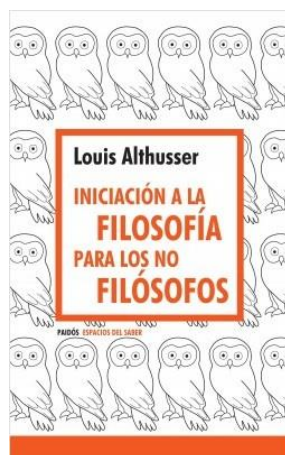


Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Paidós, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2015

La esterilidad de la teoría y la práctica política marxista que Perry Anderson distingue en *Consideraciones acerca del marxismo occidental*¹ en el período tardío de la pos-guerra es entendible, entre otras cosas, por los coletazos de las políticas fascistas, que abonarían el desarrollo de proyectivas socialdemócratas de renovación keynesiana opuestas al *Warfare State* alemán; por las conmociones de las políticas stalinistas, que alentarían un abandono de la práctica *entrista* frente al hermetismo ortodoxo de los PC europeos; y sobre todo, por la consolidación objetiva sin antecedentes del capital en todas las naciones industrializadas avanzadas. Tres frentes, pues (el de la renovación del máximo aparato de dominación burguesa; el del nuevo desarrollo capitalista –ahora en incipiente clave neoliberal, y a pesar de la recesión del ‘74-; y el del aparente anquilosamiento de los Partidos clásicos revolucionarios) a los que se le sumaban, como corolario, la ‘reclusión física’ que venían padeciendo, como consecuencia de la derrota en la lucha de clases, quienes desarrollaban la teoría marxista –cuya figura ejemplar sería el Gramsci de los *Quaderni-*, y que funcionaría, siempre según Anderson, como imagen profética del divorcio sin antecedentes entre el pensamiento socialista y las bases populares. Esta conducta aislacionista –por lo general determinada de forma externa– provocó, con el tiempo, una cesura entre el pensamiento socialista intelectual y el suelo popular, y con ello – a partir de la ausencia del polo revolucionario en el



pensamiento marxista– un desplazamiento en bloque del pensamiento marxista hacia la práctica teórica y hacia la cultura burguesa contemporánea². Ahora bien, si la caracterización de Anderson acerca del llamado marxismo occidental radica menos en el refrito de la crítica a los *Kathedersozialisten* de Kautsky y Luxemburgo durante la Segunda Internacional, cuanto en el reconocimiento de la imposibilidad por parte del movimiento socialista de distinguir, en primera instancia, las nuevas lógicas de producción material, cultural y de subjetividades en el capitalismo contemporáneo (y las consecuentes nuevas formas de resistencia anticapitalista aparentemente adversas al *luchismo* clásico), no es un meollo que podamos dirimir aquí. No nos

interesa revisar la validez de esta caracterización apocalíptica del periplo marxista durante el siglo XX. Lo que nos llama la atención, en todo caso, es el carácter taxativo del diagnóstico. Todo parecía indicar, según Anderson, que el marxismo atravesaba una crisis severa; y en específico, que la crisis abierta que el marxismo atravesaba salpicaba dos órdenes: el orden de la organización (la del Partido, la del sindicato), pero también el orden de la teoría marxista misma. Si bien es irresponsable sostener que este diagnóstico era ampliamente

compartido por quienes se sentían cercanos al movimiento comunista, no es de extrañar que para algunos (a partir de los balances no del todo positivos de experiencias políticas de relevancia como el Mayo Francés, los procesos independentistas del tercer mundo, y las dictaduras latinoamericanas) la constatación efectiva de esta crisis fuese la condición misma de una práctica –tanto política como teórica– de

¹ Perry Anderson, *Consideraciones acerca del marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1987.

²Anderson dice: “Los determinantes externos que impulsaron el desplazamiento de los focos principales de la teoría marxista de la economía y la política hacia la filosofía y su traslado formal de las asambleas de los partidos a los departamentos académicos, se inscribían en la sombría historia de este período” (Anderson, Op. Cit., 65).



reconstrucción del marxismo³; en todo caso, lo que se intentaba era poner en ejercicio un recurso ya no necesariamente propio de la tradición marxista sino más bien del pensamiento marxiano mismo, que pretendía –tal como figura en la introducción a *La Contribución a la crítica de la economía política*– desarrollarse como tal una vez ‘saldadas las cuentas’ con la conciencia filosófica anterior.

