

Asincronías. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano

Martín Cortés*

El problema del tiempo, o de la multiplicidad de temporalidades, ha surgido como elemento destacado de los debates marxistas de los últimos años, como una clave para la revitalización filosófica y teórica de la tradición. Una zona importante de esas discusiones, que nos interesa especialmente, se articula en torno de los cruces entre los legados de Antonio Gramsci y Louis Althusser, tomados como dos de los momentos más relevantes de la reflexión teórico-política del marxismo en el siglo XX¹. El punto común entre ambos caminos, aun con los matices y las diferencias no menores entre ellos, podría establecerse en la concepción del presente como dominación. La contemporaneidad como presente sin fisuras es un tiempo ideológico (Althusser) o es el tiempo de la hegemonía (Gramsci), es decir, de la dominación que se presenta como inmovible y que obtura potenciales alternativas. Esa noción de tiempo suele asociarse con concepciones unilineales y progresivas de la historia, con las cuales una porción del marxismo se ha identificado en más de una ocasión y contra las cuales Althusser (entre otros) emprende su lucha. La exploración de una multiplicidad de temporalidades que se encuentran en una coyuntura es entonces una empresa crítica que ataca una concepción reconciliada de tiempo, revelando la heterogeneidad –y conflictividad– que yace siempre detrás de ella. Se recupera así la dimensión política de la noción de presente: el presente es lucha de clases que no se presenta como tal. De este modo, la crítica del presente no consiste en encontrar el modo de ser contemporáneos a él, sino más bien de ser anacrónicos: si el presente es dominación, es ideología, es hegemonía, es preciso desarmarlo.

Para afrontar esta cuestión, aquí ensayaremos un ejercicio de diálogo entre la preocupación althusseriana por el tiempo y el modo en que el mismo problema fue abordado por algunas figuras del marxismo latinoamericano que hallaron en ese problema la clave para pensar la posibilidad misma de hacer marxismo en la región. Hay que decir que la reflexión latinoamericana tiene a la cuestión del

* Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) y en Filosofía (Universidad de París 8), se desempeña como docente e investigador en el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la UBA y como investigador asistente de Conicet. Es autor de *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: Traductor, editor, intelectual* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), además de numerosos artículos y ensayos sobre la recepción del marxismo en América Latina.

¹ Entre otros textos que abordan esta relación, podemos referir aquí a Frosini, Fabio. “Lenin e Althusser. Rileggendo «Contraddizione e surdeterminazione»”. *Rileggere il Capitale. La lezione di Louis Althusser. Convegno internazionale*, Venezia, Mimesis, 2006; Thomas, Peter. “Althusser, Gramsci e la non contemporaneità del presente”. *Critica marxista*, N° 6, 2006, y *The gramscian moment. Philosophy, hegemony and Marxism*. Chicago, Haymarket books, 2009; Morfino, Vittorio. «Lire Gramsci après Althusser». *Décalsages. An Althusser Studies Journal*, 1, 2, 2012, y “La cuestión del conflicto en Maquiavelo: desde Gramsci y Althusser a Negri”, en *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile, Palinodia, 2014.

tiempo como una suerte de enigma que retorna una y otra vez, por lo general asociada a la hipótesis, explícita o no, de que los diversos modos en que aquella se presenta como lineal y ascendente fallan en sus posibilidades de explicar las vicisitudes de la vida latinoamericana y, más aun, de intervenir políticamente en ella. A su modo, podemos hallar reflexiones de este tono en personajes tan variados como José Martí, Gilberto Freyre, Fernando Ortiz y, por supuesto, José Carlos Mariátegui, por mencionar figuras asociadas al género del ensayo. Pero también las ciencias sociales latinoamericanas, en lo que tienen de singular, están absolutamente atravesadas por la cuestión del tiempo: desde el clásico “El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas”, que Raúl Prebisch publicara en 1949, hasta las diversas tendencias interiores a los enfoques de la dependencia un par de décadas más tarde, la crítica latinoamericana se alzaba en contra de esa historia lineal que parecía proponer un compás de espera para que la región, atrasada, se sincronizara con el centro desarrollado y alcanzara así la añorada modernización. Contra ello, estas voces mostraban que la *asincronía* entre centro y periferia, o entre desarrollo y subdesarrollo, era un dato estructural de la economía global con el cual era preciso lidiar políticamente -aun si existían divergencias significativas en cuanto a lo que esto último significaba-. En este caso, para explorar la afinidad con Althusser, tomaremos dos problematizaciones de los años setenta que de algún modo continúan con estas tradiciones, pero con la preocupación explícita, como decíamos, por pensar este problema como clave para hacer del marxismo un discurso teórico y político potente en América Latina: el argentino José Aricó y el boliviano René Zavaleta Mercado (a sabiendas de que muchas otras figuras podrían ser evocadas con este mismo propósito).

