

TEORÍA Y CRÍTICA EN LA OBRA TARDÍA DE LOUIS ALTHUSSER

Theory and critique in the late work of Louis Althusser

EUGENIA FRAGA

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina
euge.fraga@hotmail.com

RESUMEN

En este trabajo nos interesa rastrear las conceptualizaciones que realizara Louis Althusser, en su obra tardía (*Para leer El capital, La soledad de Maquiavelo, Marx dentro de sus límites y El porvenir es largo*), de las nociones de “teoría” y de “crítica”, nociones fundamentales de todo su pensamiento y, evidentemente, de cualquier teoría crítica. Desentrañar estos dos conceptos permitirá entender a) qué significa que el objetivo de una teoría sea la crítica; b) en qué medida es justificada textualmente la crítica que el autor tantas veces recibió de “teoricismo”; y c) cuál es, en definitiva, el triple nexo entre teoría, crítica y praxis (dado que tanto la teoría como la crítica son definidas como prácticas).

Palabras clave: Louis Althusser, Teoría, Crítica, Antonio Negri, Étienne Balibar

ABSTRACT

In this work we are interested in tracing the conceptualizations that Louis Althusser, in his late works (*Reading Capital, The solitude of Machiavelli, Marx within its limits and The future is long*), made of the notions of “theory” and “critique”, fundamental notions of all his thought and, of course, of any critical theory. To unravel these two concepts will allow to understand a) what it means that the goal of a theory is critique; b) the extent to which the criticism that the author has so often received of “theoreticism” is justified; and c) what is, in short, the triple nexus between theory, critique and praxis (since both theory and critique are defined as practices).

Key words: Louis Althusser, Theory, Critique, Antonio Negri, Étienne Balibar

BREVE INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA

La obra de Louis Althusser, definida muchas veces por el mismo autor como teniendo por objetivo -y como siendo el producto de- un esfuerzo de “crítica de las ideologías”, ha sido, muchas veces, criticada por su “excesivo teoricismo”¹ (Lampert, 2014). Por otro lado,

y por tratarse de un pensador enmarcado en la tradición marxista, resulta claro que una de sus preocupaciones específicas es la de dilucidar la relación entre teoría y praxis (Kelly, 1977). Nos interesa aquí por todo ello, entonces, rastrear las conceptualizaciones que el propio autor realiza de las nociones de “teoría” y de “crítica”, especialmente en su relación con la práctica y siendo entendidas como prácticas. Desentrañar estas conceptualizaciones, en la forma delineada por el mismo Althusser, resulta relevante para entender: a) qué significa que el objetivo de una teoría sea la crítica; b) en qué medida es justificada o no textualmente la crítica externa de teoricismo -es decir, de producción teórica aislada de la práctica-; y c) cuál es, en definitiva, el triple nexo planteado entre teoría, praxis y crítica.

Para llevar a cabo este estudio, haremos un

¹ Es interesante recordar, ya desde el principio, que el propio Althusser expresó más de una vez una distanciamiento crítico respecto de su obra temprana, precisamente, por presentar cierto sesgo teoricista.

rastreo detallado de los conceptos ya mencionados atravesando de manera cronológica la producción tardía de Althusser en torno de ellos, pues es allí en donde las tres nociones se complejizan al volverse más reflexivas (Zhou, 2007). Así, comenzaremos relevando el coautorado *Para leer El capital*, de 1965²; continuaremos con los escritos que van de 1963 a 1978 reunidos en *La soledad de Maquiavelo*, deteniéndonos en algunos pasajes clave de *Marx dentro de sus límites*, de 1978; y llegaremos así a *El porvenir es largo*, de 1985. Luego de este rastreo, pasaremos revista a las lecturas que sobre estos dos conceptos althusserianos -"teoría" y "crítica"- han realizado dos de sus más importantes comentaristas, Antonio Negri y Étienne Balibar, aunque por supuesto también haremos referencias a múltiples comentarios secundarios hechos por toda otra serie de autores de distintos puntos del mundo y de la historia, quizás menos renombrados pero también estimulantes. Metodológicamente, por último, cabe destacar que intentaremos realizar una suerte de "lectura sintomal", acorde a los propios postulados althusserianos; sin embargo, dejaremos la definición de este tipo especial de abordaje teórico para el momento oportuno en el marco del desarrollo argumental del trabajo, cuando Negri y Balibar leen a su vez sintomáticamente a Althusser.

PARA LEER EL CAPITAL

En 1965 Althusser publica algunos textos que, sumados a otros escritos por su discípulo y colega Étienne Balibar, aparecieron bajo el título de *Para leer El capital*³. En estos textos, el autor realiza una distinción entre "crítica real" y "crítica superficial". Dentro de la totalidad de los discursos que se enuncian como críticos, existen algunos que no logran, por diferentes tipos de limitaciones, llevar a cabo lo que declaran como rasgo propio o como objetivo a cumplir. Dichas "críticas declaradas" que se quedan "a medio camino" resultan entonces "equivocas", en contraste con aquel otro tipo de "críticas profundas", verdaderas (Althusser, 1978, p. 102)⁴. Entonces, para el caso del trabajo conceptual, sólo de los conceptos que son definidos de manera rigurosa antes de ser utilizados puede decirse que sean conceptos críticos; los "conceptos no-criticados", en cambio, son

2 A decir verdad, *Para leer El Capital* suele ser ubicado en la etapa temprana de la producción althusseriana, pero dado que, en nuestra opinión, ya presenta argumentos cercanos a los de la etapa tardía, lo ubicaremos aquí. Por otro lado, su publicación es de 1965, y algunos textos de *La soledad de Maquiavelo*, que suelen ubicarse en la etapa tardía, datan de tan temprano como 1963. En definitiva, no se trata tanto de una cuestión de fechas exactas, sino del contenido de los textos trabajados.