En este marco, es posible afirmar que el aporte althusseriano de los años setenta permitió seguir de cerca dos signaturas –en cierto punto perentorias–: la primera, que si el pensamiento marxista debía desarrollarse a partir del ajuste de cuentas con la tradición filosófica anterior, entonces el pensamiento de Marx (como así también el de Lukács y Sartre) ya era, para el círculo althusseriano, siempre anterior, lo que invitaba al marxismo a ser un pensamiento que volviese de forma iterativa a la reflexión de sus propias condiciones, a ser, en otras palabras y cada vez, un *posmarxismo*; la segunda, que esta tarea (y en tanto “todo hombre es filósofo”, máxime gramsciana que va a ocupar una posición privilegiada en la apuesta althusseriana tardía) no podría pertenecer de forma exclusiva a los dirigentes del Partido (esto es, sus *filósofos*), sino

más bien a las masas populares, interpeladas como tales por los frutos de sus propios combates.

Estas parecen ser, en términos muy generales, las coordinadas político-filosóficas de emergencia de un texto tan peculiar como lo es *La Iniciación a la filosofía para los no filósofos*⁴. El texto del que hablamos, publicado en 2014 por *Presses Universitaires de France*, y editado en español en el año 2015 por *Paidós*, se escribió en los años 1977-1978, haciendo efectivo el deseo que Althusser, como nos recuerda M. Goshgarian en la *Nota de Edición*, habría de confesarle a Franca Madonia en una misiva fechada en el 1966: “Como sabes... mi ambición es escribir manuales”. Ahora bien, si de estas condiciones que hemos planteado, en su gran mayoría adversas a formas masivas de resistencia–y que deberían ser revisadas en su especificidad, si aquello que se pretende es enmarcar de manera fina *la Iniciación* dentro de la trayectoria filosófica y política althusseriana–, no se deriva necesariamente el carácter indispensable del desarrollo de un nuevo ingreso a la filosofía, es porque justamente lo que pretende Althusser no es pensar *la* filosofía sino más bien pensar la posibilidad de una filosofía *para* esta crisis⁵; en específico, y a partir de un gran rodeo que nos aleja de *la filosofía de los filósofos*, pensar las *prácticas* concretas de las personas que la filosofía ha desoído, acercarse, esto es, a una historia de la no-filosofía, para recién ahí “saber qué puede ser, una vez *de regreso a casa*, la filosofía⁶”

La *Iniciación* parece operar a partir de un vacío; más bien, desde la constatación de un vacío para, a partir de allí, trabajar *sobre* él. Este vacío bien parece ser el de la estancia deshabitada de la filosofía; es decir, no el de un espacio que contiene nada, sino más bien el de un espacio repleto,

³Althusser fue uno de ellos. A razón de la crisis de la organización del movimiento comunista, tómesese por caso un fragmento de la intervención que Althusser realizó en la Sorbona en el año 1976, en un debate organizado por el Círculo de la UEC – Filosofía (*Union d'Etudiants Communistes*), organización universitaria del PCF: “*Paradójicamente*, nunca el movimiento revolucionario ha sido tan potente a nivel mundial como desde el momento en que el movimiento de liberación y de independencia del tercer mundo se unió a la lucha anticapitalista de las metrópolis. Pero también *paradójicamente*, nunca la crisis del movimiento comunista internacional, abierta (escisión chino-soviética) o latente (conflicto entre el movimiento comunista occidental y la URSS) había sido tan aguda (Althusser, *Nuevos Escritos*, Editorial Laia, Barcelona, 1978, p. 56)”. Por otra parte, y a razón de la crisis teórica de marxismo, es de destacar que durante los años setenta gran parte de las intervenciones filosóficas de Althusser se configuraron con arreglo a la revisión de la “desviación teorizante” propias de *Pour Marx* y *Lire Le Capital* (*Elementos de autocrítica* se escribe, edita y publica en el año 1974; la llamada *Tesis de Amiens* se presenta en el año ‘75; y la conferencia de Granada, que habría de servir de base para *Ser marxista en filosofía* se pronuncia el 26 de marzo del ‘76)

⁴ Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Paidós, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2015.

⁵Y aquí la elocuencia del título: no se trata en este caso de una iniciación a la filosofía para quienes no están familiarizados con ella ([Iniciación a la filosofía] [para] [los no filósofos]), sino más bien una iniciación a la filosofía tal cual como es comprendida por los no filósofos ([Iniciación] [a] [la filosofía para los no filósofos]).

⁶Althusser. Op. Cit., p. 64.



colmado, que parece ya no estar *ocupado*–habitado, pero también *trabajado*– por nadie.

