

## Despedida

Étienne Balibar<sup>1</sup>

La noticia de la partida de mi amigo, Emilio de Ípola, me produjo una gran conmoción. Muchos recuerdos de nuestra larga amistad vinieron a mi mente. Puede parecer extraño: no conocí a Emilio en la época en que, siendo un joven marxista latinoamericano, asistía a las clases de Althusser, sino más tarde, durante alguno de los tantos viajes que ambos hicimos, entre París y Buenos Aires. En cada reencuentro, volvíamos a conversar como si nos hubiéramos visto el día anterior, aunque hubieran pasado años. Una y otra vez, compartimos anécdotas del mundillo universitario e imaginamos teorías para que el futuro no fuera una repetición de los errores del pasado, perseverando en la herencia de esa inmensa voluntad de emancipación que lleva el nombre de *comunismo*. Acaso esas teorías podrían verse hoy como demasiado optimistas, pero ni él ni yo hubiéramos aceptado que se desmereciera su valor.

Nuestra amistad no precisó el pretexto del debate sobre la obra de Althusser y su legado intelectual, menos todavía la profesión de una suerte de culto. No obstante, el conocimiento de esa filosofía cimentó una base común de pensamiento, alimentada por el vínculo con lectores más jóvenes de esta obra, en particular argentinos, entusiastas y

---

<sup>1</sup> Nacido en la región francesa de Borgoña en 1942, Étienne Balibar es una de las voces más influyentes del marxismo contemporáneo y un referente global en el análisis del racismo, el nacionalismo y la teoría política. Su pensamiento se moldeó bajo la tutela de Louis Althusser, de quien fue un discípulo brillante y con quien coescribió las ya clásicas obras *Para leer El Capital y Filosofía y lucha de clases*. A lo largo de su trayectoria, ha examinado las tensiones de la modernidad en libros fundamentales como *Raza, nación y clase* (junto a Immanuel Wallerstein), *Violencia, identidades y civilidad* y *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?*. Tras una destacada carrera docente, es profesor emérito de la Universidad de París X Nanterre y ha dictado cátedra en prestigiosas instituciones internacionales como Columbia, Kingston y la Universidad de California. (Nota del editor)

creativos. Sin embargo, fue con total sorpresa que descubrí la interpretación del conflicto interno en la filosofía del autor de *Pour Marx*, que - fruto de una larga meditación, tal y como expone en su libro *Althusser: El Infinito Adiós*, publicado en 2007- rompía con todas las lecturas convencionales y partidistas. Con sorpresa y con entusiasmo. Puedo decir, sin dudas, que este libro me sacó (al igual que a muchos otros lectores) de mi letargo dogmático. Me ofrecía, a la vez, la posibilidad de tomar distancia y de penetrar en lo más recóndito de los pensamientos de quien había sido, para mí, a la vez maestro y amigo. Eso es lo que intenté expresar en el prefacio que, a petición del editor, redacté para la traducción al francés de la obra, en la colección que dirigía junto con otro de nuestros amigos comunes, Dominique Lecourt (2012).

Me alegra que los organizadores de este homenaje a la memoria de Emilio hayan aceptado mi propuesta de incluirlo en su recopilación, poniéndolo así, a disposición de nuevos lectores hispanohablantes. Agradezco también, muy sinceramente, a Natalia Romé, la traducción. Esta será mi forma de evocar, junto con todos sus amigos y amigas, muchos de los cuales son también los míos, la figura de ese filósofo sin reparos y de ese hombre increíblemente generoso que fue Emilio de Ípola o, como él mismo firmaba los mensajes que me escribía, *El Porteño*.

### **Prefacio a *Althusser, l'adieu infini* (2012)<sup>2</sup>**

El purgatorio de los filósofos puede ser más o menos largo. El de Althusser habrá durado unos treinta años, y no faltan motivos que lo expliquen. No se trata de ocultarlos. Sin embargo, algunos indicios nos permiten pensar que está a punto de concluir. Es

---

<sup>2</sup> Étienne Balibar, Préface. Dans *Althusser, l'adieu infini* 2012, pp. vii à xxi. Éditions Presses Universitaires de France. Trad. Natalia Romé.

demasiado pronto para juzgar cuánto tiempo durará este renovado interés en sus escritos, a qué valoración puede conducir, qué clase de transformación producirá en la imagen intelectual del autor de *Pour Marx*, o en nuestra forma de filosofar; pero sí es posible contornear las cuestiones que constituirán el núcleo del debate.

El libro de Emilio de Ípola, traducido al francés cinco años después de su publicación original en Argentina, es uno de los testimonios más notables de este giro de los acontecimientos y quizás sea el más original, hasta la fecha. En él se combinan tres de los elementos que, de modo general, contribuyen al resurgimiento inesperado de los estudios althusserianos: una mirada retrospectiva sobre la coyuntura intelectual de los años que transcurrieron entre 1960 y 1980, en la voz de uno de sus protagonistas; la revisita de las publicaciones póstumas (que superan en volumen y quizás, en interés, a su obra conocida) para redimensionar el horizonte de su proyecto, incluyendo sus tensiones internas; y, en tercer lugar, la relación entre ese proyecto y una crítica de la política, cuyos parámetros han cambiado, pero cuya urgencia es mayor que nunca. Por ese motivo, me alegra que *Presses Universitaires de France* haya asumido su publicación en Francia, y que sea en el marco de una colección que tuve el honor de dirigir durante años junto a Dominique Lecourt. Y recomiendo vivamente su lectura, tanto a los nuevos, como a los antiguos aficionados a la *práctica teórica*.

