

Del Cristianismo al Comunismo: sobre Althusser y Pasolini¹

Agon Hamza

Louis Althusser insiste en que el trabajo filosófico no tiene objeto. Se trata, en cambio de una empresa sin Origen ni Fin, y por ello, no ofrece un punto al cual el filósofo debiera acceder, o un objetivo que debiera alcanzar. El filósofo es un individuo que toma el tren en marcha, “sin saber de dónde viene (origen) ni a dónde va (fin)”.² Con su “Retrato del filósofo materialista” Althusser nos ofrece la mejor descripción de su propio proyecto filosófico. El salto de un tren a otro, que caracteriza el proyecto althusseriano, supone dejar en el camino estaciones y pueblos, muchos de los cuales resultan poco explorados o ‘superficialmente’ recorridos. Lo abrupto de sus saltos se encuentra determinado por la coyuntura política y teórica de su tiempo. Y la primera estación en la que Althusser desciende es configurada por las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la Guerra Fría.

Los escritos tempranos de Althusser están constituidos por la tensión inmanente entre religión (de la Iglesia Católica Romana) y el marxismo; esa tensión será reemplazada luego por la tensión entre filosofía y marxismo (o comunismo). Antes de examinar el “período cristiano” de Althusser, quisiéramos identificar las tensiones principales de su trabajo y establecer la tríada que constituye los nudos problemáticos de su proyecto: Hegel, el Cristianismo y la epistemología. Se trata, hasta cierto punto, de los campos en los que Althusser comienza su vida como filósofo. Sin embargo, desde un análisis más ajustado, podría decirse que su esfuerzo más persistente es el de des-epistemologizar la filosofía mediante la provisión de un marco ontológico que culminaría en las fórmulas desarrolladas en sus “escritos tardíos”. Siguiendo esta línea, Hegel resulta el obstáculo que por todos los medios debe ser superado. Y como el Cristianismo se encuentra ligado al

¹ Traducción de Natalia Romé

² Althusser, 2006., p.9 (ed. cast. “Retrato del filósofo materialista” En *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena. 2002., p.9)

abandono de la filosofía hegeliana, el alejamiento respecto de esta última sólo se entiende si se lo vincula con aquella. Ser hegeliano en filosofía implica una cierta fidelidad al legado y tradición del Cristianismo.

El periodo pre-marxista

La historia es bien conocida: Althusser fue un católico devoto. Comenzó su vida política como cristiano y miembro de la Iglesia Católica Apostólica Romana. El estatuto de esa Iglesia en Francia es radicalmente diferente de otras de Europa y difiere especialmente del lugar que tiene en países como Italia, donde la Iglesia fue siempre política, en el sentido de ejercer su influencia en la vida política del país. Mientras que en Francia, el legado de la Revolución limitó significativamente el rol de la Iglesia, de modo tal que ésta pudo ejercer el poder sólo al interior de su propia institución. El recorrido intelectual de Althusser comienza con el catolicismo, bajo la influencia de su amigo Jean Guilton, un cura católico que fue, quizás la persona con mayor peso en su formación intelectual. Althusser seguirá siendo un católico por el resto de su vida, incluso después de afiliarse al Partido Comunista Francés. Lo que cambia es su relación con la Iglesia, que el “abandona en 1947 y de allí en adelante”. Sin embargo, Althusser mantuvo una suerte de fidelidad al catolicismo; incluso en el momento de su abjuración, no rechazó ni al Catolicismo ni a su Dios, sino a la institucionalidad Cristiana “realmente existente”. Roland Boer advierte que Althusser mismo “parecía no poder existir sin una u otra institución”³ fuera esta la iglesia, el campo de concentración, el Partido, la Universidad o un hospital psiquiátrico. Es interesante recordar su intervención de 1980, en la reunión en la que Lacan se propuso disolver la *École Freudienne* de París: “...como lo dije, adquirí cierta experiencia en otras organizaciones, la de la Acción Católica, en la que milité activamente antes de la guerra (y después), luego la del Partido Comunista Francés”.⁴ Boer acierta al sostener que para Althusser: “la Acción Católica era un terreno de reclutamiento para el Partido Comunista”.⁵ Lo que resulta crucial aquí es lo abrupto del giro operado entre los trabajos teológicos de Althusser y sus primeros escritos marxistas ortodoxos. O, al menos la

³ Boer 2007, p.109 (traducción nuestra)

⁴ Althusser, L. 1996, p. 132 (ed.cast.: Althusser, L. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Siglo XXI., 1996., p.228

⁵ Boer 2001, p.174 (traducción nuestra)

aparición de ese giro que parece una de-conversión, en la medida en que su discontinuidad es casi la contracara dialéctica de sus continuidades. En este sentido, Roland Boer sostiene con justeza que “si la Tesis sobre Hegel y ‘L’internationale del bons sentiments’ son textos abiertamente teológicos, entonces “Une question de faits” y “Sur l’obscurité conjugale” caen claramente en la eclesiología.”⁶

El abandono de la iglesia constituye un momento teórico importante e interesante, Althusser deviene “Comunista porque fue Católico”:

No cambié de fé, encontré que....puede decirse que me mantuve Cristiano en el fondo, no voy a la iglesia, pero qué sentido tiene hoy la iglesia? Uno no pide a la gente que asista a la iglesia en estos días, no?

Permanecí católico, i.e. universalista, internacionalista, no? Entendí que en el partido comunista había medios más adecuados para realizar la fraternidad universal...⁷

Lo que Althusser dice es que, en su convicción, el Comunismo es el cristianismo realizado por otros medios. Este es el punto crucial, porque sitúa dos consecuencias políticas y filosóficas: 1) el estatuto y el rol de la iglesia en la lucha por la emancipación y 2) el materialismo en y del Cristianismo. Pero un aspecto, todavía más importante, de los escritos cristianos de Althusser es, como Stanislas Breton subraya, que “sin la educación religiosa recibida en los movimientos de juventud, es posible y probable que Althusser, y no sólo él, no hubiera alcanzado jamás el camino del pensamiento y agregamos nosotros: del pensamiento marxista.”⁸ En este sentido, el análisis de Breton debe ser leído junto con la tesis de Boer que sostiene que “al expulsar a la Iglesia de su vida y de su trabajo, Althusser hizo posible que la Iglesia permeara todo su trabajo.”⁹ El Cristianismo, o más precisamente el Catolicismo, es la “condición de posibilidad” para que Althusser se involucre y devenga un marxista, mientras que al mismo tiempo constituye un

⁶ Boer 2009, p. 110

⁷ Louis Althusser: *l’approdo al comunismo*, available online at: <http://www.filosofia.rai.it/articoli/louis-althusser-lapprodo-al-comunismo/5318/default.aspx> (traducción nuestra)

⁸ Breton 1997, p. 155 (traducción nuestra)

⁹ Boer, *Criticism of Religion*, p. 108

obstáculo que debe ser superado. Sin embargo, antes de superarlo, el Catolicismo Romano proveyó a Althusser el marco para un pensamiento universal de la emancipación. Eso quiere decir que la alianza entre Cristianismo y Marxismo ofrece el encuadre conceptual y político para la emancipación universal. Esta es la problemática toma la preocupación de Althusser al comienzo de su vida como filósofo.

¿El Hegel de Althusser o el Spinoza de Althusser?

