta nuestros días.³⁷⁶

Si realicé este excursus sobre el tratamiento althusseriano de la antropología filosófica fue para mostrar, primero, el modo en el que el trabajo sobre la filosofía anterior a Marx (Maquiavelo, Pascal, Spinoza, Montesquieu) configura las condiciones de posibilidad de tesis constitutivas del althusserianismo (en este caso, la del anti-humanismo de Marx) posibilitando una interrogación fundamental por *la producción de lo humano*. Pero, segundo, el objetivo es mostrar que el terreno en el que surgen estas reflexiones es propiamente *político* de modo que algo perdura en el estado práctico en el que estas tesis filosóficas son alcanzadas, haciendo que ellas no agoten las posibilidades teóricas formuladas junto a diversas filosofías anteriores a Marx.

En fin, no se trata de reconocer en ellas una pre-historia de la concepción marxista (actitud que posiblemente haya estado en la base de las lecturas de la filosofía pre-marxista desarrolladas por Althusser: la lectura en filosofía política como una propedéutica necesaria para comprender a Marx) sino un terreno en el que se desarrolla una investigación bajo la cual otros nombres pueden tener prioridad frente a Marx (como Maquiavelo o Spinoza). En este punto, quisiera destacar que en el tratamiento de la antropología profana presente en Maquiavelo y Spinoza, Althusser pareciera alcanzar un reconocimiento de algo que con la ayuda de Bertrand Ogilvie, inspirándose en Pascal, podemos llamar

³⁷⁶ Althusser, “Marxismo y humanismo”, 188-190. En la primera tesis de sus *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach afirmaba: “los tiempos modernos han tenido por misión la realización y la humanización de Dios -la transformación y la resolución de la teología en antropología.” Frente a esta disolución de la esencia religiosa en la esencia humana, Marx se alzaría en la sexta tesis afirmando: “la esencia humana no es algo abstracto inmanente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de las relaciones sociales.” Cf. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, 128; cf. Karl Marx, “ad. Feuerbach”, en *La ideología alemana*, trad. J. Vergara (Buenos Aires: Losada, 2005 [1845]), 17.

la segunda naturaleza de lo político en ausencia de una primera. Esto es, el señalamiento de una secundariedad absoluta en política que refiere a un fundamento, en última instancia, inhallable. Estamos, en palabras de Ogilvie, ante una antropología de lo impropio o “una antropología no antropológica” que permite deshacerse de los “lastres sustancialistas” sustituyéndolos por “una política del ser-en-común pensado como una condición de posibilidad y no como un ideal, un objetivo o un proyecto.” De modo que la colectividad política, antes de ser un objetivo a realizar, en tanto siempre *dada*, debe ser reconocida como un instrumento para pensar, una clave para comprender.³⁷⁷

En el capítulo 1 destacué que la perspectiva de las pasiones intelectuales debía ser comprendida fundamentalmente desde el reconocimiento de cierta atmósfera en la que los pensamientos respiran. No está de más destacar que, en este punto, la comprensión de la génesis del spinozismo althusseriano (marcada singularmente por esta disposición contigua Maquiavelo-Spinoza) podría iluminar a su vez la génesis de la proliferación de lecturas sobre Spinoza producidas en Francia en la década de 1960 en general, y de una de sus obras seminales en particular como *Individu et communauté chez Spinoza* de Alexandre Matheron, al considerar al pensamiento de Spinoza como una filosofía irreductible al dualismo ontológico individualismo/organicismo y al esbozar los trazos de lo que luego Balibar llamaría una *ontología relacional o transindividual*. Resulta ilustrativo, en este punto, recuperar el balance hecho por André Tosel de la continuidad y la distancia entre la investigación de Althusser y Matheron. Según Tosel, las sugerencias de Althusser sobre Spinoza “conciernen más a la teoría de la historia y de la estructura social en sus relaciones con el imaginario ideológico, que a la teoría política spinoziana misma, que Althusser no tomaba en cuenta”. La investigación de Matheron, en cambio, habría aportado una nueva luz sobre la novedad de la filosofía política spinoziana al rechazar como punto de partida una antropología fundada en la primacía de un sujeto libre, y partir en cambio “de sistemas de afectos interindividuales y colectivos, siendo el individuo

³⁷⁷ Bertrand Ogilvie, *La seconde nature du politique* (Paris : L'Harmattan, 2012), 43-44. La expresión *la producción de lo humano*, recoge su inspiración del tratamiento que hace Althusser de Helvetius y de un libro en el que se señala -quizás contrariamente a Althusser- a los *Manuscritos* de 1844 como el punto de intensidad mayor de la relación entre Marx y Spinoza. Cf. Fischbach, *La production des hommes*.

mismo un sistema de relaciones internas y externas”, permitiendo comprender las “matrices de socialización pasional o afectiva, vividas y padecidas en la dimensión de una constitución del modo interhumano por y en la imaginación.”³⁷⁸ Con el recorrido realizado hasta aquí es posible reconocer que buena parte de los alcances atribuidos (con justicia) a Matheron, formaban parte de los presupuestos de la lectura althusseriana. Señalarlo no tiene como objetivo opacar una figura en favor de la otra sino más profundamente indicar una atmósfera en la que la inspiración y la exhalación de Althusser tuvo lugar y cuyo aire llega aún hoy hasta nosotros.³⁷⁹

Una necesidad supeditada a una contingencia radical

Contingencia

Anteriormente dije que Althusser se preguntaba si el pensamiento político de Maquiavelo se funda en una teoría de la naturaleza humana o en una teoría de

³⁷⁸ André Tosel, “La filosofía política en el espejo de Spinoza”, 90-91. Cf. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Les Éditions Minuit, 1968); cf. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*. En un artículo de la década del ochenta, Matheron realiza un movimiento análogo al de Althusser en el curso sobre Maquiavelo al responder a la pregunta por la existencia de una antropología spinozista. Matheron afirma que ella se sitúa en el nivel de generalidad que no permite definir la esencia específica del hombre lo cual no dejaría de tener efectos en las consecuencias teóricas, políticas y éticas. Cf. Alexandre Matheron, “L’anthropologie spinoziste?”, en *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique* (Lyon: ENS, 2011), 19. En sintonía con esto, Macherey ha afirmado que antes que una antropología teórica, en Spinoza nos encontramos con una antropología práctica: “No hay antropología teórica en Spinoza, para quien la idea del hombre considerada en sí no es más que una abstracción sin contenido [...] Pero hay en él los elementos de lo que se puede llamar una antropología práctica: es en la dinámica concreta de su unión comunitaria que los hombres fundan su acuerdo sobre un principio identitario [...]” Pierre Macherey, *Introduction à L’Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine* (Paris: PUF, 1997), 123

³⁷⁹ Las notas de auditor de un curso sobre Platón en 1949 (816ALT/31/2), sobre Rousseau en la primera parte de la década de 1950 (816ALT/32/21), y sobre *Los problemas de la filosofía de la historia* (816ALT/37/23), donadas al IMEC por Matheron, son testimonio de una relación en los primeros años de Althusser como profesor y de Matheron como estudiante. Tiempo después, en 1972, Althusser explicará la suspensión de un curso sobre Spinoza por la originalidad de Matheron: “la última vez les había anunciado que proyectaba ofrecerles una exposición, o algunas exposiciones, acerca de la concepción del derecho y de la política en Spinoza. Pues bien, al documentarme un poco advertí que desde hacía algunos meses existía un excelente trabajo sobre este tema: la tesis de Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*. Si me dedicara a esa cuestión, no haría más que reproducir lo esencial de lo que él escribió.” Louis Althusser, *Curso sobre Rousseau* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2013), 37.

la historia. Debido a que dedica mayor atención al primer punto, debido a que allí emergían menciones muy importantes a Spinoza y también debido a las implicancias de su argumento para la formulación de sus tesis, me limité al problema de la naturaleza humana. Para completar el argumento que me permitirá concluir con este capítulo, veamos ahora cuál era la respuesta frente a la segunda pregunta.

El procedimiento que sigue Althusser para responder es análogo al realizado respecto a la teoría de la naturaleza humana, aunque esta vez sin menciones a Spinoza. Desde el comienzo sería posible responder de manera afirmativa. Detrás de la teoría política del florentino se escondería una teoría de la historia inspirada en Polibio según la cual el devenir de los Estados dibujaría un “círculo infinito”. Pero la respuesta debe complicarse pues aquel círculo se ve siempre conmovido. Primero, porque “es sacudido por la lucha de los estados, que modifica el curso de las cosas” y, segundo, porque es posible eludir el círculo “poniendo en pie un gobierno mixto”. Althusser señala que frente a la teoría de la historia estamos ante una situación análoga al intento de reducción antropológica:

aquí otra vez nos enfrentamos a [t.m. *nous avons affaire à*] un proceso infinito: el de los ciclos, el de su repetición [...]. Pero así como la infinitud del deseo en su propio nivel no puede fundar la realidad efectiva de la política humana, tampoco la de los ciclos de Polibio puede fundar, en su propio nivel, la realidad histórica para Maquiavelo.³⁸⁰

El proceso infinito de la repetición histórica contiene siempre una lucha que elude “la ley de la infinitud”: “la infinitud del ciclo de la historia es abstracta. Lo concreto es la lucha de los estados entre sí, que interrumpe la infinitud del ciclo.” De modo que tampoco la presunta teoría cíclica de la historia alcanza a fundar su pensamiento político. La imposibilidad de formular una teoría de la historia, concluye Althusser, se corresponde con el carácter excepcional de la tarea política entrevista por Maquiavelo consistente en eludir “la fatalidad de la infinitud abstracta.”³⁸¹

Podemos liberar ahora aquello que dejé a la espera, entre paréntesis. Althusser caracterizó al infinito del deseo humano y al infinito de la historia, como *malo* en

³⁸⁰ Althusser, “Maquiavelo”, 234, t.m.

³⁸¹ Althusser, “Maquiavelo”, 235.

el primer caso, y *abstracto* en el segundo. Con esas alusiones pareciera hacer alusión a la lectura hegeliana de Spinoza, quien en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, al analizar la carta XII a Meyer, introduce el término de *infinito malo*, como el infinito propio de la imaginación, para diferenciarlo de lo realmente (*actu*) infinito. ¿A qué se debe esta alusión? ¿Cuál es su sentido? ¿Cómo funciona esta referencia al infinito malo en el entramado teórico del curso? Tal como creo, es posible proponer una lectura que haga de este problema un punto de acceso privilegiado al *spinozismo herético* de Althusser.

La referencia al *infinito malo* se realiza en un primer sentido en el que coinciden Hegel y Spinoza. El infinito del deseo, leyendo a Maquiavelo junto a Spinoza, es *malo* porque se presenta como una comprensión inadecuada de la desproporción existente entre potencia del deseo en el hombre como cosa finita en su género y la potencia de las causas exteriores: “La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta *infinitamente* [t.m.] superada por la potencia de las causas exteriores” (É, IV, 3).³⁸² El infinito de la historia es *abstracto* pues es ideológico, en él reside un prejuicio finalista que da cuenta de una concepción inadecuada del tiempo histórico. En ambos casos, se trata de una incomprensión propia de la imaginación frente al infinito. Se trata, en fin, de lo infinito como comprensión inadecuada de la duración “como cuando se dice ‘y así sucesivamente, hasta el infinito’.”³⁸³

Ahora bien, el recurso al infinito por parte de Maquiavelo no sería simplemente desechable. Éste, al parecer, cumple una función en la disposición teórica del autor. El recurso al infinito sería parte fundamental de una operación crítica, una operación de deconstrucción del fundamento de los conceptos políticos ya sea que se presente éste como una teoría de la naturaleza humana, ya sea que se presente como una teoría de la historia. Así, respecto a la teoría de la naturaleza

³⁸² Spinoza, *Ética*, IV, 3, p. 317. Macherey parece coincidir en esta lectura, al comentar las proposiciones 3 y 15 de É, IV afirma: “el infinito del que se hace referencia aquí es el «infinito malo» del que habla Hegel, es decir, el infinito determinado negativamente a partir de lo finito del que es el correlato: es el infinito que limita y que aplasta, y no el infinito que produce, en el sentido positivo del término” Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie*, 70.