Emilio de Ípola escribe en primera persona; me voy a permitir hacer lo mismo, con la esperanza de que eso no conduzca a un sentimentalismo, sino que indique más francamente desde dónde hablo. Habiendo sido, junto a otros, alumno, colaborador y amigo de quien de Ípola denomina el *Althusser clásico*, no puedo pretender distancia frente a los temas que se tratan en *Althusser, el infinito adiós* (2007). No ocultaré, pues, que he leído el libro de De Ípola con mucha emoción, con placer, pero también con interés y, luego, con sorpresa. Emilio me lo dio una noche, cuando me encontraba en Buenos

Aires gracias un programa de estudios que se esfuerza por mantener una larga tradición de intercambios franco-argentinos.<sup>3</sup> De Ípola no es el tipo de autor que presume de la importancia de sus propios escritos. Es un auténtico *dandy*, un hombre al que uno se imagina subiéndose a una barricada con un puro en la boca; es celebrado por generaciones de estudiantes a los que él apenas cree haberles transmitido algunos conceptos al pasar.

“Ya verás”, me dijo aquella vez en Buenos Aires, “he vuelto sobre esos viejos debates de nuestra juventud, con la ayuda de los archivos del IMEC.<sup>4</sup> Quizá algunas de mis ideas de porteño te hagan reír o llorar...” Pues, era poco decir. Pasé la noche devorando ese libro.

Antes de presentar el núcleo del libro y señalar el valor de sus análisis, es preciso decir unas palabras sobre la particular relación que Althusser mantuvo con los intelectuales revolucionarios de América Latina durante los años sesenta y setenta.

La intervención de Althusser no dejó indiferente a nadie, ni en Francia ni en Europa, ni en otros lugares del mundo. Hubo althusserianos y anti-althusserianos, intentos de aplicación o extrapolación, críticas virulentas, cambios de actitud basados en la reflexión, en los sentimientos o en las tomas de posición políticas, sin olvidar que también existieron sus propias palinodias. Pero, en Buenos Aires, Santiago de Chile, São Paulo, Bogotá, México e incluso La Habana, durante al menos unos años, en el intervalo entre las guerrillas y las dictaduras, cuando eso que Régis Debray denominó *revolución dentro de la revolución* se buscaba entre las *vías* de Fidel Castro, el *Che* Guevara y Salvador

---

<sup>3</sup> Balibar se refiere al seminario dictado en 2008, en el marco del Programa de intercambio académico desarrollado por el Centro Franco Argentino de Altos Estudios (UBA), creado en 1986 y en actividad hasta la actualidad (N. de T.).

<sup>4</sup> Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) es el archivo que, en la actualidad, preserva la mayor parte de los manuscritos de Louis Althusser, además de su biblioteca personal, y que ha permitido la recuperación de una buena porción de su trabajo, gracias a la edición póstuma de varios libros, ensayos y correspondencia. <https://imec-archives.com/> (N. de T.)

Allende, sucedió otra cosa: se extendió la convicción de que el marxismo no solo estaba vivo, sino que, en sentido estricto, renacía. Borrando décadas de dogmatismo y revisionismo se produjo un retorno a Marx, que penetró en el laboratorio de su pensamiento para retomar todo lo que éste ofrece, desde otro punto de vista; eso permitió atravesar victoriosamente los obstáculos con los que, tras él, los marxistas se habían topado, manteniendo, simultáneamente, una fidelidad absoluta a la intención del autor de *El Capital*.

El recomienzo del marxismo impulsado por Althusser<sup>5</sup> habría tenido como efecto un marxismo, a la vez, idéntico y completamente distinto a sí mismo. Como en un cuento de Borges (solo que, en este caso, con una apuesta directamente relacionada con la historia), su propia historia empírica habría figurado retrospectivamente como una desviación o como una «deriva».<sup>6</sup> De manera tal que la figura de Althusser, distinguiéndose de la de un intérprete o un crítico, sin por ello ser la de un dirigente político, se asemejaba, fantasmáticamente, a la de un «doble». Cabría interrogar, desde luego, las razones históricas, culturales, psicológicas y geopolíticas de esta representación tramada de imaginario y deseo, pero también de exigencia e intransigencia.<sup>7</sup> En alguna

---

<sup>5</sup> Y, como veremos, de Ípola, con toda razón, concede una importancia fundamental al título y al contenido del artículo publicado en 1967 por Alain Badiou, con el título: «El (re)comienzo del materialismo dialéctico», en el momento de su adhesión al proyecto que Althusser expone en *Pour Marx*, otorgando a esta idea no un simple significado puntual, sino el de un proceso infinito.

