

Por una filosofía y una política sin clausura

Montag, Warren. *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham, Duke University Press, 2013.

Aurelio Sainz Pezonaga*

Warren Montag publicó el año pasado *Althusser and His Contemporaries* (Durham y Londres, Duke University Press, 2013), un libro que recoge una gran parte de su trabajo en torno a Louis Althusser y lo desarrolla de manera magistral. Montag lleva investigando la obra de Althusser desde los años ochenta, aunque su primer artículo importante sobre el pensamiento del filósofo marxista apareció en 1993, en la colección de artículos que editaron E. Ann Kaplan y Michael Sprinker, *The Althusserian Legacy*, bajo el título “Althusser and Spinoza Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?”. Son veinte años de aquel artículo a este libro, puntuados por importantes escritos, entre ellos un libro, *Louis Althusser* (Londres, Palgrave, 2002)¹, que estaba enfocado a los textos sobre arte y literatura del pensador francés. Son veinte años que han visto también aparecer una inmensa cantidad de textos inéditos de Althusser.

Es de señalar que ya en ese artículo seminal el nombre de Althusser iba ligado al de Spinoza, el otro gran pensador que ha ocupado con preferencia la atención de Montag. De hecho, de su *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries* (Londres, Verso, 1999)² se podría decir que ofrecía una lectura althusseriana de Spinoza, así como de este *Althusser and His Contemporaries* podemos afirmar que supone un lectura spinozista de Althusser. En ambos casos, además, la relación entre el pensador en cuestión y sus contemporáneos se pone en primer plano.

Althusser al encuentro de Spinoza y Spinoza al encuentro de Althusser, desde una lectura que entiende lo que lee (y se entiende a sí misma) como intervención en la “coyuntura teórica”, podrían ser los vectores que constituyen las claves de estos trabajos de Warren Montag.

Althusser and His Contemporaries no aborda toda la temática althusseriana. Cuestiones tan importantes como la del corte epistemológico, el marxismo de Althusser o sus intervenciones en el terreno de la política no son analizadas directamente. De hecho, el libro se divide en tres partes: I. Estructura; II. Sujeto; III. Origen / fin. Y el debate con estructuralistas como Lacan o Lévi-Strauss y post-estructuralistas como Deleuze, Foucault o Derrida prima sobre otras posibles discusiones.

Las partes son tres, pero seguramente haya que decir que los temas son cuatro (quizás cinco). Además de la causalidad estructural, la constitución ideológica del sujeto y la crítica a la escatología, Montag despliega, sobre todo en la Introducción, pero también a lo largo de todo el libro, incluido el Epílogo, una teoría materialista de la lectura. Es esta teoría de la lectura la que, además, tiende a presentarse como la

* Universidad Complutense de Madrid.

¹ Hay traducción española del primer capítulo de este libro en Louis Althusser et al. *Escritos sobre el arte*. Ciempozuelos, Tierradenadie ediciones, 2011, pp. 165-229.

² Traducido al español en Warren Montag. *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Ciempozuelos, Tierradenadie ediciones, 2005.

portadora de la óptica política del libro. Sin desdeñar en absoluto los filamentos políticos que se enredan en la teoría de la lectura que Montag defiende, me gustaría resaltar también las consecuencias políticas que se derivan de los restantes problemas abordados; quisiera intentar evitar, en lo que pueda dar de sí una reseña, que pase desapercibido el efecto político-filosófico de conjunto que produce la articulación de las cuatro discusiones. La escasa referencia al marxismo de Althusser puede entenderse como medio de impedir que viejas querellas nos impidan pensar la diferencia de la coyuntura teórico-política actual, pero ¿cuál es la actual querella político-filosófica?