Decimos *ocupada*, palabra cara al vocabulario althusseriano, pero más cara aún a la historia política de Francia; y si la usamos es porque representa de manera fina el carácter bélico de las relaciones que signan la filosofía. Dijimos *ocupar*, en primera instancia, porque Althusser no se cansa de establecer en *Iniciación* diferencias concretas y determinantes entre dos ideas dadas, espontáneas de la filosofía, que no tienen el mismo contenido (no se *ocupan* de lo mismo), ni las mismas funciones, y que no trabajan a partir de las mismas operaciones: la primera, como ya anunciamos, una filosofía de los filósofos (la filosofía, sin más, de marcada tendencia idealista), que no comprende en sentido estricto un polo práctico en sus operaciones, y que por tanto, en clave entrópica, penetra cada vez más en el profundidad de los textos, de las obras, socavando la posibilidad de diálogo entre la teoría y las prácticas concretas del mundo concreto; la segunda, sobre la cual hará foco *Iniciación*, una filosofía de los no-filósofos, “unificación de una actitud práctica e intelectual ante el mundo en la que se combinan, en modos más o menos contradictorios de actividad pasiva, la aceptación prudente o resignada del mundo como va y la aprehensión racionalista de un mundo que siempre da algún asidero a su transformación” (Althusser, 12). Pero dijimos también *ocupación* en otro sentido, y que ya no refiere a aquello de lo que se *ocupan* las tradiciones agonistas de la filosofía, sino más bien al lugar *ocupado* –en clave topológica– por la filosofía misma, la filosofía dominante (esto es, el lugar que le fue asignado) en el marco general de la historia. Dijimos también, en relación al espacio filosófico, *colmada*, porque en cierta medida la filosofía ha tendido a representarse siempre como contemporánea a sí misma, como un espacio sin un exterior constitutivo, sin excesos, en suma, *sin historia*⁷:

⁷Althusser dice: “Para el filósofo, todas las filosofías son, por así decirlo, *contemporáneas*. No se responde unas a otras en eco porque, en el fondo, siempre responden a las mismas preguntas que constituyen la filosofía. De ahí la célebre tesis: “la filosofía es eterna”. Como podemos ver, para que relectura

puesto entonces que sucede a partir de una entropía hermenéutica que no precisa para poner en marcha todo su pensamiento obrante ningún elemento que no se encuentre de forma estricta ya en su interior, la filosofía –la filosofía dominante, la tendencia idealista en la filosofía– abandona con ello el planteo de todo problema signado por cualquier práctica social concreta, y así, la reflexión de todo fenómeno exterior (es decir, no *teórico*) que pretenda darle regla y condición. Pero también *colmada*, esto es, siempre sin historia –y este punto es clave, pues constituye una tesis que Althusser va seguir rumiando hasta sus últimos aportes–, porque en ella se replica de forma incansable la misma puja fundamental (puja siempre *ya saldada*), la que opone “la tendencia idealista de la tendencia materialista en cada filosofía”⁸.

De este modo, por tanto: un *campo de batalla* en el que destaca una filosofía –la filosofía, dominante, idealista– que sabemos qué excluye, al haber podido identificar, por lo menos a grandes rasgos, el carácter de los *elementos* con los que trabaja; una filosofía a la que, en principio, se le habría asignado una función específica, y por tanto, una filosofía sujeta. Qué, pues, con todo esto.

La primera tarea que se propone es por tanto reponer una falta: si la puja eterna propia de la filosofía (aquella que enfrenta a la tradición idealista con la materialista) ha estado desde su inicio saldada de antemano, en tanto la tradición materialista –que “proviene del mundo real y produce, sin saberlo, efectos concretos” (p.34)–, se ha encontrado siempre en posición subalterna, entonces se vuelve necesario desarrollar –por lo menos para el Althusser de *Iniciación*– una historia

perpetua y el trabajo de mediación ininterrumpida sean posibles, hace falta que la filosofía sea a la vez infinita (lo que *dice* es inagotable) y eterna (toda la filosofía está contenida en germen en cada filosofía) (Ibíd. p. 33”).

⁸ Ibíd. p. 35. Y más adelante: “En realidad, y aun cuando algún día haya que pulir un poco más esta distinción por medio de investigaciones que indaguen en cada sistema, *toda filosofía es solamente la realización más o menos lograda de una de las dos tendencias antagónicas: la tendencia idealista y la tendencia materialista. Y en cada filosofía se realiza, no la tendencia, sino la contradicción entre las dos tendencias*” (Ibíd. p. 195, la bastardilla es de Althusser)



de la no filosofía, una historia de aquello que la filosofía dominante ha excluido de manera sistemática de su campo de reflexiones; una historia, decimos, de aquellos elementos que bajo ninguna instancia podrían constituirse como *objetos* filosóficos⁹ (como ser –en una enumeración caótica de Althusser- la materia, el trabajo, el cuerpo, la mujer, las prisiones, los bárbaros, los indígenas). Esta reposición, por copiosa que pueda parecer, y que se desarrolla a lo largo de la primera parte de *Iniciación* mediada por la categoría de *abstracción* (y por la de, no es casual, *práctica*), permite, por contrapartida, seguir trabajando en la determinación del diagrama de batalla que parece ser la filosofía; en otras palabras, no es sino a partir de la identificación de los puntos ciegos de la filosofía dominante que *Iniciación* hace posible acercarse a una caracterización no sólo de esa filosofía (de esa *forma* de hacer filosofía, de esa *práctica* de la filosofía), sino también a una caracterización de la tarea que le ha sido históricamente asignada por las clases dominantes.