<sup>6</sup> Jean-François Lyotard había titulado «Dérive à partir de Marx et Freud» un artículo publicado en 1969 en *Les Temps Modernes*, luego reeditado en libro (1973). Trad. Esp. Lyotard, F. (1975) *Deriva a partir de Marx y Freud*. Buenos Aires, Fundamentos

<sup>7</sup> En su libro, de Ípola atribuye, en particular, el desarrollo de las formas más dogmáticas del althusserismo, en América Latina, a la acogida que tuvo el libro de Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (1969), que vendió más de un millón de ejemplares y que recién fue traducido al francés en Bruselas en 1974. Cabe recordar que el propio Althusser escribió un prólogo para la segunda edición de este libro, que también se encuentra en su recopilación *Positions*, Éditions Sociales, 1976. Marta Harnecker había sido alumna de Althusser en París. De regreso, en Chile, dirigió el periódico *Chile Hoy* durante el período de la Unidad Popular, escapó de ser detenida en el momento del golpe de Estado de Pinochet y finalmente, encontró refugio en Cuba. Fue asesora del presidente Chávez en Venezuela y falleció en 2019. *La fecha de fallecimiento ha sido agregada en esta traducción.* (N.de T.)

otra ocasión, si es que logro encontrar el ánimo para hacerlo, me ocuparé de los efectos devastadores que esta situación provoca en el propio Althusser, en sí mismo incapaz de soportar la posición de maestro, ni siquiera en la distancia. Pero aquí nos asiste un asunto más alentador. Una vez que han sido saldadas las cuentas con la esperanza de asistir al regreso de la verdad en persona, y contra la nostalgia y el resentimiento, puede ser reconquistada una cierta libertad, como distancia efectivamente tomada entre dos mundos que parecen ser uno el doble del otro, y por esa misma razón no pueden ni separarse ni coincidir; entonces es cuando la reflexión puede recuperar sus derechos.

El libro de Emilio de Ípola —*Althusser, el infinito adiós*—, que aparece como una suerte de anamnesis suscitada por el impacto del encuentro con los textos póstumos de Althusser, no es apenas un retrato del filósofo, del que quepa sopesar el parecido, sino la apertura de una auténtica discusión cuya multiplicidad irreductible de figuras compensa, de cierta manera, la ausencia real. Ya no es posible convocar a Althusser para que responda, pero se puede no obstante todavía instaurar el debate que debió mantener consigo mismo (o que debería haber mantenido...), para colarnos en él como terceros. El resultado es una construcción poderosa y original, todo lo opuesto que puede ser a una mera glosa. Y se debe tanto a los enunciados de *Leer El Capital* y de *Maquiavelo y nosotros* como a la inquietud, conocimientos y pensamiento de Emilio.

En adelante, otros podrán sumarse a la conversación e intervenir en ella. Estoy seguro de que no perderán su tiempo.

Para dimensionar la innovación efectiva que realiza de Ípola en la lectura y el análisis de Althusser, es conveniente seguir el orden de los tres capítulos principales. El capítulo 2 presenta una interpretación completamente nueva de la relación de Althusser

con el estructuralismo, basada esencialmente en la reconstrucción de su disputa con Lévi-Strauss, la diferencia de su actitud con respecto a la de Lacan, y la importancia de las intervenciones de Badiou y Miller, con relación a esta cuestión. No se trata de un trabajo arqueológico ni de un conjunto de anécdotas académicas; por el contrario, trabaja una cuestión clave para el debate en torno del llamado *teoricismo*. El camino que de Ípola toma asume en toda su magnitud un problema filosófico profundo y complejo -el de la *causalidad estructural*- cuyas dimensiones no han sido todavía, acaso, plenamente desplegadas.

Personalmente, puedo afirmar que fue, efectivamente, el conflicto entre Sartre y Lévi-Strauss, acontecido a principios de la década de 1960, en torno de la articulación entre la eficacia de las estructuras simbólicas y los distintos regímenes de historicidad (luego de la publicación casi simultánea de la *Crítica de la razón dialéctica* y de *El pensamiento salvaje*), el disparador de las múltiples actividades teóricas que el grupo reunido en ese momento en torno a Althusser<sup>8</sup> intentaba articular en el campo de la teoría marxista, la epistemología, el psicoanálisis aplicado a la antropología y a la política, la historia de la filosofía. Coincido con de Ípola cuando propone una lectura sintomal de las negaciones implicadas en el doble movimiento, de imitación y rechazo, que desplegamos frente al concepto de estructura desarrollado por Lévi-Strauss, tanto antes como después de la escritura de *Lire le Capital*. Más allá de algunos matices individuales, Althusser, y nosotros con él, estuvimos bastante más cerca de las ideas lévistraussianas de eficacia simbólica, de lo que hubiéramos querido admitir. Alcanza con recorrer detalladamente

---

<sup>8</sup> Sería más exacto decir: el grupo que había tomado a Althusser como guía y al que le solicitaba la organización de investigaciones colectivas. Sobre esto pueden revisarse las entrevistas de Yves Duroux y más con los editores ingleses del sitio dedicado a los *Cahiers pour l'Analyse* : <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/balibar-duroux.html>

las analogías entre la problemática del significante cero<sup>9</sup>, en Lévi-Strauss, y la de causa ausente en Althusser, como hace de Ípola para advertirlo. Por otra parte, prestamos poca atención a las implicancias de esta problemática con respecto a la cuestión de la «suposición del sujeto» [«*supposition du sujet*»], en ese punto mismo en el que la estructura resulta esencialmente incompleta, afectada por una *falta* constitutiva.

También creo que de Ípola tiene razón cuando reconoce, en esa relación ambivalente con el estructuralismo -caracterizada por la convivencia entre un esfuerzo por llevarlo más allá de sus postulados y un retroceso frente las consecuencias de su idealismo filosófico- una clave, quizás central, de las incertidumbres e incoherencias que marcan el proyecto teórico althusseriano: tanto si estas responden a la tensión interna provocada por una filosofía subterránea y contradictoria, que se revela a modo de *lapsus*, como si se las atribuye a la presión externa de la política y las exigencias de la organización. Es, precisamente, sobre la base de esta complejidad que debe interrogarse lo que hay de teórico en la pretensión teórica de Althusser -que fue también la nuestra- de rectificar el curso de la política revolucionaria, a partir de una *ruptura epistemológica*, entendida como el equivalente a una revolución en el terreno de la ciencia.

