

El materialismo y lo aleatorio: para una práctica (de la) política

Juan Pedro García del Campo

Pobierowo (Polonia), 18 de septiembre de 2010

Desde que empezaron a salir a la luz los textos tardíos de Althusser, la cuestión del “materialismo aleatorio” se ha hecho relevante en el campo filosófico: sin duda, por cuanto pueda tener de acercamiento novedoso a la cuestión del materialismo, pero, sobre todo, porque, frente a cualquier pretensión “puramente” filosófica, nos sitúa inmediatamente en el terreno de la política: tanto como la obra de Marx, la de Spinoza, la de Maquiavelo... o la de toda esa “tradición materialista” a la que Althusser se refiere, bajo la fórmula del “materialismo aleatorio”, como la “línea de Demócrito”. Propongo que nuestra mirada al “materialismo aleatorio” se realice desde esta última perspectiva.

1

En mi ponencia, quisiera plantear la pregunta por el sentido y la especificidad de la obra tardía de Althusser, y no tanto por su contenido.

Para hacerlo tomaré pie en una fórmula de *Filosofía y marxismo*, publicado en 1988 (*Sur la philosophie*, en la versión francesa, más conocida, 6 años posterior a la versión inicial¹), el texto más cuidadosamente trabajado de cuantos conforman el conjunto de los que hablan primero de un “materialismo del encuentro” y, después, de un “materialismo aleatorio”; el único ampliamente revisado y corregido por Althusser para su presentación pública en una publicación y, como tal, el más tardío de todos.

Casi al principio de este libro-entrevista, tras una referencia inicial al rechazo de la ortodoxia del “materialismo dialéctico” como clave para leer su obra anterior, aparece, por primera vez en la obra de Althusser², la fórmula del “materialismo aleatorio”: ante la pregunta de Fernanda Navarro “Con respecto a sus críticas y cuestionamientos ¿tenía usted entonces alguna propuesta alternativa?”, Althusser responde: “En aquél tiempo no, ahora sí. Pienso que el ‘verdadero’ materialismo, el que mejor conviene al marxismo, es el *materialismo aleatorio*, inscrito en la línea de Epicuro y Demócrito. Preciso más: este materialismo no es una filosofía que debiera ser elaborada en sistema para merecer tal nombre. Aunque no sería imposible, no es necesario convertirla en sistema; lo que sí es decisivo en el marxismo es que represente una posición en filosofía”. E, inmediatamente después, añade: “lo que constituye una filosofía no es su discurso de demostración ni su discurso de legitimación. Lo que la define es su posición (...)”.

Podemos, sin duda, encontrar en otros textos de la década de los años 80, escritos varios años antes de la presentación pública de la fórmula, más detalles y clarificaciones sobre este materialismo aleatorio que en 1982 Althusser llamaba

¹ *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 1988; *Sur la philosophie*, París, Gallimard, 1994.

² Debe tenerse en cuenta que en 1988 –año en el que se publica la versión castellana de este texto “compuesto” entre el invierno de 1984 y febrero de 1987- Althusser no ha publicado nada desde los textos de 1978 en los que levantara explícitamente acta de la crisis final del marxismo. En *Filosofía y marxismo* Althusser “presenta” al mundo el “materialismo aleatorio” y lo presenta –aunque ahora tengamos conocimiento de otros textos anteriores- por primera vez.

materialismo “del encuentro”, y podemos rastrear en ellos filiaciones y distancias, pero propongo que nos detengamos a sopesar lo que en estas breves respuestas, que son una presentación al mundo, se ha dicho: primero, que el “materialismo aleatorio” es una propuesta alternativa al “materialismo dialéctico”³, segundo, que el materialismo aleatorio no es una metafísica, que no tiene o no necesita tener un contenido sistemático, porque lo importante en él es que represente una *posición* en filosofía, tercero, también, que este materialismo aleatorio es una propuesta que “antes” Althusser no podía proponer o, más aún, que no la tenía.

Me referiré a esto último. Frente a la absolutización teórica y la normativización práctica del movimiento de la Historia que comportaba el materialismo dialéctico, frente a la imposición de ritmos, plazos, estrategias y objetivos que suponía para la práctica política, frente a la mirada idealista que en el “materialismo dialéctico” se había impuesto a la teoría y a la práctica del movimiento obrero en forma de economicismo, la reivindicación althusseriana del materialismo había consistido, inicialmente⁴, en un “intento de deshacerse del monismo materialista y de sus leyes dialécticas universales”⁵ y en la reivindicación de una ruptura práctica del trabajo de Marx con la dialéctica, con Hegel, y, así, en la suposición de un “verdadero” materialismo que estaría oculto en la obra de Marx; en la suposición, además, de que, para encontrarlo, bastaría con limpiar de adherencias dialécticas su trabajo científico. Sería precisamente esa manera de proceder, practicada “antes”, la que “ahora” ya no sería posible: Marx nunca dejó del todo de ser hegeliano; Marx nunca fue totalmente materialista... y, por eso, no basta con la remisión a su producción científica para pensar la práctica política en materialista ni es posible tomar su práctica política como modelo: porque buena parte de los errores de las organizaciones del movimiento obrero están en el mismo Marx y tienen también que ser depurados; ni la teoría ni la práctica de Marx pueden “ya”, sin más, ser presentadas como autoridad para el diseño de estrategias ni para la determinación de las tácticas. Si el materialismo –según una fórmula que aparece en *L’avenir dure longtemps* y que reaparece en varios de los escritos “tardíos”- consiste en “no contarse cuentos”, es preciso desembarazarse no sólo de los cuentos del materialismo dialéctico sino también de los que el mismo Marx (y con él la tradición marxista) se contaba y que –por efecto de una coyuntura que imponía un modo “religioso” de acceso a sus textos- han sido asumidos por las organizaciones obreras como “Verdad” absoluta.