Puede afirmarse que el libro más importante de Pierre Macherey es *Hegel o Spinoza*. Su reciente traducción al inglés disparó un nuevo debate sobre la tensión entre Spinoza y Hegel.¹⁰ En virtud de los objetivos de este artículo, presentaremos sólo el argumento principal de su libro: de acuerdo con Macherey, Hegel no fue plenamente capaz de comprender el sistema spinoziano, al tiempo que éste último serviría como una crítica *avant la lettre* del primero. De modo similar, la reciente traducción al inglés del libro de Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*, insiste en que es a través de Spinoza que podemos comprender las estructuras del capitalismo. En relación con esto Lordon sostiene que “la paradoja temporal consiste en que si Marx es posterior a Spinoza, esto no impide que Spinoza pueda ayudarnos ahora a completar a Marx”.¹¹ Lordon subraya un aspecto muy importante del trabajo de Marx, que es igualmente verdadero para el trabajo de Althusser: el trabajo de Marx y especialmente la crítica de la economía política, puede ser comprendido sólo si es emplazado en (o se lee desde) una perspectiva filosófica. Balibar argumentó con certeza que “independientemente de lo que se haya pensado al respecto, no hay ni habrá jamás filosofía marxista; en cambio la importancia de Marx para la filosofía es más grande que nunca”.¹²

Como explicamos anteriormente, el abandono de Hegel por parte de Althusser debe ser entendido en los términos del rechazo del hegelianismo francés ¿Cómo debemos entender esto? La primera tesis concierne a la coyuntura filosófica y

¹⁰ Macherey 2011. (ed. cast.: Macherey, P. *Hegel o Spinoza*. Bs.As. Tinta Limón. 2006.)

¹¹ Lordon 2014, p. x. (ed. cast.: Lordon, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta limón. 2015)

¹² Balibar 2007, p.1. (ed. cast.: Balibar, E. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2000, p. 5)

política de la postguerra francesa. Según Althusser, “el hecho de que, durante las últimas dos décadas Hegel haya encontrado su lugar en la filosofía burguesa de Francia no es una cuestión que pueda ser tratada ligeramente”.¹³ La coyuntura filosófica en Francia –o su “extraordinario chauvinismo filosófico”, como Althusser lo caracteriza— se encuentra entonces dominada por la fenomenología y por la apropiación burguesa de Hegel por parte de la *Lebensphilosophie*. El retorno a Hegel, en el período de postguerra, toma una forma específica:

El gran retorno a Hegel es simplemente un intento desesperado de combatir a Marx, bajo la forma específica que toma el revisionismo durante la crisis final del imperialismo: un revisionismo de tipo fascista.¹⁴

Políticamente, la reacción de la postguerra está en su momento más alto. El chauvinismo filosófico es acompañado por el provincianismo político y por el revisionismo. La crítica política sistemática se encuentra alienada en los habituales términos del chantaje moralista. Es así que el revisionismo político se centra en la categoría de miedo, como fue desarrollada por las figuras centrales del pensamiento de postguerra, Camus, Malraux, Marcel entre otros. El empleo de la noción de miedo para analizar la situación política de Francia, permite considerar a estos pensadores como fukuyamianos *avant la lettre*.

Y es contra estas tendencias a utilizar las categorías filosóficas como garantes de los elementos más reaccionarios de la coyuntura de postguerra, que Althusser encuentra refugio en la filosofía de Spinoza. En el contexto de esa predica filosófica de postguerra, dominado por tendencias a la apropiación burguesa de Hegel y por la fenomenología (marxista y no marxista), el spinozismo fue efectivamente considerado liberador, frente a una coyuntura reaccionaria. Y el hecho de ser spinozista en filosofía, percibido como una experiencia liberadora. Debemos incluir entre sus principales enemigos filosóficos y políticos a la *Fenomenología de la percepción*, de Merleau Ponty, tanto como a *El Ser y la Nada* de Jean Paul Sartre. Sin embargo, no debemos perder de vista que antes de arribar a esta situación

¹³ Althusser 2014, p.177 (traducción nuestra)

¹⁴ Ibid p.189 (traducción nuestra)

Althusser fue hegeliano, tal como puede observarse en su Tesis y en otros escritos de ese período.¹⁵

Tomando todo esto en consideración, aquello que caracteriza la etapa temprana de la escritura de Althusser es:

- a) Su plena identificación con el cristianismo y el intento de crear una alianza entre el marxismo y el catolicismo romano
- b) Un contexto hegeliano o en todo caso de un Hegel humanista, subyace y se hace presente en su obra y culmina en su Tesis titulada “Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel” (1947) y en su texto “Le retour à Hegel” (1950).
- c) Un intento constante de disolver sus alianzas teóricas y producir un marco filosófico nuevo para su trabajo teórico, que resulta en el abandono de Hegel y del Catolicismo.

El cambio de posición de Althusser es evidente: de una identificación con el Cristianismo que lo lleva a reconocerse como cristiano (“nosotros los Cristianos...”), pasa a descartar la religión como una “ideología práctica”.¹⁶ A la vez y en otro plano, se desplaza desde una interesante defensa de Hegel contra el revisionismo fascista, a rechazar a Hegel concibiéndolo como la racionalización filosófica del actual estado de cosas. En el centro de estos movimientos conceptuales, se encuentra continuamente confrontado con una pregunta compleja: ¿cómo comenzar una Crítica?

A lo largo de su obra, podemos distinguir entre las perspectivas cristiana y científica de esta misma pregunta. Dicho de otro modo, la crítica althusseriana está primero apoyada en la universalidad cristiana; o más precisamente: basado en su habilidad para fundar la crítica en la moda del universalismo católico, Althusser hace espacio para los dos movimientos que serán decisivos en su vida filosófica y política: a) paradójicamente (o no tanto), es el Cristianismo el que le permite rechazar o abandonar la Iglesia Católica Romana, y b) lo habilita a repensar el marxismo en términos universales.

Esto se complica aún más. En la sección “Sobre Spinoza” de sus *Elementos de autocrítica*, Althusser realiza una larga aclaración que es útil citar aquí:

¹⁵ El autor se refiere a los escritos previos a 1952, entre los que se encuentran los reunidos bajo el sugerente título “Louis Althusser avant Althusser” por F. Matheron en el tomo 1 de *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Stock-IMEC.1994 (N.de T)

¹⁶ Ibid., p.194-197

Hegel *comienza* por la Lógica, 'Dios ante la creación del mundo'. Pero como la Lógica se aliena en la Naturaleza, que se aliena en el Espíritu, que se consume en la Lógica, se trata de un círculo que gira sobre sí mismo hasta el infinito, sin comienzo. Las primeras palabras el comienzo de la Lógica lo dicen: el Ser es la Nada. El comienzo postulado es negado: no hay comienzo, por consiguiente, tampoco Origen. Spinoza, por su parte, comienza por Dios, pero para negarlo como Ser (Sujeto) en la universalidad de su *única* potencia infinita (*Deus=Natura*). Mediante lo cual Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis de origen, de Trascendencia, de Mundo del Más Allá, aunque se halle disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia. Pero con esta diferencia (porque la negación spinozista no es la negación hegeliana) de que en el vacío del Ser hegeliano se medita, por negación de la negación, la dialéctica de un *Telos* (*Telos=fin*), que llega en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto, Presencia absoluta en la transparencia. El haber 'comenzado por Dios' (y no por el vacío) protege para siempre a Spinoza de todo fin, que incluso cuando ha 'desbrozado su vía' en la inmanencia, es todavía figura y tesis de Trascendencia. El rodeo por Spinoza nos descubriría así por diferencia una radicalidad de la que carece Hegel. En la negación de la negación, en la *the Aufhebung* (= superación que conserva lo que supera), él nos permitía descubrir el Fin: forma y lugar privilegiados de la 'mistificación' de la dialéctica hegeliana.¹⁷

En otras palabras, según Althusser, Spinoza rechaza la noción de Fin y con ello, toda teoría teleológica. La lectura althusseriana reconoce en Spinoza al crítico de la ideología de su tiempo, que entonces tenía la forma de la religión. Spinoza se negaba a pensar la ideología como error o ignorancia, emplazándola en cambio, en el plano de lo imaginario (Primer Género del Conocimiento).