A decir verdad, todo esto, que trae a escena hermosas figuras conceptuales y sorprendentes correspondencias entre los textos, no carece de interés actual, y va más allá de una reescritura de la autocrítica de Althusser, tendiente a restituir lo que él no fue capaz de decir, más que de forma rudimentaria.<sup>10</sup> Ha llegado el momento de releer el debate estructuralista y de reconsiderar el papel que desempeñaron en él los diferentes

---

<sup>9</sup> La expresión utilizada por Balibar es «*signification manquante*», que tiene diversas traducciones posibles y frecuentes, aquí se ha optado por la expresión utilizada por de Ípola en su desarrollo del tema. (N. de T.)

<sup>10</sup> Ver la carta de Althusser à Emmanuel Terray sobre Lévi-Strauss, citada y comentada por de Ípola en el segundo capítulo de su libro

representantes del «momento filosófico» de los años sesenta.<sup>11</sup> Esa relectura no debe restringirse a la legitimidad de una extrapolación de la lingüística a la antropología, la literatura, la historia de las religiones y el psicoanálisis, tampoco debe concentrarse exclusivamente en la relación entre un «programa de investigación» y una «doxa estructuralista», por emplear la terminología de Milner.<sup>12</sup> Tampoco concierne solo a la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de reducir, en general, las cuestiones del conocimiento y la práctica -o incluso las de la afectividad y la *vida*- a uno o varios órdenes de discurso y a una *instancia de la letra*, sobre la que debatieron Lacan, Foucault y Derrida. Finalmente, tampoco involucra únicamente la relación que, como tal, la idea de estructura mantiene con la categoría de sujeto, que rige toda la filosofía clásica (eventualmente, bajo otros nombres, en particular, el de *praxis*). En otros escritos he defendido la idea de que esta relación no puede esquematizarse como una exclusión recíproca (que suponga que el estructuralismo es el arquetipo de una filosofía sin sujeto y que la condición para un pensamiento de la subjetividad exige, por ello, descartar las estructuras) sino que convoca necesariamente un elemento de contradicción. Al reconstruir -en sentido estricto, inventar- el debate entre Lévi-Strauss y Althusser, de Ípola no se limita a una recuperación del trasfondo teórico de la época, cuya expresión más ambiciosa se encuentra en la noción lacaniana de sujeto barrado, identificada por J.A. Miller con la función ideológica del desconocimiento que para Althusser hacía confluir a Marx y Freud en el anti-humanismo; también pone de manifiesto una singular encrucijada. Es incontestablemente cierto que la asunción del punto de vista estructural

---

<sup>11</sup> Ver el volumen colectivo dirigido por Patrice Maniglier: *Le Moment philosophique des années 1960* en France, PUF, 2011 en el cual las referencias a Althusser, de diversas proveniencias, juegan un papel muy importante.

<sup>12</sup> Sobre esta expresión, ver Jean-Claude Milner, *Le périple structural.*, Lagrasse, Verdier, 2008. Esp: Milner, J-C. (2003) *El periplo estructural. Figuras y paradigma.* Buenos Aires, Amorrortu.

cerraría el paso a cualquier concepción de un sujeto constituyente -del pensamiento o de la historia- a riesgo de inquietar una filosofía política que no se propone sino, justamente, reconocer al sujeto colectivo capaz de transformar el mundo. Pero también resulta que la pregunta sobre las propiedades y modulaciones del sujeto constituido (para Althusser, constituido por la ideología considerada, a su vez, como instancia en la que se reconoce y se desconoce la última instancia material) confiere a las elaboraciones de Lévi-Strauss una relevancia notable *a posteriori*.

De Ípola diagnostica en Althusser una vacilación entre un retorno a los temas de las filosofías de la praxis (Sartre, Gramsci, incluso Lukács), atento a la posibilidad de una transformación de las relaciones sociales y del estado de cosas existente y -algo mucho más interesante a sus ojos- la apertura equívoca hacia otra problemática (relativa a la coyuntura, la singularidad y la sobredeterminación), detectada en destellos premonitorios o *lapsus*. Pero eso no es todo: se ve claramente que de Ípola también ha detectado indicios de ello en el propio Lévi-Strauss, a propósito de las relaciones entre la cultura y la *psique* individual, que constituyen el lugar mismo de la variación y, más profundamente, de la desviación antropológica.

Me detengo aquí. Queda claro que el trabajo de Emilio de Ípola ofrece, a partir de dos autores, el germen de un planteo más general sobre aquello que en los estructuralistas, rechazados o reivindicados, consecuentes o no, conduce a revolucionar la cuestión del sujeto; comenzando por una crítica de su herencia ideológica y metafísica, abriendo a la vez el campo para el ingreso de una nueva posición, todavía bastante incierta, en la que tienen lugar, como posibilidades, la indeterminación y la eficacia. Lo que nos lleva a colegir que, desde el punto de vista filosófico, la gran frontera de la que se trata y sobre la que hay que reflexionar concierne el problema de las modalidades (realidad, contingencia, necesidad). Tal será, en efecto, el objeto de las investigaciones del último

Althusser, que de Ípola, mentando una terminología propia de Leo Strauss, denomina “esotérica”<sup>13</sup>. Antes de ingresar en esa cuestión, es preciso, no obstante, encarar seriamente y atravesar lo que, guste o no, habrá sido, de principio a fin, la vía privilegiada de abordaje (y rectificación) por medio de la cual Althusser procuró pensar *con y contra Marx*<sup>14</sup>: la problemática de la ideología.