Sin embargo, aunque Althusser presenta esta forma de enfrentarse al materialismo marxiano como “nueva”, la ha formulado él mismo bastante antes, en 1978, en una

³ En el texto “Du matérialisme aléatoire”, de 1986 (publicado como “Hors Champs” entre las páginas 180 y 194 del número 21, verano de 2005, de la revista *Multitudes*), se puede leer, como una “propuesta de precisión terminológica”, lo siguiente: “1, materialismo aleatorio en lugar de materialismo dialéctico; 2, *noción* para la ideología (ejemplo, los derechos del hombre); 3, *concepto* para el conocimiento científico; 4, *categoría* para el conocimiento filosófico; 5, *tesis*, para la afirmación de una fórmula-consigna ya sea en pol[ítica] e ideol[ogía] o directamente en política”.

⁴ Inicialmente: sobre todo en los textos de los años 60, en los que la reivindicación del “corte epistemológico” se había apoyado en la identificación del “hegelianismo invertido” feuerbachiano en los textos de juventud de Marx. Desde esa estrategia Althusser rechazó tanto el economicismo como el “humanismo” que algunos teóricos marxistas reivindicaban como filosofía marxista apoyándose sobre todo en los manuscritos marxianos de 1843 y 1844.

⁵ La fórmula es de *Filosofía y marxismo*, cit., p. 21 (*Sur la philosophie*, cit., p. 31).

obra que permaneció inédita y que tituló *Marx dentro de sus límites*. Un texto en el que, por otra parte, Althusser es explícito sobre los límites del pensamiento de Marx y, por eso mismo, sobre las carencias teóricas del marxismo: carencias que, como pozos profundos, en las distintas coyunturas de la lucha de clases, se fueron rellenando de idealismo en la forma ideológica del materialismo dialéctico.

Al menos desde los trabajos sobre *La reproducción de las relaciones de producción*⁶ y la publicación de *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*⁷, Althusser ha estado trabajando en esas zonas oscuras a la teoría a las que se refiere a finales de la década de los 70. La obra althusseriana, más abiertamente que otras, es explícitamente una obra construida desde una mirada política, y por eso en ella la teoría ha recorrido los ritmos que marcaban las distintas coyunturas⁸: nada de extrañamiento que en los alrededores de 1968, en sus textos, como en otros, se impongan reflexiones y análisis que apuntan a la consideración de la importancia de materialidades específicas que, en la teoría marxista, eran apartadas a un segundo plano desde una consideración de lo superestructural que lo reducía a puro resultado mecánico. Antes incluso: porque en la introducción de la “sobredeterminación” en el aparataje conceptual del “período estructuralista” podemos encontrar ya esta misma perspectiva.

Texto militante con voluntad didáctica, dirigido básicamente por tanto a los militantes comunistas, expresamente situado en la línea de lo que llama “clásicos del marxismo” y en un marco de referencias abiertamente leninistas (incluyendo incluso a Stalin en la nómina de autoridades⁹), *Sur la reproduction* despliega una estrategia argumentativa parecida a la inicialmente utilizada por Althusser respecto del materialismo dialéctico. Se trata, dice Althusser, de avanzar con prudencia en un terreno en el que Marx, Lenin, Stalin y Mao nos han precedido *de hecho (en fait)* pero que no han sistematizado de forma teórica porque han permanecido sobre todo *en el terreno de la práctica política*¹⁰. En la teoría marxista, por esa necesidad de dedicarse a las cuestiones prácticas, la tónica infraestructura/superestructura, como la cuestión de las relaciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, la concepción del Estado, del derecho, o de la ideología... tienen un carácter simplemente “descriptivo” o, lo que es lo mismo, no han sido abordadas teóricamente. Se trata, entonces, de superar la forma de la descripción y de intentar producir una teoría en el sentido fuerte del término. Todas estas instancias superestructurales no pueden seguir pensándose a partir de su presentación inmediata a los sentidos como resultado más o menos mecánico de un sistema de producción y de explotación que tiene su sede “en otro sitio”, sino que han de entenderse como materialidades en sentido pleno, ellas mismas generadoras de

⁶ *Sur la reproduction des rapports de production* (más conocido simplemente como *Sur la reproduction*), texto que permaneció inédito hasta su publicación en 1995 en la colección “Actuel Marx, Confrontations”, París, PUF.

⁷ Texto publicado en junio de 1970 en el número 151 de *La Pensée*: un texto, en realidad, extraído de *Sur la reproduction*.

⁸ Ritmos que, por otra parte, no imponían a su obra la misma velocidad ni las mismas exigencias que a otros autores: en el fondo, en mi opinión, en ello estribaría la razón última de rupturas como la de Rancière (*La leçon d'Althusser*, París, Gallimard, 1974).

⁹ La referencia a Stalin no apareció, sin embargo, en el texto publicado en *La Pensée*. Por otra parte, debe ser dicho, aunque el lenguaje y las referencias sean las del “marxismo-leninismo”, lo que Althusser argumenta –a poco que se lea con atención– es bien distinto de lo que se plantea desde la ortodoxia.

¹⁰ *Sur la reproduction*, cit., p. 106.

efectos, como Aparatos con un papel fundamental en la reproducción de las condiciones de producción, en la reproducción de las condiciones que hacen posible una sociedad de clase. De ahí arranca precisamente la insistencia en el artículo de *La Pensée (Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado)* en el carácter real, material, de la ideología y en el carácter articulador, productor y fundante de subjetividad sometida, de la interpelación ideológica. Todo un conjunto de prácticas formuladas en discursos y articuladas en Aparatos que construyen y garantizan continuamente la (re)producción del dominio de clase, que juegan, por tanto, con una funcionalidad directamente política, no formando parte del conjunto de los Aparatos Represivos de Estado, pero con una eficacia tanto mayor cuanto más excepcional hacen la necesidad de su utilización. A partir de esta problemática, efectivamente, son cada vez más habituales en Althusser las referencias (en la cercanía y en la crítica) a la temática gramsciana de la *hegemonía* y cada vez más explícita la importancia que concede a las reflexiones de Spinoza y de Maquiavelo: también, por otra parte, cada vez más evidentes las limitaciones de una definición de la filosofía como teoría de la práctica teórica¹¹.