Comencemos por Althusser. El texto clave, una suerte de programa de investigación (recordemos que el título está acompañado por el paréntesis “notas para una investigación”), es, evidentemente, *Contradicción y sobredeterminación*². El problema es fundamentalmente filosófico: con el propósito de diferenciar la concepción marxista de contradicción respecto de la hegeliana (y fundamentalmente de las concepciones que se pretenden marxistas pero que en realidad serían hegelianas, porque esas son el adversario real de Althusser), es preciso producir un concepto de sociedad, de totalidad o, mejor, de *todo estructurado*, que se diferencie de la totalidad expresiva hegeliana. La clave allí es el concepto de sobredeterminación: la contradicción está siempre *afectada* por las diferentes instancias de la estructura social, de modo que ella está “sobredeterminada en su principio”, siempre-ya-sobredeterminada. El concepto de sobredeterminación permite eludir la tentación de reducir lo complejo a lo simple, porque esas diversas instancias son también diversas temporalidades, y su unificación en el presente se lee o bien desde la coyuntura, es decir desde la “unidad de ruptura” (lectura científica), o bien como presente reconciliado (lectura ideológica). El concepto marxista de sociedad necesita, entonces, reconocer los diferentes niveles con su autonomía relativa, irreductibles a un centro que les provea sentido, y allí entra especialmente la preocupación por la

² Althusser, Louis. “Contradicción y sobredeterminación”. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1967.

“superestructura”: Althusser llama a reconocer la “esencia propia” de la superestructura (allí afirma no casualmente: “no conozco sino a Gramsci” como antecedente de esa preocupación). La superestructura implica “acumulación de determinaciones eficaces”, de modo que lo que debemos pensar, nos dice, es la “interpenetración entre lo político y lo económico”. Rápidamente esta reflexión se traslada a la cuestión de las temporalidades: la preocupación por la superestructura es también la preocupación por el “pasado”, pues la política no puede pensarse por fuera de las “supervivencias”, que no son meros restos arcaicos, sino una “realidad estructurada terriblemente positiva y activa”, como lo son las “tradiciones nacionales”. De modo que el pasado no es “digerible”, sino que aparece en toda su multiplicidad en la política del presente; por eso, el concepto marxista de sociedad necesita saber leer esas diferentes temporalidades. En el “Bosquejo del concepto de tiempo histórico” de *Lire le capital*³ este problema es planteado más explícitamente como la cuestión de las temporalidades múltiples que, esto es lo más importante, no son legibles en su atraso o adelanto respecto de una norma, sino pensadas desde el presente de la coyuntura, desde su *encuentro*.

En Aricó, la cuestión del tiempo surge como preocupación, en cierto sentido, política. La pregunta es: ¿Por qué el marxismo no ha sido la corriente dominante, ni como opción teórica ni como identidad política en América Latina? Esto supone un doble problema: por un lado, la singularidad de la realidad latinoamericana, en las dificultades estructurales que implicó para los análisis marxistas, y por el otro la adscripción mayoritaria, en la región, a un tipo de marxismo que aplanaba diferencias internas de las sociedades y los sujetos políticos bajo una hipótesis unificadora de modernización. El problema en realidad es uno solo, el segundo, porque la responsabilidad nunca puede caer del lado de la realidad, por más compleja e indescifrable que ella sea, sino de los modos en que se la aborda. Aricó enfrenta esta cuestión fundamentalmente en dos textos, en sus *Nueve Lecciones de Economía y Política en el Marxismo*, de 1977, y en *Marx y América Latina*, de 1980. El propósito, podríamos decir, es el de buscar en Marx una alternativa a una teoría del progreso, una respuesta crítica a una fórmula del propio Marx que inquieta a Aricó por su carácter equívoco y por sus consecuencias teóricas y políticas: la expresión *De te fabula narratur* [esta fábula también habla de ti], donde el Marx de *El Capital* dice a los lectores alemanes que los dramas del proletariado inglés serán próximamente también los de ellos, pues “El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro”⁴. Los tiempos del mundo se aplanan aquí bajo el desarrollo capitalista. Contra esta afirmación de Marx, hay que buscar *otro* Marx. Aricó explora el mundo político y teórico ruso de fines del XIX como una clave para buscar ese otro marxismo que pueda ser traducido a América Latina para remontar aquel desencuentro. ¿Qué hay en Rusia? Ante todo, una notable *asincronía* entre desarrollo del movimiento social, primigenio, y desarrollo de la teoría, centro de grandes discusiones en torno de las formas de despliegue del capitalismo sobre las zonas donde persistían formas comunitarias de propiedad, y, por ende, sobre el