Avancemos sobre una segunda y delicada cuestión, trabajada en el tercer capítulo del libro de De Ípola. Cabría preguntarse si en Althusser, a fin de cuentas, la ideología no es simplemente otro nombre de la estructura; y esto, tanto por los problemas que abarca, precisamente, los que conciernen a la cuestión del sujeto, como por el método al que no cesa de recurrir, caracterizado siempre, en el fondo, por la búsqueda de una doble inscripción de lo ideológico, a la vez interior y exterior a la formación social, o del conocimiento; por lo tanto, del punto exacto en el que tanto una como otro, se fundan y desfondan. Con la perspectiva que da el tiempo, me veo tentado a ensayar un argumento sobre el derrotero de pensamiento de Althusser, cuya búsqueda de una filosofía *para* el marxismo efectivamente existente (apoyada en la pieza maestra del concepto materialista de ideología que Marx nombró y enseguida abandonó, en favor de consideraciones fundadas en la indagación de un *lenguaje de la vida real* y en el poder de las ideas de la

---

<sup>13</sup>De Ípola se sirve de la metáfora de la corriente subterránea, empleada por Althusser para caracterizar al propio materialismo, pero en este caso, para describir la presencia insistente de un pensamiento que llama «esotérico» bajo otro pensamiento «exotérico». Dado que la hermenéutica straussiana está ligada a la hipótesis de una escritura condicionada por la «persecución» (*Persecution and the Art of Writing*, 1952), es imposible no preguntarse cuál sería la persecución referida, en el caso de Althusser. No puede provenir realmente de la Universidad; ésta más bien le proporcionó un espacio protegido. Podría ser, en todo caso, el partido, siempre que no se confundan las épocas y los lugares, y no se olvide que Althusser también tuvo la ambición de perseguir él mismo a sus perseguidores (véanse sus memorias publicadas en *L'avenir dure longtemps*, 1993). Se trata, más fundamentalmente, de él mismo o de su «doble» interior; esa es la figura que organiza el permanente conflicto (que es consigo mismo), y constituye una figura más fuerte, incluso, que en otros filósofos en los que se podría pensar (sean Pascal o Nietzsche).

<sup>14</sup> La expresión de E. Balibar es más evocativa “*pour Marx et contre Marx*”, puesto que menta el volumen titulado *Pour Marx*, publicado por Althusser en 1965 por Maspero. (N. de T.)

clase dominante), conduciría tarde o temprano a la contradicción de su propio teoricismo, en la medida en que este representaba, de hecho, no tanto una epistemología como una política.

Ciertamente, asistido por algunos de sus estudiantes, Althusser desplegó importantes esfuerzos por encontrar un lenguaje común al materialismo dialéctico, a la historia de las ciencias, concentrada en la cuestión de la *formación de los conceptos*, el análisis de los discursos y de las formaciones del inconsciente (con portadores individuales o colectivos); su horizonte estaba representando, inicialmente, por una idea de la ciencia transversal a los desarrollos de Frege, Husserl, Lenin y Freud. Constituida hacia 1900, pero reconocida en su unidad ideal *après coup*, y en otra región geo-filosófica (*Paris-sur-Seine*), esta idea no debía ciertamente nada a Hegel, sospechado de misticismo y sofistería: procuraba, en cambio, expandir más allá del campo de las ciencias naturales un racionalismo aplicado (Bachelard) de la formalización y la experimentación atentas a lo que, más tarde, denominaríamos complejidad (antes que “vida”). En la versión de Althusser (que de Ípola considera una tesis kautskiana, lo que obligará a sus jóvenes lectores a una reconstrucción arqueológica)<sup>15</sup>, es justamente por objetivos políticos que el racionalismo se enfoca en lo que podemos considerar, en sentido amplio, consecuencias pedagógicas. Puesto que la consigna no era la sola elaboración de teoría sino la formación teórica. La ideología dominante es inculcada por aparatos ideológicos de estado (como la escuela o la familia, pero también el partido), de un modo tan eficaz puesto que es inconsciente, a través de prácticas materiales o, si preferimos, comportamientos

---

<sup>15</sup> Karl Kautsky (1854-1938), teórico ortodoxo de la socialdemocracia alemana, fue acogido con satisfacción por Lenin en su *Que faire?* de 1902, y por Althusser en el prefacio de *Pour Marx*, a propósito de su tesis sobre la importación de la teoría marxista dentro del movimiento obrero, en tanto que condición del pasaje de la lucha política espontánea a la lucha organizada. Podría considerarse, quizás, como el inventor dentro del marxismo de lo que se suele llamar pedagogismo

impuestos a los individuos por las instituciones, los rituales y las disciplinas que siempre ya piensan por ellos.