En *Marx dentro de sus límites*, lo hemos dicho ya, la estrategia discursiva es claramente diferente: el tiempo de la coyuntura ha cambiado. Pero la problemática es la misma: no hay en el marxismo una teoría de la superestructura; no hay en el marxismo una teoría de la política... y en buena medida ese es el origen de los errores y horrores de su práctica.

Marx dentro de sus límites está escrito en el contexto de una crisis generalizada del marxismo y de las organizaciones comunistas, incapaces de pensar la nueva coyuntura e inútiles para la práctica política: desbordados en la teoría y en la práctica tanto por la ofensiva capitalista de los años 70 como por la radicalización de la resistencia que se le enfrenta.

Es conocido el conjunto de textos que entre 1977 y 1978 dedica Althusser a la "crisis" del marxismo¹². Sin embargo, *Marx dentro de sus límites*, frente a ellos, se caracteriza por una pretensión más específicamente teórica: si antes del derrumbe de la Segunda Internacional, dice Althusser, el movimiento obrero internacional había conseguido inspirarse en la teoría marxista para identificar sus errores y realizar su unidad, 28 años después de las convulsiones que sacudieron el famoso XX Congreso del partido soviético, el movimiento obrero sigue sumido en una crisis cada vez más profunda, incapaz de reagrupar fuerzas (más aún, desmantelando la capacidad política de sus "instituciones" a escala nacional e internacional) e incapaz incluso de rendir cuentas de los errores -no anecdóticos sino todo lo contrario: aquí la referencia es claramente al estalinismo- de su propia práctica.

¹¹ Como es sabido, al menos desde 1967 –en la introducción a la traducción italiana de *Lire le Capital*- el propio Althusser pone en cuarentena esta definición: uno de los primeros intentos "explícitos" de reformulación sería la consideración que aparece por primera vez en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* de la filosofía como, en última instancia, "lucha de clases en la teoría".

¹² 22º Congreso (1977) o los artículos publicados en *Il manifesto* (la intervención en el coloquio de Venecia, "Finalmente la crisis del marxismo", noviembre de 1977), en *Le Monde* ("Lo que no puede durar en el partido comunista", abril de 1978) o en la Enciclopedia Garzanti ("El marxismo hoy", escrito en 1978).

La teoría marxista que, en el lenguaje de sus clásicos, era omnipotente porque era verdadera, ni siquiera es capaz de rendir cuentas de su propia historia. "¿Por qué -dice Althusser- el movimiento comunista ha sido incapaz de escribir su propia historia de una manera convincente, no sólo la historia de Stalin, sino también la de la III Internacional, y la de todo el pasado que la ha precedido desde el *Manifiesto Comunista*? Esta pregunta no es sólo política, sino también teórica. Y obliga a formular -dice Althusser- una última cuestión ¿no habrá también que buscar en la teoría marxista misma, tal como ha sido concebida por su fundador, e interpretada por sus sucesores (...) algo de lo que rendir cuentas?¹³" "Ahora" que "finalmente la crisis del marxismo ha estallado", "ahora", cuando plantear esta cuestión no da "ya" al enemigo armas que éste no tuviera desde hace tiempo..., no plantearla sería prolongar la crisis y, quizá, hacerla irreversible.

Althusser se pregunta, entonces, por los límites de la teoría marxista, del propio pensamiento de Marx: para identificarlos y, de ese modo, para abrir las puertas a una posible reformulación que -permítaseme el añadido- no se cuente ya los mismos cuentos.

Los límites del pensamiento de Marx, por tanto: los límites del marxismo. No se discute la validez general de los conceptos y de las explicaciones que en el materialismo histórico sirven de instrumento para conocer el funcionamiento del modo de producción capitalista¹⁴, porque para Althusser, su propia insistencia, frente a la concepción clásica, en la centralidad de las relaciones de producción... y todo el conjunto de transformaciones que desde esa perspectiva ha introducido en la teoría, forma parte siempre-ya de ese mismo trabajo científico. Lo que hace Althusser es otra cosa: se señalan límites, carencias del análisis, zonas oscuras.

Marx, esa es la cuestión, no rompió nunca definitivamente con el idealismo hegeliano y, por eso, la dialéctica reaparece continuamente en su obra; por un lado, porque la idea que Marx se hace de la científicidad, de la concreción y de la abstracción, de la determinación y articulación conceptual, es en el fondo la misma que Hegel se hacía, y de ahí buena parte de los problemas que derivan del orden de exposición y del modo de demostración de *El Capital*, que lleva incluso a la comisión de errores de cálculo¹⁵; por otra parte, porque ha pensado el tiempo histórico desde ese mismo prisma - hegeliano o, simplemente, "moderno" - y, en la práctica, una vez identificada la ley de funcionamiento del modo de producción capitalista, lo ha pensado dependiendo fundamentalmente del desarrollo de las fuerzas productivas entendidas además en el sentido de medios de producción, desatendiendo *de hecho* la importancia de las relaciones de producción, de las relaciones de clase y, así, la especificidad y la productividad de la superestructura, la especificidad y la productividad del Estado, la especificidad y la productividad de la política.

¹³ *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2004, p. 21.

¹⁴ No se discute la validez general del trabajo "científico" de Marx, pero sí -y esta cuestión no deja de ser importante para un análisis exhaustivo de las diversas maneras en que, en los distintos momentos de su obra, presenta Althusser la cuestión de la científicidad y, más concretamente, de la científicidad de las tesis expuestas en *El Capital*.

¹⁵ Althusser se refiere aquí, explícitamente, al famoso problema de la conversión de valores en precios, tal como fuera planteado por Piero Sraffa.

Marx, y con él la tradición marxista, ha desatendido –dicho de otra forma- el hecho de que la explotación capitalista sólo es posible a condición de (re)producir continuamente las condiciones que la hacen posible – pese a las resistencias que, no lo olvidemos, nunca son abolidas-, y que las prácticas y los aparatos que posibilitan esa (re)producción son elementos actuantes en el movimiento del capitalismo al menos al mismo nivel que lo son los desarrollos técnicos o tecnológicos.