³ Althusser, Louis. “Bosquejo del concepto de tiempo histórico”. *Para leer El Capital*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1969.

⁴ Marx, Karl. *El Capital*, Tomo I. Madrid, Akal, 2007 [1867], pp. 16-17.

sujeto político que podía poner la cuestión de la emancipación a la orden del día. Dice Aricó: “La situación rusa le planteaba al marxismo un nudo de problemas tan extremadamente complejos que para responderlos el marxismo debía desarrollarse”⁵. Es la política rusa la que interroga al propio Marx, en los últimos años de su vida, en torno de estos problemas, en su conocido intercambio con los populistas rusos, al cual Aricó le dedica secciones importantes de los libros mencionados, así como la publicación, en el número 90 de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, de dicho intercambio y de los borradores de Marx. Consultado sobre si el pueblo ruso debía esperar el desarrollo capitalista para ver nacer un proletariado capaz de organizarse, barriando por ende con esas formas comunitarias que resistían al progreso –tal era la posición de los autodenominados “marxistas”-, Marx rechaza decididamente a quienes hablan en su nombre y lo hace con el argumento de la “contemporaneidad” en un mismo presente de diversas formas sociales y tiempos históricos. Contra aquella fórmula citada más arriba, Marx afirma que el capítulo XXIV no es una condena, mucho menos una filosofía de la historia, sino la experiencia de la emergencia del capitalismo en Inglaterra y, en menor medida, en Europa Occidental. Rusia, a partir de la potencia política de sus comunas, puede *evitar* ese camino y lo puede hacer en virtud de la contemporaneidad de ellas con el capitalismo más desarrollado, de modo de poder “apropiarse todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias espantosas”⁶. Marx se levanta en contra de la interpretación de su obra como una filosofía de la historia, y, como lo había hecho con el caso irlandés algunos años antes (también registrado por Aricó en la publicación del *Cuaderno 72 Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, de 1979), lo hace animado por las preguntas políticas que la periferia capitalista le impone. Según Aricó, en ese Marx está la clave para *traducirlo* a América Latina, porque su horizonte teórico está trazado por la búsqueda de la ruptura, y no de un Sujeto que se corresponda con una Historia. El proletariado es, entonces, antes un concepto teórico que un referente sociológico; como concepto, remite al *punto de ruptura* a ser leído en la coyuntura. Si el marxismo se sobre-sociologiza, la teoría se detiene.

Zavaleta, en un sentido convergente al de Aricó, parte también de la preocupación por las derivas improductivas para América Latina del marxismo como teoría exclusivamente general. Zavaleta propone en más de una ocasión la distinción entre el modelo de regularidad (una torsión de aquello que solemos llamar “estructura”), que provee la posibilidad, a partir del capitalismo como forma global, de pensar la “unidad de la historia del mundo” y las superestructuras, aquellas que revelan la persistente e irreductible heterogeneidad estructural de toda formación social, dado que ellas suponen una “acumulación especial”: historia, supervivencias, tradiciones nacionales, para aludir a las palabras de Althusser que mencionamos más arriba. Todo análisis, entonces, debe confrontarse con lo que Zavaleta llama la *simultaneidad* de la base y la superestructura, no como unidad sino justamente como encuentro de

⁵ Aricó, José. *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*. México, El Colegio de México, 2011, p. 114.