En este marco, Althusser nos invita a representar a la filosofía (repetimos: la de los filósofos, la de la ideología dominante, en suma, *la* filosofía) como un dispositivo discursivo que tiende a unificar el conjunto de los elementos ideológicos *locales* y *regionales* en una ideología dominante; como un *laboratorio* que tiende a unificar, bajo la signatura operativa de ciertas categorías esenciales (los *inexistentes*, según Althusser –Dios, el sujeto, etc.-), la irreductible multiplicidad de ideologías, en una suerte de justificación abstracta de un orden establecido. Ahora bien, si esto es cierto, nos dice Althusser, es necesario prevenirse de ciertas ilusiones. La primera, aquella que nos haría creer que la filosofía “*posee por naturaleza el derecho de ejercer esa función de unificación teórica de la ideología*”¹⁰, cuando lo cierto es que la filosofía sería, más bien, sólo el agente activo de esta unificación, y en tanto tal, solo llevaría a cabo la

tarea que le es asignada siempre desde su exterior; la segunda—que se desprende de la primera—: aquella que nos haría creer que esta sobreunificación de los elementos ideológicos –y relativamente unificados en los órdenes religioso, jurídico, político, moral, etcétera-, y que deriva en una standarización de las *prácticas* sociales concretas, no es una tarea signada y atravesada por de la lucha de clases.

Así las cosas, Althusser se pregunta cómo es posible introducir la *filosofía marxista* en un dispositivo que también comprende a la tradición idealista de pensamiento, tradición que, en su *participación* en la unificación ideológica, hizo posible, en comunión con otros procedimientos, la reproducción de las relaciones de producción; qué con los lugares en los que podría inscribirse –estratégicamente- la *filosofía marxista*, que parece constituirse desde y a partir de los puntos ciegos del espacio mismo en donde habita, esto es, un campo constitutivamente idealista, emparentado de forma orgánica con la dominación de clase y estructurado con arreglo al registro y la consecuente *denegación* (esto es clave) de, como dice Sibertin-Blanc en el *Prefacio*, las *conjunciones político-científicas* que terminan por constituir conmociones efectivas en los lenguajes de dominación de clase. En la resolución de este problema –que se lleva las últimas páginas de *Iniciación*– se comienza a dibujar uno de los más centrales desplazamientos del pensamiento althusseriano en relación a los trabajos que vieron la luz editorial en los años '60 (como *Pour Marx* y *Lire Le capital*).

Este desplazamiento –cuyas razones aquí no queremos adelantar y que instamos al lector a reconstruir– es el que marca el abandono de la pregunta por la *filosofía marxista* en beneficio de la pregunta por la *práctica* marxista en filosofía¹¹; en

⁹ Es Althusser mismo quien usa aquí la palabra *objeto*, habida cuenta de la negación de la existencia de objetos en la filosofía (categoría que es reservada en el pensamiento althusseriano al campo científico).

¹⁰ *Ibíd.* p. 215. La bastardilla es de Althusser.

¹¹ Esta problemática es tratada en la extensión que se merece en su otro “manual”, *Ser marxista en filosofía*, cuya publicación fue desestimada circa 1978 por Pierre Macherey (por aquél entonces uno de los eximios alumnos de Althusser) por no encontrar en él un lenguaje pedagógico abierto a un público no académico, y que se termina por publicar en el año 2015 por



beneficio de la lucha que debe librar esta filosofía en el campo filosófico, 'imponiendo sus propias reglas de combate', pero sin perder de vista al adversario; en beneficio, en suma, de la *revitalización* obligatoria a la que debía ser sometida la práctica política y teórica marxista habida cuenta de la constatación de un *gran vacío*: si, en efecto, la burguesía ha abandonado la tarea de perfeccionar metódicamente sus sistemas filosóficos; si la burguesía ha renunciado "a la garantía y a las perspectivas de las ideas para confiar su destino al automatismo de las computadoras y de los tecnócratas"¹², y si esto a la vez la ha vuelto incapaz de forjar un futuro concebible para el mundo, entonces "el proletariado puede recoger el guante: dar vida a la filosofía y, para liberar a los seres humanos de la dominación de clase, hacer de la filosofía *un arma para la revolución*"¹³.

Chuit, Roberto Alejandro
Estudiante avanzado
Licenciatura en Letras Modernas de la Facultad de
Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
r.chuitroganovich@gmail.com

Presses Universitaires de France bajo la atenta mirada de G. M. Goshgarian.

¹² *Ibíd.* p. 234.

¹³ *Ibíd.* p. 234