Marx, y con él la tradición marxista, ha desatendido las virtualidades de la política. Por eso ha tendido a considerar al Estado como una simple “máquina” puesta al servicio, cual instrumento en sí mismo neutro, de la clase dominante en la esfera de la producción, y por eso ha tendido a pensar la superestructura (esas formas jurídicas y políticas a las que corresponden formas determinadas de conciencia social) como simple excrescencia mecánica que se levanta sobre la base de la infraestructura económica, sobre la base de esas relaciones de producción que “corresponden a un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas”¹⁶. La consideración de la superestructura es, así, dice Althusser, el “límite absoluto” del pensamiento de Marx¹⁷ y de la tradición marxista: la consideración del Estado y de la especificidad del funcionamiento de sus aparatos, tanto del Aparato represivo como de los Aparatos Ideológicos de Estado mediante los que se realiza la interpelación que constituye la subjetividad y el asentimiento¹⁸; el terreno de la política.

Desde estos presupuestos y con estos límites (que no son “puramente” teóricos por cuanto “sobredeterminados” por las coyunturas de la lucha de clases), la intervención política desplegada desde la teoría marxista se ha limitado a una consideración subsidiaria y especular (mecánica) de la superestructura, generando en el movimiento obrero una práctica basada en la confianza absoluta en el triunfo de la Historia (fundada filosóficamente en el materialismo dialéctico) y en la confianza absoluta en la vanguardia del proletariado (conocedora de sus leyes y sabia en la elección de las estrategias y en la dirección del proceso) cuya práctica política sabrá conquistar y utilizar la máquina del Estado, su Aparato y su Poder, para transformar el mundo. Sucede que esta perspectiva y sus resultados son, precisamente, las condiciones de la crisis.

2

Recapitulemos: En la década de los años 60, frente a la tradición clásica del marxismo, Althusser ha rechazado que pueda pensarse verdaderamente el materialismo en términos de una “inversión” de la dialéctica hegeliana y que puedan, además, pensarse desde esa inversión, ni el proceder de la ciencia ni la propia materialidad/totalidad del mundo. Así, no sólo ha sido uno de los más claros críticos de aquella estupidez (que en el fondo tenía en esa “inversión” su justificación y su origen) de la “ciencia proletaria” que terminara estallando a propósito del “caso Lyssenko” sino que ha identificado y criticado la matriz hegeliana que subsiste en el economicismo a partir de la fórmula de

¹⁶ Fórmulas todas ellas, como es sabido, del prefacio de 1859 a la *Introducción a la Crítica de la Economía Política*. Althusser presta una especial atención a este texto; tanto que, en el capítulo VIII de *Marx dentro de sus límites* (cit.) propone una traducción propia alternativa a la habitualmente utilizada.

¹⁷ Así reza el explícito título del cap. VIII de *Mars dentro de sus límites* (cit.).

¹⁸ A ese asentimiento sin el que no se realiza realmente el poder de clase es a lo que Gramsci ha llamado “hegemonía”: un concepto cuya introducción Althusser valora pero cuya funcionalidad discute.

la “inversión” manteniendo intacta una filosofía del Origen. Frente a esos modelos¹⁹ Althusser ha propuesto entender el mundo (entender, al menos, el modo de producción capitalista) como una articulación que no depende de un Origen, que no es la unidad de una esencia que se despliega sino *un todo complejo que posee la unidad de una estructura articulada con dominante* en el que, por eso, todas las instancias dejan de pensarse como “momentos” para ser concebidas con eficacia productiva propia. Así, para entender el modo de producción capitalista y sus diversas materializaciones concretas (en el espacio y en el tiempo) debe dejarse al margen cualquier consideración esencializada de la totalidad y pensar “la relación compleja de las condiciones de existencia recíprocas entre las articulaciones de la estructura”. Para referirse a ello, frente a la conversión de lo económico en esencia u Origen, ha introducido el concepto de sobredeterminación. Esta consideración no sólo permite pensar el primado de las relaciones de producción sobre el desarrollo de las fuerzas productivas (el primado, por tanto, de la lucha de clases en lo económico y en las instancias de la superestructura), no sólo permite pensar la eficacia de la lucha de clases como motor del funcionamiento articulado del modo de producción capitalista y de cada una de las instancias que lo forman, sino que, además, permite excluir, con el Origen, todo Sentido y toda teleología, y, así, desde 1965, pensar²⁰ el tránsito como *mutación* y el movimiento revolucionario como “refundición del todo” cuando la acción de la lucha de clases consigue llevar las contradicciones prácticas a una determinada coyuntura en la que alcanzan un cierto “punto de fusión” por la *condensación* de la lucha en un punto estratégico que consigue *desplazar* los puntos de equilibrio y *desmenbrar la unidad* existente. En 1972, en la Respuesta a John Lewis, Althusser sintetiza todas estas perspectivas en la conocida fórmula según la cual “la Historia es un proceso sin Sujeto(s) ni Fin(es)”.

Desde finales de los años 60 y durante los años 70 el propio Althusser ha advertido sobre la necesidad de depurar el “error teorístico” y el “coqueteo con la etimología estructuralista”²¹ presente en sus análisis anteriores, sin renunciar por ello al conjunto de sus tesis sino, antes bien, insistiendo en que el análisis del modo de producción capitalista no puede hacerse como si fuera una simple combinatoria de elementos cualesquiera sino como una forma de articulación de las relaciones sociales signada –en todos sus elementos y en conjunto- por las formas concretas en que se materializa la lucha de clases. Así, prolongando la insistencia en la articulación social del objeto de estudio de la teoría marxista, se adentra en el análisis de la relación entre la infraestructura y la superestructura, una relación que, como dijera en 1964²², no puede ser pensada sólo como *acción recíproca*, como exterioridad, sino que tiene que entenderse como imbricación *interna*, constitutiva de una totalidad compleja signada por la lucha de clases en la que la explotación está en juego.