3 En realidad, edición original, publicada en Francia en 1965, consta de dos tomos escritos por Althusser y Balibar, junto a Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière; es su versión en español la que sólo incluye los textos de Althusser y Balibar.

4 Del mismo modo, en un texto más tardío, el autor insistirá en que una "verdadera crítica" es aquella que vaya "hasta el fondo", y que sea a la vez "coherente", "clarificadora" y "convinciente" (Althusser, 2008, p. 183, n. 14).

aquellos que se utilizan de manera "evidente", a partir de su "definición hegemónica" asignada por la "ideología dominante", los que no aportan ninguna "solución teórica", sino que, más bien, constituyen un verdadero "problema teórico" que habrá que resolver. La "tarea esencial" de todo trabajo teórico de "producción" de un concepto, es, justamente, producirlo, a partir de una definición que rompa con aquella que arrastra del plano ideológico (Althusser, 1978, p. 103).

Del mismo modo, Althusser muestra cómo a toda concepción teórica le subyace una serie de "supuestos" generalmente escondidos a los cuales es necesario "poner en evidencia". Así, queda cuestionada la "obviedad" con la que se presentan las concepciones teóricas, las cuales, como afirma el autor, siempre están "orgánicamente ligadas" a una concepción particular del "todo social" (Althusser, 1978, p. 107). Althusser realiza aquí una segunda distinción, entre el nivel de "lo teórico" y el nivel de "lo científico". El nivel de lo teórico es el plano en el que se mueve la filosofía, y no el de las ciencias, aunque ambos planos -también denominados "realidades"- pueden, por sus "posiciones diferenciales", entrar en una "articulación"⁵. El nivel de lo teórico, por supuesto, también tiene una posición diferente al nivel de realidad constituido por las "prácticas existentes", con el cual sin embargo puede articularse⁶. Lo interesante es que, así como existe una historia de las prácticas, existe una "historia de la filosofía" -y una "historia de las ciencias"-; y más relevante aún, así como dentro de esa historia de las prácticas pueden señalarse hechos o acontecimientos fundamentales en tanto reestructuran dicha historia, dentro de la historia de la filosofía también existen "hechos filosóficos", es decir, acontecimientos teóricos de "envergadura histórica", que producen una "mutación real" en la estructura de las problemáticas teóricas existentes (Althusser, 1978, p. 112-113; Renduelles, 2013)⁷.

Pero si la ciencia y la filosofía no son lo mismo, ellas se relacionan de una manera singular: si la filosofía trabaja en el plano teórico, las ciencias lidian a la vez con el plano teórico y con el práctico. Y la dimensión teórica de cualquier ciencia es una dimensión absolutamente fundamental, a la que es indispensable "afrentar conciente y valientemente". La teoría en la ciencia es,

5 En realidad, en este texto de "transición" entre la etapa temprana y la tardía de su obra, Althusser hace de la filosofía marxista el "guardián de la ciencia" frente a los embates de la "ideología" -de hecho, el desvío teorístico que el propio autor señalará años más tarde respecto de sus primeros escritos refiere en parte a su concepción de la filosofía, como "Teoría de la práctica teórica". En este sentido, aquí la filosofía y la ciencia no presentan una división tajante sino solamente analítica, puesto que ambas se mueven en el plano teórico. Ver el argumento a continuación.

6 En otro registro, de herencia spinoziana, Althusser también hablará de las "tres Generalidades": 1) la "materia prima teórica", que corresponde al nivel de lo ideológico; 2) los "instrumentos de trabajo teórico", también denominados "abstracciones científicas", y "lo concreto de pensamiento o conocimiento", referido al nivel de la práctica (Althusser, 2008, p. 234).

7 Años más tarde, en otros textos, Althusser seguirá insistiendo, a pesar de otros cambios en su postura, en la existencia de "acontecimientos históricos 'teóricos'" (Althusser, 2008, p. 177, n. 6).

como siempre la teoría, algo a construir y no algo dado. A partir de su constitución, los conceptos teóricos son los que fundamentan “todo método y toda práctica, incluso experimental”, así como el “objeto teórico” mismo de cada ciencia. Dejar de lado este problema de la constitución de la teoría en la ciencia conduce a que el lugar dejado “vacío” por la “teoría científica” lo ocupe alguna “teoría ideológica”. Este desenlace es bastante frecuente, y sus “efectos nefastos” pueden mostrarse, según Althusser, con toda claridad al nivel de las metodologías científicas. Y no sólo los métodos, los objetos y las prácticas científicas se definen a partir de la teoría construida, sino que los mismos “hechos” científicos -así denominados- necesitan de la teoría para ser definidos como tales (Althusser, 1978: 120-121; Resch, 1992). El autor realiza así una crítica a aquellas posturas que conciben que “la vida”, “lo concreto”, “la acción”, por su misma “sobrereabundancia”, su “verdor”, su “trascendencia”, pueden ser captados y comprendidos de manera espontánea, sin la necesidad de la “opacidad” y la “pobreza” de una teoría que medie el proceso. Si bien el autor rescata el llamado de atención en tanto aquel pueda evitarnos caer en la “presunción” y el “dogmatismo” intelectuales, él nos recuerda asimismo cómo concepciones como la recién delineada, fundadas en cierta “pereza intelectual”, suelen ser un mero “parloteo” que sirve de “pretexto” para “enmascarar designios apologeticos”, es decir, para legitimar todo tipo de “dioses” (Althusser, 1978, p. 128-129)⁸.