³⁸³ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, 288. Fue para evitar las complicaciones que genera el uso imaginario de la noción de infinito que Spinoza en su carta a Meyer propone diversas acepciones del infinito. Cf. Spinoza, *Epistolario*, Carta XII [1663], 57. Entre las *Notes sur Spinoza* se encuentran cinco fichas de lectura de la carta XII que revelando un conocimiento detallado del problema. 20ALT/60/8, *Notes sur Spinoza*, “Sur la lettre à Louis Meyer (XII)”.

humana —argumento que podría hacerse extensible a la teoría de la historia—, Althusser concluye:

el contenido dado al concepto antropológico vacío del deseo humano sólo tiene una relación lejana con una teoría de la naturaleza humana, pero tiene una relación muy estrecha con el estado de equilibrio conflictivo de las fuerzas sociales presentes. [...] [Maquiavelo] construyó como antropología justo lo que necesitaba como contenido y como concepto (el deseo infinito) para rechazar toda antropología ética o religiosa; no dio demasiados conceptos ni se tomó el trabajo de fundar sobre ellos su teoría política, por la razón fundamental de que, bajo la apariencia superficial de una antropología [...], describe, de hecho, comportamientos políticos y sociales. Su antropología, en la medida en que existe, permanece negativa y crítica. Por lo demás, sólo es positiva como la apariencia de su política.³⁸⁴

Por medio de la teoría política de Maquiavelo estamos frente al descubrimiento de una operación crítica que inspirado en André Tosel quisiera llamar una “ontología no-ontológica”, o una “des-ontología” [*mé-ontologie*] puesto que permite romper con el modelo de la *mathesis universalis* que traza el camino de Descartes a Leibniz, y que asimismo tiene su expresión en la filosofía política clásica al hacer de una antropología el fundamento de lo político.³⁸⁵ La alusión al *infinito malo* se realiza, entonces, en un segundo sentido. Si bien se presenta en continuidad con la primera respuesta, aquí se esboza algo más que la complejiza al vernos introducidos en el problema de la existencia histórica: ni la teoría de la naturaleza humana, ni la teoría de la historia nos permiten comprender por qué hay política y no más bien fatalidad. O, mejor dicho, evade por adelantado esa pregunta, pues la política no es deducida de su fundamento sino que está siempre ya dada. Así, el pasaje del fundamento a su existencia ya desde siempre ha tenido lugar, colocándonos por adelantado en el terreno de la existencia de las cosas singulares. Unos diez años después Althusser reconocerá que una perspectiva como esta es simultáneamente deudora de Marx y Spinoza al afirmar que la esencia no existe fuera de una investigación de sus formas de existencia: “en buen spinozismo-marxismo, la esencia y la existencia no existen en dos niveles: la esencia no existe más que en su existencia, en las condiciones de su existencia”.³⁸⁶

En el caso de la supuesta teoría de la naturaleza humana, dice Althusser, “la infinidad del deseo humano se confunde con una situación conflictiva sin salida,

³⁸⁴ Althusser, “Maquiavelo”, 231-232.

³⁸⁵ Tosel, “(In)finitude et rationalité. Quel devenir pour Spinoza ?”, 252.

³⁸⁶ Louis Althusser, “Livre sur l’impérialisme”, *Écrits sur l’histoire* (Paris: PUF, 2018), 243.

con el infinito malo de una dialéctica sin superación.” Por su parte, en el caso de la supuesta teoría de la historia, ésta se presenta como “la fatalidad de la infinitud abstracta.”³⁸⁷ En una ficha de sus notas sobre Maquiavelo Althusser escribe: “infinitud vacía del deseo humano, que sólo se estructura al nivel de los objetivos reales: la política, las luchas sociales. Es ahí que se trata de *los hombres*.” De modo que “sin una inserción efectiva [...] en los objetos prácticos de la política”, “este concepto de deseo permanece abstracto.”³⁸⁸ En el capítulo 1 ya he aludido a la doble determinación de la que depende la naturaleza del deseo según la cual si bien existe una ley general del conatus que explica de donde proviene su potencia, esta sólo es reconocible por medio de “condiciones particulares de actualización de esa potencia, que orientan circunstancialmente su realización.”³⁸⁹ En política, entonces, no hay deseo en abstracto sino que lo que hay es siempre complejos afectivos en los que se juega toda práctica política. Queda planteado aquí el problema de la existencia política en los términos que siempre ha debido ser planteado, no tanto el de la determinación, sino más bien (recurriendo a una noción que Althusser alcanzará contemporáneamente al curso) el de la *sobredeterminación*. Estamos ante el reconocimiento de que la supuesta naturaleza humana (“el deseo”) y la supuesta teoría de la historia (“la circularidad”) no pueden producir por sí mismas, es decir, por sí solas, una historia efectiva: la repetición del deseo y la circularidad de la historia son abstractas, lo concreto son relaciones que indefectiblemente debemos llamar contingentes o posibles.³⁹⁰

Necesidad

Resta una consideración más sobre la especificidad de lo político. La distinción entre pasiones simples y sociales a la que hice referencia más arriba había sido

³⁸⁷ Althusser, “Maquiavelo”, 231 y 235.

³⁸⁸ 20ALT/60/5, *Notes sur Machiavel*, “Anthropologie? Désir”.

³⁸⁹ Macherey, *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La troisième partie*, 111.

³⁹⁰ Sólo “con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento” llamamos a una cosa “contingente o posible [*vel contingentem vel possibilem vocamus*]” Spinoza, *Ética*, I, 33, esc. 1. Pero es precisamente ese el terreno en el que se juega la política. Fue el propio Spinoza quien al comienzo de TTP, IV propuso que para el ámbito de las leyes que los hombres se prescriben a sí mismos (es decir, para la política en general entendida como “la forma de vivir [*ratio vivendi*] que el hombre se prescribe a sí mismo”) sea “mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles” puesto que “ignoramos completamente la misma coordinación concatenación de las cosas.” Spinoza, *Tratado teológico-político*, IV, 166-167.

formulada por Althusser en el marco de una interrogación sobre la concepción del despotismo en Montesquieu como un gobierno-límite: “el despotismo es una *idea* política, la idea del mal absoluto, la idea *del límite mismo de lo político* [t.m. *du politique*] como tal.”³⁹¹ ¿Cuáles son los rasgos que dan cuenta de esta idea política? En primer lugar, “*en el despotismo toda la política no se reduce nunca más que a la pasión.*” Así, no hay en él “nada que se parezca a un orden de condiciones políticas y jurídicas *trascendentes* [i.a] a las pasiones humanas.” En segundo lugar, esta identidad entre pasiones y estructura política lo describe como el régimen del *instante*: “sin trascendencia política o jurídica, y por lo tanto sin pasado ni porvenir, el despotismo es el régimen del instante.”³⁹² El tercer rasgo es la desaparición de toda estructura social, es el reinado de la extrema igualdad entendida como uniformidad o equivalencia: se trata de un “desierto igualitario”, de una “indistinción fundamental.” Finalmente, cuarto rasgo, del influjo del instante y de la estructura de la uniformidad, se derivan una temporalidad y una espacialidad propia: “este régimen [...] está como desprovisto de toda *duración*. Su espacio social y su tiempo político son neutros y uniformes. Espacio sin lugar, tiempo sin duración.” El gobierno del despotismo es el gobierno en el *vacío* y en el *instante*, sin *reflexión*, puesto que “para reflexionar hace falta tiempo, y cierta idea del porvenir.”³⁹³

Todos estos rasgos llevan a reconocer, concluye Althusser, que el gobierno despótico es el gobierno de una “*lógica de la inmediatez abstracta* [i.a]” que lo hace ser un régimen que subsiste “*por encima de lo político y lo social*”, que vive alimentado por una “*pasión inmediata*” (a diferencia de las pasiones sociales de los otros gobiernos). Althusser describe al déspota tal como Maquiavelo-Spinoza definieron a lo humano: “el déspota no es más que sus deseos.” Es en esa identidad entre déspota y deseo, en esas pasiones que “no hacen más que repetirse”, en esa temporalidad de lo instantáneo, en esa espacialidad aplanada, donde Althusser reconoció “*la abdicación de lo político.*” En una de las páginas más bellas de su *Montesquieu*, Althusser afirmaba:

³⁹¹ Althusser, *Montesquieu. La política y la historia*, 99, t.m.

³⁹² *Ibid.*, 101-102. En un breve capítulo Montesquieu, de modo impresionista, quiso dar una *Idea del despotismo*: “Cuando los salvajes de Luisiana quieren fruta, cortan el árbol por su pie y recogen la fruta. Esto es el gobierno despótico.” Montesquieu, *De l'esprit des lois*, V, 13, 185.

³⁹³ *Ibid.*, 104.

se podría decir que el resorte del despotismo es el deseo, tanto como el miedo [t.m. *crainte*]. Porque ambos son su propio reverso, sin futuro, como dos hombres ligados espalda con espalda, sin espacios, unidos indisolublemente por sus cadenas. Y este modelo de pasión es lo que da su estilo al despotismo. Esta ausencia de duración, estos movimientos súbitos y sin retroceso, son justamente los atributos de esas pasiones instantáneas e inmediatas que caen otra vez sobre sí mismas, como las piedras que unos niños arrojaran al cielo. Si es cierto, como ha dicho Marx en una imagen juvenil, que la política es el cielo de los hombres privados, se puede decir que el despotismo es un mundo sin cielo.³⁹⁴

En el reverso de estas consideraciones se dibujan los rasgos de lo político que la idea límite del despotismo pretendía suprimir: frente al instante, la duración; frente a la uniformidad, la heterogeneidad; frente al espacio vacío, lo pleno; frente a la inmediatez abstracta, cierta idea del porvenir. Un *mundo*, sí, como el de la imaginación, pero con cielo.

En una lectura como ésta, ¿no es posible entrever que la operación crítica de deconstrucción del fundamento de lo político es la misma que posibilita el reconocimiento del problema insuprimible de cierta fundación política en la historia? Althusser no podía más que malvivir el descubrimiento simultáneo del carácter infundable de lo político y de la necesidad de cierta fundación. Esa incomodidad [*malaise*], se expresaba en el Dossier *Théorie politique*, se expresa también en el tono crítico de Althusser frente a Maquiavelo en algunos pasajes del curso. Esa mala vida se expresará positivamente del único modo que era posible para un filósofo que, a pesar de las aporías estaba comenzando a adquirir notoriedad: ni negando, ni desconociendo las aporías alcanzadas sino reformulándolas en clave de un proyecto afirmativo y en el punto en el que estas pudieran ser reintegradas en una filosofía para el marxismo. Los resultados de ese gesto de reintegración se concentran en *Pour Marx y Lire le capital*. Pero, como puede verse, algo perdura en el estado práctico en el que ese pensamiento comienza a nacer.

Quizás es por eso por lo que Althusser concluye su curso con el reconocimiento de la *soledad* de Maquiavelo que permite ver el rostro de aquellos frente a quienes se encuentra aislado: los filósofos políticos dependientes de su *objeto teórico* fundado de manera esencialista. La situación de aislamiento de la cual es víctima se corresponde con su sagaz captación de un problema que había sido ocultado: “el problema olvidado por la reflexión clásica”, problema que unos

³⁹⁴ Ibid., 107-108.

diez años después volviendo a leer a Maquiavelo denominará el problema de la *acumulación primitiva política*. Y si bien Maquiavelo no lo resuelve, sí al menos lo ha captado sin nada que anticipe una respuesta definitiva. ¿Cómo podía tener una respuesta definitiva el descubrimiento de la necesidad de una fundación en ausencia de fundamentos, la realización de una tarea necesaria pero imposible?

Esta indecisión es la que se ve cuando Althusser describe el punto de partida del proyecto político del nuevo príncipe. Siendo imposible que se asigne por adelantado a la necesidad de este proceso su punto de aplicación, su comienzo era así anónimo e innombrable: “Maquiavelo es incapaz de anticipar, a partir de esta materia misma, el lugar del nacimiento, el comienzo, las condiciones concretas del comienzo de la nueva forma”. Se trata de un “espacio sin lugar”, “no hay *topos*”, como el espacio vacío del gobierno despótico. Es esa situación la que nos hace reconocer la “*contingencia* radical de la aplicación de la Nueva forma a la materia existente.” Como lo que se aguarda es lo imposible mismo, a esa espera sin horizonte, luego de un punto y seguido le corresponde una infinita distancia, un contrapunto del que emerge la necesidad de cierta trascendencia: la materia italiana que se presenta como “puro vacío de forma, pura espera informe de forma”, como “una potencia vacía”, “espera que *de afuera* se le traiga y se le imponga una forma.”³⁹⁵

De ahí que la irresolución de su pensamiento exprese una “ingenuidad clara”, “sin máscara” que resulta “más esclarecedora que todos los ocultamientos de las abstracciones del pensamiento clásico”. Es con Maquiavelo que Althusser se enfrentará así a “un pensamiento revelador por sus exclusiones más que por sus afirmaciones”, puesto que posibilita en el límite la deconstrucción de cualquier fundamento que pretenda fundar de manera definitiva los conceptos políticos, y el reconocimiento, sin embargo, de su necesidad. Al revelarse incapaz de fundarse en una antropología o una teoría de la historia, la tarea política del príncipe maquiaveliano produce el “sentimiento contradictorio de una necesidad supeditada a una contingencia radical”³⁹⁶ no encontrando nada, ni nadie, que prefigure una consonancia final. Así, Althusser pareciera haber descubierto junto a Maquiavelo y Spinoza el carácter *cuasi-trascendental de lo político*: lejos de

³⁹⁵ Althusser, “Maquiavelo”, 202.

³⁹⁶ *Ibid.*, 222.

suprimir la especificidad de lo político reconduciéndolo a otra instancia que lo funde (típicamente en el marxismo: lo social *sive* lo económico), sino reconociendo la contingencia radical sobre la que reposa, bajo *cierta* fundación, toda experiencia política.³⁹⁷

Quizás el recorrido que hemos realizado ilumine las palabras con las que Althusser pretendía dar cuenta de la *situación de Maquiavelo* al reconocer que será siempre difícil hablar de él:

porque se encuentra en una situación de distancia, de retraso y de anticipo a la vez. [...] Una conducta que siente, un problema que presiente, una estructura política que espera del futuro, el papel político del Príncipe Nuevo que anticipa, que trata de relacionar con conceptos ya existentes, antiguos, médicos, biológicos, cíclicos (el viejo ciclo de Polibio) o con conceptos antropológicos que recorren el pensamiento occidental desde la Antigüedad... Pero no entra en ellos verdaderamente. No puede entrar en ellos con todo derecho. Estos conceptos no son compatibles con lo que él *siente* y *presiente*. Ni bien entra en contacto con ellos, los abandona. Ni bien los toca, los deja de lado. Vuelve a ellos como a una referencia posible, pero sin convicción.