No pretendo hacer un recorrido exhaustivo por todo el libro; empezaré por el medio, por la reconstrucción que Montag realiza de la teoría del sujeto constituido de Althusser. En los tres capítulos que componen la Parte II y que recorren los textos más importantes de Althusser en torno a la ideología, Montag trabaja para trazar una línea de demarcación entre una teoría materialista del sujeto y el insidioso retorno de las concepciones espiritualistas de la subjetividad y la conciencia que, a pesar de los esfuerzos por librarse de ellas llevados a cabo por Althusser y sus contemporáneos, no deja de producirse. Recorre los problemas que van surgiendo en las diferentes aproximaciones de Althusser a la ideología, desde la definición de ideología en “Marxismo y humanismo” (1965) hasta las supuestas aclaraciones de “Notas sobre los AIE” (1976), pasando por la compleja relación teórica con el psicoanálisis y el “encuentro” con Foucault.

Lo que muestra ese recorrido es que Althusser se esfuerza, aunque no siempre lo consigue, por elaborar una concepción de la subjetividad entendida no como interioridad, sino como ex-posición, intenta producir la idea de una subjetividad no originaria, sino constituida, no opuesta al cuerpo, sino corporal, física, no de naturaleza espiritual, sino dotada de una materialidad específica. Una concepción semejante tiene que sostenerse sobre una explicación de cómo se constituye ese sujeto que se presenta a sí mismo y a los demás como no constituido, que, es más, se presenta como constituyente. Como es sabido, el concepto sobre el que Althusser articula esa explicación es el de interpelación.

Montag señala el principal problema que arrastra la exposición althusseriana de la interpelación. El núcleo de todas las interpretaciones idealistas de la interpelación reside en el hecho de que en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, Althusser no termina de distinguir con suficiente claridad la interpelación del reconocimiento. Las relaciones de reconocimiento, que tienen su origen filosófico en Hegel, como el propio Althusser reconoce en nota, llevan consigo el presupuesto de una conciencia originaria, capaz de reconocerse a sí misma en el reconocimiento del otro.

Montag defiende que la interpelación no debe confundirse con un reconocimiento intersubjetivo. La conciencia que se imagina originaria es un efecto retroactivo de los actos, rituales y prácticas corporales (incluidos los actos, rituales y prácticas discursivos) que componen los aparatos ideológicos de Estado. Los aparatos constituyen sujetos, esto es, conciencias que “espontáneamente” se piensan a sí mismas como originarias. Y los constituye así por medio de la práctica de la interpelación. Es el aparato el que reconoce a los sujetos como tales, no la relación intersubjetiva entre los sujetos.

Detengámonos aquí un momento. Y planteemos algunas dudas: ¿cómo hay que entender este aparato constituyente del sujeto? ¿Es que acaso no es el sujeto el originario sino el aparato? Que el aparato sea el sujeto constituyente es el esquema básico del funcionalismo, del que tanto se acusó a Althusser; también del organicismo o de toda ideología, y hay muchas variantes, estatalista, esto es, que atribuye al Estado la constitución de la sociedad; y es además, si el aparato se entiende en términos de

estructura, el esquema básico del estructuralismo.

En la lectura del pensamiento de Althusser, el problema del sujeto nos lleva necesariamente al de la estructura. ¿Acaso la estructura sustituye al sujeto en el trono del origen?

Cuando la estructura es entendida como “principio de la unidad de sus elementos, el todo cuya significación causal reside en asignar a sus partes su lugar y su función” (90), se convierte en una interioridad o una profundidad dotada de un carácter intencional. Montag se esfuerza por escudriñar los recovecos de la lucha de Althusser contra esta concepción recalcitrante de estructura que acosa sus escritos.

La historia de la lucha contra la estructura originaria va unida a la crítica de la causalidad expresiva que se puede encontrar ya en *Montesquieu, la política y la historia* (1959) su libro sobre *El espíritu de las leyes*. Es la evolución de ese concepto de espíritu la que circula, a juicio de Montag, a través de Hegel y Dilthey y conecta con Husserl, Lévi-Strauss “y sus descendientes”. Al propio Althusser no le será fácil desembarazarse de ella, sobre todo en los textos con los que contribuye a *Lire le Capital* (1965). El hecho de que en la Introducción recurra a una estructura latente para explicar la lectura sintomática (y aquí el rodeo que Montag hace por algunos textos imprescindibles de Macherey en los años sesenta es fundamental) o que en el último apartado de “El objeto de *El capital*” equipare las relaciones todo / partes y estructura / elementos o utilice la distinción entre *Darstellung* y *Vorstellung* (que muchas veces se parece demasiado a la concepción expresiva de la lectura) son la prueba de ello.