ELEMENTOS DE AUTOCRÍTICA

Entre 1963 y 1978, Althusser escribió toda una serie de textos que más tarde serían publicados dentro de un mismo libro titulado *La soledad de Maquiavelo*⁹. En el artículo “Elementos de autocrítica”, de 1972, el autor revisa algunas de sus posturas previas, como por ejemplo las aparecidas en *Para leer El capital*. Así, apunta que su “desviación teoricista” de aquella época era una “tendencia errónea” que ahora buscaba enderezar. El “teoricismo” en el que su obra anterior se encontraba inmerso, partía de una “interpretación racionalista” que oponía la “verdad” al “error”, la “ciencia” a la “ideología”, bajo la modalidad de una serie de “oposiciones especulativas” (Althusser, 2008, p. 173-174). El teoricismo

⁸ En esta misma línea, en un artículo de 1976 titulado “Historia terminada, historia interminable”, Althusser afirma categóricamente que por su parte no tiene ninguna religión, ni siquiera, como en el caso de muchos que se dicen laicos, la “religión” constituida por la “propia teoría” (Althusser, 2008, p. 253).

⁹ Aunque aquí no profundizaremos en la interpretación althusseriana del primer filósofo político moderno, Niccolò Maquiavelo, al menos podemos mencionar que, en opinión de nuestro autor, es la obra del italiano una de las mejores pruebas de que la teoría -política- se encuentra “siempre-ya” afectada por su relación con la práctica política. Este vínculo entre teoría y práctica, en el que profundizaremos en el apartado sobre la “crisis del marxismo”, recibe sin embargo un tratamiento específico en los trabajos de Althusser sobre Maquiavelo.

implica, además, un primado del plano de la teoría sobre el de la práctica, y, en definitiva, una insistencia “unilateral” sobre la teoría (p. 187, n. 20). De esta postura teoricista se desprende una definición de la filosofía entendida como “teoría de la práctica teórica” (p. 187). Pero como subraya el autor, esta definición sólo podía ser producto de una “sobrestimación teórica” de la filosofía, a la vez que de una “subestimación política” de la misma. Por ello, a partir de la crítica a su propio teoricismo, Althusser elabora una redefinición de la filosofía, entendida ahora como “la política en la teoría” (p. 208).

Esta nueva concepción de la filosofía entiende que cada una de sus diferentes tesis teóricas son a la vez “posiciones” políticas, es decir, antitéticas las unas a las otras, y que libran entre sí una batalla ideológica (Althusser, 2008, p. 195). La filosofía es entonces la “lucha de clases” en el plano teórico, ella es como un “campo de batalla” teórico en el que se enfrentan distintas tendencias. Cada vez que la filosofía enuncia una proposición -preexistente o novedosa-, ella produce efectos en la “relación de fuerzas” de la pugna clasista (p. 201). Más precisamente, los filósofos intervienen de modo a la vez teórico y práctico, puesto que además sus intervenciones en el “terreno teórico” hacen avanzar, pausar o retroceder la lucha real. Así, el terreno teórico va viendo alterados sus “accidentes” en el curso de la historia de la filosofía, que no es sino el producto del avance, el estancamiento o el retroceso de ese “afuera” de la filosofía constituido por el plano práctico de la historia de la lucha de clases “a secas”, ese afuera constituyente de la propia filosofía (p. 203). La lucha de clases tiene efectos en la teoría, y de este modo la filosofía en tanto práctica teórica ve “marcada” su dimensión teórica con la “evocación materialista” de la práctica. Las categorías de la filosofía prestan entonces servicios teóricos a la investigación de la historia ideológica, pero también servicios estrictamente políticos a la historia material, pues ellas permiten “conocer mejor al adversario de clase” a la vez que conocer mejor al terreno teórico-ideológico, habilitando así la “ocupación de posiciones teóricas más justas” al tiempo que la “defensa de un frente mejor ajustado” (p. 206).

Si la tarea de la filosofía es “pensar”, esta actividad es resignificada en términos de una tarea de “ajuste” de las categorías existentes y de “producción” de otras nuevas en la forma de posiciones que articulan “dispositivos” teóricos. Y este pensar categorías nuevas y repensar categorías heredadas se realiza, de manera privilegiada, “mediante metáforas” (Althusser, 2008, p. 175, n. 1). Los “resultados teóricos” así construidos constituirán “conocimientos objetivos” en el caso de que ellos puedan “demostrarse” y “verificarse” por la práctica científica pero también política, es decir, sólo en el caso de las categorías que atraviesen con éxito este doble filtro de la experiencia científica y la experiencia política (p.

177)¹⁰. Este axioma se relaciona estrechamente, a su vez, con el que aboga por una “epistemología materialista”¹¹. Una epistemología tal es aquella que investiga las “condiciones” materiales, sociales, políticas, ideológicas, filosóficas, no sólo de los “modos de producción” y de los “procesos productivos” reales -por ejemplo, del capitalismo-, sino también y muy especialmente los condicionamientos de los “modos” y “procesos de producción teóricos”, es decir, de producción del conocimiento (p. 188, n. 20)¹².

DEFENSA DE TESIS DOCTORAL

En la transcripción de su “Defensa de Tesis Doctoral” en la Universidad de Amiens, del año 1975, Althusser continúa el proceso de su propia autocrítica¹³, sobre todo respecto de las posturas formuladas en textos como *Para leer El capital*. En dicho marco, entonces, el autor aporta nueva luz sobre su concepción de la filosofía entendida como lucha de clases en la teoría, dado que la “demarcación teórica” que cada posición/postura supone, implica asimismo un “trabajo teórico sobre la diferencia”, sobre la diferencia constituida por las posiciones/posturas antitéticas. Se “trastra” así la relación tradicional entre filosofía y política, porque si la filosofía es lucha, antagonismo, en una palabra, política, la filosofía sin embargo no se identifica punto por punto con el nivel estrictamente político de una formación social, sino que adopta una forma propia, una lógica propia, propiamente filosófica. Las posiciones filosóficas no son asimilables a “episodios” concretos de la lucha de clases, ni siquiera asimilables a las “tomas de partido político” de los filósofos. La política de la filosofía refiere a la cuestión de la “hegemonía ideológica” de la clase dominante, puesto que ella ayuda a constituir, fortalecerla, defenderla o combatirla, independientemente de, podríamos decir, lo que cada

10 Como muestra Althusser en Marx dentro de sus límites, una posición filosófica puede presentar en un momento determinado una gran validez teórica y una limitada “eficacia político-histórica”, y viceversa (Althusser, 2003, p. 112).