⁶ Marx, Karl y Friedrich Engels. *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, p. 32.

temporalidades diferentes, que incluso “tienen sus propias maneras de agregación causal”⁷. En su conjunto, estas dos dimensiones son las que permiten la comparación o, en términos de Gramsci, la traducibilidad, al tiempo que nos recuerdan que la teoría se prueba en cada análisis, en cada coyuntura. Afirma Zavaleta: “El marxismo como tal no ha producido nunca una revolución. Ello ha ocurrido, en cambio, cuando el marxismo ha leído en la historia nacional la formación subterránea de la revolución”⁸. Subterránea, allí parece estar la clave de la sugerencia de Zavaleta, en tanto la superficie parece no revelar los elementos suficientes para una política revolucionaria. La clave de esta fórmula, algo enigmática, podemos encontrarla en otro concepto central de Zavaleta: *sociedad abigarrada*. Con este se alude especialmente a Bolivia, aunque por momentos puede pensarse como extensible a ciertos dilemas latinoamericanos en general, para aludir a la convivencia, en un mismo espacio social, de diferentes tiempos no necesariamente combinados, temporalidades heterogéneas que están rutinizadas bajo el tiempo de la dominación. Estos tiempos, como en Althusser, no están atrasados respecto de la norma, sino que revelan su asincronía en un momento singular, que aquí asume el nombre de *crisis*. La crisis es otro concepto clave de Zavaleta, pues constituye la posibilidad misma de conocer esa heterogeneidad. Y conocer, a su vez, “no es una mera composición de conceptos: es un acto vital, un desgaste y, en consecuencia, un asunto peligroso, un acto organizativo”, explica Zavaleta en su obra publicada póstumamente, *Lo nacional-popular en Bolivia*.⁹ La crisis funciona entonces como la coyuntura althusseriana, como el momento que permite revelar esa multiplicidad de temporalidades y operar sobre ellas; y, de alguna manera, el gran proyecto de Zavaleta es reescribir la historia de Bolivia desde el punto de vista de la crisis, de sus crisis o momentos constitutivos, que van sellando por largos períodos las formas de vida de la nación. La lectura del tiempo en Zavaleta está dramáticamente atravesada por la relación entre historia y crisis; su agudeza está en mostrar que la crisis no es una interrupción de la historia, sino que, por el contrario, la historia es el proceso de rutinización o pasivización de la crisis, es el procedimiento por el cual la dominación logra poner bajo su ritmo los tiempos que le son heterogéneos. Por eso, la crisis es la posibilidad de conocer esos tiempos a la vez que es un gesto subversivo que visibiliza esa heterogeneidad.

Dicho todo esto, podría parecer que hemos evocado tres vías de llegada a la cuestión del tiempo: filosófica (Althusser), política (Aricó), histórica (Zavaleta). Esta división, que no deja de tener un pequeño sesgo eurocéntrico que habremos de atacar en breve, sería tan sólo analítica, ya que en realidad las tres dimensiones están en los tres procedimientos mencionados. Pero lo más importante, que hemos

⁷ Zavaleta Mercado, René. “Las formaciones aparentes en Marx”. En *Obras completas*, Volumen II. La Paz, Plural, 2013 [1978].

⁸ Zavaleta Mercado, René. “Ni piedra filosofal ni summa feliz”. En *Obras completas*, Volumen II. La Paz, Plural, 2013 [1983].

⁹ Se trata de un libro fundamental en términos de una lectura política de la relación entre crisis e historia. En esta dirección, destacamos la reciente publicación, en 2017, de un dossier a propósito de los treinta años de la edición del libro, en la revista *Trabajos y Comunicaciones*, de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Los trabajos de Diego Giller, Jaime Ortega y Marcelo Starcenbaum que forman parte del dossier han sido de especial relevancia para la redacción de estas notas.