Todo el desgarramiento y la confusión de su conciencia se debe a que está reducido a su obsesión teórica imposible de enunciar (no hay conceptos que le correspondan) de un *advenimiento* sin precedentes, de un advenimiento único donde él mismo está preso y desgarrado: el advenimiento de un porvenir político, de una forma política no diseñada, no prefigurada en la realidad. Un advenimiento no formalizable, no conceptualizable, en cualquier forma que sea, antigua o moderna. La historia real, que no escapa a su voluntad ni a su presentimiento, lo encuentra desprovisto de conceptos.³⁹⁸

Por su parte, Spinoza ya ha dejado de ser evocado. Y si bien no volverá a ser mencionado sino para señalar al florentino como la *mala conciencia*³⁹⁹ de Spinoza, al permitir ver en Maquiavelo, el trabajo del pulidor de lentes ya estaba hecho.

³⁹⁷ Siguiendo a Oliver Marchart, “un trascendentalismo de este tipo será siempre y por necesidad un *cuasi* trascendentalismo, donde un aspecto del *cuasi* indica que el fundamento y el abismo, las condiciones de posibilidad y de imposibilidad, se hallan inseparablemente entrelazadas, y el otro aspecto indica que todas las condiciones trascendentales surgirán siempre a partir de coyunturas *empírico históricas* particulares.” Olivier Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, 43. La inspiración y la expresión “cuasi-trascendental” es, desde luego, derridiana cf. Jacques Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974), 181.

³⁹⁸ Althusser, “Maquiavelo”, 245.

³⁹⁹ En el tramo final del curso, Althusser dice: “[Maquiavelo] ha quedado como la mala conciencia de todas las teorías posteriores. Porque no entraba en los puntos de vista de la justificación antropológica del hecho político, porque hablaba de fuerzas que provocaba y garantizaba el consentimiento, y no del origen ético o racional del consentimiento, porque socavaba los términos del problema y los conceptos consagrados. Porque recordaba los orígenes efectivos de una organización política que se creía sin orígenes. Por consiguiente, como toda mala conciencia, suele obsesionar la conciencia teórica misma de sus sucesores. Sólo daré dos ejemplos de esto. El de Spinoza y el de Rousseau.” *Ibid.*, 238:

Conclusión

“Los filósofos materialistas, en cambio, son silenciosos. Saben callarse, para escuchar a los otros. [...] Saben que solo pueden llegar a ser filósofos de a poco, modestamente y que su filosofía les llegará *desde fuera*: entonces, se callan y escuchan.”

Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*

“Paradójicamente hay que decir que no pude escribir lo que escribí más que bajo esta condición de ignorancia generalizada”

Althusser, 20ALT/31/27, *Lettres à Franca Madonia sur Machiavel*

A lo largo de esta tesis me propuse señalar las huellas del camino recorrido por Althusser antes de alcanzar su spinozismo. El camino fue transitado desde el desconocimiento al conocimiento o, mejor dicho, al reconocimiento de Althusser en una pasión profunda. Tal como pudo verse, ese reconocimiento no se alcanza por medio de un abordaje frontal de la figura del holandés ni tampoco por un detenimiento en su filosofía, sino que el problema de la emergencia del spinozismo debió ser realizado por interpósita persona. Reconociendo que todo (des)conocimiento de una filosofía es relativo, en cada capítulo se abordaron las lecturas sobre Hegel, diversas filosofías del siglo XVII y XVIII, Feuerbach, Montesquieu y Maquiavelo, rastreando en ellas las modalidades de la ausencia y los temas a través de los cuales una posible presencia se *expresa* de cierta y determinada manera.

Me propuse poner el foco en la producción de Althusser en dos momentos previos a la integración del spinozismo a su proyecto filosófico. En el capítulo 2, al comenzar con los primeros trabajos de un joven Althusser sobre Hegel,

estudiar con atención sus cursos sobre la filosofía del XVII y XVIII y sus estudios sobre Feuerbach propuse reflexionar sobre el desconocimiento revelado por la ausencia de referencias al filósofo holandés. Por su parte, en el capítulo 3 señalé las circunstancias bajo las cuales se realizan las primeras alusiones críticas al pensamiento de Spinoza en su *Montesquieu*. Finalmente, en el capítulo 4 quise señalar el exacto momento en el que la pasión spinozista emergió incandescente frente a lo político como problema teórico y a un nombre excepcional para enfrentarlo, Maquiavelo, con el concurso de Spinoza. Esta tesis se detiene justo antes de donde, generalmente, los estudios sobre su spinozismo comienzan: la publicación de *Pour Marx y Lire le capital* en 1965. Si bien tuve como trasfondo de la investigación el momento de la *integración*, estudié el *desconocimiento* (cap. 2), *la alusión crítica* (cap. 3) y su límite exterior (cap. 4) que posibilita la consecuente integración del spinozismo. Detener el recorrido allí se debe a una razón precisa: señalar que la emergencia de esa pasión se realizó sobre el fondo de una historia que alimenta pero que no se agota en los términos explicitados en la integración.

En el capítulo 2 señalé algunos temas que configuran las bases de la relación de Althusser con la filosofía tal como emergieron en sus lecturas de Hegel, de las filosofías de los siglos XVII y XVIII y de Feuerbach. Con ello quise mostrar que las bases sobre las que se configuraría lo más representativo del proyecto filosófico althusseriano había sido alcanzado sin el concurso de Spinoza, pero que al mismo tiempo la integración del spinozismo a su filosofía habría representado tanto una mejor comprensión, como una radicalización de aquellas perspectivas. Quizás sea oportuno volver a estos temas para recapitular algunos elementos que pretendo haber aportado con esta tesis.

Filosofía y política

En primer lugar, desde la *Mémoire* sobre Hegel, pasando por el curso *Los problemas de la filosofía de la historia*, sus investigaciones sobre Feuerbach y

su trabajo sobre Montesquieu, hasta llegar al curso sobre Maquiavelo, Althusser busca (o simplemente encuentra) en la política una vía de acceso privilegiada a la filosofía. Esta vía de acceso expresa en última instancia, y a modo de síntoma, cierta co-pertenencia entre filosofía y política como condición de posibilidad de toda reflexión sobre lo político. En otros términos, como dirá mucho tiempo después Althusser:

que cierto recurso a la filosofía sea constitutivo del pensamiento e incluso de la práctica política, que cierta presencia de la política haya siempre perseguido [*hanté*] desde el interior a la filosofía, representa una carga que es preciso sin duda levantar [*lever sur*] sobre la reflexión (filosófica) sobre “lo” político. En este orden, no hay investigación posible sobre “lo” político sin que la cuestión de esta condición previa sea constantemente planteada y retomada, lo que supone que se alcance cierta consciencia de la injerencia mutua de lo filosófico sobre lo político y de lo político sobre lo filosófico.⁴⁰⁰

En este sentido, no es extraño que las primeras referencias a Spinoza hayan sido al *Tratado Político* y al *Tratado teológico-político* antes que a la *Ética*. Esto no significa que ella haya sido desconocida por Althusser; en particular, su spinozismo sería inconcebible sin un trabajo meditado, a juzgar por sus notas en el archivo, de las partes II, III y IV. Ha dicho Macherey alguna vez que el grupo de los althusserianos no leyó la *Ética* a la luz de la primera parte (como lo hizo Gueroult), ni de la tercera (como lo hacía Deleuze), ni de la cuarta (como lo hacía Matheron), sino que lo hizo a la luz de la segunda parte puesto que allí encontraban una “epistemología histórica en potencia” cuyo trabajo permitía “sacudir las estructuras de la teoría clásica del conocimiento poniendo en cuestión la alternativa sujeto-objeto sobre la que se apoyaba en última instancia.”⁴⁰¹ Si bien esto es cierto y constituye la base de toda comprensión posible del spinozismo de Althusser (en particular, tal como se expresa en *Lire le capital*), con esta tesis quisiera haber mostrado que junto con los problemas epistemológicos, sus primeras lecturas de Spinoza estuvieron marcadas por preocupaciones filosófico-políticas. De ese modo, a pesar del reconocimiento de su supuesta incompreensión de la relación entre filosofía y política, la lectura de Spinoza expresaría una profunda unidad entre ambas que no dejará de tener efectos en Althusser y sus discípulos hasta la actualidad.

⁴⁰⁰ 20ALT/28/11, *Fragments de Louis Althusser sur la « nature du politique »* [c. 1979].

⁴⁰¹ Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965-1997* (Paris : PUF, 1999), 24.

Ahora bien, esta co-pertenencia debe ser complejizada. Podríamos decir que ella no excluye una prioridad de la política entendida como la expresión de cierta exterioridad respecto al pensamiento: la relación entre filosofía y política está dominada entonces por un desequilibrio interno producido por cierto exterior constitutivo. Si se da por cierta la afirmación de Canguilhem respecto a la filosofía como “una reflexión para la cual toda materia extranjera es buena, y [...] para la cual toda buena materia tiene que ser extranjera”⁴⁰², es posible reconocer que Althusser no dejó de practicar la filosofía de ese modo. Con un gesto célebre, en *Lire le capital* propuso buscar la filosofía de Marx en su “economía”; asimismo en sus lecturas de diversas figuras anteriores a Marx no dejó de interrogar a esos filósofos a través de la política porque “nada impide pensar que un filósofo se exprese (o se descubra) [i.a.] [...] en el tratamiento de los objetos concretos de su reflexión.”⁴⁰³ Una perspectiva como ésta es consecuente con una certeza althusseriana respecto a la transformación de la filosofía producida por Marx: “la irrupción de la práctica en la tradición filosófica” que constituye “en principio una crítica radical de la forma de existencia clásica de la filosofía”. La irrupción de la práctica es, continuaba Althusser, la denuncia de la filosofía producida como filosofía y es “contra la pretensión de la filosofía de no tener un afuera, la afirmación sin apelación de que *la filosofía tiene un afuera*, o más bien, que la filosofía no existe más que por ese afuera y para él.”⁴⁰⁴ Esta manera de plantear las tesis filosóficas a partir de lo que alimenta y resiste a su apropiación en el pensamiento es la que puede llevar a revisar el estatuto de la teoría en el ámbito de la política misma cuyo problema irresoluble, quizás a pesar de Althusser, apareció en su lectura de Maquiavelo al constatar la *desproporción* entre teoría y política.

⁴⁰² Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, 11

⁴⁰³ Althusser, “Recensión del libro de Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*”, 41.

⁴⁰⁴ Althusser, “Conferencia de Granada (1976)”, en *Filosofía y marxismo*, 149-150.

La historia de la filosofía

En segundo lugar, en el recorrido realizado pudo verse que en las lecturas que Althusser realiza de diversas figuras de la historia de la filosofía anterior a Marx se expresa una singular concepción de la historia de la filosofía por medio de dos gestos alternativos. Por un lado, Althusser avanza comparando problemáticas específicas, discursos más o menos organizados a partir de un principio de coherencia interna, que posibilitan ejercicios de filiación o comparación en el marco de una *historia de la filosofía consumada* y que señalan así un recorrido, un camino, que conduce no sin escansiones, rupturas o cesuras, pero que *conduce*, en fin, a Marx. Por otro lado, sobredeterminando, complicando, el primer movimiento, Althusser busca entre los distintos filósofos puntos de intersección singulares que señalen el inacabamiento de toda obra en el marco de una *historia por consumir*, como si cada filosofía singular no fuera *una* sino más bien el territorio de una división, de una tensión, una lucha de tendencias al interior de la filosofía en la que hay que saber leer y trabajar *en* su diferencia específica. Sin ir más lejos, esta doble perspectiva ilumina el gesto que anuncié en la introducción y que espero haber plasmado en el recorrido: recorrer simultáneamente la línea de *la necesidad lógica o dialéctica* pasible de ser reconstruida en la evolución teórica de Althusser, y hacer lugar para la emergencia del *acontecimiento* que expresa y subvierte esa historia en el encuentro singular con distintas filosofías: Hegel, Feuerbach, Montesquieu, Maquiavelo y Spinoza.⁴⁰⁵

Estamos aquí en el terreno dibujado por Althusser al definir el procedimiento propio de la filosofía al momento de dar cuenta de su spinozismo en *Éléments d'autocritique*, según la cual una filosofía no existe sino por el “trabajo” de su *diferencia* respecto a otras. De modo que la filosofía, para definirse y captarse en su diferencia, en su división, necesita pasar por el rodeo de otras filosofías.

⁴⁰⁵ Fue el propio Althusser quien, en el final, señaló la existencia de dos tipos de *historia* que se sobredeterminan: una Historia que considera “sólo el hecho consumado, el de la historia pasada” como un objeto totalmente fijo, y una historia para la cual “la lengua alemana dispone de una palabra precisa para designarla: *Geschichte*” que se refiere “ya no a la historia consumada sino a la historia *en presente*”, determinada por su pasado pero abierta a un “futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por lo tanto aleatorio.” Cf. Althusser, *Filosofía y marxismo*, 29.