¿Cómo desarmar ese condicionamiento, tan necesario para la existencia de los individuos como el aire que respiramos? Por supuesto que luchando, pero especialmente, (para esa lucha), mediante la comprensión y análisis del mecanismo que nos constituye y nos hace pensar como pensamos... *Sed intelligere*, escribió Spinoza.<sup>16</sup>

Creo que en el tercer capítulo de su libro de Ípola desentraña, con claridad, el modo en que la idea de la interpelación de los individuos como sujetos, que mantiene todavía hoy el interés en Althusser de buena parte de los defensores de la teoría crítica en el mundo, desplaza el pedagogismo, al revelar su incompatibilidad con un materialismo efectivo (tanto más incontestable en cuanto que, desde el principio, Althusser rechazó vehementemente la idea platónica o kantiana de una relación entre el conocimiento y la ideología que se modelara sobre la oposición entre la verdad y el error o la ilusión, por trascendental que fuera). Pero al mismo tiempo expone la contradicción interna del concepto de ideología, de un modo que no es ya epistemológico (o no está subordinado a su lógica) sino que es de cabo a rabo histórico-político. Brevemente, (pues lo juzgarán los propios lectores) entiendo que de Ípola acierta al mostrar la contradicción lógica que se subtiende entre las dos tesis enunciadas, sucesivamente, por Althusser, acerca de la ideología<sup>17</sup>: aquella que apoya la reproducción de las relaciones de producción en el reclutamiento de individuos como soportes de esas relaciones, por parte de los aparatos

---

<sup>16</sup> Spinoza: «*curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*» (*Tractatus politicus*, I, § 4).

<sup>17</sup> Antes que verdaderamente articuladas, esas tesis son yuxtapuestas por Althusser en el *montaje* de fragmentos del que resulta su artículo de 1970. En un ensayo publicado luego en francés como prefacio a la reedición de la obra inédita *Sur la reproduction* (Paris, PUF, 2011), llamé la atención sobre el efecto de apertura producido por la pausa que confieren los puntos suspensivos presentes en el texto del artículo “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, lamentablemente, siempre eliminados por los editores actuales.

ideológicos de estado; y aquella que explica el efecto de subjetividad por el modo en el que los sujetos se reconocen en la figura y mandatos de un Sujeto (*imaginario*) al que están sometidos. Así como también tiene razón de Ípola al interpretar como un síntoma el modo en el que -en un intento por superar la incomodidad de sus lectores-, Althusser recurre finalmente a la idea que había rechazado por historicista, hegeliana (lukacsiana, etc.): la idea de que la abstracción de los mecanismos de la «ideología en general», que sostiene su funcionamiento *en modo eterno*, sería el producto de las formas de individualidad —a su vez abstractas y cosificadas— que el capitalismo impone a quienes las encarnan, para apropiarse de su fuerza de trabajo.<sup>18</sup> Lo interesante, sin embargo, es preguntarse por qué motivo Althusser no podía renunciar ni a la idea de que existe una función de clase de la ideología (en las sociedades de clase: pero ¿qué otras sociedades conocemos?), ni a la idea de que la subjetivación conlleva en general un efecto de desconocimiento o de alienación, -no en el sentido feuerbachiano, sino más bien en el sentido lacaniano, por lo tanto, en última instancia, siempre hegeliano-. Y es interesante porque ambas ideas son, en sí mismas, políticas, pero lo son en sentidos radicalmente incompatibles. Una es política porque confronta una dominación social, colectiva, que distribuye el poder entre los grupos y somete a los individuos «en masa» a una expropiación de sus condiciones de vida, y la otra es política porque establece límites internos a lo que cada individuo puede efectivamente comprender de las condiciones y los motivos de su acción o de su participación en un proceso de emancipación. Son las dos caras -que nos vemos tentados a identificar como «objetiva» y «subjetiva»- de lo que constituye una relación, entendida de manera estructural.

---

<sup>18</sup> Nos viene a la mente la tesis defendida por Marx en la Introducción de 1857 a la *Crítica de la economía política*: el capitalismo hace surgir el «trabajo abstracto», virtualmente presente en todo modo de producción, y lo convierte en una forma de organización del propio «trabajo concreto».

Precisamente, una relación no es un individuo y no existe glándula pineal ni paralelismo psicofísico que articule inmediatamente sus dos caras. Para salir del atolladero teórico, había que admitir que la lucha revolucionaria representa una forma de sujeción ideológica (justamente en el sentido de una interpelación de parte de un Sujeto, que bien puede ser la Revolución o el Comunismo) y sin dudas, toda la empresa althusseriana estaba entonces obsesionada, sin que él fuera capaz de admitirlo, por la cuestión de las formas de alienación propias de la acción política revolucionaria y de lo que puede o no distanciarlas de una captura en los marcos de pensamiento propios de la ideología dominante.<sup>19</sup>

Pero, ¿cómo podría admitirse esta última tesis (sobre la ideología *en general*, cuya eternidad Althusser homologa, en última instancia, al mecanismo del inconsciente) sin que ello anule las diferentes eficacias, en su alcance histórico y su valor ético? (¿por qué pensar que Althusser ignoraba esta dimensión?), de las diversas modulaciones de la sujeción. Pues, incluso siendo éstas formalmente idénticas, bajo condiciones determinadas no conllevan, sin embargo, en absoluto, los mismos efectos de reproducción o transformación del mundo.