Montag se detiene especialmente en el problema que supone que Althusser entienda como sinónimas las expresiones “presente en sus efectos” y “existe en sus efectos” referidas a la estructura. En el primer caso, la estructura puede estar presente en otro sitio además de en sus efectos, en el segundo no: “la entera existencia de la estructura consiste en sus efectos”; “no es”, como dice Althusser, “otra cosa que sus efectos”. Que la estructura pueda estar en otro sitio nos lleva al problema de la búsqueda de la estructura de todas las estructuras en la complejidad del cerebro humano (Lévi-Strauss) o en el orden simbólico (Lacan, el Deleuze de “¿Qué es el estructuralismo?”) o a la búsqueda del espíritu de la estructura, de la “forma” o del “alma colectiva” que dotaría de orden y sentido al universo humano.

La otra opción, la verdadera crítica del estructuralismo, nos conduce irremediabilmente a la causalidad inmanente de Spinoza. En sus *Elementos de auto-crítica* (1974), Althusser define el concepto de estructura que deriva de la causalidad inmanente de la siguiente manera: “un todo sin clausura que no es otra cosa que las relaciones activas entre sus partes”. Lo más interesante es que ese todo, mejor, esa singularidad, por el mismo hecho de no ser totalizable o clausurable, por estar expuesta necesariamente a otras singularidades, y estar necesariamente compuesta de otras singularidades (partes) a su vez expuestas a otras, incorpora ineludiblemente el conflicto, el desajuste, un desajuste que la define como tal, según Althusser había expuesto ya en “Contradicción y sobredeterminación” (1962). La estructura es una coyuntura definida por su antagonismo.

Es necesario aquí agarrar con fuerza los extremos de la estructura y de la coyuntura para sostener esta nueva mirada, para impedir que se vea arrastrada ya sea por el empuje de la estructura-sujeto, que tira hacia un lado, ya sea por el de la coyuntura-indeterminación, que impele hacia el otro. Es necesario, “no sólo concebir la estructura como coyuntura..., sino también pensar la coyuntura como estructura” (93).

Volvamos al problema de los aparatos ideológicos de Estado y de los sujetos constituidos. Nos planteábamos que afirmar que el aparato era el que reconocía a los sujetos podría llevarnos simplemente a entender el aparato como sujeto. Ahora podemos

entender el aparato no como un principio de unidad que distribuye papeles y lugares, sino como un encuentro, como micro-coyunturas específicas constituidas por un tejido de instituciones, prácticas, rituales, acciones y cuerpos. El encuentro produce un efecto de constitución de sujetos, pero en un espacio de contradicciones, tensiones y equilibrios precarios. Son las “relaciones activas” de un entramado de “partes” heterogéneas las que dan forma al aparato, las que inscriben el conflicto en el aparato y las que hacen que los cuerpos resistan, extiendan las brechas y transformen el aparato.

Los aparatos y las subjetividades que producen están atravesados por la lucha de clases, por las luchas sociales y, por tanto, constantemente expuestos al cambio. Es más, entendidos desde el último Althusser, en la medida en que son resultado de la toma de consistencia de un encuentro, la persistencia de los aparatos es tan contingente como su formación.

Hay, sin embargo, un problema en esta tesis del último Althusser. Un problema que quizás no sea sólo de Althusser, sino de todas las teorías del acontecimiento que mal interpretan la contingencia de los encuentros. La contingencia de los aparatos ideológicos de estado y de todo el sistema capitalista, en este caso, es tomada como último asilo de la ilusión, del entusiasmo sin fundamento, como un mesianismo sin Mesías o una secularización del Apocalipsis. Montag persigue este asilo de la ilusión en “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” (1982). Allí descubre que Althusser no puede evitar concebir la contingencia del encuentro como una nada originaria y final que proyectar en el futuro, como la destrucción inevitable del odioso mundo capitalista.