Pero nunca será suficiente recordar que la diferencia no es sólo respecto a otras filosofías si no es antes un trabajo de diferenciación respecto a sí misma. Se trata del viejo tema maoísta del *uno que se divide en dos* movilizado para pensar la historia de la filosofía como lucha de tendencias. Según esta concepción, es necesario reconocer que la filosofía como campo de batalla está dividida por tendencias antagónicas (especialmente señalado entre *Lénine et la philosophie* y *Éléments d'autocritique*). Pero esta concepción se ve inmediatamente radicalizada al reconocer que el campo de batalla reside en cada filosofía singular de modo que al interior de cada una de ellas se pueden descubrir una tendencia idealista y otra materialista (tal como fue sugerido en diversos textos de la década de 1970 y explicitado en los textos del materialismo del encuentro de 1980). En el extremo, toda filosofía singular expresa el apaciguamiento provisorio de una batalla (como sugería Nietzsche al señalar el agotamiento de los pensadores), así como toda lectura filosófica produce una reactivación del conflicto sin resolución prefijada, que nos expone, en fin, al juego de la diferencia.⁴⁰⁶

Esto obliga a destacar otra cuestión sugerida en distintos momentos de esta tesis. Tal como pudo verse Althusser tardó en reconocer que aquello que se presentaba como un paso adelante en la historia de la filosofía (según una concepción de la historia tributaria de Hegel) encontraría sus límites si no continuaba avanzando. Althusser descubrió que el pensamiento de Marx era incomprensible en el marco de esta progresión histórica, y que era necesario retroceder un paso, pero en términos absolutos, para luego dar dos pasos al frente. Eso es lo que posibilita la lectura simultánea de Maquiavelo y Spinoza en 1962, motivada por la necesidad —retomando libremente la expresión del propio Althusser respecto a Marx— de “fundar sobre *un nuevo elemento* su pensamiento teórico.”⁴⁰⁷ El suplemento Spinoza-Maquiavelo llevó a Althusser a descubrir que el pensamiento de Marx no alcanza a ser comprendido en el marco

⁴⁰⁶ Cf. Althusser, “Lenin y la filosofía” [1968]; Althusser, “Elementos de autocritica” [1974]; Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* [c. 1977-1978], trad. A. Bixio (Buenos Aires: Paidós, 2015); Althusser, *Filosofía y marxismo* [c. 1984]. Para un abordaje de la historia de la filosofía inspirado en estas consideraciones junto a un spinozismo explícito cf. Macherey, “L’histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances”, en *Histoires de dinosaures*, 35-86.

⁴⁰⁷ Althusser, “Los ‘Manifiestos filosóficos’ de Feuerbach”, 37.

de esta progresión histórica que se dibuja aún de una manera secretamente solidaria con la concepción evolutiva de la historia de la filosofía heredada de Hegel. Así, particularmente en la lectura simultánea de Maquiavelo y Spinoza se visualiza un cambio en la concepción de la historia de la filosofía. Hasta el momento sus lecturas de Hegel, los filósofos del siglo XVIII, Feuerbach y Montesquieu se realizan en un sentido que va de aquellas figuras a Marx. En cambio, con la lectura del italiano y el holandés empieza a visualizarse un sentido inverso, no para anular el anterior, sino para completarlo: de Marx a Spinoza, de Marx a Maquiavelo. Una vez descubiertos los dos sentidos posibles de la dirección de la historia de la filosofía para el marxismo, queda trastocada de manera definitiva la concepción lineal, progresiva y acumulativa.

Una conciencia más aguda sobre este modo de trabajar con la historia de la filosofía puede ayudarnos a pensar, a su vez, la modalidad de trabajo que es posible desarrollar ante Althusser mismo. Así es como quise mostrar que el encuentro con Spinoza no puede comprenderse como un descubrimiento inocente, que se explicaría simplemente por el paso del desconocimiento a la incomprensión sintomáticamente expresada por unas pocas menciones críticas hasta llegar a una lectura más atenta expresada en alusiones elogiosas. Interpretarlo de esa manera sería suscribir a una visión acumulativa y lineal de un proceso de conocimiento marcado por raptos de un genio, el sujeto de conocimiento, que comienza a comprender mejor lo que antes simplemente mal comprendía. Tal como anuncié en el capítulo 1 y pretendí mostrar en el despliegue de los capítulos 2, 3 y 4, el problema se concibe mejor en sus idas y venidas, sus matices, sus contradicciones, considerando al spinozismo althusseriano bajo la óptica de la teoría de la afectividad.

De este modo, comenzamos a comprender la obra de Althusser no como una progresión lineal que transcurre desde los años cincuenta hasta los ochenta sino como un entramado que se irá conformando por capas sucesivas, descubriendo la heterogeneidad allí donde se esperaba encontrar homogeneidad de una evolución intelectual. Cada una de esas capas tiene una historia pasible de ser estudiada por medio de una *genealogía* que debe ser trazada no a partir de un resultado global, sino capa por capa de la producción teórica del autor, reconociendo que cada una de ellas tiene un origen diferente y que su estudio

ilumina el solapamiento de capas teóricas sucesivas. De este modo, la recuperación de Spinoza implica una agregación, pero también una alteración de lo ya escrito. Con lo cual, la tarea por delante no sería tanto describir y tematizar a un Althusser que emergiera para exponer un pensamiento mejor logrado, sino pensar de qué modo la simultánea lectura de Maquiavelo-Spinoza es afectada y afecta, en un solo y mismo movimiento, sus anteriores intervenciones. Al narrar la historia del spinozismo de Althusser elemento por elemento, disposición por disposición, creo haber señalado diversas vías históricas, caminos, que se dibujan al interior de los textos. Caminos que, en principio, no llevan a ninguna parte: la unidad que posee su spinozismo una vez constituido no se encuentra detrás de ella. Lo que hay detrás es, en cambio, una ausencia de unidad en la que debemos sumergirnos para comenzar a reconocer sus condiciones de emergencia como la *ley singular de una aparición*.

De modo que podemos concluir, primero, que aquello que Althusser encuentra frente a Spinoza prepara el terreno para las tesis más radicales de *Pour Marx y Lire le capital*. Debemos reconocer, segundo, que ese descubrimiento impacta hacia el “pasado” del autor (la prehistoria de su pensamiento desde su *Mémoire* de 1947 hasta la publicación de su *Montesquieu*) iluminando una porción de la producción del autor no del todo conocida. Ahora bien, y tercero, esta investigación genealógica permite comprender que el estudio de un acontecimiento (el encuentro con Maquiavelo y Spinoza) no se reduce a su delimitación, a su datación definitiva, sino que éste continúa operando en el estado práctico en el que surgió. Es en esa intersección donde es posible reconocer que el nombre de Spinoza constituye un verdadero *pharmakon*, remedio y veneno a la vez, haciendo que el spinozismo de Althusser nunca termine completamente inscripto en el reconocimiento de su culpabilidad formulado en *Éléments d'autocritique*.

Una filosofía para el marxismo

En tercer lugar, se trata de reconsiderar la relación entre filosofía y marxismo. En repetidas ocasiones señalé que el núcleo del proyecto teórico del althusserianismo está constituido por la pretensión de definir los términos en los que se juega el materialismo para el marxismo “no sólo [como] una doctrina política, un ‘método’ de análisis y de acción, sino también y principalmente [como] el *campo teórico de una investigación fundamental*.”⁴⁰⁸ En particular sugerí que en el desarrollo de sus lecturas de la historia de la filosofía anterior a Marx, Althusser producía la especificidad de una filosofía para el marxismo y que esa singularidad constituía simultáneamente, por un lado, las condiciones de integración de su spinozismo y, por otro lado, el terreno de una reformulación-radicalización de estos problemas *en spinozista* una vez que la pasión tomó forma. Sólo por mencionar los puntos principales de estos descubrimientos quisiera señalar, primero, que el cuestionamiento profundo de las filosofías de la esencia alcanzado por medio de su lectura crítica de Feuerbach lleva a Althusser a afirmar que “la tesis fundamental del materialismo marxista es la tesis del carácter segundo de la conciencia (y no del carácter primero de la materia)”.⁴⁰⁹

Esa afirmación conecta, en segundo lugar, con una larga reflexión que redundará en la concepción althusseriana de la ideología. Primero Pascal, de quien extrae una lección acerca del papel conservador de las ideologías. Por su parte, Montesquieu al negarse a juzgar la ignorancia por una verdad trascendente e ideal, permite apartarse de un racionalismo político intransigente de tipo *Aufklärer* según el cual sería posible una reforma del entendimiento en política. Como es sabido, toda esta concepción confluyó y fue relanzada como un programa de investigaciones en torno al pensamiento de Marx. Pero antes, o mejor, en simultáneo fue retrabajada por Althusser en su encuentro con Maquiavelo-Spinoza: del descubrimiento de un mecanismo de producción de la apariencia ligado a la inmediatez del presente hasta el señalamiento de la religión (o la superstición en Spinoza) como una apariencia en segundo grado,

⁴⁰⁸ Althusser, “Prefacio: hoy”, en *La revolución teórica de Marx*, 17-18.

⁴⁰⁹ 20ALT/35/7, *Dossier Matérialisme*.

es decir, como una reflexión sobre el imaginario espontáneo; del señalamiento de la relación orgánica existente entre lo ideológico y lo político al reconocimiento del carácter insuprimible del terreno imaginario sobre el que se juega la política.

Además, algo sugerido en el capítulo 4 aunque no suficientemente destacado, toda esta teorización aparece como desdoblada, jugando en dos planos simultáneamente. Un plano político, como acabo de exponer que parece dibujarse en esos nombres Pascal, Montesquieu, Maquiavelo, Spinoza y, por supuesto, Marx, pero también un plano gnoseológico que permite reconocer, como dijo Althusser en su dossier *Théorie politique* recurriendo a Lenin, que la ideología no es enteramente reductible a la lucha de clases sino que tiene también otro origen, siendo la “ilusión” interna al proceso de conocimiento (“es sobre el terreno del conocimiento mismo, que se produce la desviación”... aquí, otra vez, *el uno que se divide en dos*), de modo que la ilusión no redundaba sólo en una razón política, sino que también como dirá Althusser en *Lire le capital* “puede provenir de otra razón, más vieja que la burguesía, que vive en el tiempo de *otra historia* [i.a.], de una razón no política sino *teórica*”⁴¹⁰, o como dirá de manera definitiva unos años después distinguiendo a las ideologías (en plural) de la ideología: “*la ideología en general no tiene historia*”, es una “realidad no histórica, es decir, *omnihistórica*”, en fin, “si eterno significa no lo trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, lo transhistórico y por tanto inmutable en toda la extensión de la historia [...]: *la ideología es eterna*, tal como el inconsciente.”⁴¹¹

Con un recorrido como el realizado hasta aquí, y quizás simplificando, la tríada Maquiavelo-Spinoza-Marx permite pensar y mantener juntos los dos extremos de la cadena: entre las ideologías particulares que tienen una historia propia y la ideología en general o lo ideológico, que no tiene historia. Pero las implicancias del trabajo conjunto de estos tres autores no se reducen a la síntesis que aquí propongo sino que continúa abierta en los desarrollos de la filosofía contemporánea. Acostumbrados a este descubrimiento, fijado en la necesidad

⁴¹⁰ Althusser, “El objeto de El capital”, 177.

⁴¹¹ Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” [1970], en *La filosofía como arma de la revolución*, trad. O. Del Barco, E. Román, O. L. Molina (México: Siglo XXI, 2008), 130-131. Como es sabido, el artículo publicado en junio de 1970 en *La Pensée* formaba parte de un trabajo más extenso. Cf. Althusser, *Sobre la reproducción*, trad. A. Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2015).

de nuestra cultura filosófica y del que viven buena parte de los estudios contemporáneos sobre Maquiavelo, Spinoza y Marx, quizás hoy no percibimos la originalidad, la perspicacia y el carácter programático de la disposición contigua de esos tres nombres en torno a la formulación de una teoría de la ideología.

En tercer lugar, es necesario hacer referencia al cuestionamiento a la operación de reducción antropológica. En su lectura de Feuerbach, vimos cómo Althusser contraponía a la pretensión de asir una esencia humana, la necesidad de elucidar el problema de la naturaleza humana por medio de un programa de investigaciones abierto y crítico frente a las ideas que los seres humanos se plantean de sí mismos. Asimismo, el problema de la naturaleza humana constituye un verdadero índice de todas las lecturas de Althusser de las filosofías políticas anteriores a Marx, ya sea que se trate de Pascal, de Helvetius o de Montesquieu. Finalmente, tal como lo desarrollé extensamente, el cuestionamiento a la pretensión de fundación de lo político en una teoría de la naturaleza humana alcanza su máxima expresión en el encuentro Maquiavelo-Spinoza. Nuevamente aquí las lecciones extraídas del encuentro Maquiavelo-Spinoza serán reconducidas por Althusser en el ámbito de la filosofía marxista confluyendo en sus tesis del *antihumanismo teórico* de Marx.