11 Esta es una lectura personal. En términos estrictos, Althusser critica a toda epistemología porque ésta supone el establecimiento de un criterio “exterior” a la práctica científica, como modo de garantizar la legitimidad del conocimiento que ella produce. Pero una vez establecido ese supuesto criterio, emerge la pregunta por una suerte de “metacriterio” que justifique ese criterio. En este marco, Althusser recupera a Baruch Spinoza (2011), especialmente frente al racionalismo clásico del estilo de René Descartes (2010). A pesar de todo, pueden encontrarse, como estamos viendo, fundamentos textuales para sostener la hipótesis de la defensa althusseriana de una “epistemología materialista”.

12 El autor insta fuertemente a no confundir esta “epistemología materialista” con una simple “inyección de dialéctica” a una categoría, a una tesis, a una teoría, ni siquiera a la práctica epistemológica en su conjunto (Althusser, 2008, p. 186, n. 18).

13 Nótese cómo el espacio dedicado a la auto-defensa es utilizado por Althusser con el objetivo de la auto-crítica, antítesis misma de la auto-defensa.

filósofo vote o de dónde milite (Althusser, 2008, p. 214)¹⁴.

La política de la filosofía resulta palpable en el hecho de que todo ensayo filosófico, incluso aquel que pretende eludir la “guerra perpetua” que reina en la filosofía, de hecho no puede evitar “caer bajo su ley” y verse inmerso en el debate que le es inherente. En este sentido, “escapar” de la política de la filosofía y remitirse al rol de “simples espectadores”, “cronistas” o “comentadores sabios” del combate filosófico no es más que una “ilusión”: nadie está “al abrigo” del “aparato crítico” (Althusser, 2008, p. 215). Es necesario entonces “tomarse en serio” la política de la filosofía para poder pensar “sus condiciones, sus constricciones y sus efectos” sobre la teoría, y para poder definir concientemente a partir de todo esto “la línea y las formas” de su intervención. Sólo tomándose esto en serio se puede llegar a sostener posiciones filosóficas que sean “estratégicas” tanto teórica como políticamente, “tesis radicales” que apunten en la dirección del avance de la lucha de clases. La concepción inicial de la filosofía como práctica teórica atraviesa una resemantización en términos de que, por un lado, y “contra todo pragmatismo”, queda “autorizada” la tesis de la “autonomía relativa” de la teoría y su consiguiente “derecho” a desarrollarse “sin abdicar” de sus exigencias propias (Lewis, 2001). Pero a la vez, por el otro lado, y “contra todo idealismo”, queda igualmente desautorizada la idea de una “teoría pura”, no-marcada con el “sello” de la práctica política (Althusser, 2008, p. 216).

Pero esta autocrítica que realiza Althusser sólo deviene posible a partir del “paso del tiempo”, pues sólo las nuevas experiencias acaecidas otorgan la perspectiva necesaria para captar ciertos “defectos” de la propia teoría. La autocrítica es entonces esencial para estar cada vez más “alerta” sobre la relación de fuerzas existente en un momento dado, sobre la capacidad de producir efectos en ella y sobre la dirección de dichos efectos. Este “estar alerta”, como ya se vio, no es una función de alguna “omnipotencia” idealista de la teoría, sino por el contrario, de la “conciencia materialista” de la “debilidad” de la teoría cuando se la “abandona a sí misma”, es decir, cuando se la aísla de sus condicionamientos, de sus intervenciones, y del campo de batalla que es su contexto de producción y de recepción. A esta conciencia materialista la denomina Althusser “pensamiento en los extremos”, puesto que ella implica volver la mirada sobre aquel punto límite en que la filosofía se confunde con la política, en que la teoría “se transforma en fuerza” (Althusser, 2008, p. 219). Una categoría o una tesis, entonces, cumplen una “función teórica” cuando, por la mutación o la novedad que suponen, alteran el funcionamiento de la teoría entera, o incluso de la filosofía en su conjunto, y, con esto, también de la práctica política. Un filósofo es “revolucionario”, en definitiva, en tanto su posición teórica -y política- implica una “diferencia radical” respecto de las posiciones

14 Así, el propio Althusser permaneció la mayoría de su vida afiliado al Partido Comunista Francés, que por esos años presentaba una tendencia estalinista, tendencia y partido a la crítica feroz de los cuales Althusser dedicó la totalidad de su obra.

-teóricas y políticas- existentes (p. 221; p. 241).

¡POR FIN LA CRISIS DEL MARXISMO!

En el texto aparecido en 1977 bajo el provocador título de “¡Por fin la crisis del marxismo!”, Althusser afirma que todo lo que acontece en el plano de la práctica afecta la teoría (Althusser, 2008, p. 287). Así, en particular, las “crisis” acaecidas en el mundo social repercuten generando “crisis teóricas”. Entonces, no habría tal cosa como el dominio de la historia “contingente”, “dramática”, “accidentada”, en tanto historia desplegada al margen del dominio filosófico, del mismo modo que el plano teórico no existe en tanto supuesta “pureza” sino que se ve siempre involucrado y a veces incluso comprometido en “la prueba de las luchas y de los resultados históricos” (Collazo, 2011)¹⁵. Es en el dominio de la historia que la teoría cumple el rol -a veces incluso asumido de forma conciente- de “guía para la acción”. Todo esto, sin embargo, dista de querer significar que “las ideas hacen la historia”, concepción idealista que el autor rechaza, y es por esto mismo que no se puede “responsabilizar” a las teorías por las historias desplegadas en su nombre. Pero sería igualmente idealista olvidar el papel fundamental que las ideas tienen en ese despliegue histórico, en tanto “inspiradoras” de múltiples prácticas políticas, sea al nivel de los objetivos perseguidos como de los medios utilizados (Althusser, 2008, p. 289-290).