Esta insistencia en la articulación interna de las distintas instancias, de hecho, es mucho más que un simple desplazamiento de la temática de estudio. Puede incluso decirse que la generalización de este modo de mirar acaba haciendo estallar, en la problemática de la estructura articulada con dominante, las distintas matizaciones

¹⁹ Véase “Sobre la dialéctica marxista”, en *Pour Marx*.

²⁰ *Ibidem*

²¹ Véanse las fórmulas en los *Elementos de autocrítica* de 1974.

²² “Sobre la dialéctica marxista”, cit. (ed. castellana, p. 177).

sobre la determinación en última instancia, puesto que ésta está necesariamente siempre-ya desplazada, puesto que, como Althusser decía desde 1964, “la determinación en última instancia por la economía se ejerce, justamente, en la historia real, en las permutaciones del papel principal entre la economía, la política, la teoría, etc...”²³, puesto que la lucha de clases se ha afirmado como norma de funcionamiento de todas las instancias y las ha convertido en espacios interrelacionados de forma real (ni estructural, ni funcional, ni mecánica) en los que la cuestión en juego es siempre directamente política. Así, el mantenimiento de la determinación en última instancia no tiene en el sistema una funcionalidad “ontológica” sino explicativa (atendiendo al grado de eficacia causal que cada instancia ejerce –de manera inmanente- sobre las demás y sobre su combinación); de ese modo, la metáfora arquitectónica infraestructura/superestructura sólo tiene, igualmente, un sentido explicativo: para mostrar que la ideología, para ser eficaz, precisa presentarse como distinta y a distancia de la *articulación social* misma de los conflictos de clase²⁴ o, dicho de otro modo, para ajustarse a la presentación de las cosas que se hace la ideología y, trabajando sobre ella, generar la evidencia de su desajuste: para mostrar que no se ajusta al modo en que funcionan las cosas.

El análisis de la reproducción, durante la década de los años 70, por eso, en Althusser y en sus colaboradores²⁵, deja de plantearse en términos “económicos”²⁶ para centrarse en el análisis de la materialidad de los Aparatos Ideológicos de Estado y en la eficacia de la Ideología como instancia en la que/por la que se construye la subjetividad, en la que/por la que se construye el sometimiento (o su contrario, porque la lucha de clases es siempre una relación no-clausurada).

En la década de los 70, dicho de otro modo, Althusser ha construido, desarrollando los elementos del materialismo histórico²⁷, toda una enmienda a la totalidad a la tradición marxista²⁸ (una enmienda a la totalidad que, ciertamente, no se materializa como un sistema completo y en la que cabe rastrear contradicciones, retrocesos y puntos muertos, pero enmienda a la totalidad al fin y al cabo). Althusser identifica los límites de Marx y del marxismo en, precisamente, el desconocimiento del carácter no-mecánico de la superestructura, de su carácter no-meramente-resultante, e identifica en *la política* el déficit fundamental del marxismo, insistiendo en la necesidad de adentrarse decididamente en su análisis. Nada hay de extraño, por eso, en el especialísimo interés de Althusser por la obra de Spinoza y, sobre todo desde 1971, por la obra de Maquiavelo. Por el mismo motivo, frente a la centralidad que en sus textos anteriores había dado a una consideración de la filosofía que la ponía en una relación

²³ *Ibidem*.

²⁴ Véanse los análisis sobre la cuestión del Estado en *Marx dentro de sus límites*.

²⁵ Me refiero fundamentalmente a los análisis que desde esta perspectiva son abordados respecto al aparato escolar (cfr. los trabajos del grupo coordinado por R. Balibar) y respecto a la materialidad y la funcionalidad del arte (cfr. fundamentalmente los trabajos de P. Macherey o, en España, por Juan Carlos Rodríguez y su grupo).

²⁶ Esta perspectiva estaba aún presente, por ejemplo, en el texto “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”, aportado por Balibar a *Lire le Capital*.

²⁷ Y esto es determinante: Althusser entiende siempre que está desarrollando elementos que están necesariamente presentes en el materialismo histórico en-tanto-que-conocimiento.

²⁸ En mi opinión, si es que cabe utilizar tal noción, es aquí –y no en los llamados textos tardíos- donde cabría identificar una *Kehre* althusseriana.

privilegiada con la teoría, nada hay tampoco de extraño en la reivindicación de una nueva práctica de la filosofía²⁹ asentada definitivamente en campo de la política, que sirva “a la lucha de la clase proletaria (...) creando las condiciones ideológicas de la liberación y del libre desarrollo de las prácticas sociales”³⁰ ni –y es ésta una cuestión que nos interpela directamente- en la insistencia con que señala que producir una filosofía como filosofía es entrar en el juego del adversario y contribuir a reforzar la ideología burguesa³¹.

Sin embargo, cuando Fernanda Navarro le pregunta si tenía una propuesta alternativa al marxismo clásico, Althusser responde: “antes no, ahora sí”.

3

Podría pensarse que hay aquí que tomar a Althusser al pie de la letra y que, por eso, hay que rendirse ante una clara evidencia: si estamos ante la presencia de una fórmula nueva, el “materialismo aleatorio”, y si el propio Althusser señala que se trata de una alternativa que “antes” no tenía, parece que sólo queda preguntarse por la especificidad de algo que, necesariamente, debe ser “nuevo”. Esa es la tesis que ha mantenido Antonio Negri: el Althusser del materialismo aleatorio, el de los textos de los años 80, habría roto con el Althusser estructuralista en una *Kehre* generada a partir de la ruptura política con el partido comunista en torno a 1977.

En mi opinión lo importante aquí no debería ser la determinación de continuidades o cortes sino la discusión del valor teórico y práctico que la intervención althusseriana pueda tener. Sin embargo, tal como se han desarrollado los análisis y las discusiones desde la publicación de esos textos tardíos, resulta que la determinación de ese valor teórico y práctico depende en gran medida del modo en que identifiquemos el objeto de sus análisis y el contenido de sus propuestas y, paradójicamente, en la práctica, en buena medida, eso tiene mucho que ver con la manera en que nos enfrentemos a la cuestión de la novedad: sobre todo su suponemos que esa novedad implica ruptura con una producción que, anterior, hubiera quedado invalidada o fuera prescindible³².