No importa lo que haga, el análisis de los mecanismos ideológicos parece siempre acabar girando en torno de la aporía del *todo o nada*: o bien liberación «absoluta», «total», que extrae a los individuos y sus movimientos colectivos de los propios límites de la ideología (algo que, para Althusser, es un mito), o bien ninguna liberación en absoluto,

---

<sup>19</sup> En su debate de 1978 con los comunistas italianos de *Il Manifesto*, Althusser sostuvo que el partido comunista (según su concepción) es *un partido fuera del Estado*, tesis que yo consideré entonces indefendible a la luz de la generalidad de los *aparatos ideológicos de Estado*. Del mismo modo, convendría evidentemente preguntarse si el comunismo puede ser, desde su propio punto de vista, *exterior a la ideología*. La conjunción de ambas cuestiones lleva a preguntarse si es, de manera inevitable y uniforme, el Estado quien ocupa el lugar imaginario del que los individuos reciben su (auto)interpelación -en otras palabras, si existen otros *aparatos ideológicos* distintos de los AIE-.

porque toda *subjetivación*<sup>20</sup> es el reverso de la reproducción de la dominación. A menos que se acepte que no sólo existe un elemento de contingencia, variabilidad o ambivalencia en los efectos de sujeción-subjetivación, sino que, en el límite, ninguna formación ideológica -monoteísmo, derechos humanos, revolución social, o lo que se quiera- es en sí misma reproductiva o transformadora, sino que lo que hay son efectos de conservación, resistencia o transformación ideológica, de los que la figura de la interpelación no es nunca la explicación exclusiva. Nos acercamos de esta manera a los célebres *laberintos de la libertad* de los que hablaba Leibniz, y comprendemos que se enredara en ellos bajo la doble presión de una coyuntura filosófica dominada por el spinozismo (al que él mismo ofreció una importante contribución) y una coyuntura política marcada por la vacilación de la idea de revolución (de la que había hecho su razón de vida), tal como demuestra, implacablemente, de Ípola. Pero, si acaso esto es plausible, no nos permite precipitarnos en declarar improductivas o insignificantes estas aporías, ni creer que está en nuestra facultad la garantía de superarlas definitivamente.

Así llegamos al tercer momento del razonamiento del libro; lo encontramos en el cuarto capítulo: *la hora solitaria* de un pensamiento que ha llegado a los extremos que no había dejado de vislumbrar sin lograr nombrarlos efectivamente, mediante una magnífica inversión de una célebre fórmula de Althusser sobre la inalcanzable hora de la última instancia, para la explicación histórica. Dicho de otro modo, una serie de escritos inacabados, desiguales, intencionadamente provocadores; decididamente indiferentes a las normas de la exposición dialéctica y pedagógica y, en ocasiones, alucinados, permite,

---

<sup>20</sup> Balibar utiliza aquí el término *assujettissement* que no tiene traducción directa en español y que puede traducirse como sujeción, sujetamiento, tanto como subjetivación. De hecho, el propio Balibar ha analizado esta tensión interna que el vocablo en francés expone: *assujettissement* al involucrar en el seno del sujetamiento al sujeto como ambivalencia o aporía de la interpelación. Ver Balibar, É. (2007) “Estructuralismo ¿Una destitución del sujeto?” *Instantes y Azares*, 4-5, 155-172.

de pronto, leer de otro modo todo lo precedente y pone al día una filosofía ‘esotérica’ largamente reprimida o, mejor dicho, impedida de crecer por la acción conjunta del *teoricismo* (estructuralista, racionalista) y el *practicismo* (marxista, revolucionario).

Lo más interesante no es aquí el esfuerzo por mostrar el vuelco en las prioridades en Althusser, al hacer pasar como un hecho materialista primitivo (como la caída o la lluvia de átomos en el vacío), lo que antes parecía requerir una larga construcción o deducción teórica. Ni siquiera se trata simplemente de la elucidación de la coherencia virtual de esta filosofía por venir (de la que se ocupa hoy, por predilección, toda una porción de los más jóvenes y más antiguos lectores actuales de Althusser). Se trata de otras dos características propias de la lectura de Ípola, tomada desde el final. En primer lugar, de Ípola toma prestadas algunas ideas de los notables trabajos de Francisco Naishtat y juega libremente con las analogías -tanto con Sartre como con ensayos más recientes de sociología política- para inscribir la cuestión del materialismo aleatorio en la perspectiva de la acción colectiva, que involucra elementos discursivos (*performativos*) y no discursivos. Mentando a Badiou (gran sartreano si los hay), de Ípola toma la expresión «subjetividad sin sujeto», un oxímoron que expone la necesidad de un giro en las perspectivas filosóficas tradicionales, para analizar las formas y los grados de la acción política (o agencia, agenciamiento)<sup>21</sup>. El *encuentro* sobre el que escribe Althusser y el *desvío* que sitúa en su origen (no un origen puntual, sino virtual, siempre disponible) adquieren un significado concreto e histórico, muy lejos del naturalismo de las habituales referencias lucrecianas, pero a la vez, radicalmente ajeno a toda dialéctica del sujeto de la historia entendido como un *yo, que es nosotros*, un *nosotros que es yo* (Hegel). El

---

<sup>21</sup> Los análisis de Naishtat a los que se refiere de Ípola tienen como referencia concreta el movimiento de los piqueteros en la Argentina de los años noventa, que se resistieron a las exigencias del Fondo Monetario Internacional para resolver la crisis de la deuda pública.