Pero, la contingencia del encuentro no garantiza que el sistema capitalista vaya a desaparecer y menos que vaya a desaparecer en poco tiempo. De la contingencia se deduce que tanto como puede desaparecer, puede perdurar indefinidamente o por tanto tiempo que casi nos resulte indiferente.

El materialismo del encuentro del último Althusser no acaba, sin embargo, en esta ontologización de la nada de la contingencia. Enlazada con ella y, a la vez, subvertiéndola, Montag descubre la idea del vacío no como algo que pre-existe a todo lo real, sino como acción filosófica. No se trataría de encontrar un vacío ontológico, sino de generarlo filosóficamente en la lucha contra los vanos entusiasmos idealistas que ocupan el campo teórico de una época.

La diferencia reside en el concepto de filosofía que pongamos en práctica. ¿Vamos a considerar la filosofía como representación de una Realidad externa a ella o como un medio de liberación, como una “práctica teórica” para la liberación que asume su tarea con la suficiente *fortitudo* como para no dejarse arrastrar por la ilusión, o al menos lo intenta, una filosofía que asume su propia diseminación o excentricidad?

En el segundo caso, la pregunta por la naturaleza del pensar y la pregunta por la naturaleza de la revolución se co-implican. ¿Cómo es posible un pensar transformador al margen de la transformación social? ¿Cómo es posible la transformación social sin un simultáneo pensar transformador? Por ello, es necesario activar la pregunta por la revolución. ¿Es la revolución el cumplimiento de un destino? ¿O es la irrupción de algo completamente nuevo, una especie de milagro, un despertar masivo de los oprimidos, un juicio final apocalíptico que pondrá a cada uno en *su* sitio?

Sobre la revolución, había escrito Althusser en “Contradicción y sobredeterminación” en términos de una unidad de ruptura no totalizable, como acumulación de “circunstancias” y “corrientes”, de contradicciones, heterogéneas (entre ellas las opuestas a la misma revolución), esto es, como una unidad sobredeterminada, una unidad determinada por los factores concurrentes.

En resumen, la revolución no es totalizable. No es posible actuar sobre ella

desde fuera, no es posible representarla desde dentro, no hay esencia que la exprese. Toda acción política se realiza inmersa en su alborotado fluir, confluir y refluir y es, por tanto, una intervención; de mayor o menor potencia, pero una intervención.

Los dos artículos de la última parte de *Althusser and His Contemporaries*, Origen / Fin, plantean estos problemas desde una perspectiva temporal. Tanto la concepción teleológica de la revolución para la que ésta es el destino natural de la clase obrera, como para la escatológica que sueña con un despertar unánime y repentino de las conciencias oprimidas, la revolución se contempla desde la dimensión de la espera. La revolución es lo que vendrá. Se vive, de este modo, el presente como falta, como carencia de revolución. Y el futuro imaginario, como plenitud revolucionaria. Presente y futuro se separan míticamente y se convierten en dimensiones opuestas la una a la otra. Y, en último término, como imposibles de reconciliar. La esperanza y el miedo que Spinoza describió como afectos que siempre van unidos se reproduce aquí como el entusiasmo y el desánimo respecto de un futuro fulgurante que nunca puede hacerse presente.

Aunque, como muestra Montag, Althusser cae en esta trampa ideológica en “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, era una trampa que había identificado y criticado desde muy temprano. Warren Montag descubre esa crítica en “La internacional de los buenos sentimientos”, el primero de los artículos extensos que Althusser escribió para su publicación en diciembre de 1946.

“La Internacional de los buenos sentimientos” es un texto del Althusser comunista católico, un texto de “Althusser antes de Althusser” –así como “La corriente subterránea...” sería un escrito de “Althusser después de Althusser”, según palabras de Alexandre Matheron. En este primer texto, que fue rechazado por la revista católica para la que había sido redactado, Althusser crítica las posiciones mesiánicas que Albert Camus, André Malraux, Gabriel Marcel y Arthur Koestler habían adoptado tras el final de la Segunda Guerra Mundial.