Del mismo modo, y en la dirección inversa, las estrategias y las tácticas políticas, las formas organizativas y los lenguajes políticos, los triunfos y los puntos muertos políticos, son todos fenómenos que tienen un alcance teórico, que afectan a la propia teoría en la que se referencian, que le “plantean cuestiones”, que le señalan “contradicciones”. Esta afección de las prácticas a las teorías, no siempre son reconocidas en el plano filosófico, a veces son negadas, los pensadores se vuelven ciegos frente a sus evidencias, y es allí cuando acaecen las crisis de las teorías en cuestión (Motta, 2014)¹⁶. Por ello afirma Althusser que “no se puede vivir sin un mínimo de reflexión”, que los movimientos reales de la historia deben de algún modo -mediado- encontrar su reflejo en las categorías que los piensan, que es absolutamente indispensable para que una teoría sea fructífera que ella se aboque a la búsqueda de explicaciones, a la toma de perspectivas, a la “meditación pausada”. Cuando una posición filosófica se “bloquea” y se “fija” en “fórmulas” teóricas, eludiendo su propia crisis, lo que en realidad está sucediendo es que la teoría está “ejerciendo violencia” sobre su propia “apertura”,

¹⁵ Un año más tarde escribirá Althusser: “el recurso a la historia no es a menudo más que una forma de esquivar el problema teórico” (Althusser, 2003, p. 78).

¹⁶ En su libro publicado en 1978, Althusser señala, siguiendo este mismo razonamiento, cómo en algunos casos ciertos pensadores se encuentran “cegados” por “pretendidos argumentos” a los que “visiten de teoría”, y que no son más que “convicciones políticas recibidas de arriba” (Althusser, 2003, p. 144).

rasgo inherente de toda teoría. En este sentido, ninguna tradición teórica es pura, en el sentido de constituir una “totalidad unificada” y “acabada”, sino que es antes bien ineludiblemente “conflictiva”, “contradictoria”: toda tradición teórica “comporta dificultades”, presenta “lagunas”. En definitiva, la unidad aparente de cualquier teoría es sólo una “ficción impuesta” por la necesidad del “orden de exposición” (Althusser, 2008, p. 291-294).

EL PORVENIR ES LARGO

En un texto titulado “La única tradición materialista”, publicado originalmente en 1985 en la versión francesa de su autobiografía *El porvenir es largo*, Althusser continúa el argumento anterior, señalando que todo discurso, en tanto ideológico, opone una “violenta resistencia” a su clarificación; incluso los esfuerzos teóricos destinados a “iluminar” los discursos ideológicos, si bien avanzan algo, no podrían lograr jamás algo así como una clarificación completa. De este modo, el objetivo último de la filosofía no puede ser nunca la “ilustración”: más bien, se trata de poner en cuestión -de criticar- las ideologías dominantes. Para explicar este proceso, el autor se vale de la metáfora de la guerra. La filosofía sería un “dispositivo de combate” teórico, cuyas tesis funcionan como “plazas fuertes” o “voladizos” que, con sus “ataques estratégicos”, buscan “cercar” las tierras “ocupadas” por el adversario teórico (Althusser, 1994, p. 132-154). Y es por esta afinidad de la lógica filosófica con la lógica bélica que se unen la teoría con la “técnica”. Si la teoría es inescindible de sus condiciones de producción -entre las que se cuenta el desarrollo de las técnicas que le dan forma-, y las condiciones y técnicas de producción teórica son cambiantes, históricas, entonces se entiende que hoy enunciemos teorías diferentes a las de “los antiguos”. Por ello también es que no hay posibilidad de una clarificación última de las teorías, puesto que éstas están permanentemente sujetas al cambio histórico (p. 133).

Y sin embargo, no tiene los mismos “efectos” una teoría elaborada y trabajada en forma “sistemática” -que busca criticar y clarificar en forma rigurosa- y una que no lo ha hecho así. La “verdad” de una filosofía no reside en los “objetos” de los que trata, pues siempre lo hace “a distancia” de ellos, en el plano de lo teórico; su “verdad” tampoco reside simplemente en sus “formas de exposición”, puesto que justamente, una teoría sistemática como la de Althusser, que por ese carácter riguroso muchas veces fue tildada de “dogmática”, puede producir efectos emancipadores. Y efectivamente, el autor muestra, por un lado, que en realidad toda filosofía es dogmática en tanto afirma tesis teóricas “aparentemente arbitrarias”, no porque carezcan de razón pero sí de “verificación empírica” directa (Elliott, 2006). Pero por otro lado, y más relevante aún, Althusser muestra que una forma de exposición sistemática suele redundar en efectos incluso más “liberadores” que los provocados por una exposición

no-sistemática -es decir, menos rigurosa, más cercana a la opacidad ideológica-. Aquí no hay contradicción: la “coherencia” en el “encadenamiento de sus razones” hace que una teoría pueda “perseguir más de cerca” el “espacio” que busca “abrir”, que pueda alcanzar a ser más “fecunda” y más “sensible a la libertad de espíritu”. Una filosofía aparentemente dogmática puede producir “efectos de libertad”. La “verdad” de la filosofía, entonces, reside en ese espacio de libertad -o por el contrario, de “servidumbre”- que abre, tanto al pensamiento como a la acción¹⁷ (Althusser, 1994, p. 134; Campbell, 2014).