Y, en cuarto lugar, como condición de posibilidad de lo dicho hasta aquí, todo redundará en una *ontología de la relación*. En el capítulo 3 me detuve extensamente en la concepción de la ley y la dialéctica de la historia que Althusser descubría (elogiaba y luego criticaba) en Montesquieu. Con ello quise sugerir que el pensamiento de Spinoza aparecerá poco tiempo después de su lectura de Montesquieu como relevo de su pensamiento, posibilitando un *estructuralismo más consecuente* al dar cuenta de la “causalidad estructural”, es decir, del problema de *la eficacia de la causa ausente*. En el capítulo 4, señalé el modo en el que una investigación en torno a Maquiavelo, y a partir de problemas propiamente políticos, expresó los trazos de una verdadera ontología de la relación por medio de la cual se afirma el primado de la relación por sobre

los elementos no dejando de tener efectos ontológicos (o estructurales, en el sentido de organización racional de la realidad), antropológicos y políticos.⁴¹²

Buena parte de lo dicho hasta aquí será expresado en un registro propositivo, ya no respecto a las filosofías pre-marxistas, sino ya directamente al interior del pensamiento de Marx. En *Pour Marx*, primero, obra capital que agrupaba textos a los que recurrí en distintas ocasiones para trazar la continuidad entre el trabajo de Althusser en la filosofía anterior a Marx y el trabajo más reconocido al interior del marxismo (debe recordarse el libro comenzaba con un llamado, una exigencia, a pensar en [dans] Marx, es decir, en su interior), y en el que las menciones a Spinoza son raras, excepcionales, aunque los principales problemas teóricos serán formulados en spinozista (principalmente: el problema de la sobredeterminación, las primeras formulaciones de una teoría de la ideología, la teoría de las tres generalidades, el anti-humanismo teórico). En *Lire le capital*, luego, en el que las menciones a Spinoza son frecuentes, insistentes, y hacen de su nombre un pilar filosófico de sus formulaciones teóricas. Allí, a los problemas esbozados en *spinozista* en *Pour Marx*, se agregaban nuevas referencias explícitas para pensar la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento, la teoría de la lectura sintomal y el problema de la causalidad estructural. Si bien, decía, buena parte de lo dicho hasta aquí confluye en las posiciones más célebres de Althusser, con el recorrido realizado quise mostrar la insuficiencia de un análisis progresivo y acumulativo del desarrollo de su pensamiento privilegiando la dispersión descubierta en el devenir por sobre cierta síntesis de posiciones alcanzadas; para señalar, en todo caso, la existencia de *síntesis disyuntivas* en el pensamiento de Althusser que hacen que éste no se cierre sobre sus términos y se presente en cambio como lo que es: afirmativo e ilimitativo.⁴¹³

⁴¹² El problema de la *ontología de la relación* es uno de los grandes temas del spinozismo contemporáneo de inspiración althusseriana que, siguiendo las intuiciones de Balibar tanto respecto a Spinoza como respecto a la tesis VI sobre Feuerbach, continúa su desarrollo en la actualidad. Cf. Balibar, *La filosofía de Marx*, trad. H. Pons (Buenos Aires: Nueva Visión, 2006), 37-39; Vittorio Morfino, *Spinoza: relación y contingencia*, trad. S. Torres (Córdoba: Brujas, 2010); Jason Read, *The politics of Transindividuality* (Leiden, Boston: Brill, 2016).

⁴¹³ Sobre la posibilidad de *síntesis disyuntivas* cf. Gilles Deleuze, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. F. Monge (Buenos Aires: Paidós, 2009 [1972]), 82. Cf. también la vigésimo cuarta serie, "De la comunicación de los acontecimientos" en Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey (Madrid: Paidós, 1994 [1969]), 176-178. Sobre la importancia de esta noción cf. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, 106-115.

*

Alguna vez Gaston Bachelard propuso llamar *no-cartesiana* a la epistemología del nuevo espíritu científico. Con ello, no pretendía formular una condena a algunas tesis de la física ni a los mecanismos del espíritu “que siguen siendo cartesianos”, sino “a la doctrina de las naturalezas simples y absolutas.” De ahora en más, pensaba Bachelard, descubrimos “una especie de dualidad fundamental” según la cual

todas las nociones de base pueden de alguna manera ser desdobladas; pueden ser flanqueadas [*bordées*] por nociones complementarias. En adelante, toda intuición procederá de una elección; habrá entonces una especie de ambigüedad esencial en la base de la descripción científica y el carácter inmediato de la evidencia cartesiana será perturbado.⁴¹⁴

Más específicamente, Bachelard insistía en que el nuevo espíritu científico era portador de una concepción según la cual “lejos de ser el ser lo que ilustra la relación, es la relación la que ilumina el ser”, de modo que ya no hay posibilidad de concebir “fenómenos simples” puesto que todo fenómeno es por adelantado “una trama de relaciones.”⁴¹⁵ Cuando Althusser en 1956 se inscribió en una corriente por él llamada “marxista, racionalista y materialista”⁴¹⁶, cuando afirmaba casi una década después programáticamente en *Pour Marx* que el marxismo debía ser entendido como *el campo teórico de una investigación fundamental*, es probable que estuviera pensando en la posibilidad y en la exigencia de que el marxismo se inscribiera definitivamente a la altura de aquel nuevo espíritu científico del que hablaba Bachelard, una actitud frente al conocimiento que pudiera “mantener *abierto* el cuerpo de las explicaciones.”⁴¹⁷

Cabe preguntarse si la última lección (a la vez, quizás, la primera si consideramos que el curso sobre Maquiavelo está precedido de las notas reunidas en el dossier *Théorie politique*) de la que tomó nota Althusser frente a Maquiavelo y Spinoza respecto a la infundabilidad de lo político puede ser simplemente integrada al corazón del materialismo marxista con el que Althusser pretendía dar. La respuesta no puede ser simple ni definitiva, porque al esbozar la historia del spinozismo althusseriano no sólo podemos ver mejor la

⁴¹⁴ Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* (Paris: PUF, 1960 [1934]), 141-142.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 144 y 148.

⁴¹⁶ Althusser, “L’enseignement de la philosophie”, 859.

⁴¹⁷ Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 164.

complejidad de su apuesta filosófica, sino que también podemos dibujar el espacio de un pensamiento que sin contradecir sus tesis, sin embargo, las excede al plantearnos un problema que nos sitúa si no en un más allá de Marx, sí al menos en su borde exterior: el de la fundación política de cierto sentido en la historia. De ahí que cuando emerge este problema lo hace tan estrechamente ligado a una interrogación ontológica acerca de las condiciones de advenimiento del *sentido*. Quisiera señalar, para concluir, que en Althusser este problema emerge como el lado interior del límite exterior del marxismo.

En *Sur la dialectique matérialiste* Althusser esboza una definición de *práctica política* partiendo del concepto más general de práctica. Entendiendo por ella “todo proceso de transformación de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de ‘producción’) determinados”. Aclarando, acto seguido, que “el momento determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto.”⁴¹⁸ Siguiendo esta definición, es fácil de reconocer que existen una diversidad de prácticas diferentes entre sí pero pasibles de ser articuladas (de hecho sólo existen como tales de manera articulada) en una totalidad compleja, en un todo sin clausura. Althusser llamará *práctica social* a la unidad compleja de prácticas existentes dentro de la cual, como se sabe, la práctica determinante en última instancia es la de la producción (digamos para simplificar: ‘económica’).⁴¹⁹ Pero, añade, la práctica social “encierra otros niveles esenciales: la práctica política (...) que transforma su materia prima, las relaciones sociales, en un producto determinado (nuevas relaciones sociales)”, también la práctica ideológica y, por último, la práctica teórica.

Pero cabe agregar algo más, porque en el concepto de práctica política se expresa un exceso de significación en torno al señalamiento althusseriano del carácter *irreemplazable* de la práctica política por sobre las otras prácticas, en su capacidad originaria por desplazar los límites prefijados de cada nivel de una

⁴¹⁸ Althusser, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, en *La revolución teórica de Marx*, 136, t.m.

⁴¹⁹ En realidad, es definida como “la práctica de transformación de la naturaleza (materia prima) dada en productos útiles a través de la actividad de los hombres existentes, que trabajan empleando medios de producción determinados, metódicamente ajustados, en el cuadro de relaciones de producción determinada.” Ibid.

formación social; esto es, su capacidad para abrir toda relación social configurada y pretendidamente clausurada en su sentido. Es en esta clave que Balibar en su contribución a *Lire le capital*, afirmaba que “el modo de intervención de la práctica política, en lugar de conservar los límites y de producir sus efectos sobre su determinación, los desplaza y los transforma.”⁴²⁰ O como dijera Montesquieu en un bello pasaje de *L'esprit des lois* que no habrá dejado de tener efectos en Althusser: “la mecánica tiene sus fricciones que a menudo cambian o detienen los efectos de la teoría: la política tiene también las suyas.”⁴²¹ En sintonía con esto, quisiera sugerir que es el descubrimiento mismo de lo político como condición de posibilidad de toda necesidad en la historia el que lleva a Althusser a caracterizar a la política como “el punto nodal estratégico, en el cual el todo complejo (economía, política e ideología) se refleja” y a señalar que “la necesidad misma de la Historia pas[a] de manera definitiva a través de la práctica política.”⁴²²

Llegado a este punto, no se trata de afirmar irreflexivamente que *todo es política*, aunque tendamos a sentirlo así. En cambio, quisiera sugerir —siguiendo libremente algunas consideraciones de Foucault respecto a la historia— que la intervención althusseriana se encuentra en el pasaje de una política restringida, entendida como un nivel específico de una formación social a una *política general*.⁴²³ Cuestionando, por un lado, la posibilidad de concebir a la política de manera *restringida*, es decir como un nivel particular de una formación social más amplia sobre la cual no se puede decidir más que por un juego controlado y prescrito en su origen y en su final. Pero, por otro lado, cuestionando también la tentación de una *política global* en la que un pretendido *centro político* arrastrase a las estructuras económicas, las estabilidades sociales y las ideologías sometiendo todo a un mismo tipo de transformación. Deberíamos afirmar, con mayor precisión, que en el registro en el que estamos trabajando, algo así como una política global desde la cual todos los fenómenos deberían ser definidos sería improbable. Más aún: imposible. Porque ese centro que sería

⁴²⁰ Balibar, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”, 334.

⁴²¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XVII, 8, p. 432.

⁴²² Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 179.

⁴²³ Cf. Foucault, *La arqueología del saber*, 15-16, en cuya introducción afirma el pasaje de una historia *global* a una historia *general*.

la política *no es un punto y no está fijo*.⁴²⁴ Sería mejor entonces hablar de una *política general*, ya que *ella se desplegaría en el espacio de una dispersión*. Ese trabajo de diseminación y su eventual condensación, es lo que Althusser parece haber comprendido como la dinámica constitutiva de la política.

Evidentemente esto nos coloca en una dimensión *posfundacional*, que, por otro lado, complejiza por adelantado el costado ingenuo presente en la pretensión de concebir a lo político como “institución de lo social”, pretensión que nos expone a caer no en un terreno pos-marxista sino más simplemente en un terreno pre-marxista.⁴²⁵ Retomando libremente la inspiración bachelardiana, podemos afirmar que en torno al problema de la práctica política se esboza en Althusser la posibilidad de una *política no-marxista* que no surge precisamente para contradecir al marxismo sino que funciona al modo de un *suplemento*, constituyendo un borde que dibuja sus límites, sus posibilidades y su afuera. De lo que se trata es, quizás y retomando otra bella expresión de Bachelard, de alcanzar una “*ontología de lo complementario* [i.a.] menos ásperamente [*âprement*] dialéctica que la metafísica de lo contradictorio.”⁴²⁶ Esto se podría expresar en dos direcciones.

En primer lugar, como dije con Balibar en el capítulo 4, vemos dibujarse así una región extraña de la teoría, otra escena de la política que más que expandir el marxismo o completarlo, de alguna manera lo da vuelta, exhibiendo su reverso, constituyendo y perturbándolo en un mismo movimiento. Balibar agregaba que esta nueva escena exhibida funcionaba con una lógica fantasmática, la del imaginario, “cuya materialidad igualmente constrictiva «perturba» la propia economía, a la vez que es perturbada por aquella. Por eso resulta imposible asignar a la historia [...] un rumbo previsible, calculable, determinado.”⁴²⁷ Althusser entrevía esto aunque probablemente haya pretendido limitarlo en sus efectos, cuando afirmó la existencia de una “sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real” de modo que “la ideología es por

⁴²⁴ Cf. Althusser, “Defensa de Tesis de la Universidad de Amiens”, 229: “La tónica marxista designa el lugar en el que combatir, porque ahí se combate, para transformar el mundo. Pero este lugar no es un punto y no está fijo”.

⁴²⁵ Cf. Marchart, *El pensamiento político posfundacional*; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, (Buenos Aires: FCE, 2010 [1985]).

⁴²⁶ Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 16.

⁴²⁷ Balibar, *Violencias, identidades y civilidad*, 11.

principio, activa, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria. De ello se deriva que esta acción no puede ser jamás puramente *instrumental*.”⁴²⁸

En segundo lugar, también junto a Balibar, señalé anteriormente que en Althusser habría algo así como dos costados de Marx. Un Marx-Montesquieu, el de las relaciones que expresan estructuras. Un Marx-Maquiavelo el de los encuentros que producen el advenimiento de un sentido en ausencia de condiciones para hacerlo. Cabe precisar aquí que, más específicamente, al interior mismo del pensamiento de Maquiavelo, Althusser reconocía esta doble perspectiva: la de las estructuras y la de los encuentros. Tal es así que en unas anotaciones (de las que es difícil precisar su fecha, aunque cabe pensarlos próximas a la redacción de *Machiavel et nous* en la década de 1970) Althusser señala la existencia de “dos dialécticas en acción [à l’oeuvre] en M[aquiavelo]”:

a. la dialéctica de la correspondencia/no-correspondencia entre la materia y la forma, o la materia y el contenido, bajo: i. la pareja fortuna/virtud; ii; la pareja costumbres/instituciones [...]. b. la dialéctica del comienzo, de la *prise* y de la *reprise*. Los mismos elementos que precedentemente están presentes, pero considerados bajo otro aspecto: el acontecimiento, el advenimiento [*l'événement, l'avènement*]. [...] No hay sólo correspondencia, hay también lo que sucede *en* esta correspondencia, en el tiempo de la historia donde esta correspondencia adviene. Entonces una dialéctica del encuentro-*prise-reprise*.⁴²⁹

Siguiendo esta inspiración, habría así también en Althusser dos dialécticas en acción: una *estructural*, guiada por la correspondencia/no-correspondencia entre estructuras; otra *acontecimental* guiada por lo que sucede *al interior* de esas correspondencias y no-correspondencias. Como sugerí anteriormente, en el extremo, esta doble dialéctica en acción no hace más que reflejar una tensión general en la que se encontró el pensamiento marxista, incluso diría más en general, todo discurso sobre lo político: entre la necesidad inscrita en el proceso de un devenir-necesario, expresada en estructuras; y la necesidad que emerge en la intervención, en el encuentro, en el acontecimiento político de un devenir-contingente. Entre historia y política, en fin, como “devenir-necesario del encuentro de contingentes.”⁴³⁰

⁴²⁸ Althusser, “Marxismo y humanismo”, 194.