²⁹ Véase la importantísima conferencia sobre *La transformación de la filosofía* pronunciada en Granada y Madrid en 1976 y publicada en *Sur la philosophie*, cit. (hay una edición castellana del texto de esta misma conferencia publicado por la Universidad de Granada el mismo 1976, pero se trata de una edición inencontrable).

³⁰ El texto citado es justamente el final de la conferencia pronunciada.

³¹ La fórmula es también de *La transformación de la filosofía* (Marx nos habría dado ejemplo practicando una filosofía desconcertante “rechazando producir una filosofía como filosofía”), y es citada también por Fernanda Navarro en *Filosofía y marxismo*, cit., p. 28 (*Sur la philosophie*, cit., p. 38).

³² Antonio Negri es, como cualquier lector suyo sabe, un maestro. Un maestro, también, del uso de las ambigüedades, del decir sin decir, del sugerir... sin haber realmente dicho. No me resisto a citar un fragmento de su texto “Althusser, Maquiavelo y el *operaismo* italiano”, publicado como prefacio a la edición castellana de *Maquiavelo y nosotros* (Madrid, Akal, 2004): “Recuerdo bien ese curso de 1977-1978. Los ‘althusserianos’ reaccionaban con impaciencia y confusión ante las provocaciones de una discusión que situaba a Marx más allá de Marx. Althusser, por el contrario, me recibía cada semana para decirme que en este ‘Marx más allá de Marx’ reencontraba a Maquiavelo. Redescubría en realidad, más allá de la ‘Teoría’, la vitalidad y la alegría del comunismo, la renovación de sus categorías, el descubrimiento de un nuevo horizonte de organización y de lucha del proletariado. En ese período, evidentemente, Althusser estaba ajustando cuentas con la ‘Teoría’, esto es, con el primer althusserianismo estructuralista. [...] Tras la teoría estructuralista, tras esa pequeña teorización racionalista, la *virtù* del sujeto ocupaba de nuevo el centro de la escena. ‘Más allá de la teoría’ comenzaba la biopolítica comunista”. Creo que el texto no precisa comentario.

Me parece claro que el “antes” y el “ahora” no remiten al tiempo cronológico de los calendarios, sino al tiempo de la intervención, al tiempo, si se quiere, de una coyuntura de sentido: atienden a la consistencia de una obra *presentada* o, por ser más exactos, de una obra *leída*. Un ejemplo: nosotros sabemos que en 1978, en *Marx dentro de sus límites*, Althusser ha argumentado que Marx nunca ha roto en realidad con la dialéctica hegeliana y que en ese déficit ha identificado la causa de sus límites y de los del marxismo; sin embargo, en el “ahora” de *Filosofía y marxismo* ese “descubrimiento” se presenta como algo contemporáneo y se hace referencia, como autoridad que justifica la “nueva” perspectiva, a una obra de Bidet de 1985³³. Otro ejemplo: nosotros sabemos que *Maquiavelo y nosotros*, otro texto guardado en el fondo de un cajón y fundamental a todas luces, fue escrito entre 1972 y 1976, y sabemos también que fue ampliamente releído durante los años 80 y que en esos años Althusser introdujo en él algunos cambios que evidencian la presencia del materialismo aleatorio; sin embargo, además de las páginas introductorias (dedicadas a plantear la pregunta por el sentido de la afirmación según la cual Maquiavelo inaugura la “ciencia” de la política), las modificaciones introducidas consisten básicamente en la inclusión de 35 añadidos de apenas una palabra (caso, coyuntura, aleatorio o vacío), que dejan intacto tanto el análisis como el sentido.

Mucho más interesante que suponer un tiempo cronológico para el “ahora” del materialismo aleatorio” es preguntarse por el “antes” al que la fórmula de Althusser hace referencia para, en todo caso, determinar desde esa consideración el tiempo y la problemática de su propuesta alternativa.

Desde 1967, desde la nota “al lector” que introduce al principio de la versión italiana de *Lire le Capital*, como hemos señalado, Althusser se hace expresamente eco, desde la consideración de las lecturas que han suscitado, de algunos efectos no buscados que han generado sus obras de mediados de la década. Así, aunque ciertamente sin desarrollar la cuestión, ya allí, advierte de una posible deriva teoricista y estructuralista que debería ser evitada. En 1974, los *Elementos de autocrítica* son algo más claros al respecto y, además de explicar qué es lo que del “teoricismo” y del “estructuralismo” debe ser evitado, intentan clarificar (también sin desarrollo completo y satisfactorio, sin duda) lo que debe ser conservado *de cuanto se hubiera leído* en aquellos textos iniciales.

No es, desde luego, el único asunto sobre el que Althusser debió enfrentarse a las lecturas de su obra: también tuvo que vérselas con las lecturas “funcionalistas” de *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* que tomaban pié en ese texto para hablar de una obra que convertía a la Ideología en mero generador de subjetividad sometida y, así, en mero garante del sometimiento. Althusser no ha sido leído como él quería haber sido leído, sin duda, también y fundamentalmente, por las propias limitaciones y errores de su obra. En una carta a Merab de 1978³⁴ se muestra plenamente consciente tanto de ese problema como de su propia “culpa” al respecto: los escritos –dice– se siguen según una lógica que “no se deja ‘rectificar’ tan fácilmente” y, también, “¡no escribáis nunca vuestras obras de juventud, no escribáis nunca vuestro primer libro!”.

³³ La referencia es a Jacques Bidet, *Que faire du Capital? Philosophie, économie et politique dans Le Capital* (París, P.U.F., 1985).

³⁴ “Carta a Merab” de 16 de enero de 1978, en el volumen I de los *Écrits philosophiques et politiques*, París, Stock/IMEC, 1994, pp. 525-529.