ALTHUSSER SEGÚN NEGRI

Un intérprete y filósofo contemporáneo como Antonio Negri, en sus “Prefacio” e “Introducción” a la compilación de textos de Althusser de 1972 a 1986 *Maquiavelo y nosotros*, coincide con algunas de las líneas interpretativas que hemos ido marcando. En primer lugar, Negri remarca la “autocrítica de su propia concepción de ‘Teoría’”¹⁸ que Althusser realiza, y que supone un pasaje entre una definición “metodológica” de la misma como “fragmentada” y como pasible de una “lectura sintomática”, a una definición “ontológica” de la teoría como “crisis” y como “potencia” transformadoras de lo real (Gassmann, 2011). Este pasaje implica también dejar atrás una concepción de la filosofía que la entiende como lucha de clases en la teoría y como teoría de la práctica teórica, y resignificarla en cambio en términos de “subjetividad abierta” que resuelve la teoría en la práctica (Negri, 2004, p. 19; p. 28). Para Negri, Althusser logra, por medio de este pasaje, avanzar “más allá de la ‘Teoría’”, donde se encuentra la posibilidad de renovación de sus propias categorías de pensamiento -el “ajuste de cuentas con la ‘Teoría’”, pero también la posibilidad de un “nuevo horizonte” de organización clasista, movimentista, partidaria. Es en ese “más allá” que nuestro autor descubre, según este intérprete, tanto la “biopolítica” como la “vitalidad” y la “alegría” comunistas y proletarias¹⁹ (p. 8-9).

¹⁷ Es preciso hacer aquí una aclaración. La afirmación de que la teoría abra espacios de libertad puede sonar, en el marco de la obra althusseriana, como mínimo sospechosa. Es sabido que en textos anteriores Althusser (1979) criticó fuertemente la categoría de “libertad”, especialmente dada su asociación con el “humanismo” entendido en su sentido liberal, la cual la convierte en una forma “imaginaria” de los sujetos de relacionarse con sus “condiciones” de existencia, y de producción y reproducción de la misma. Sin embargo, aquí el autor habla de libertad como algo valorado positivamente. Entendemos entonces que se está haciendo referencia a una libertad entendida en el sentido de la “apertura” de la que veníamos hablando, y no de una carencia de determinación estructural; más específicamente, podríamos hablar de cierta “apertura en la determinación”.

¹⁸ La “T” mayúscula utilizada por Negri para nombrar la primera concepción de Althusser de la noción de “teoría” refiere al sutil y parcial endiosamiento de la misma por parte del autor francés.

¹⁹ Como puede verse, entonces, Negri coincide con la autointerpretación del propio Althusser acerca de la existencia en la obra del francés de un quiebre, a un lado del cual habría un sesgo teoricista, y al otro lado del cual ya no lo habría.

La noción de crisis deviene entonces fundamental. La crisis que el pensamiento y la práctica experimentan en ciertas épocas tienen una función “creativa, constructiva”, a cuyo análisis debe abocarse la teoría, además de elaborar, obviamente, la “denuncia” de las causas de esa crisis. A veces la política genera una “incapacidad estructural” para “abrirse a la crítica de lo real”, provocando una situación de “vacío” tanto al nivel de la práctica como de la teoría. Es en estos casos que la filosofía debe hacer uso de su “alma intempestiva”, ubicando a la crisis como “clave” interpretativa de la dinámica existente. El hecho de que la crisis -entendida como estancamiento de la crítica-comprometa la posibilidad de las revoluciones, marca la necesidad de una filosofía que pueda operar una “discontinuidad” sobre lo real. La crisis debe convertirse en el “presupuesto del pensamiento crítico”, y con ello, no ya en obstáculo sino en “motor” del movimiento revolucionario. Sólo una tal filosofía puede constituir una “violación de la imposibilidad” que la crisis y su vacío suponen, logrando “redefinir teóricamente lo posible”²⁰. La “problematización” de la crisis implica entonces, necesariamente, la postulación del comunismo -entendido como movimiento “incesante” y crítico- como “horizonte irreversible” de la teoría y la práctica humanas. En este sentido, la función de la teoría no es tanto indicar “convergencias”, “estructuras” y “sistemas”, sino más bien “rupturas”, “paradojas” y “vacíos” (Negri, 2004, p. 12-16).

Según Negri, lo que hace Althusser es “invertir” el “punto de vista tradicional” de la filosofía, según el cual ella debe “pensar” lo real. Contra esta tendencia idealista del conocimiento, se trataría en cambio de “razonar con el cuerpo”. En la filosofía althusseriana, *corpus et mens* se equivalen, dando forma a un “escudo” contra la “práctica especulativa”. Pensar con el cuerpo significa “aferrarse” del mundo, construyendo una relación íntima entre lo singular y lo universal (Negri, 2004, p. 16-17; Burdman, 2011). Así se inscribe Althusser en el linaje del “materialismo aleatorio”, en la “tradición maldita” de la filosofía, instaurada sobre la “potencia” de la “crítica práctica” de las ideologías²¹. Y siendo las ideologías hegemónicas -al menos en el plano filosófico y en la época en que escribe el autor francés- aquellas que giran en torno a la dialéctica, el humanismo y el historicismo, sus reflexiones teóricas se postularán como antidualécticas, antihumanistas y antihistoricistas (Caeymaex, 2010). Es que la dialéctica se reduce muchas veces a una mera “figura” del pensamiento idealista; el historicismo frecuentemente es sólo el “disfraz” del “relativismo” político; y el humanismo no es más que la

²⁰ Para referir a esta intempestividad de la filosofía althusseriana que quiebra las “prohibiciones” impuestas por la realidad dominante, Negri hace uso de la figura del “zorro”, la cual a su vez retoma, resignificándola, de los escritos de Nicolás Maquiavelo (2010) y de sus lecturas por parte de Althusser (Negri, 2004, p. 14).

²¹ La afinidad entre la filosofía althusseriana y la “filosofía de la potencia”, que aparece varias veces a lo largo del presente trabajo, es uno de los índices más evidentes de la herencia de Spinoza (2011) en Althusser.

ilusión paradigmática de la “cultura burguesa”. A partir de entonces, la lucha de clases sufre un “desplazamiento definitivo” que la traslada del ámbito de la economía y de la política hacia el ámbito de lo ideológico: es allí donde hay que dar la batalla (Negri, 2004, p. 21-23).