Al criticar radicalmente en el Sujeto la categoría central de la ilusión imaginaria, alcanzaba el corazón de la filosofía burguesa, que se construía desde el siglo XIV sobre el fondo de la ideología jurídica del sujeto. El anticartesianismo resuelto de Spinoza se juega conscientemente sobre este

¹⁷ Althusser 1976, p. 135. (ed.cast.: Althusser, L. "Elementos de autocrítica" (1972), en *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal. 2008., pp. 195-196).

punto, y la famosa tradición 'crítica' no se ha equivocado al respecto. Sobre este punto también, Spinoza anticipaba a Hegel, pero iba más lejos.¹⁸

En este sentido, el problema de Hegel según Althusser es que no pudo ubicar una subjetividad sin sujeto:

Porque Hegel, que ha criticado todas las tesis de la subjetividad, no ha dejado de acomodar al Sujeto, no únicamente en el 'devenir-Sujeto de la Sustancia' (por lo que 'reprocha' a Spinoza el 'error' de permanecer en la Sustancia), sino en la interioridad del *Telos* del proceso sin Sujeto, que realiza, por mor de la negación de la negación, los designios y el destino de la Idea.¹⁹

Aquí encontramos las bases sobre las que Althusser podría asentar dos de sus más importantes tesis: 1) la historia como un proceso sin sujeto y 2) el 'materialismo del encuentro' centrado en las nociones de vacío, límite, falta de centro, contingencia, etc. Estas dos tesis dejan expuesta la paradoja althusseriana: la coexistencia de una de las más radicales posiciones anti-ontológicas (tesis 1) en un marco ontológico. Se encuentra, ciertamente, aquí el germen del problema del proyecto althusseriano. De hecho, el futuro del pensamiento de Althusser depende del trabajo que se encuentra todavía por hacer sobre esta posición paradójal.

La primera consecuencia que, por lo tanto, puede extraerse es que las dos tesis mencionadas informan, y a la vez vuelven inconsistente, su proyecto filosófico.

En cierta forma, la idea de 'proceso sin sujeto' abre un doble espacio: a) para repensar la teoría del sujeto en la filosofía marxista, y b) para repensar la relación entre Marx y Hegel, de un modo no teleológico. Sin embargo y al mismo tiempo, Althusser cierra abruptamente esta posibilidad al concebir al concepto de sujeto como un concepto idealista. Es inútil que su tesis sobre el proceso sin sujeto, concebida para elaborar una posición anti-hegeliana, se acerque al máximo posible a la concepción tan hegeliana del sujeto *qua* sustancia. Slavoj Žižek es el primero en desplegar el contenido hegeliano de esta tesis:

¹⁸ *Ibíd.* (ed. Cast.: pp. 196-197)

¹⁹ *Ibíd.*

Louis Althusser se equivocaba cuando oponía el Sujeto-Sustancia hegeliano, entendido como un proceso sin sujeto “teleológico”, al proceso sin sujeto propio del materialismo dialéctico: el proceso de la dialéctica hegeliana es, de hecho, la versión más radical de un proceso sin sujeto, en el sentido de un agente que lo controle y dirija –sea Dios, la humanidad, o la clase como sujeto colectivo.²⁰

Para Hegel, la Sustancia no existe; es solamente supuesta retroactivamente por el Sujeto. La Sustancia adviene a la existencia sólo como un resultado del Sujeto, y es por esta razón conceptual que es enunciada como un precedente del Sujeto. En este sentido, la idea de la Sustancia como una totalidad orgánica es una ilusión, precisamente, porque cuando el Sujeto presupone la Sustancia, la presupone como una división, un corte. Si la Sustancia pudiera preceder ontológicamente al Sujeto, entonces tendríamos una Sustancia con atributos spinozistas, pero no un Sujeto. ¿Podemos, sin embargo, mantener esta línea argumental a propósito del concepto althusseriano de *proceso sin sujeto*? Si sostenemos esta posición, estaremos en el universo pre-kantiano.

La aproximación hegeliana considera esta concepción de la Sustancia como metafísica, dogmática y religiosa, porque el Ser/Sustancia es planteado como una totalidad, como un Uno indivisible. Esta totalidad puede ser concebida de ese modo sólo en la fantasía (i.e. las antinomias de la razón pura). En este sentido, para Hegel, es imposible pensar que la Sustancia devendrá Sujeto, porque es siempre-ya un Sujeto (“no sólo como Sustancia, sino también como Sujeto”): existe sólo con/en el Sujeto sin el cual, la Sustancia no es nada.

En esta instancia, debemos ser precisos, cuando Hegel habla de Sustancia y Sujeto, está prácticamente hablando de lo Absoluto: es lo Absoluto aquello que es no *sólo* Sustancia sino *también* Sujeto. Y de lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado.²¹ Como Hegel mismo lo plantea en su crítica a Spinoza, para éste que la sustancia no esté determinada como autodiferenciación quiere decir que no lo está como un sujeto.²²

²⁰ Žižek 2012, p.405.

²¹ Hegel 1969, p.537

²² Ibid., p.373

La hipótesis que sostenemos es que, si para Althusser no hay Sujeto revolucionario sino solamente agentes de la revolución (y de allí que la historia sea un “proceso sin sujeto”), entonces, el proletariado puede ser leído desde la perspectiva de la tesis hegeliana. Esto no supone que el proletariado deba ser entendido en el sentido lukacsiano, sino más bien como algo que vuelve significativo el concepto althusseriano de la historia como proceso sin sujeto.²³ Esto nos conduce a considerar que el ‘agente de la revolución’ (proletariado) y la ‘historia sin sujeto’ son en realidad nombres del sujeto hegeliano.