El Althusser de “antes” es el Althusser *que había sido leído* (y Althusser no elude su propia responsabilidad sobre esas *lecturas*: por su falta de claridad y también por los límites de su planteamiento, por sus contradicciones, por sus propias derivas teóricas, por la “lógica” que se sigue de sus primeros textos). El Althusser de “antes”, además, es sólo el Althusser que había podido ser leído, el de los textos *publicados*; ni *Sobre la reproducción*, ni *Maquiavelo y nosotros*, ni *Marx dentro de sus límites*, ni la mayor parte de sus escritos sobre filosofía, sobre arte, sobre psicoanálisis...: a los efectos de su intervención y de su posible eficacia, durante la década de los 70, esos textos no han existido. Althusser había estado en silencio; un silencio muy anterior al que se justificaría aludiendo a un cierto día de 1980. El “sujeto político-filosófico” llamado Althusser, según la fórmula de François Matheron³⁵, había desaparecido como tal en torno a 1968. A los efectos prácticos, en el “ahora” de la entrevista de Fernanda Navarro... todo lo que podemos leer en esos textos... no ha sido presentado, no ha sido leído: es como si no hubiera sido escrito. A los efectos prácticos, en el “ahora” de la entrevista de Fernanda Navarro, esas obras no existían, aunque “ahora” nosotros sepamos de su existencia y del hilo que lleva hasta ellas, a través de diversas coyunturas políticas y teóricas, desde que Althusser y su grupo se pusieran a pensar un marxismo desligado de las ataduras teóricas y políticas del materialismo dialéctico.

Lo que constituye una filosofía, le decía Althusser a Fernanda Navarro, no es su discurso demostrativo ni su discurso de legitimación. Lo que la constituye es su posición en el campo de batalla filosófico. En una nueva coyuntura, acaso con unas nuevas prioridades, en los textos sobre el materialismo aleatorio estamos ante los mismos asuntos sobre los que Althusser ha trabajado al menos desde *Sur la reproduction*; y –con sus límites, con sus contradicciones, con sus retrocesos y sus saltos al vacío– analizados desde la misma posición, desde la misma perspectiva: sobrepasar los límites del marxismo exige considerar (en los dos sentidos: considerar para el análisis y tener en cuenta para la práctica) la materialidad y la eficacia (re)productiva de la superestructura, pensar la interpelación ideológica, la práctica de la política, y hacerlo sin contarse el cuento del advenimiento cierto (inevitable) del comunismo.

Un trabajo sobre los mismos asuntos. Un hilo que permite trazar una continuidad. Pero un trabajo desconocido, guardado en el fondo del cajón, silencioso: un silencio que no es biográfico, un silencio de trabajo. Pero no una obra: no al menos una obra terminada que Althusser quisiera dar a la publicación.

La referencia al tiempo, al “antes” y al “ahora”, a la diferencia en la continuidad y, con todo, a la “coherencia” del trabajo realizado y de la posición adoptada, no es en Althusser una figura retórica ni, en mi opinión, una simple exigencia biográfica o “médica”. No es, dicho de otro modo, posterior a 1980. *Les faits* es un texto de 1976 y, aunque el tono y las circunstancias son bien distintos de los de *L’avenir dure longtemps*, su mera existencia es índice de una necesidad: la de dar testimonio de una historia, de un recorrido, de un camino que lleva de un lugar a otro. Porque es evidente que en el “ahora” althusseriano (sea el “ahora” de 1988 o el de 1976) hay algo que permite marcar una distancia, hablar de un “antes”.

³⁵ Véase su “Presentación” a los *Écrits philosophiques et politiques*, vol. I, (cit.).

Durante la década de los años 70, ya a finales de los 60, decíamos, se ha producido en la obra de Althusser una inflexión que podemos trazar desde los parámetros de la continuidad pero que claramente sitúa el análisis ante prioridades diferentes: si en los años 60 se ponía el acento en la consistencia de la teoría, la nueva coyuntura (digamos, para entendernos: tras el 68) exige lanzarse a la exploración de un territorio que en lo teórico y en lo práctico, parecía opaco para ella: el ámbito “social” o “político” –no exclusivamente económico- en el que se juega la explotación y el dominio de clase, que conforma la articulación social, dinámica, relacional del Capital mismo; un terreno que *podía ser pensado* desde la sobredeterminación y desde la insistencia en la consideración del capitalismo como una relación, pero que *necesitaba ser efectivamente pensado*, que exigía un trabajo sobre los conceptos y que, como hemos señalado, se encontraba a cada paso con los propios límites de la teoría, tanto la de Marx como la del marxismo clásico: que se encontraba a cada paso enfrentado a los límites de la tradición de la que había surgido.

Salvo quizá *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, la inmensa mayoría de los textos publicados por Althusser durante los años 70 siguen teniendo la Teoría por objeto: las distintas “respuestas”, “defensas”, “explicaciones” o “autocríticas” sobre su obra anterior son buena prueba, como también la publicación (en 1974) de los cursos de 1967 sobre la filosofía espontánea de los científicos. Aunque durante esos mismos años Althusser trabaja también sobre otros asuntos, sobre ellos guarda silencio. Un silencio de trabajo sobre un trabajo inacabado. “Antes”, le dice Althusser a Fernanda Navarro, no tenía una alternativa que proponer frente al materialismo dialéctico.