La filosofía althusseriana, según el comentario de Negri, busca construir un “terreno” apto para la “resistencia” y la “transformación radical”, pero ello sólo puede lograrse desde los “umbrales del ser”, desde los “límites del vacío”, desde la “extremidad” que trasciende todo “margen”²². La potencia, aunque suene a primera vista paradójico, puede efectivamente surgir de esta “negatividad”. Porque ya no se trata de erigir una “teoría de la redención” -idealista, contemplativa- sino una “práctica de liberación”, crítica, “concreta”, “revolucionaria”, materialista, corporal (Negri, 2004, p. 23-24). Althusser habría buscado deshacerse de aquellas formas de “conciencia sin teoría”, de “pensamiento ciego”, de “vivencia fenomenológica” de los problemas contemporáneos a uno pero que apenas alcanzan a ser aprehendidos a través de una “bruma conceptual”. En definitiva, habría buscado deshacerse de aquellas formas de “teoría impotente”, produciendo “lecturas críticas” tanto de obras teóricas como de acontecimientos históricos, dándole rigurosos “estatutos” conceptuales a los problemas que le eran contemporáneos (p. 30-31; Solomon, 2012). Se trataría, en otras palabras, de “disponer” el pensamiento teórico de tal modo que constituya un “dispositivo”, que logre “expresar lo característico”, lo “fundamental” de la práctica política colectiva (Negri, 2004, p. 34)²³.

ALTHUSSER SEGÚN BALIBAR

En *Marx y su crítica de la política*, el ya mencionado Balibar brinda algunos elementos, en la línea de los recién vistos, para seguir desentrañando estas cuestiones. En su opinión, Althusser presenta una concepción singular de materialismo que explica la definición novedosa de teoría que nos trae. Así, la teoría es el “sistema de ideas” encargado de pensar “el todo” de una formación social, de un bloque histórico o de un modo de producción, es decir, el conjunto de las diversas “instancias sociales” -estructurales o prácticas y superestructurales o ideológicas-, en su “diferencia” específica -con sus lógicas y temporalidades particulares- pero también en su “articulación” mutua. Pero esto es así porque la teoría es, simultáneamente y en tanto sistema de “ideas”, aquello que se ubica en una de esas instancias -la superestructura-, y que sin embargo y en tanto producto de la actividad humana, se inscribe también en un sistema “productivo” -es decir,

²² Así también, Negri sostiene que la filosofía de Althusser impone una “tabula rasa contra toda teología” (Negri, 2004, p. 20) y que se funda en un “régimen de incertidumbre metafísica” (p. 37).

²³ Es notable que, frente al carácter colectivo de la práctica política, la práctica teórica de la filosofía permanece, según la lectura que Negri hace de Althusser, como una tarea “solitaria” (Negri, 2004, p. 13).

que se ve condicionado por la instancia estructural-. Y esto último es lo que, efectivamente, sólo una mirada materialista puede iluminar (Balibar, 1980, p. 165).

En “El infinito adiós al marxismo”, un coloquio presentado en 2015 en el marco de un homenaje realizado en torno al medio siglo de la primera publicación de *Para leer El capital*, Balibar nos ofrece aún más elementos de interpretación. También este colega y heredero divide la trayectoria de Althusser entre un primer momento en el cual su teoría mantenía una relación de “exterioridad” con respecto a la práctica política, de la cual sin embargo hablaba, y un segundo momento en que la relación se invierte convirtiéndose en una de “interioridad”. En otras palabras, la filosofía althusseriana pasaría de un “punto de vista teorizante” a un “punto de vista politizado”, pasaje que es coherente con la concepción que el propio autor tenía del vínculo “orgánico” entre discurso teórico y movimiento organizativo. Así, en la historia habrían existido primero de manera mutuamente independiente dos fenómenos particulares, por un lado la invención de una “teoría crítica” -o ciencia del capitalismo- y por otro el desarrollo de la “lucha de clases” -u organización obrera-; pero estos dos fenómenos habrían acabado por encontrarse en un punto determinado de la historia. Este es el “hecho irrevocable”, el “comienzo sin fin”, el “elemento irreversible” de la historia, la “fusión” de teoría y práctica -proletarias- a la que la filosofía de Althusser intentó describir, comprender, afirmar, destrabar, desplegar (Balibar, 2015, p. 10).

El “proceso filosófico” de Althusser, entonces, se inscribe según Balibar en una serie de “ciclos” de “recepción, interpretación y uso” de la teoría marxista, es decir, en una serie de ciclos que implican, cada uno, una manera distintiva de entender pero también de “criticar” la relación entre teoría y praxis²⁴. Pero esos ciclos no se acaban una vez muerto el autor, porque el proceso de lectura no se acaba. Y es por ello que hoy nos encontramos ante la necesidad de un nuevo “corte epistemológico” como el operado por Althusser, ante la necesidad de una nueva “lectura sintomática”, y en definitiva, de una nueva “crítica” que sobrepase a las críticas anteriores, antiguas. Esas “primeras críticas”, una vez pasado el tiempo, aparecen como “obstáculos” a la crítica presente, en la nueva coyuntura (Tosel, 2016). Por eso es necesario traer nuevamente a la superficie la idea un “marxismo autocrítico”, de una teoría que tenga, por sobre todo lo demás, la capacidad de “interpretación materialista” de su propia historia, es decir, de leer críticamente sus propias condiciones de existencia actuales (Balibar, 2015, p. 4-5).

CONCLUSIONES

²⁴ Es interesante señalar que, en opinión de Balibar, la crítica que la filosofía de Althusser propone y supone no es tanto una “crítica destructiva” sino más bien una “crítica deconstructiva”, “en sentido derrideano” (Balibar, 2015, p. 4; Derrida, 1967).