⁴²⁹ 20ALT/31/20, « *Thèmes “para”-philosophiques de Machiavel* »

⁴³⁰ Althusser, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” [c. 1982], en *Para un materialismo aleatorio*, trad. L. Alegre y G. González (Madrid: Arena Libros, 2002), 60.

Decía, también que si uno sigue la *línea de la necesidad lógica o dialéctica* expresada en la historia del spinozismo althusseriano cabe concluir que el autor de la *Ética* emergerá preponderantemente como el relevo del Marx-Montesquieu, permitiendo a Althusser formular un estructuralismo más consecuente, como fue el expresado en *Lire le capital*. Pero, complicando este plano del análisis, si uno observa el punto del *acontecimiento* dibujado en el encuentro singular de Althusser con Maquiavelo-Spinoza, es posible reconocerlo a Spinoza no como un extremo de la cadena sino como el *mediador evanescente* que permite mantener unidos, no sin esfuerzo, los dos extremos de la cadena del sentido, entre la estructura y la coyuntura, entre la historia y la política.

De allí que las reflexiones sobre cómo mantener unidos los dos extremos de la cadena sólo pudieran aparecer como un cortocircuito, en la teoría leninista del eslabón más débil reconstruida en *Contradiction et surdétermination*. De ahí, también, que el nombre de Spinoza tal como afirmé en el capítulo 1 apareciera siempre bajo la forma de una evocación, casi como una consecuencia sin premisas, como una “reflexión subjetiva ante una totalidad no percibida” -al decir de Lévi-Strauss-; articulando la totalidad de un pensamiento mediante la evocación de su nombre por fuera de toda pretensión de sistematicidad. En su esfuerzo por comprender lo que puede significar una filosofía para el marxismo, Althusser recurrió a un *exceso de significación*, del cual el nombre de Spinoza (así como el de Maquiavelo e incluso el de Lenin) será portador desde su primera evocación. Spinoza como “valor simbólico cero”, como “signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene el significado.”⁴³¹ Es precisamente esa la función que tiene Spinoza en la que, por lo demás, es la segunda y última mención explícita en *Pour Marx*, y con la que aquí decido concluir:

Este tipo de determinación muy particular (esta sobredeterminación) da a la contradicción marxista su especificidad, y permite dar cuenta teóricamente de la *práctica* marxista, teórica o política. [...] Es necesario volver a decir que, si no se asume, se piensa, después de haberla identificado, este tipo de determinación tan particular, es imposible pensar jamás la posibilidad de la acción política, la posibilidad de la misma práctica teórica, es decir, con toda precisión, la esencia del objeto (de la materia prima) de la práctica *política* y *teórica*, es decir, la estructura del “momento actual” (político o teórico) al que se aplican estas prácticas; es necesario agregar que si no se concibe esta sobredeterminación, es imposible dar cuenta teóricamente de la simple realidad siguiente: del “trabajo” prodigioso de un

⁴³¹ Lévi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, L.

Conclusión

teórico como Galileo, Spinoza o Marx, y de un revolucionario como Lenin y todos sus hermanos, que han consagrado sus sufrimientos, cuando no su vida, a resolver estos pequeños “problemas”...: elaborar una teoría “*evidente*”, hacer una revolución “*inevitable*”, realizar en su propia “contingencia” (!) personal la Necesidad de la Historia, teórica o política, en la que pronto el futuro vivirá muy naturalmente su “presente”.⁴³²

Luego de esas líneas excesivas no podía sobrevenir otra cosa que el silencio. Spinoza no volverá a ser mencionado en los artículos de *Pour Marx*, reaparecerá esplendoroso, programático, en *Lire le capital*. Cabría preguntarse si sigue siendo el mismo, pero eso es otra historia.

⁴³² Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, 174, t.m.

Bibliografía

Obras publicadas por Althusser

Althusser, Louis. *Montesquieu. La politique et l'histoire*. Paris : PUF, 1959.

———. *Pour Marx*. Paris : Maspero, 1965.

———. *Lire le Capital*, I et II (junto a Balibar, Étienne ; Establet, Roger ; Macherey, Pierre ; Rancière, Jacques). Paris : Maspero, 1965.

———. *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*. Paris : Maspero, 1974.

———. *Lénine et la philosophie*. Paris : Maspero, 1969.

———. *Réponse à John Lewis*. Paris : Maspero, 1973.

———. *Éléments d'autocritique*, Paris : Hachette, 1974.

———. *Positions*. Paris : Éditions Sociales, 1976.

———. *Vingt-déuxième Congrès*. Paris : Maspero, 1977.

———. *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français*. Paris : Maspero, 1978.

Trabajos de Althusser citados

Althusser, Louis. "L'enseignement de la philosophie." *Esprit*, nº 215 (Junio 1954): 858-864.

———. *Montesquieu. La política y la historia*. Traducido por M. E. Benítez. Barcelona: Ariel, 1974 [1959].

———. "Note du traducteur." En *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, de Ludwig Feuerbach, traducido por L. Althusser, 1-9. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

———. *La revolución teórica de Marx*, traducido por M. Harnecker. México: Siglo XXI, 1983 [1965].

Bibliografía

- . “Prefacio: hoy.” En *La revolución teórica de Marx*, 12-30. México: Siglo XXI, 1983 [1965].
- . “Los ‘Manifiestos filosóficos’ de Feuerbach.” En *La revolución teórica de Marx*, 33-38. México: Siglo XXI, 1983 [1960].
- . “Sobre el joven Marx. (Cuestiones de teoría).” En *La revolución teórica de Marx*, 39-70. México: Siglo XXI, 1983 [1961].
- . “Contradicción y sobredeterminación. (Notas para una investigación).” En *La revolución teórica de Marx*, 71-106. México: Siglo XXI, 1983 [1962].
- . “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht. (Notas acerca de un teatro materialista).” En *La revolución teórica de Marx*, 107-125. México: Siglo XXI, 1983 [1962].
- . “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes).” En *La revolución teórica de Marx*, 132-181. México: Siglo XXI, 1983 [1963].
- . “Marxismo y humanismo.” En *La revolución teórica de Marx*, 182-206. México: Siglo XXI, 1983 [1964].
- . “Al lector.” En *Para leer el capital*, de Louis Althusser y Étienne Balibar, traducido por M. Harnecker, 3-4. México: Siglo XXI, 2004 [1965].
- . “De El capital a la filosofía de Marx.” En *Para leer El capital*, 18-77. México: Siglo XXI, 2004 [1965].
- . “El objeto de El capital.” En *Para leer el capital*, 81-215. México: Siglo XXI, 2004 [1965].
- . “Sobre la relación de Marx con Hegel.” En *Hegel y el pensamiento moderno: seminario dirigido por Jean Hyppolite*, de Jacques d’Hont (dir.), 93-120. México: Siglo XXI, 1977 [1968].
- . *El porvenir es largo. Los hechos*. Traducido por M. Pessarrodona. Barcelona: Destino, 1992.
- . *Journal de captivité. Stalag XA 1940-1945*. Editado por O. Corpet y Y. Moulrier Boutang. Paris: STOCK/IMEC, 1992.

- . “L'unique tradition matérialiste.” *Lignes* (Editions Hazan), nº 18 (1993): 72-119.
- . “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel.” En *Écrits philosophiques et politiques t. I*, de Louis Althusser, editado por F. Matheron, 59-238. Paris: STOCK/IMEC, 1994.
- . “Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire.” En *Écrits philosophiques et politiques t. I*, 243-260. Paris: STOCK/IMEC, 1994.
- . “Sur Feuerbach.” En *Écrits philosophiques et politiques t. II*, de Louis Althusser, editado por F. Matheron, 169-254. Paris: STOCK/IMEC, 1995.
- . “Sur Lévi-Strauss (20 août 1966).” En *Écrits philosophiques et politiques t. II*, 417-432. Paris: STOCK/IMEC, 1995.
- . “Tres notas sobre la teoría del discurso.” En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, de Louis Althusser, traducido por E. Cazenave-Tapie, 97-146. México: Siglo XXI, 1996.
- . “Sobre la transferencia y la contratransferencia. (Pequeñas incongruencias portátiles).” En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 146-162. México: Siglo XXI, 1996.
- . “Sobre Marx y Freud.” En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 193-202. México: Siglo XXI, 1996.
- . *Lettres à Franca (1961-1973)*. Editado por F. Matheron y Y. Moulrier-Boutang. Paris: STOCK/IMEC, 1998.
- . “La corriente subterránea del materialismo del encuentro.” En *Para un materialismo aleatorio*, de Louis Althusser, traducido por L. Alegre Zahonero y G. González Diéguez, 31-72. Madrid: Arena Libros, 2002.
- . *Marx dentro de sus límites*. Traducido por J. P. García del Campo. Madrid: Akal, 2003.
- . *Maquiavelo y nosotros*. Traducido por R. Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2004.

- . *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Traducido por S. Garzonio, 23-185. Buenos Aires: Katz, 2007.
- . “Los problemas de la filosofía de la historia (1955-1956).” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 23-185. Buenos Aires: Katz, 2007.
- . “Helvetius revolucionario (1962).” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 179-186. Buenos Aires: Katz, 2007.
- . “Maquiavelo (1962).” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 187-246. Buenos Aires: Katz, 2007.
- . “Hobbes (1971-1972).” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, de, 359-384. Buenos Aires: Katz, 2007.
- . “Rousseau y sus predecesores. La filosofía política en el siglo XVII y en el siglo XVIII (1965-1966).” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, 247-358. Buenos Aires: Katz, 2007.
- . “Ideología y aparatos ideológicos del Estado.” En *La filosofía como arma de la revolución*, de Louis Althusser, traducido por O Del Barco, E. Román y O. L. Molina, 102-151. México: Siglo XXI, 2008.
- . *La soledad de Maquiavelo*. Traducido por R. Sánchez Cedillo y C- Prieto del Campo. Madrid: Akal, 2008.
- . “Sobre la objetividad de la historia. Carta a Paul Ricœur.” En *La soledad de Maquiavelo*, 17-33. Madrid: Akal, 2008 [1955].
- . “Recensión del libro de Raymond Polin, La politique morale de John Locke.” En *La soledad de Maquiavelo*, 35-45. Madrid: Akal, 2008 [1962].
- . “Sobre el 'Contrato social'.” En *La soledad de Maquiavelo*, 63-109. Madrid: Akal, 2008 [1967].
- . “Lenin y la filosofía.” En *La soledad de Maquiavelo*, 111-152. [1968].
- . “Elementos de autocrítica.” En *La soledad de Maquiavelo*, 169-208. [1972].
- . «Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens.» En *La soledad de Maquiavelo*, 209-248. [1975].

Bibliografía

- . «Historia terminada, historia interminable.» En *La soledad de Maquiavelo*, 249-259. [1976].
- . «La soledad de Maquiavelo.» En *La soledad de Maquiavelo*, 331-346. [1977].
- . *Lettres à Hélène 1947-1980*. Paris: Grasset/IMEC, 2011.
- . *Curso sobre Rousseau*. Editado por Y. Vargas. Traducido por H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2013.
- . *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*. Traducido por F Navarro y J. Anaya y Barrios. México: Siglo XXI, 2015.
- . “Conferencia de Granada (1976).” En *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, 141-174. México: Siglo XXI, 2015.
- . *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Traducido por A. Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- . *Sobre la reproducción*. Traducido por A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2015.
- . “Sur la genèse.” En *Écrits sur l'histoire*, de Louis Althusser, 81-86. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- . “Livre sur l'impérialisme.” En *Écrits sur l'histoire (1963-1986)*, de Louis Althusser, 103-260. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, y Jacques Rancière. *Lire le Capital*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

Fondo Althusser - IMEC

20ALT/2/1-4. Dossier « *Théorie politique* ». ⁴³³

20ALT/2/1. "Notes de Louis Althusser".

20ALT/2/4. "Notes sur marxisme et politique".

20ALT/8/15. « *Sur le structuralisme* ». 29 février 1968.

20ALT/11/15-46. *Groupe Spinoza*.

20ALT/28/11. *Fragments de Louis Althusser sur la « nature du politique »*.

816ALT/31/2. *Cours sur Platon*. 1949. [Notes prises par A. Matheron]

20ALT/31/3-30. *Sur Machiavel*.

20ALT/31/3-5. *Cours sur Machiavel (1962)*.