Si bien en una primera lectura esto puede resultar semejante a las ideas de Lukács, debemos tener en mente que no es sino el hecho mismo de que el proletariado carezca de ser (no hay sujeto), lo que lo vuelve capaz de *ser el agente de su propio advenimiento*. El pasaje del no-ser al ser, a través del proceso histórico, es de hecho el sujeto hegeliano. A fin de retomar el vínculo entre la Sustancia como algo dividido y el Sujeto, podemos volver a Žižek:

No alcanza con enfatizar que el sujeto no es una entidad existente positivamente como idéntica a sí misma, que representa la incompletud de la sustancia, por su propio antagonismo y movimiento, para la Nada que hace fracasar a la sustancia desde dentro... Esta noción del sujeto aún presupone como punto de partida, al Uno sustancial, aun cuando ese Uno se encuentre siempre distorsionado, dividido y demás. Y es esta misma presuposición la que debe ser abandonada: en el comienzo (incluso si es uno mítico) no hay un Uno sustancial, sino la Nada misma: todo Uno deviene segundo, emerge en el relacionarse consigo misma de esta Nada.²⁴

Esto nos autoriza a proponer una tesis crucial, atendiendo a la oposición althusseriana entre Hegel y Spinoza. Aceptamos que, en algún sentido, Althusser es spinoziano, pero el hecho de que él tenga una teoría de la subjetividad allí donde Spinoza no tiene ninguna, nos permite preguntarnos, como antes lo hizo Hegel: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para la interpelación ideológica? Es decir, claro, el ser es sustancia infinita, pero ¿cómo adviene entonces la apariencia

²³ Hegel sostiene que la Sustancia carece del “principio de personalidad”. *ibid.*

²⁴ Žižek 2012, p.378

de una subjetividad finita? Y advertir allí que la ontología que responde este interrogante *no* es precisamente la spinozista.

Este es el punto de torsión e *impasse* en Althusser: él concibe al spinozismo como un modo de criticar la débil teoría de la negatividad de los hegelianos franceses, una teoría que dio luz a un impensado concepto ideológico de sujeto, pero la ontología que necesitaba, cuando desplegó finalmente su crítica, no era la misma que aquella que le permitió iniciarla. Si complicamos esto aún un poco más, debemos plantear que “proceso sin sujeto” es una posición epistemológica, y esto no consiste en afirmar que no hay agentes, sino que no hay una estructura ontológica trascendental de agencia. Es un proceso sin una atadura a la superestructura ideológica de la situación (es decir, sin presuponer que los agentes están ‘sujetados’ a la idea históricamente determinada de sujeto de la situación con la que están rompiendo). En este sentido, Spinoza se vuelve su referencia porque constituye la columna vertebral de esta idea – cuenta con una ontología de la sustancia que va bien con una epistemología del sujeto ideológico.

Por lo tanto, si queremos mostrar que Althusser rompe con la sustancia spinoziana, debemos demostrar que el ‘proceso sin sujeto’ (que se encuentra realmente muy cerca de la teoría hegeliana del proceso de devenir verdadero) no tiene, de hecho, presupuestos ontológicos.

Esto quiere decir que los compromisos ontológicos de las posiciones epistemológicas de Althusser son diferentes, o críticos, de la ontología con la que él creía estar de acuerdo, porque aquello que Hegel denomina sujeto se encuentra claramente presente (en la formulación althusseriana) mucho más en la categoría “proceso” que en el término “sujeto”. En su *Ciencia de la Lógica*, en el capítulo sobre lo Absoluto, al escribir sobre los defectos de la filosofía spinoziana, Hegel sostiene que “La sustancia de este sistema es una *única sustancia*, una única totalidad inseparable.”²⁵ Cuando Althusser plantea el “proceso sin sujeto” como una concepción de la historia anti-hegeliana y contraria a su tesis teleológica ¿no se encuentra acaso discutiendo la concepción efectivamente spinoziana de la sustancia? Así es, en su esfuerzo de proveer una tesis anti-hegeliana, ofrece una de las mejores críticas anti-spinozistas de la Sustancia. Y esto supone que el “proceso

²⁵ Hegel 1969, p. 536. (ed. cast. Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica. Primera Parte*. Trad. A. y R. Mondolfo., Ediciones Solar. 1982.,p.197)

sin sujeto” adquiera su pleno significado sólo si es postulado y leído desde la Sustancia-Sujeto hegeliana: “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma.”²⁶

Para avanzar en la cuestión, y de igual modo que todos los teóricos del sujeto ideológico, Althusser también quedó perplejo ante la siguiente cuestión: es cierto que el sujeto es ideológicamente conformado pero *por qué persevera?* Qué es lo que debe ser presupuesto en el ámbito de la sustancia a fin de explicar cómo puede la ideología “capturar” algo? Es el sujeto como condición ideológica, lo que nos conduce, siguiendo la tesis de Robert Pfaller,²⁷ a presuponer que no es sino una falla en la sustancia lo que permite que la falla de la interpelación sea exitosa.

Correlativamente, se encuentra la reconstrucción que Althusser realiza del materialismo. Su materialismo aleatorio carece de Causa Primera, Sentido y Logos –brevemente, se trata de un materialismo no teleológico. Según él, “hablar de materialismo es plantear uno de los temas neurálgicos de la filosofía.”²⁸

En esta línea, sostiene que “materialismo no es una filosofía que debiera ser elaborada en sistema para merecer tal nombre” pero lo que es decisivo en el marxismo es “represente una posición en filosofía.”²⁹ Según él,

En la tradición filosófica, la invocación del materialismo es al mismo tiempo el signo de una exigencia, signo de que hay que negar al idealismo pero sin salir –sin poder salir- de la díada especular idealismo-materialismo. Es un signo pero también una trampa, ya que no puede salirse ni escapar del idealismo adoptando su contrapunto, ni enunciando su contrario, tampoco invirtiéndolo. Por lo tanto, no se puede hablar de materialismo sin cierta desconfianza: no es la palabra la que hace o constituye al hecho, a la cosa. Y

²⁶ Hegel 1977 p.10. (ed.cast. Hegel, G.F.W. *Fenomenología del Espíritu*. Trad cast. Wenceslao Roces. México: Siglo XXI,1966., pp.15-16)

²⁷ Pfaller 1998, p. 240-1. Aquí descansa la diferencia de la concepción de interpelación de Žižek, que reformula o incluso invierte la concepción althusseriana de interpelación ideológica. Para Žižek la ideología no interpela individuos como sujetos, sino que interpela sujetos en sus identidades simbólicas. En esta concepción el sujeto no es una construcción ideológica sino lo que produce un agujero en la estructura simbólica que la ideología intenta investir.

²⁸ Althusser 2006, p.272. (ed. or. Althusser, L. *Filosofía y marxismo*. Entrevista de Fernanda Navarro. México, Siglo XXI.005., p.50)

²⁹ Ibid., p.256

cuando uno analiza de cerca y a fondo, se da cuenta de que la mayoría de los materialismos así declarados no son más que idealismos invertidos.³⁰

A partir de aquí podemos ahondar en la filosofía como actividad de trazado de líneas de demarcación entre posiciones diferentes. Dividamos esas posiciones del siguiente modo: científicas, políticas y filosóficas. Agregamos, también, líneas de demarcación religiosa.

Es con respecto a sus condiciones que la filosofía cumple su función como actividad de demarcación. Ella interviene en el momento y lugar en que la figura de la conciencia se ha vuelto vieja, estructurada en un doble nivel: temporal versus estructural. En este nivel, tenemos una concepción de la filosofía como intervención teórica en la coyuntura, así como una concepción del filósofo como un guardián nocturno. Otro nivel es aquel de la intervención filosófica en el terreno filosófico como tal, es decir, entre diferentes orientaciones filosóficas. La conclusión que podemos extraer de esto es que las condiciones de la filosofía dividen a la filosofía misma; lo que quiere decir que las novedades de un cierto tiempo cambian a la filosofía y esta, a su vez, interviene en el terreno que la condiciona. La pregunta que debe ser planteada ahora, luego de estos rodeos por las tesis althusserianas, es la siguiente: por qué es que Althusser terminó traicionando su propio spinozismo? La respuesta más apropiada es que no pudo moverse dentro de un horizonte spinoziano porque era un Cristiano.