encuentro es la cristalización de unidades colectivas (ellas mismas, coyunturales, aleatorias, contradictorias, pero no por ello, indeterminadas, en el sentido de una mera *multitud*) que producen desvíos en la situación, por efecto de su propia inestabilidad interna o de las *contratendencias inherentes a sus tendencias*. De Ípola identifica acertadamente este interés por las contratendencias en la obra temprana de Althusser, que pasan de cumplir el rol de precaución contra el positivismo naturalista de las llamadas leyes de la historia, a convertirse en una cláusula ontológica de los procesos o acontecimentalidad histórica. Ya en sí mismo, resulta muy esclarecedor este modo de leer los indicios en la obra de Althusser desde una pregunta decididamente política (y no *metapolítica*, como predomina actualmente, que tiene el efecto de atribuir a Althusser una metafísica de la espontaneidad que emergería de un giro contra su anterior leninismo); permite comprender los enunciados del llamado “último Althusser”, en el marco de su remisión al campo de las luchas de clases y la pregunta por la alternativa al capitalismo como “posibilidad real” (o posibilidad de hecho) de su propio movimiento.

Pero hay algo más. De Ípola recupera, de múltiples maneras, el volumen póstumo *Maquiavelo et nous*, escrito mayormente en 1972 (dato que ilustra notablemente la idea de un Althusser clandestino que duplica constantemente su propia escritura pública). De este libro, he afirmado en otra parte que, en su carácter inacabado, era quizás su obra más lograda.<sup>22</sup> En este movimiento, de Ípola introduce otra idea: la de una identidad profunda entre la filosofía del encuentro (o de la coyuntura) y el conflicto (o la lucha). Al entrelazar los hilos inconexos de los diferentes textos, de Ípola logra conferir un valor estratégico a la tesis enunciada por Althusser, originalmente, como reacción con el sociologismo y el economicismo marxista, según la cual, las clases no preceden a su propia lucha, sino que,

---

<sup>22</sup> Ver mi presentación a la edición de bolsillo de L. Althusser, *Machiavel et nous, suivi par deux essais de François Matheron*, Paris, Tallandier, 2009.

por el contrario, son efecto de sus modalidades, vicisitudes y niveles de intensidad.<sup>23</sup> Llevado un paso más allá, esto conduce a la idea de que las clases -noción esencialmente relacional, cuya *existencia para sí* no es más que efecto objetivo y subjetivo de *un para los demás*, como habría acertado Sartre- no se conforman sino en la coyuntura histórica; es decir, momentáneamente y localmente -lo que no significa sin continuidad-; y se conforman por medio de la acción convergente de quienes se movilizan en su resistencia y se reconocen en su lucha. En este punto, nos acercamos a la posibilidad de superar un obstáculo que Althusser creyó no poder franquear durante sus cavilaciones, -digámoslo, bastante escolásticas- sobre las clases y las masas (por no hablar de los líderes), y que, tal vez, se encuentre entre las razones que expliquen su reticencia a dar por terminado el estudio sobre Maquiavelo y hacerlo público. También me pregunto si no hemos regresado a la aporía ya referida, concerniente a los efectos transformadores de una ideología cuyo mecanismo es, en sí mismo, conservador. Esta tesis no es, sin dudas, la de De Ípola, quien tiende, junto con Naishtat, Cefaï y Badiou, a oponer la lógica de la acción a la del sometimiento (o la ideología), y que, probablemente, entiende también en este sentido la expresión “subjetivo sin sujeto”, en su último guiño al “primer Althusser”. Pero, en fin, el debate no cesa de (re)comenzar...

Espero, con las consideraciones hasta aquí vertidas, no haber invadido demasiado el derecho de un autor a presentar su propio pensamiento, en su lenguaje y concediéndose los matices y giros necesarios. Si es así, que el autor me perdone; los lectores sabrán rápidamente distinguir, confío, entre lo que efectivamente ofrece y lo que yo le he atribuido, forzando un poco sus fórmulas, tal y como él mismo se ha permitido hacer con

---

<sup>23</sup> Un reencuentro sorprendente se produce entre Althusser y su adversario, E.P. Thompson en torno de la fórmula oximorónica de la “lucha de clases sin clases”. Cf. E. P. Thompson, (1978) «Eighteenth century English society: Class struggle without class?», *Social History*, vol. 3-2, 133-165.

las de Althusser. Sucede que era preciso para mí explicar los motivos por los que un viejo althusseriano puede verse desestabilizado y lanzado nuevamente sobre sus más antiguas inquietudes, por una lectura tan mordaz como la que atraviesa *Althusser, el infinito adiós*.

En realidad, lo hago porque vislumbro en esto la posibilidad de volver al redil, o en todo caso, ceder el paso de una vez por todas a otros intérpretes, otros usuarios de los análisis desperdigados a lo largo de la tormentosa trayectoria de Althusser. En definitiva, para quienes siendo o no marxistas, tendrá siempre sentido enfrentar la doble exigencia - la doble intransigencia- del concepto (*teórico*, se quiera o no) y de la transformación (de nosotros mismos, como decía Foucault, y con ello de las relaciones que nos constituyen).

Creo que es con esa intención, también, que Emilio de Ípola concibió y realizó su libro, con esa intención y con una audacia de la que ninguno de nosotros habría sido capaz. En definitiva, una forma efectiva de recrear lo *exotérico*, dicho de otro modo: lo común, junto con lo *esotérico*: el secreto involuntario de un hombre que se creía solo.

Irvine, febrero de 2012.