20ALT/31/20, « *Thèmes "para"-philosophiques de Machiavel* ».

20ALT/31/27. *Lettres de Louis Althusser à Franca Madonia sur Machiavel*.

20ALT/31/28. *Correspondance échangée avec Henri Crétella sur Machiavel*.

20ALT/32/1. *Sur Descartes*.

20ALT/32/5. *Notes en vue d'un cours sur Descartes et Malebranche*.

20ALT/32/10. *Sur Spinoza (1940 c.)*.

20ALT/32/12. « *Sur Machiavel et Spinoza* ».

816ALT/32/21. *Cours sur Rousseau (1950-1955 ?)*. [Notes prises par A. Matheron].

20ALT/37/16-23. *Cours et conférences sur la philosophie de l'histoire (1955 c.)*

816ALT/37/23. « *Les problèmes de la philosophie de l'histoire* ». [Notes prises par A. Matheron]

⁴³³ El inventario de archivos del Fondo Althusser y de su biblioteca personal se encuentran disponibles en: <https://portail-collections.imec-archives.com/ark:/29414/a011457456537TxfcCc>

20ALT/35/1-11. *Projet de livre sur Feuerbach*

20ALT/35/3. « *Chapitre I* ».

20ALT/35/7. *Dossier « Matérialisme »*.

813ALT/40/4-6. « *Séminaire 1962-1963* ».

813ALT/40/4. « *Séminaire 1962-1963* ». *Exposés de Jean-Marie Villégier et de Pierre Macherey.*

813ALT/40/5. « *Séminaire 1962-1963* ». *Exposés de Louis Althusser (« Foucault et la problématique des origines »), de Jacques-Alain Miller sur Descartes et de Pierre Macherey sur Georges Canguilhem.*

813ALT/40/6. « *Séminaire 1962-1963* ». *Exposés de Louis Althusser (« Lévi-Strauss à la recherche de ses ancêtres putatifs » ; de Pierre Macherey (« La filiation des concepts »).*

20ALT/40/13-22. *Séminaire Bourdieu-Passeron. 1963-1964*

20ALT/40/16. « *Question posée au cours du séminaire du 10/1/1964* ».

20ALT/50/1-3. *Sur la mort de Jacques Martin. Texte nécrologique sur Jacques Martin.*

20ALT/60/5. *Notes sur Machiavel*

Notes sur Machiavel, “Anthropologie? Désir”

Notes sur Machiavel, “Apparence”

Notes sur Machiavel, “Conjuration”

Notes sur Machiavel, “Hasard”.

Notes sur Machiavel, “Machiavel pour Spinoza”

Notes sur Machiavel, “Retour aux principes”

20ALT/60/6. *Notes sur Montesquieu.*

20ALT/60/8. *Notes sur Spinoza (1).*

Notes sur Spinoza, “Dessein politique de Spinoza”.

Notes sur Spinoza, "Politique et nature non connue. Possible et politique".

Notes sur Spinoza, "Passions et société".

Notes sur Spinoza, "Sociabilité naturelle".

Notes sur Spinoza, "Sur la lettre à Louis Meyer (XII)".

Notes sur Spinoza, "Sur Hobbes et Spinoza".

20ALT/60/9. *Notes sur Spinoza (2)*.

BP ALT. *Bibliothèque personnelle*

BP ALT B272/4. Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique : folie et déraison*. Paris: Librairie Plon, 1961.

BP ALT B25/10. Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953.

Bibliografía general

Abdo Ferez, Cecilia. "La compañía de los sofistas. Maquiavelo, objetor de Althusser." *Colección*, nº 23 (2014): 55-67.

Allendesalazar Olaso, Mercedes. *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza, 1988.

Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Traducido por N. Míguez. Madrid: Siglo XXI, 2012.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. 3. *Totalitarismo*. Traducido por G. Solana. Madrid: Alianza, 1982 [1951].

———. "La revisión de la tradición por Montesquieu", en *La promesa de la política*. Traducido por E. Cañas. Buenos Aires: Paidós, 2015.

Bachelard, Gastón. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960 [1934].

- . *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Traducido por J. Babini. México: Siglo XXI, 1991 [1938].
- . *El compromiso racionalista*. Traducido por H. Beccacece. México: Siglo XXI, 1973.
- Balibar, Étienne. “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico.” En *Para leer el capital*, de Louis Althusser y Étienne Balibar, traducido por M. Harnecker, 217-335. México: Siglo XXI, 2004 [1965].
- . *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Traducido por G. Albiac. México: Fontamara, 1984 [1974].
- . *Sobre la dictadura del proletariado*. Traducido por M. J. Cordero y G. Albiac. Madrid: Siglo XXI, 2015 [1976].
- . “L'object d'Althusser.” En *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, editado por Sylvain Lazarus, 81-116. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- . *Masses, Classes, Ideas. Studies on politics and philosophy before and after Marx*. New York & London: Routledge, 1994.
- . *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.
- . *Escritos por Althusser*. Traducido por H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- . *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Traducido por L. Padilla. Barcelona: Gedisa, 2005.
- . *La filosofía de Marx*. Traducido por H. Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- . “Althusser y la Rue d'Ulm.” *New Left Review*, nº 58 (Septiembre/Octubre 2009): 86-101.
- . “Une rencontre en Romagne.” En *Machiavel et nous*, de Louis Althusser. Paris: Tallandier, 2009.

- . *Ciudadano Sujeto, vol. 2: ensayos de antropología filosófica*. Traducido por C. Marchesino. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- . *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- . *Histoire interminable. D'un siècle à l'autre. Écrits I*. Paris: La Découverte, 2020.
- Balibar, Étienne, André Tosel, y Cesare Luporini. *Marx et sa critique de la politique*. Paris: Maspero, 1979.
- Balibar, Étienne, Yves Duroux, Fabio Bruschi, y Eva Mancuso. "Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie I)." *Cahiers du GRM*, nº 7 (2015): 1-24.
- . "Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie II)." *Cahiers du GRM*, nº 8 (2015): 1-24.
- Benítez Martín, Pedro. *La formación de un francotirador solitario: lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.
- Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*. Traducido por J. F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- Bove, Laurent. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Traducido por G. Sanz Espinar. Buenos Aires: Cruce, 2014.
- Brodsky, Valentin. "Althusser con Spinoza: el estatuto material del inconsciente." *Nuevo Itinerario*, nº 16 1 (2020): 176-197.
- Buci-Glucksmann, Christine. *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*. Traducido por J. C. Garavaglia. México: Siglo XXI, 1978.

- Butler, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Traducido por E. L. Odriozola. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Canguilhem, George. "Hegel en France." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1948: 282-297.
- . *Lo normal y lo patológico*. Traducido por R. Potschart. México: Siglo XXI, 2009 [1966].
- Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*. Traducido por E. Nicol. México: Fondo de Cultura Económica, 2004 [1946].
- Cavaillès, Jean. "Transfini et continu." En *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, de Jean Cavaillès, 451-472. Paris: Hermann, 1994.
- Chauí, Marilena. "Marx y la democracia (o el joven Marx lector de Spinoza)." *Papel Máquina*, nº 11 (Diciembre 2017): 73-107.
- de Gainza, Mariana. "Las imágenes, el concepto y la política, entre Althusser y Spinoza." *Astrolabio. Nueva época*, nº 21 (2018): 176-195.
- de Ípola, Emilio. *Althusser. El infinito adios*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Traducido por M. Delpy y H. Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2012 [1968].
- . *Lógica del sentido*. Traducido por M. Morey. Madrid: Paidós, 1994 [1969].
- . *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido por H. Vogel. Barcelona: Muchnik, 1996 [1968].
- . *Spinoza: filosofía práctica*. Traducido por A. Escohotado. Buenos Aires: Buenos Aires, Tusquets, 2006 [1981].
- . *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por F. Monge. Buenos Aires: Paidós, 2009 [1972].
- Delruelle, Edouard. "« Nous avons été spinozistes ». Spinoza et le marxisme en France." En *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, de Q. Landenne (ed.), 235-247. Bruselas: Éditions de L'université de Bruxelles, 2014), 2014.

Bibliografía

- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Traducido por O. y Ceretti, C. Del Barco. México: Siglo XXI, 1978 [1967].
- . “La Différance.” En *Márgenes de la filosofía*, de Jacques Derrida, traducido por C. González Marín, 37-62. Madrid: Cátedra, 2003 [1968].
- . *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1993 [1972].
- . *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Traducido por E. Benarroch. Madrid: Cátedra, 1998.
- Dominguez, Esteban. “Althusser. Notas para una resemantización de la política.” Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario, 2014. Disponible en: <https://bibliotecas.unr.edu.ar/pdfjs/web/viewer.php?file=..%2F..%2Fdocumentos%2Fpolitica%2Ftesis%2Ft3914.pdf>
- . “El «décalage» como figura althusseriana de la diferencia”, en *Pensar lo social. Pluralismo teórico en América Latina*, editado por Sergio Tonkonoff, (Buenos Aires: Clacso Ediciones, 2018), pp. 193-206.
- Duménil, Gérard. *Le concept de la loi économique dans le Capital*. Paris: Maspéro, 1977.
- Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico*. Traducido por E. Rinesi. Buenos Aires: Gorla, 2012 [1895].
- . *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología*. Traducido por R. Sierra Mejía. Madrid: Miño y Dávila, 2001 [1892].
- Elliot, Gregory. *Althusser. The detour of Theory*. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- Engels, Friedrich. “Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.” En *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre y otros textos*, de Friedrich Engels, 5-80. Buenos Aires: Godot, 2014.
- Feuerbach, Ludwig. *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*. Traducido por L. Althusser. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

Bibliografía

- . *L'essence du christianisme*. Traducido por J. P. Osier. Paris: Gallimar, 2017 [1841] [ed. 1968].
- Fischbach, Franck. *La production des hommes. Marx avec Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- Foucault, Michel. "Préface Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique." En *Dits et écrits 1954-1988, t. I 1954-1969*, de Michel Foucault, editado por D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, 159-166. Paris: Gallimard, 1994 [1961].
- . *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por E. C. Frost. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007 [1966].
- . "Nietzsche, la généalogie, l'histoire." En *Dits et écrits 1954-1988, t. II 1970-1975*, de Michel Foucault, editado por D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, 136-156. Paris: Gallimard, 1994 [1971].
- . *La arqueología del saber*. Traducido por A. Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008 [1969].
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Vol. 5*. Traducido por J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- García, Tomás. "Spinoza dislocado. Consideraciones sobre su novedad en la modernidad política." Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario, 2020. Disponible en:
[https://rehip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/17830/TESINA-TOM%
c3%81S%20GARC%c3%8dA.pdf?sequence=3&isAllowed=y](https://rehip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/17830/TESINA-TOM%c3%81S%20GARC%c3%8dA.pdf?sequence=3&isAllowed=y)
- Gillot, Pascale. *Althusser y el psicoanálisis*. Traducido por H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva Vision, 2010.
- Gros, Frédéric. *Foucault y la locura*. Traducido por H. Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Guérault, Martial. *Spinoza Dieu (Ethique, I)*. Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1968.

Bibliografía

- Harnecker, Marta. *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI, 1984 [1969].
- Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por W. Roses. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015 [1807].
- . *Ciencia de la Lógica*. Traducido por A. y R. Mondolfo, R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1968 [1812].
- . *Principios de la filosofía del derecho*. Traducido por J. L. Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 2004 [c. 1821].
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Traducido por W. Roses. México: Fondo de Cultura Económica, 2018 [1833].
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Traducido por W. Roses. México: Fondo de Cultura Económica, 2013 [1833].
- . *Filosofía de la historia universal*. Traducido por J. Gaos. Buenos Aires: Losada, 2010 [1837].
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducido por G. Ibscher Roth y E. C. Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 2018 [1929].
- Helvetius, Claude-Adrien. *Del espíritu*. Traducido por J. M. Bermudo. Madrid: Editora Nacional, 1984 [1758].
- Hobbes, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Traducido por C. Mellizo. Madrid: Alianza, 2002 [1651].
- Ichida, Yoshihiko. "Histoire et politique: conjonction et partage originaire chez Althusser (1962-1967)." *Cahiers du GRM*, Juin 2015: 1-29.
- Israel, Jonathan I. *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. Traducido por A. Tamarit. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Jameson, Fredric. "El mediador evanescente: o Max Weber como narrador." En *Las ideologías de la teoría*, de Fredric Jameson, traducido por M. López Seoane, 375-415. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

- Janicaud, Dominique. "Dialéctica y sustancialidad. Sobre la refutación hegeliana del spinozismo." En *Hegel y el pensamiento moderno: seminario dirigido por Jean Hyppolite*, de Jacques d'Hont (Dir.), 171-205. México: Siglo XXI, 1977 [1969].
- Jaquet, Chantal. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- . "La actualidad del Tratado político de Spinoza." *Praxis Filosófica*, 2020: 73-90.
- Karczmarczyk, Pedro, Marcelo Rodríguez Arriagada, Natalia Romé, y Marcelo (Coord.) Starcenbaum. *Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: estrategia y materialismo (2017: Santiago de Chile)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2020.
- Karsenti, Bruno. "Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu." *Revue Montesquieu*, nº 6 (2002): 33-35.
- Karsz, Saúl, Jean Pouillon, Alain Badiou, Emilio de Ípola, y Jacques Rancière. *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna, 1970.
- Karsz, Saúl. "Lectura de Althusser." En *Lectura de Althusser*, de Saúl Karsz, Jean Pouillon, Alain Badiou, Jacques Rancière y Emilio de Ípola, 13-230. Buenos Aires: Galerna, 1970.
- Lacan, Jacques. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud." En *Escritos I*, de Jacques Lacan, traducido por T. Segovia, 473-509. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Traducido por E. Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Lahtinen, Mikko. *Politics and philosophy: Niccolo Machiavelli and Louis Althusser's aleatory materialism*. Traducido por G. Griffiths y K. Kohli. Leiden/Boston: Brill, 2009.
- Lantoine, Jacques-Louis. *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*. Lyon: ENS Éditions, 2019.