Dónde queda el Proletariado?

En *L'internationale des bons sentiments*, Althusser se propone polemizar contra algunas lecturas (entonces) contemporáneas que se apoyaban en los textos cristianos del apocalipsis para pensar la situación del comienzo de la Guerra Fría. El temor a la bomba atómica como consecuencia de la guerra era muy real pero también lo era una "proletarización" de todas las clases de la totalidad social ("todos somos víctimas"). El lado marxista de Althusser comienza a considerar que la generalización del proletariado, desde su concepción como clase hacia una más genérica como humanidad, es en realidad una negación de la posición de clase

³⁰ *Ibid.* (ed. cast.: *idem.*, pp.51-52)

específicamente proletaria y la contradicción específica de su lucha política, económica e ideológica contra las clases dominantes. El desafío de la bomba atómica no puede ser usado como excusa de la explotación cotidiana de los proletarios y demás pobres.³¹ En el mismo texto, Althusser discute contra los entonces prevalecientes discursos sobre la igualdad de todas las personas ante la miseria, la culpa, la pobreza y la alienación de su condición humana. Según Althusser, el discurso que sostiene que todos los sujetos, sin importar su posición de clase, experimentan esto de idéntico modo, reemplaza el reconocimiento de nuestra igualdad ante Dios por nuestra igualdad ante el miedo a la muerte, a la amenaza atómica, etc. En la perspectiva de Althusser, esta posición es anti-Cristiana en dos sentidos. Favorece la idolatría (nuestra muerte nos iguala con Dios), y falla en reconocer la existencia del proletariado, cuya emancipación no puede ser entonces realizada por una reapropiación de los productos del trabajo humano, ya que ésta ha sido capturada por el sentimiento de miedo.

¿Acaso esto no continúa siendo válido con respecto a las catástrofes ecológicas, las nuevas formas de exclusión y de administración (neo)imperial, (neo)colonial, los racismos y otras formas de explotación? Debemos olvidar nuestro status social y nuestra posición de clase; suspender la identificación de clase –se nos dice— porque las amenazas que enfrentamos son realmente graves. La ideología dominante nos cuenta que confrontada a todas las amenazas, la humanidad debe unificarse contra las divisiones secundarias que pueden volver más peligroso aún su futuro. Actualmente, la respuesta usual a un filósofo que trae nuevamente la cuestión de la lucha de clases es el “recordatorio” de las amenazas terrorista o ecológica, acompañada de una evocación a la humanidad como un todo. Althusser enfrentó un similar exceso, el del “grito humanista”.

Y nuevamente, contra las posibilidades de concebir a la humanidad como una totalidad, Althusser escribe que “Ya no hay, se nos dice sin rodeos, más que un recurso contra la catástrofe, la santa alianza contra el destino”.³² En las

³¹ Althusser 2014, p. 31. (ed.cast. Althusser, L.; Karczmarczyk, P., (tr.) (2016). “La internacional de los buenos sentimientos”. *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos* (4), 292-302. En *Memoria Académica*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7474/pr.7474.pdf

³² Ibid.p.23 (ed. cast. *idem*, p.294)

postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, era costumbre leer en el sentido apocalíptico los signos de la situación,

...la Guerra resulta, a la vez, pecado y castigo furioso de Dios, los campos de concentración son el Juicio Final, los juicios de Moscú son la Pasión, la bomba atómica es la voluntad de Dios, y la iguala ante la muerte después de la bomba es igualdad ante Dios...³³

Es contra esto que Althusser toma una postura a la vez marxista y teológica, sostiene Boer. Nociones como “proletariado del miedo” o “proletariado de la condición humana”, son los un evos nombres que tienden a reducir y luego reemplazar el antiguo proletariado por uno nuevo. La idea extendida de que todas las personas se encuentran amenazadas por el peligro de la bomba atómica podría equipararse con la noción marxista de una mayoría explotada. En intento de englobar a todas las clases sociales dentro de una noción de proletariado *al uso*, o en la condición humana, es un esfuerzo magistral de manipulación ideológica de parte de los miembros de la clase dominante para obliterar la naturaleza política y económica del proletariado, y por lo tanto de la lucha de clases. El miedo, en su condición psicológica, no modifica el estatuto de la explotación que tiene lugar cada día y de la pobreza que resulta su consecuencia. En el mismo lugar Althusser discute con los nuevos profetas y con lo que denomina como su “socialismo moralizante”.

Este falso fin del mundo está poblado de falsos profetas que anuncian falsos cristos y designan el acontecimiento [événement] como el Advenimiento [Avènement]. Sabemos por Cristo que es necesario cuidarse de los falsos profetas y que ellos aparecen también en las cercanías del Fin. La paradoja es clara, el fin que está cercano para los cristianos no es el fin de los falsos profetas de la historia.³⁴

Este párrafo está obviamente tomado de la Biblia, más precisamente de los Evangelios de Matías y Lucas. El verso 21:5 del Evangelio según San Lucas, dice: “Como algunos hablaban del Templo, de cómo estaba adornado de bellas piedras y ofrendas votivas, él dijo 21:6: De esto que veis, llegarán días en que no quedará

³³ Boer 2007. 4. p.471.

³⁴ Althusser, Id. p.28. (ed. Cast. Idem, p.299)

piedra sobre piedra que no sea derruida.» Mientras que en el verso 24:5-8, San Matías dice que: “Porque vendrán muchos en mi nombre, diciendo: Yo soy el Cristo; y a muchos engañarán. Y oiréis de guerras y rumores de guerras;...y habrá pestes, y hambres, y terremotos en diferentes lugares. Y todo esto será principio de dolores.” En completa armonía con las advertencias de Matías y Lucas,³⁵ Althusser sostiene una posición cristiana contraria a las afirmaciones idolátricas: “*Cuando no se hace otra cosa que invocarlo, no se sirve al señor que se invoca, sino a otro, que no se invoca.*”³⁶

En síntesis, esta es la tensión que asoma en el pensamiento althusseriano entre una posición marxista y una cristiana, católica. Es en relación con esto que la posición althusseriana se encuentra dividida en dos: 1) Como cristiano, discute con idólatras y falsas profetas (representado en el concepto de “miedo”) y 2) como marxista, discute con el “socialismo moralizante” representado por el “socialismo sin lucha de clases”.

Ahora bien, en esta doble posición marxista y católica hay una tensión clara, que se hace visible en la relación del proletariado con la lucha de clases. En ese punto Boer acierta en preguntar se,

¿El argumento marxista de Althusser (sobre el proletariado) no entra en conflicto con su argumento Cristiano (de abolir la idolatría)? El problema es que, mientras que Althusser dice que su posición es propiamente cristiana porque se encuentra libre de idolatría, poner la propia confianza en el proletariado resulta precisamente un forma de idolatría tal como la que se critica. La tensión entre clase e idolatría en este ensayo es un ejemplo específico de una tensión más profunda entre las posiciones marxista y cristiana.³⁷

³⁵ Esto coloca a San Pablo como aquel que en sus días alertó: “Porque vendrá tiempo cuando no sufrirán la sana doctrina, sino que teniendo comezón de oír, se amontonarán maestros conforme a sus propias concupiscencias, y apartarán de la verdad el oído y se volverán a las fábulas. (2 Timothy 4:3-4)

³⁶ Ibid., p.30. (ed. cast. Id., p.301)

³⁷ Boer 2007, p.471.