Estos autores leen la posguerra que les está tocando vivir como una situación de “pánico apocalíptico”, como un momento en el que el futuro de la humanidad como especie está en peligro por la aparición de la bomba atómica y la confrontación entre el comunismo soviético y el capitalismo estadounidense. Ante este fin inminente, llaman a la unidad de toda la humanidad, a que reconozca en sí misma la fuente del mal, todos igualmente culpables y malvados, y luche contra el destino que se avecina.

Althusser critica esta visión del futuro como algo separado del presente. Para el Althusser de 1946, usando a Camus contra Camus, no hay futuro en ese sentido. El futuro, si existe, es una fuerza del momento actual. En los términos que hemos estado utilizando, la temporalidad de una coyun(estruc)tura dislocada sólo puede ser una temporalidad plural definida por el desajuste entre las pautas y tendencias que la componen.

Separar el futuro del presente conduce a entenderlos como totalidades cerradas sobre sí mismas y comunicadas únicamente por la imaginación de los agentes. Por el contrario, si el futuro forma parte del presente, lo que los comunica es precisamente la lucha misma del momento actual. Desde la perspectiva de la constitución de subjetividad antagonista, la separación entre el presente y futuro construye un sujeto no de la transformación de lo existente a partir de lo existente, sino de la voluntad emocional. Ahora bien, esta lucha ideológica es también una lucha actual.

Es en efecto la lucha del texto mismo de Warren Montag. De la misma manera que el presente no está separado del futuro tampoco lo está del pasado. La lectura, ese trabajo con el pasado, no es practicada por un sujeto que hace de puente entre el ayer y el hoy. El ayer está en el hoy y es por ello posible intervenir en la coyuntura teórica

actual leyendo textos del pasado.

Con este libro, Montag ofrece una perspectiva del pensamiento de Althusser muy alejada de las disputas de los años setenta. Replantea completamente el problema del estructuralismo y enlaza la cuestión del sujeto constituido con los planteamientos de Foucault, Negri, Deleuze y Guattari o Butler, abriendo la puerta a la posibilidad de un debate fructífero. Revisa, por último, las trampas de las ilusiones finalista y escatológica que operan tanto en algunas teorías de la contingencia como en las visiones catastróficas cuya actividad no es hoy mucho menor que tras la Segunda Guerra Mundial.

Montag ofrece además una teoría y una práctica de la lectura que, desarrollando la de Althusser (y la de Spinoza), se aplica al propio Althusser y queda abierta para ser aplicada también a Warren Montag o a cualquiera.

El concepto clave es el de coyuntura teórica. El campo teórico se compone de distintas fuerzas de diferente potencia en un equilibrio determinado, distintas teorías que se materializan en relaciones sociales, de dominación-subordinación. Participar en el campo teórico significa, por tanto, intervenir en una coyuntura estructurada por sus conflictos, pero no totalizable. E intervenir implica cambiar el equilibrio de fuerzas, cambiar los efectos que producen nuestros argumentos, generar rupturas en el campo teórico, minar su condescendencia con los poderes dominantes, ser efecto y causa de las rupturas emancipadoras en el espacio social.

En la lectura de una obra filosófica se procede trazando líneas de demarcación dentro del texto. Dado que la coyuntura no puede cercarse ni por fuera ni por dentro, el conflicto no genera bandos perfectamente delimitados, sino que atraviesa todas las posiciones. Cada posición es internamente contradictoria. Su estructura es su contradicción y esa contradicción es la que la lectura destaca. Leer al modo materialista: “implica ponerse del lado de un texto contra él, uno de sus lados contra el otro u otros, alumbrar las líneas de fuerza que lo constituyen”.

Ahora bien, “no basta con leer a otros, esto es, hacer visibles sus contradicciones; después de elaborar nuestros propios pensamientos, debemos intentar captar su conflictividad, un intento que produce nuevas contradicciones que requieren nuevas intervenciones *ad infinitum*” (6-7).