- Lazarus, Sylvain (Dir.). *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Lecourt, Dominique. *Lyssenko, histoire réelle d'une "science prolétarienne"*. Paris: Maspero, 1976.
- . *Para una crítica de la epistemología*. México: Siglo XXI, 1978 [1972].
- Lévi-Strauss, Claude. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss." En *Sociologie et anthropologie*, de Marcel Mauss, IX-LII. Paris: Presses Universitaires de France, 1995 [1950].
- London, Frédéric. *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Traducido por A. Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018.
- Lowenthal, David. "Montesquieu." En *Historia de la filosofía política*, de Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), traducido por L. García Urriza, D. L. Sánchez y J. J. Utrilla, 486-506. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Traducido por M. Sacristán. México: Grijalbo, 1969 [1923].
- Macherey, Pierre. "A propos de la rupture." En *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965-1997*, de Pierre Macherey, 9-34. Paris: Presses Universitaires de France, 1999 [1965].
- . *Pour une théorie de la production littéraire*. Paris: Maspero, 1966.
- . "L'histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances." En *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965-1997*, de Pierre Macherey, 35-86. Paris: Presses Universitaires de France, 1999 [1976].
- . *Hegel o Spinoza*. Traducido por M. d. C. Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006 [1979].
- . "Le Spinoza idéaliste de Hegel." En *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, de Pierre Macherey, 187-197. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

- . *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective.* Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- . *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie la condition humaine.* Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- . “Para una historia natural de las normas.” En *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, de Pierre Macherey, traducido por H. Pons, 86-116. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- . *Sagesse ou ignorance? La question de Spinoza.* Paris: Éditions Amsterdam, 2019.
- Mancuso, Eva. “L’indication comme concept. La logique des « groupes althussériens » (1965-1968).” *Cahiers du GRM*, 2015: pp. 1-17.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe.* Madrid: Alianza, 2010 [1513].
- . *Discursos sobre la primera década de Tito Livio.* Traducido por R. Raschella. Buenos Aires: Losada, 2008 [1517].
- . *El arte de la guerra.* Traducido por M. Vassallo. Buenos Aires: Losada, 2008 [1521].
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau.* Traducido por M. D. Álvarez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Martin, Jacques. *L'individu chez Hegel.* Editado por Jean-Baptiste Vuillerod. Lyon: ENS Éditions, 2020.
- Marx, Karl. “Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach.” En *Escritos de juventud*, de Karl Marx, traducido por W. Roses, 147-148. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- . “Carta de Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843).” En *Escritos de juventud*, de Karl Marx, traducido por W. Roses, 457-460. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- . *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon.* Traducido por M. Soler. México: Siglo XXI, 1987.

- . “ad. Feuerbach.” En *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*, de K. Marx, traducido por J. Vergara, 11-19. Buenos Aires: Losada, 2005.
- . *Cuaderno Spinoza*. Traducido por N. González Varela. Madrid: Montesinos, 2012.
- Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions Minuit, 1969.
- . “L’anthropologie spinoziste?” En *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, de Alexandre Matheron, 15-24. Lyon: ENS, 2011.
- Matheron, François. “« Des problèmes qu’il faudra bien appeler d’une autre nom et peut-être politique ». Althusser et l’insituabilité de la politique.” *Multitudes*, nº 22 (2005): 21-35.
- . “Presentación.” En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx.*, de Louis Althusser, traducido por S. Garzonio, 9-21. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Matheron, François, y Yann Moulier-Boutang. “Présentation.” En *Lettres à Franca (1961-1973)*, de Louis Althusser, I-XVI. Paris: STOCK/IMEC, 1998.
- Mauss, Marcel. “Esquisse d’une théorie générale de la magie.” En *Sociologie et anthropologie*, de Marcel Mauss, 3-141. Paris: Presses Universitaires de France, 1995 [1902].
- Merleau-Ponty, Maurice. “Partout et nulle part.” En *Éloge de la philosophie*, de Maurice Merleau-Ponty, 143-198. Paris: Gallimard, 2011.
- Montag, Warren. “Spinoza and Althusser against hermeneutics: interpretation or intervention?” En *The Althusserian Legacy*, de E. A. y Sprinker, M. (Eds.) Kaplan, 51-58. London: Verso, 1993.
- . “« Foucault et la problématique des origines »: Folie et Dérailson lu par Althusser.” Editado por T. Labica. *Actuel Marx*, nº 36 (2004): 63-87.
- . *Althusser and His Contemporaries. Philosophy’s perpetual war*. Durham/London: Duke University Press, 2013.
- Montesquieu. *De l’esprit des lois*. Vol. I y II. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.

- Montesquieu. *Défense de l'esprit des lois*. Vol. II, de *De l'Esprit des lois*, de Montesquieu, 417-469. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- Montesquieu. *Cartas persas*. Traducido por J. Marchena. Madrid: Alianza, 2000 [1721].
- Moreau, Pierre-François. "Althusser et Spinoza." En *Althusser philosophe*, de Pierre Raymond (Dir.), 75-86. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- . *Le schéma Spinoza*. 2018. En : <https://www.imec-archives.com/papiers/pierre-francois-moreau/>.
- Morfini, Vittorio. *Spinoza: relación y contingencia*. Traducido por S. Torres. Córdoba: Brujas, 2010.
- . *Le Temps et l'Occasion. La rencontre Spinoza-Machiavel*. Traducido por L. Langlois y M. Giglio. Paris: Classiques Garnier, 2012.
- . "Le cinque tesi de la filosofia di Machiavelli." En *Machiavelli: tempo e conflitto*, de R. Caporali, V. Morfini y Stefano Stefano Visentin, 157-183. Milano: Mimesis, 2013.
- . *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia, 2014.
- Moulier-Boutang, Yann. *Louis Althusser. Une biographie*. Paris: Grasset, 1992.
- Negri, Antonio. "Maquiavelo y Althusser." En *Maquiavelo y nosotros*, de Louis Althusser, traducido por R. Sánchez Cedillo, 11-40. Madrid: Akal, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. "El caminante y su sombra." En *Nietzsche t. I*, de Friedrich Nietzsche, traducido por A. Brotons, 157-303. Madrid: Gredos, 2014.
- . "La ciencia jovial (La Gaya Scienza)." En *Nietzsche t. I*, de Friedrich Nietzsche, traducido por G. Cano, 305-607. Madrid: Gredos, 2014.
- Ogilvie, Bertrand. *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*. Paris: L'Harmattan, 2012.
- Osier, Jean-Pierre. "Presentation." En *L'essence du christianisme*, de Ludwig Feuerbach, traducido por J. P. Osier, 7-86. Paris: Gallimard, 2017 [1968].

- Ottonello, Rodrigo. "Ciencia y arte en las lecturas de Durkheim sobre la filosofía política clásica (desde Platón hasta Montesquieu)." *Sociológica*, nº 87 (enero-abril 2016): 79-109.
- . *La destrucción de la sociedad. Política, crimen y metafísica desde la sociología de Durkheim*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Traducido por C. R. De Dampierre. Madrid: Gredos, 2014.
- Pêcheux, Michel. *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Traducido por Karczmarczyk, Glozman, Marando y Martínez. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016 [1975].
- Pêcheux, Michel, y Michel Fichant. *Sobre la historia de las ciencias*. Traducido por D. Karsz Esquibel. México: Siglo XXI, 1971.
- Poulantzas, Nicos. *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Traducido por F. M. Torner. México: Siglo XXI, 1969.
- Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*. Traducido por I. Agoff de Ramos. Buenos Aires: Galerna, 1975.
- Raymond, Pierre. *Le passage au matérialisme. Idéalisme et matérialisme dans l'histoire de la philosophie*. Paris: Maspero, 1973.
- Read, Jason. *The politics of Transindividuality*. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Revel, Judith. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Traducido por I. Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2014.
- Rinesi, Eduardo (Ed.). *Tiempo y política. El problema de la historia en Montesquieu*. Buenos Aires: Gorla, 2007.
- Rodríguez Arriagada, Marcelo. *La tendencia materialista de Althusser*. Santiago de Chile: Doble Ciencia Editorial, 2019.
- Romé, Natalia. *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*. La Plata: EDULP, 2014.

Bibliografía

- . “La soledad de Maquiavelo y la risa del Lenin. O lo subjetivo desajustado.” *Décalages* 2, nº 1 (2016): 1-26.
- . “Althusser con Spinoza. Hacia una ciencia revolucionaria.” *Nuevo Itinerario*, nº 16 1 (2020): 143-175.
- Romé, Natalia, Marcelo Starcenbaum, y Pedro (Coord.) Karczmarczyk. *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015: Buenos Aires)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Traducido por M. T. Poyrazian. Córdoba: Encuentro Grupo Editor Universidad Nacional de Córdoba, 2008 [1781].
- Sánchez Estop, Juan Domingo. “Spinoza dans Althusser. Présence et effets du spinozisme dans l’œuvre de Louis Althusser.” Tesis doctoral, Faculté de Philosophie et Sciences sociales, Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 2020. Disponible en :
<http://hdl.handle.net/2013/ULB-DIPOT:oai:dipot.ulb.ac.be:2013/301962>
- Solé, María Jimena. *Spinoza en Alemania 1670-1789: historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Brujas, 2011.
- Sotiris, Panagiotis. *A Philosophy for Communism. Rethinking Althusser*. Leiden/Boston: Brill, 2020.
- Spector, Céline. “Couper le maître en deux ? La lecture althussérienne de Montesquieu.” *La Pensée*, nº 382 « Althusser, 25 ans après » (avril-juin 2015): 85-97.
- . *Montesquieu. Libertad, derecho e historia*. Traducido por V. Goldstein. Buenos Aires: Jusbaire, 2016.
- . “L’équivoque du concept de mœurs. La lecture althussérienne de Montesquieu.” En *Entre nature et histoire. Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, de F. Toto, L. Simonetta y Giorgio (Dir.) Bottini, 191-203. Paris: Classiques Garnier, 2017.

- Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Traducido por A. Dominguez. Madrid: Alianza, 2014 [1670].
- . *Ética*. Traducido por V. Peña. Madrid: Alianza, 2011 [1677].
- . *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducido por A. Dominguez. Madrid: Alianza, 2014 [1677].
- . *Tratado Político*. Traducido por A. Dominguez. Madrid: Alianza, 2010 [1677].
- . *Œuvres III. Traité théologico-politique*. Editado por P. F. Moreau. Traducido por J. Lagrée y P. F. Moreau. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Steimberg, Rodrigo. “De la sobredeterminación al proceso sin sujeto ni fines: la apropiación de Spinoza en la obra de Louis Althusser.” Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2016. Disponible en:
https://www.academia.edu/32171885/Para_leer_Althusser_De_la_sobre_determinaci%C3%B3n_al_proceso_sin_sujeto_ni_fines_la_apropiaci%C3%B3n_de_Spinoza_en_la_obra_de_Louis_Althusser
- Strauss, Leo. *La persecución y el arte de escribir*. Traducido por A. Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Tatián, Diego. “Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro.” En *Spinoza, el don de la filosofía*, de Diego Tatián, 173-190. Buenos Aires: Colihue, 2012.
- Terray, Emmanuel. *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*. Deux études. Paris: Maspero, 1969.
- Tosel, André. “D’une radicalité à l’autre: Spinoza et Marx.” En *Spinoza ou l’autre (in)finitude*, de André Tosel, 129-153. Paris: L’Harmattan, 2008.
- . “(In)finitude et rationalité. Quel devenir pour Spinoza ?” En *Spinoza ou l’autre (in)finitude*, de André Tosel, 237-266. Paris: L’Harmattan, 2008.

Bibliografía

- . “La filosofía política en el espejo de Spinoza.” En *¿Pensamiento único en filosofía política?*, de AAVV, 89-104. Buenos Aires: K&ai, 2001.
- Vaughan, Charles. *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*. Manchester: University Press, 1925.
- Vernière, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la révolution. Deuxième partie, le XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- Vinciguerra, Lorenzo. “The renewal of Spinozism in France (1950-2000).” *Historia Philosophica*, 2009: 1-18.
- . *La semiótica de Spinoza*. Traducido por F. Venturi. Buenos Aires: Cactus, 2020.
- Vinuesa, Lucía. “Filosofía de la igualdad. Emancipación y política en la obra de Étienne Balibar y Jacques Rancière.” Tesis de especialización, Universidad Nacional de General Sarmiento: 2018.
- Vuillerod, Jean-Baptiste. “L’anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960 : constitution et limites d’un renversement philosophique.” Tesis Doctoral, Université Paris 10, 2018.
- . “Jacques Martin et la philosophie. Une aventure intellectuelle entre Hegel et Marx.” En *L’individu chez Hegel*, de Jacques Martin, editado por Jean-Baptiste Vuillerod, 13-33. Lyon: ENS Éditions, 2020.
- Worms, Frédéric. *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009.
- Zourabichvili, François. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Traducido por I. Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.