Podemos, a partir de aquí, sostener que los tempranos textos cristianos de Althusser exponen la tensión constitutiva e inmanente entre teología y religión. Pero antes de ingresar en esta cuestión, es necesario recapitular la idea tal como es desplegada en ellos. La distinción entre el proletariado del miedo y la condición humana de un lado, y el proletariado de los trabajadores, por otro, puede ser explicada a través de las palabras de Matías: "No penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada" (Matías 10:34). Encontramos aquí a Jesucristo en su faceta más maoísta: la verdadera idea no une sino que divide. Es decir que la idea radicalmente verdadera no une al pueblo sino que establece una violenta línea de demarcación entre el pueblo y sus enemigos. La unidad del pueblo con independencia de su posición de clase es el sueño de todo fascista. Para plantear esto de un modo maoísta, debemos evitar optar por la unificación del todo social (bajo el nombre de *proletariado de la condición humana* o del *temor*, después de la II Guerra Mundial; y que hoy podría aplicarse a las amenazas terroristas, las catástrofes ecológicas, etc.), sino optar por trazar líneas de demarcación entre contradicciones antagonistas y no-antagonistas. Este es el efecto verdadero de la idea radical. En otras palabras, desde la perspectiva de la política de la emancipación, uno debe seguir el *dictum* de Jesucristo en Lucas 14:26: "Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo."; si esto se traduce en términos políticos, recordando a Mao, puede sostenerse que "el comunismo no es amor. El comunismo es un martillo que utilizamos para aplastar al enemigo" y esto significa destruir el no-pueblo en el pueblo. En los trabajos tempranos de Althusser esta distinción se desarrolla bajo la forma de una escritura teológica.

El evangelio de Pasolini según Althusser

¿Cómo ubicar *El evangelio según San Matías*, de Pier Paolo Pasolini en un marco althusseriano, y más todavía, cuáles son las instancias filosóficas en el trabajo de Althusser que nos permiten leer el film?

La teoría cinematográfica de inspiración althusseriana suele trabajar con el concepto de interpelación de los individuos en tanto sujetos, a fin de comprender la posición, estatuto y función del espectador. Jean-Jacques Lecercle, filósofo francés, althusseriano, propone una interpretación lingüística del concepto de interpelación que le permite “no sólo afirmar que la ideología es lenguaje sino, también, identificar el misterio de la ideología inscripto en lo singular: es el poder que circula a lo largo de la cadena de interpelación, la fuerza ilocucionaria transmitida en las expresiones, que no sólo caracteriza un acto de habla particular sino que conlleva un efecto material de producción subjetiva.”³⁸ La cadena de la interpelación, que según Lecercle, se despliega del siguiente modo: institución – práctica – acto de habla – sujeto,³⁹ le permite concluir que: “el sujeto no se encuentra, en consiguiente, solamente interpelado por la ideología –tal como plantea el núcleo de la teoría althusseriana- sino subjetivado por el lenguaje que lo habla”.⁴⁰

¿No podríamos, acaso, leer el film de Pasolini como la versión inversa de la cadena de la interpelación de Lecercle (institución – práctica – acto de habla – sujeto)? Al invertirla, obtendríamos: sujeto (supuesto a advenir) – acto de habla – práctica – ritual – institución. Brevemente, me gustaría sugerir que la cadena de interpelación invertida condensa *El evangelio según San Matías* de Pasolini. De allí que, tenemos a Jesús, quien se encuentra en la posición del sujeto-supuesto a advenir cristiano, y un habla y unas prácticas de habla que, más tarde, toman la forma de un ritual. La última instancia es la institución (*qua* Iglesia). De esta forma y bajo las lentes del proyecto althusseriano, el film de Pasolini gana un significado completamente diferente.

Lo que sigue es, por lo tanto, una lectura althusseriana del film, sus principales implicancias teológicas, religiosas y políticas, y sus efectos. ¿Qué es lo que hace tan único al cristianismo de Pasolini? ¿Por qué ese film de Pasolini, *El evangelio de San Matías* y no otros, dedicados también a (la vide de) Jesucristo, tales como *La*

³⁸ Jean-Jacques Lecercle, *A Marxist Philosophy of Language* (Leiden: Brill, 2006), p.165. (traducción nuestra)

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.p.

última tentación de Cristo (1988) de Martín Scorsese?⁴¹ Más allá de la controversia que causó (y finalmente, todo film sobre religión causa una gran cantidad de reacciones) *La última tentación de Cristo* intenta innovar en la línea de la narración y en el diálogo, pero adhiere a la interpretación clásica de la Biblia. Mientras que Pasolini, manteniéndose precisamente al pie de la letra bíblica, logra exponer su costado político: un costado que no es explicitado en las interpretaciones habituales de la Biblia. Es ese el motivo por el que *El evangelio...* es, simultáneamente, ortodoxo y revolucionario; y el motivo por el que aun siendo creativo, Scorsese finalmente no encuentra nada nuevo respecto del acontecimiento cristiano. En este sentido, la inversión de Pasolini presenta el campo althusseriano.

El campo althusseriano es el terreno de las inversiones. Y, en última instancia, el concepto de interpelación es un concepto de la inversión. La realidad cristiana (althusseriana) construida por Pasolini se ajusta perfectamente al campo althusseriano. Y ese es nuestro punto de partida y de análisis.

Resulta crucial comprender *El evangelio según San Matías*, de Pasolini, como una “transformación del texto bíblico en un *medium* fílmico”.⁴²

En una primera instancia del análisis hay un encuentro entre las analogías de Althusser y Pasolini. La primera línea de comparación que puede trazarse es que *El Evangelio...* de Pasolini debe ser leído como un “retorno a Jesucristo”.

El retorno de Althusser a Marx tomó la forma de una lectura filosófica, de *El Capital*, especialmente, como una operación que permitió dar forma a los conceptos que lo vuelven significativo. En este sentido, Marx –dicho por él mismo– no era marxista. Lo mismo podría decirse de Jesús: Jesús pudo volverse cristiano sólo retroactivamente. Siempre hace falta otra figura para formalizar un sistema de pensamiento o creencia mediante la adjudicación de un nombre (y con ello, de significado). Es en esta línea que Marx y Cristo devienen marxista y cristiano, respectivamente, y sólo retroactivamente: del nombre resulta el concepto.

Una analogía puede sugerirse con el Islam y el *Qur'an*. Una de las cuestiones más importantes en relación al Islam y especialmente con respecto al actualmente

⁴¹ Scorsese's *The Last Temptation of Christ* is based on the novel with the same title written by Nikos Kazantzakis (1953).