Quizá porque para el lector de Althusser todos esos textos de trabajo no existen, lo que más impacta de las fórmulas del materialismo aleatorio es la determinación con la que se afirma el “ahora sí” de Althusser, leído así como un salto que, en ausencia de referencias, necesariamente parece un salto en el vacío. Quizá de la no-existencia de esos textos de trabajo derive también buena parte de nuestro desconcierto ante las fórmulas de ese materialismo aleatorio; quizá, también, de la urgencia con la que nos interpela el mismo problema que ocupara a Althusser en esos silenciosos años de trabajo: y así, aunque la presentación misma de la propuesta nos excusa de hacerlo (lo importante, recordemos, no es el sistema sino la posición), para algunos de nosotros, casi se trata de encontrar en el materialismo aleatorio un sistema cerrado y completo, incluso una ontología³⁶. Sin embargo, precisamente, quizá también para ellos haya que

³⁶ Para nosotros esa es en el fondo la determinación más clara del “ahora”: la *urgencia* o, dicho de otra forma, la conciencia de nuestra precariedad (teórica y práctica) en la actual coyuntura. Y creo que esa es también para Althusser la principal cuestión... que en su caso, además, viene acompañada de graves “problemas de salud” del tipo de los que ponen bastante fácil “contarse cuentos” y dejarse arrastrar por su lógica. Dejarse arrastrar, al menos, hasta cierto edificio de la rue Saint Blaise [Cfr., “Du matérialisme aléatoire” (cit.)]. Cuentos que deben ser apartados: tales el de la absoluta indeterminación (el “alea”) o el del vacío como suelo ontológico; no porque su tratamiento en los textos de Althusser siga la lógica del delirio sino porque tomarlos en consideración simplemente impide pensar lo que debe ser pensado: impide pensar la especificidad de la coyuntura, impide el cálculo y la práctica política. Nociones que, si son tomadas por conceptos, impiden el pensamiento, y que, si fueran la alternativa que Althusser propone, obligarían sin más a desecharla por inútil: algo tan claro que, si no fuera por algunos discursos elaborados “desde la urgencia” en los últimos años, no merecerían ni una breve consideración: la propia presentación de Althusser en el texto con el que arrancábamos, fija el terreno en que tendrá que moverse la consideración del “materialismo aleatorio”: como una tesis filosófica alternativa al “materialismo dialéctico” que, para serlo, no precisa (yo diría más: lo excluye) de ningún contenido sistemático, de

dudar de su carácter completo y acabado, de la articulación teóricamente estructurada del “ahora sí”, de su consideración como *otra cosa* que nuevos textos de trabajo: porque Althusser tampoco dio a la publicación sus textos tardíos y los mantuvo también en el fondo de un cajón.

En todo caso –y en eso reside su valor y su importancia- lo que resulta innegable es que los textos sobre el materialismo aleatorio, puesta al margen la deriva delirante que los asedia, son más claros y explícitos que los anteriores textos de trabajo, y que en ellos podemos leer la coherencia de lo que previamente sólo eran sugerencias o líneas tendidas para la “captura” de una problemática de largo recorrido. En ellos encontramos mucho más perfiladas las salidas para las aporías a las que se enfrentaba el discurso cuando pretendía hacer coherentes el materialismo y la ortodoxia, y la apuesta por el materialismo se despliega asumiéndose siempre-ya enfrentada a una teoría y a una práctica asentadas sobre un cuento: rechazo de todos los Absolutos (sea en la forma de la Unidad, sea en la del Origen, en la del Fin, en la del Orden o en la del Sentido) y afirmación del carácter relacional y absolutamente inmanente de un mundo que, precisamente por serlo, puede ser conocido, y en el que, por eso, puede pensarse la actuación, y planificarse una liberación posible.

El materialismo aleatorio se propone entonces como una alternativa que no es una filosofía “pura”, que no juega en el terreno restringido de la Teoría o de la Academia sino en el de la actuación, en el de una historia siempre vivida en presente, en el de una coyuntura actual y concreta. Una práctica política en/de la vida misma y que por eso reabre, también, la posibilidad de planificar una práctica política *de la política misma*: que no se cuenta, tampoco sobre ella, el cuento de los Absolutos. Cito *Machiavel et nous*³⁷: “El espacio de la pura teoría, suponiendo que lo haya, contrasta en efecto con el espacio de la práctica política. Para resumir esta diferencia, podemos decir muy esquemáticamente, y en términos que habría que transformar, que el primer espacio, teórico, no tiene sujeto (la verdad vale para cualquier sujeto), mientras que el segundo sólo tiene sentido por su sujeto, posible o requerido, ya sea éste el Príncipe Nuevo de Maquiavelo o el Príncipe Moderno de Gramsci. Para dejar aquí de lado el término ambiguo de *sujeto*, que sería interesante reemplazar por el de agente, decimos que el espacio presente de un análisis de coyuntura política, en su contextura misma, hecha de fuerzas opuestas y entremezcladas, sólo tiene sentido si compone o contiene un cierto espacio, un cierto lugar *vacío*; vacío para llenarlo, vacío para insertar en él la acción del individuo o del grupo de hombres que vendrán a tomar en él posición y apoyo, para reunir las fuerzas capaces, para constituir las fuerzas capaces de acometer la tarea histórica asignada por la historia –vacío para el futuro. Digo bien vacío, aunque esté siempre ocupado”.

En mi opinión, el materialismo aleatorio no es un sistema filosófico, sino una propuesta de trabajo: una propuesta que nos sitúa frente a la necesidad de encontrar el punto de anclaje de una nueva ideología necesaria para la liberación (o, al menos, para la

ninguna metafísica (incluida una pretendida metafísica del azar y/o del vacío, tan injustificable en Althusser como en Epicuro, Lucrecio, Demócrito [Renuncio aquí a presentar la justificación de esta cuestión; para ello, remito a mi ponencia “Déviations et rencontres: un matérialisme aléatoire” en el Coloquio internacional *Lucrèce et la modernité: le 20^{ème} siècle*, desarrollado en la universidad de París Est Créteil Val de Marne en febrero de 2010]), o cualesquiera otros autores de la “tradicón materialista”).

³⁷ In *Écrits philosophiques et politiques*, vol II, París, Stock/IMEC, 1995, p. 62.

revuelta). El materialismo aleatorio nos sitúa frente a la necesidad de hacer de la filosofía una lucha contra la filosofía hecha como filosofía, de hacer del pensamiento una lucha contra el pensamiento entendido como terreno neutro, de hacer del arte una lucha contra el arte que se hace como simple arte, y también de hacer de la producción una lucha por lo común y contra la explotación y de la vida una lucha por la liberación y la potencia. El materialismo aleatorio, en mi opinión, nos sitúa frente a la necesidad y la urgencia de no contarnos cuentos... y de jugar el juego de la política; de jugar ese juego no ya como un juego: seriamente.

Muchas gracias.