Para concluir esta reflexión, nos gustaría intentar dar respuesta a los interrogantes abiertos al comienzo del trabajo. Habíamos dicho que pretendíamos comprender: a) qué significa que el objetivo de una teoría sea la crítica; b) en qué medida es justificada textualmente la crítica externa de teorismo; y c) cuál es, en definitiva, el triple nexo planteado entre teoría, praxis y crítica en la obra de Althusser aquí analizada. En primer lugar entonces, hemos visto que la teoría es definida como el producto de una actividad humana orientada al despliegue de una batalla de ideas; cada teoría postula un conjunto de tesis que constituyen posiciones enfrentadas en el ámbito de lo ideológico -aunque por supuesto ninguna teoría se agota en la mera ideología-. En este primer sentido general, toda teoría es crítica de las teorías a las que se opone; pero además, Althusser aboga por una teoría que sea crítica, en un sentido más específico, de las teorías asociadas a las ideologías dominantes en un momento histórico dado (Karsz, 1976).

En segundo lugar, hemos visto que la crítica realizada por otros filósofos a la teoría de Althusser por ser excesivamente teorista pudo haber estado justificada en un período concreto de su obra, sobre todo al comienzo de la misma (Sprinker, 1985). Pero lo interesante es, por un lado, que esa crítica externa se sumó a una autocrítica realizada por el propio autor respecto de su propia teoría y de su concepción misma de lo que era una teoría, y que lo llevó a reformular ambas en una dirección diferente. Por otro lado, es también interesante que, según las postulaciones althusserianas, en realidad toda práctica -y especialmente toda práctica filosófica y científica- es inevitablemente teórica, aunque más no sea por su recubrimiento ideológico, y a pesar de todas las acciones u omisiones, concientes o inconcientes, por ocultar ese hecho (Liu, 2011). Por último, podemos concluir que lo que denominamos el "triple nexo" entre teoría, práctica y crítica se da como sigue: toda teoría es el producto de una práctica, toda práctica contiene una dimensión teórica, y la crítica es una práctica a la que se orienta toda teoría, aunque algunas teorías son más críticas que otras, porque dan más cuenta de la dimensión práctica -material, estructural, condicionada, productiva- de toda teoría.

Fecha de recepción: 26 de junio de 2017

Fecha de aceptación: 27 de febrero de 2018

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1978). *Para leer El Capital*. Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1979). *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. En: *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (1994). "La única tradición materialista". *Youkali*, 4: 132-154.
- Balibar, E. (1980). *Marx y su crítica de la política*. México: Nuestro Tiempo.
- Balibar, E. (2015). "El infinito adiós al marxismo". En: *Coloquio homenaje a 50 años de Para leer El capital*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Burdman, J. (2011). *Distorsión, transparencia y universalidad en la teoría de la ideología*. En: Caletti, Romé y Sosa (comps.). *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi, pp: 79-96.
- Caeymaex, F. (2010). "Sartre and Althusser. Retour critique sur l'antihumanisme". *Les Temps Modernes*, 658(2): 143-158.
- Campbell, D. (2014). "Louis Althusser and the end of classical Russian Marxism. Spinoza, Hegel, and the critique of dogmatic Marxism". *Journal of Socialist Theory*, 42(4): 527-553.
- Collazo, C. (2011). *Determinación y contingencia*. En: Caletti, Romé y Sosa (comps.). *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi, pp: 7-18.
- Derrida, J. (1967). *De la gramatología*. París: Minuit.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. Madrid-Espasa Calpe.
- Elliott, G. (2006). *Althusser: the detour of theory*. Leiden: Brill.
- Gassmann, C. (2011). *Sobre lo que dije ser y lo que fue la lectura sintomática de Althusser*. En: Caletti, Romé y Sosa (comps.). *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Karsz, S. (1976). *La pratica teorica*. En: *Teoria e politica: Louis Althusser*. Bari: Dedalo, pp: 8-27.
- Kelly, M. (1977). "Louis Althusser and Marxist theory", *Journal of European Studies*, 7: 189-203.
- Lampert, M. (2014). *Theoreticism and ideology. A critical reappraisal of the Althusser/Ranciére split*. Nueva York: The New School for Social Research.
- Lewis, W. (2001). *The purification of theory for practice. Louis Althusser and the traditions of French Marxism*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Liu, X. (2011). "Althusser: theoretical practice and practical theory". *Academic Journal of Jinyang*, 1: 79-83.
- Maquiavelo N. (2010). *El príncipe*. Madrid: Akal.
- Motta, L. E. (2014). *A contradicao sobredeterminante*. En: *A favor de Althusser. Revolucao e ruptura na teoria marxista*. Rio de Janeiro: Gramma, pp: 50-59.
- Negri, A. (2004). *Prefacio e Introducción*. En: *Althusser, Louis. Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal, pp. 7-28.
- Rendueles, C. (2013). "Teoría social y experiencia histórica. La polémica entre E. P. Thompson y Louis Althusser". *Sociología Histórica*, 3: 177-197.
- Resch, R. P. (1992). *Science, ideology and philosophy*. En: *Althusser and the renewal of Marxist social theory*. Berkeley: University of California, pp: 158-205.
- Solomon, S. (2012). "L'espacement de la lecture: Althusser, Derrida, and the theory of reading". *Décalages*, 1(2): 1-25.
- Spinoza, B. (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Sprinker, M. (1985). "Politics and theory: Althusser and Sartre". *Comparative Literature*, 100(5): 989-1011.
- Tosel, A. (2016). "Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell'intero sociale alla politica della cogiuntura e ritorno". *Materialismo Storico*, 1: 161-184.
- Zhou, Y. (2007). "Althusser's ideology. Transition from theory to practice". *Journal of Nanjing Forestry University, Humanities and Social Sciences Edition*, 3: 42-48.