⁴² Elizabeth A.Castelli, “Introduction: Translating Pasolini Translating Paul”, in Pier Paolo Pasolini, *St Paul* (London: Verso, 2014), p. xix

denominado fundamentalismo islámico, es si el profeta Muhammad era musulmán. Una lectura ajustada al *Qur'an* y especialmente atenta a la función de Muhammad en el Islam como religión, puede encontrarse antes con la sorprendente figura de un líder político, que con la de un mensajero de Dios.⁴³ En este sentido, un film como el de Pasolini sobre Muhammad y el Qur'an, titulado *El Qur'an según Muhammad*, hubiera sido verdadero acontecimiento en la cinematografía contemporánea.⁴⁴ Tal vez, un film pasoliniano sobre el Islam sería un desafío a la liberación del Islam de sus restricciones teológicas y su oscurantismo contemporáneo. Como sugiere Walter Benjamin, el pensamiento político “políticamente lo decisivo no es el pensamiento privado, sino el arte, según una expresión de Brecht, de pensar con las cabezas de otras gentes.”⁴⁵

Esto nos conduce de regreso al film de Pasolini. En un nivel importante se trata de un film que plantea la distinción entre teología y religión. Abordo este problema desde el concepto de *creencia*, que es una de las cuestiones principales en la filosofía y en la política, hoy.

La época actual ha sido designada como *cínica*, en la que las creencias (en sistemas políticas, proyectos ideológicos, Dios u otro cualquier ‘valor’) no son ya operativas. Gilles Deleuze escribe que “Necesitamos una ética o una fe, y esto hace reír a los idiotas; no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo, del que los idiotas forman parte.”⁴⁶

La respuesta de los clérigos religiosos frente a la crisis financiera de 2008 fue interpretada en términos conservadores y morales. De acuerdo a su análisis, el colapso financiero se produjo por el abandono de valores religiosos tradicionales y por la prosecución de una vida más liberal y hedonista. Pero ha surgido alguna

⁴³ Una aclaración debe hacerse, para evitar el habitual exabrupto del criticismo: lejos de apuntar al Islam (o cualquier religión en ese sentido) uno debe subrayar dos tesis importantes: 1) Muhammad es mucho más un líder político que un representante terrenal de Dios, y en tanto que líder político articula la coyuntura de su tiempo: explotación, libertad, igualdad; y 2) la dimensión teológica que viene a posteriori oscurece la dimensión religiosa del potencial emancipador del islamismo.

⁴⁴ Exactamente en la misma lógica podríamos imaginar la aplicación de la metodología badiouiana al *Qur'an* en el mismo sentido en que Badiou reescribe la República de Platón. Esta podría ser la prueba definitiva de la emancipación musulmana.

⁴⁵ Walter Benjamin, *The Author as Producer*, in *Reflections* (New York: Schocken Books, 2007) p. 227

⁴⁶ Deleuze, *Cinema 2*, p. 173. (ed. Cast. Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.1987, p.231

situación en la que la creencia como tal haya desaparecido? ¿Cómo deben entenderse las *creencias* en las circunstancias contemporáneas, en las que la posibilidad real de la emancipación radical no tiene lugar? Debemos tener en cuenta que, contrariamente a la época de Althusser y Pasolini, marxismo (y comunismo) no se presentan ni como la principal fuerza de división social ni como perspectiva de un futuro cercano. La tendencia dominante en la izquierda hoy es el socialismo o el “capitalismo con rostro humano”. De modo interesante, los movimientos que los medios y la política refieren como “fundamentalismos religiosos” son también anticapitalistas. Sin embargo, lo son por malas razones: anti-modernismo, pugnas identitarias, y sobre todo resentimiento, son los motivos de su posición anticapitalista. Esto es lo extraño de nuestra situación, en la que ser un anticapitalista ya no supone una posición subversiva. Con esto en mente, es interesante notar que en su trabajo tardío Althusser renunció al socialismo. Mientras que ya no creía en el socialismo reconocía tendencias comunistas en diversas partes del mundo, especialmente en América Latina, a través de la gran influencia de la Teología de la Liberación. La definición genérica que Althusser ofrece de comunismo. “ausencia de relaciones basadas en el mercado”, quiere decir, en su interpretación, ausencia de “relaciones de explotación de clase y de dominación de Estado”⁴⁷ En su opinión, la cuestión principal descansa en cómo desplegar los intersticios del comunismo alrededor del mundo:

Nadie puede preverlo -y con seguridad no vendrá sobre la base del modelo soviético- ¿Será acaso a través de la toma del poder estatal? Por supuesto, pero esto llevaría al socialismo (y necesariamente al socialismo de Estado) que es "un montón de basura"⁴⁸

Como Marx, Althusser descrea del voluntarismo y la razón de ello es que la historia es mucho más imaginativa de lo que somos nosotros. En esta línea y aun teniendo expectativas en que nuevas formas de organización “torcieran el curso de la

⁴⁷ Althusser, *The Spectre of Hegel*, p.225 (traducción nuestra)

⁴⁸ Ibid.

historia” escribía que, “eso no resultará de las imágenes escatológicas de una ideología religiosa de la que estamos todos ya demasiado aburridos”.⁴⁹

Puede decirse, siguiendo esta idea, que lo mismo se aplica a acontecimientos políticos como la “primavera árabe” y, especialmente, al caso de Egipto: cuando un acontecimiento político mayúsculo marca una ruptura en la estructura política, ideológica y socialmente establecida y, con ello, crea una brecha, es usualmente la religión la que toma ventaja y ocupa ese vacío, en las circunstancias en las que la izquierda es débil o inexistente. Y este es el caso, sobre todo, cuando la izquierda carece de una verdadera idea política que sea capaz de romper el orden existente por completo.

Y es justamente lo que tenemos hoy, el fenómeno de la crisis perpetua: crisis de una idea, de una política y de un modo de organización. Lo único de lo que es capaz la izquierda contemporánea es de la creación de nuevos enemigos (enormemente) falsos.

Cuál es, entonces, el rol de la religión? La batalla de Althusser contra el *miedo* y el *proletariado del temor* puede y debe ser entendida como una lucha por liberar a la religión de la teología. En ella la distinción entre religión y teología puede articularse en los términos de un proletariado-sin-identidad, en la medida en que la religión ha tenido siempre un lugar para los sin voz (por caso, el trabajo pedagógico con campesinos llevado adelante por clérigos latinoamericanos). Y esta dimensión de la religión se sublima en una preocupación, no necesariamente por el ser humano como tal, sino más amplia por la humanidad como totalidad abstracta. Por su parte, en cambio, la teología se encuentra exclusivamente preocupada por la noción metafísica de humanidad, y más precisamente, por una concepción abstracta de divinidad. Las consecuencias de esta divinidad se presentan en diversas formas de conceptualización de la humanidad.

A partir de aquí podemos sostener que, en la actual coyuntura, no es el ateísmo sino el fundamentalismo religioso, la amenaza real para una auténtica experiencia religiosa; la fé fundamentalista en el Dios onto-teológico es la amenaza definitiva a la religión en sí misma. Fundamentalismo es el nombre verdadero para aquellos

⁴⁹ Ibid., p.226.

que no creen⁵⁰ -debemos distinguir aquí, siguiendo a Robert Pfaller, entre la *fé sin creencia*, puramente personal, propia del fundamentalismo, y la *creencia separada de la fé* que caracteriza la batalla del ateísmo. Basándonos en Hegel y Althusser debemos concluir que el problema del fundamentalismo *no* es un problema religioso sino un problema teológico.

A partir de aclarar la distinción entre teología y religión se puede también abrir un espacio para pensar la diferencia entre la clase sin identidad y una concepción de la totalidad formal ('humanidad', 'sociedad') en un sentido abstracto. Esta es probablemente una distinción sobre la que pueda pensarse una nueva relación entre experiencia religiosa y política emancipadora. El principal obstáculo para la religión que es su liberación de la teología, puede asumir la forma de una liberación de la *creencia* del yugo de la *fé*. Si quisiéramos formular esto en los términos marxistas conocidos por Althusser, deberíamos sostener que la teología es la desviación teórica en la forma de un idealismo especulativo que obtura la potencia de la religión.

La pregunta legítima es entonces si debemos ser filosófica y políticamente entusiastas acerca del retorno de la religión. Pero el retorno de la religión es, de hecho, la prueba de nuestra pobreza política. Las religiones son en sí mismas oportunistas, y por lo tanto no podemos celebrarlas, sin embargo, tampoco podemos negar su real potencia emancipadora. Y el hecho de que, a través de una lectura ajustada a la letra de los libros sagrados, pueden presentarse los problemas de la pobreza, la explotación y la opresión política, social y económica.

Claro que el pensamiento de Jesús o Muhammad no podría darse en los términos conceptuales de Kant, Hegel o Marx. Pasolini estaba completamente advertido de este hecho y en ello se despliega su costado althusseriano. Poco antes de unirse al Partido Comunista Francés, Althusser era un colaborador cercano de dos grupos cristianos: la Unión de Cristianos Progresistas [*l'Union des chretiens progressistes*] y la Juventud de la Iglesia [*Jeunesse de l'Eglise*]. El primero era muy cercano al Partido Comunista mientras que el último era un centro de estudios religiosos. El Padre Dominicano que fundó la Juventud de la Iglesia escribió un artículo que

⁵⁰ Slavoj Zizek, *ISIS is a Disgrace to True Fundamentalism*, New York Times, September 3, 2014, http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/03/isis-is-a-disgrace-to-true-fundamentalism/?_r=0

puede explicar los compromisos de Althusser con el Cristianismo y por esta vía, con Pasolini, también:

Es de fundamental importancia para el Evangelio y la Iglesia que los cristianos se deshagan...de aquello que los ata al humanismo y a una civilización que fue alguna vez Cristiana y es hoy “burguesa”; que ellos aporten al actual desarrollo de la historia su presencia activa y lúcida y con ella, la influencia y realidad de la gracia. Esto comprende: 1) Una mirada cristiana de la historia secular diferente de la histórica acción de la Iglesia visible, aunque nunca opuesta a ella; capaz de constituir una fuerza de progreso, en la medida en que Dios elige hacer de esta visión un instrumento también de la Salvación en Jesucristo; 2) Una subordinación de la política a la religión y, más ampliamente, de lo temporal a lo espiritual, diferente...del tipo subordinación acreditada por el régimen post-medieval de la cristiandad.⁵¹

Y también el siguiente fragmento:

Si queremos que el mensaje cristiano sea comprendido, debemos presentarlo y en consecuencia, vivirlo, de tal modo que se muestre capaz por sus propios medios sobrenaturales, sin la superflua ayuda humana, de traer una renovada humanidad a la vida, a la libertad, a la fraternidad y a la verdadera cultura de Dios...un mundo está desapareciendo y arrastra en su caída junto con nuestros privilegios y seguridades, todos los puntos de apoyo en los que la Iglesia se apoyó para facilitar por medios humanos su misión. Ese mundo está desapareciendo en favor de una humanidad mejor en una nueva civilización. ¿Cómo podríamos no desear que su caída traiga nuevas oportunidades, desconocidas pero ciertas, para el progreso de la evangelización? ¿Cómo podríamos no optar por no liberar el Evangelio de sus limitaciones a fin de preparar la presencia de ese nuevo mundo que nace de una Iglesia sensible a la libertad del Evangelio, totalmente basada, en

⁵¹ Citado de, *Introduction*, in Louis Althusser, *The Spectre of Hegel*, p.xvii. La frase corresponde a Maurice Montuclard, *Lettre Jeunesse de l'Eglise*, n.2, 1949 (N. de T.)

su enseñanza, método e instituciones sobre el poder soberano de la gracia?

No, ya no tenemos opción: hemos elegido el Evangelio.⁵²

Es en este sentido, el Evangelio recupera su significado pleno si es leído en su total ingenuidad: no se trata de un texto que clarifica situaciones, u ofrece necesariamente soluciones sencillas. Por el contrario, las parábolas son muy ambiguas y Jesucristo no provee soluciones (simples). De allí que si bien la religión es, en última instancia, una organización política, aplicar de modo directo los textos bíblicos (evangelios, parábolas y demás) a situaciones sociales, políticas y económicas determinadas es prácticamente imposible. Ello resultaría en una solución historicista demasiado fácil. Althusser y Pasolini se encontraban advertidos de que el único nivel en que puede mantenerse cierta fidelidad a la religión (y en el caso de ambos a la cristiana) es transformándola radicalmente. Porque toda religión se encuentra basada en fundamentos políticos y toda formación u orientación política funciona, en cierta medida, sobre una visión religiosa de la realidad.

Bibliography:

Althusser, Louis, *A reply to John Lewis*, in *Essays on Self-Criticism*, (NLB, London, 1976)

Althusser, Louis, *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*, trans.G.M.Goshgarian (London, Verso, 2006)

Althusser, Louis, *The Spectre of Hegel: Early Writings* (London: Verso) 2014)

Balibar, Étienne, *The Philosophy of Marx* (London: Verso, 2007).

Benjamin, Walter, *The Author as Producer*, in *Reflections* (New York: Schocken Books, 2007)

Boer, Roland, *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*, Brill, Leiden/Boston, 2007

Boer, Roland, *Althusser's Catholic Marxism*, *Rethinking Marxism*, 19: 4, 2007.

⁵² Ibid., pp. xvii-xviii. También de Montuclard, publicado en el décimo *Cahier de Jeunesse de l'Eglise*, titulado "L'Evangile captif" que incluye también el artículo de Louis Althusser titulado "Une question de faits" (N.de T.)

Boer, Roland, *Criticism of Religion: On Marxism and Theology II*, (Leiden: Brill, 2009)

Breton, Stanislas, *Althusser et la religion*, in *Althusser Philosophe*, edited by Pierre Raymond (Paris: Presses Universitaires de France, 1997)

Castelli, Elizabeth A., "Introduction: Translating Pasolini Translating Paul", in Pier Paolo Pasolini, *St Paul* (London: Verso, 2014)

Deleuze, Gilles, *Cinema 2: The Time-Image* (London: The Athlone Press, 1989)

Hegel, G.W.F., *Science of Logic* (New York: Humanity Books, 1969)

Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, (Oxford: Oxford University Press, 1977)

Lecerclé, Jean-Jacques, *A Marxist Philosophy of Language* (Leiden: Brill, 2006)

London, Frédéric, *Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire* (London: Verso, 2014)

Macherey, Pierre, *Hegel or Spinoza* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011).

Matheron, François, *Introduction*, in *Louis Althusser, The Spectre of Hegel: Early Writings* (London: Verso, 2014)

Pfaller, Robert, *Negation and its Reliabilities: An Empty Subject for Ideology*, in Slavoj Žižek (ed) *Cogito and the Unconscious* (Durham: Duke University Press, 1998).

Žižek, Slavoj, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2012)

Žižek, Slavoj, *ISIS is a Disgrace to True Fundamentalism*, New York Times, September 3, 2014, http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/03/isis-is-a-disgrace-to-true-fundamentalism/?_r=0