escatimado hasta aquí, podría estar en un elemento común que informa cada una de los tres: Lenin. Lenin como político y Lenin como teórico, está detrás de cada uno de los planteos recorridos. Veamos brevemente, en orden inverso al que manejamos hasta ahora: en Zavaleta, el propio concepto de regularidad parece extraído de Lenin. En su texto “Las formaciones aparentes en Marx”, mientras desarrolla la especificidad de las superestructuras y, por ende, la imposibilidad de reducir su dinámica a las leyes del modelo de regularidad, hay una sugerente nota al pie que reenvía al texto “¿Quiénes son los ‘amigos del pueblo’ y por qué luchan contra los socialdemócratas?”, de 1894. Allí Lenin explica, en su debate con el populista Nikolai Mijailovsky, que no hay en Marx una teoría general de la historia, ni un estudio de la sociedad o del progreso en general, sino una teoría crítica del capitalismo, basada en un análisis científico de sus regularidades, que es a la vez un análisis de sus singularidades, lo cual permite, una vez más, la comparabilidad. Todo lo cual, dice el revolucionario ruso, es colocado por Marx en un concepto singularmente importante: el de *formación económico-social*. Precisamente en este concepto, y en ese mismo texto de Lenin, se basa largamente Aricó en sus *Nueve lecciones* (veáse especialmente la quinta lección) para volver sobre la importancia del mundo ruso para la revitalización de la potencialidad crítica del marxismo. Aricó se apoya en dicho concepto para insistir en el carácter siempre complejo y opaco de la sociedad capitalista. La noción de formación económico-social permite pensar la producción como vida social en su conjunto, esto es, como el modo específico de encuentro entre estructura y superestructura, en donde la multiplicidad contradictoria de las formas del antagonismo social no es transparente ni puede ser explicada desde una filosofía de la historia. La posibilidad de conocer esa “madeja de relaciones” está solamente en la coyuntura, pero más allá de sus apariencias, y por eso precisa de una *intervención* -que podemos llamar teórica o científica-, por lo cual ese mismo texto de Aricó reivindica también, acaso provocativamente, la problemática de la “conciencia desde fuera” presente en el *¿Qué hacer?* de Lenin, como contrapunto respecto de cualquier concepción espontaneísta de la relación entre lucha política y teoría. En una afirmación evidentemente afín a Althusser, Aricó dice: “Es a través de esta categoría [de formación económico-social] como el análisis podrá desplazar su eje de la simple relación de contradicción entre capital y trabajo para arribar al estudio de las relaciones y tensiones que existen entre el conjunto de las clases y el Estado con lo cual la sociedad dejaba de ser una entelequia definida a través de la contradicción entre capital y trabajo para convertirse en una sociedad con una historia y una psicología particular, concretas”¹⁰. Por último, en Althusser, hay que recordar que el concepto de sobredeterminación, como aquello que permite señalar la especificidad de la contradicción marxista, viene explicado a partir de un “ejemplo”, “el tema leninista del ‘eslabón más débil’”. Lenin es allí el lector de la coyuntura, quien comprende la *exasperación* de contradicciones que caracteriza la situación rusa y que por ende permite postular la actualidad de la revolución. Lenin entiende que la revolución es un gesto político en un momento dramático de entrelazamiento de temporalidades que habilitan una ruptura y no la coronación

¹⁰ Aricó, José. *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*. México, El Colegio de México, 2011, p. 165.

de una historia que marcha hacia adelante. Ahora bien, es necesario llamar la atención sobre otro detalle de esta presencia, que podríamos pensar en torno del modo en el cual la periferia entra en el discurso de Althusser. Frente al carácter “intensamente sobredeterminado” de la realidad rusa, éste afirma: “es necesario interrogarse, tal vez, sobre lo *excepcional* de esta ‘situación excepcional’ y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas ¿no estamos siempre en la excepción?”¹¹. Recordemos, se trata de un texto de 1962, donde pareciera preanunciarse aquella fórmula del marxismo como “desviación sin norma” o “error sin verdad” que aparece en “Historia terminada, historia interminable”, de 1976¹². Un poco más adelante Althusser afirma que si la excepción (es decir, la intensa sobredeterminación) es la regla, entonces la regla (esto sería: un espacio social donde la “bella” contradicción Capital-Trabajo se presente como tal) es la excepción. Y agrega: “pero no veo bien qué ejemplo podría citarse”. Es decir, no hay regla, sólo hay excepción, excepción sin regla.

La contestación de Althusser a la “bella contradicción” es un elemento fundamental de su crítica a la filosofía de la historia. Pero prestemos nuevamente atención al desplazamiento que sucede mientras esa crítica se construye. Cuando todo indica que ella se va a tejer alrededor de una lectura de la figura de la contradicción en Marx, en sus textos, posiblemente de manera privilegiada en *El Capital*, irrumpen Lenin y la revolución rusa como elementos infinitamente más potentes (por eso es un “ejemplo”) para desarmar aquella “bella contradicción”, y entonces el argumento pasa a través de ese acontecimiento para criticar toda la concepción de la historia que viene con la contradicción simple. Nos preguntamos si no habría que considerar particularmente la condición *periférica* de esa revolución a la hora de pensar por qué es tan potente para la crítica que Althusser quiere emprender, porque justamente en el punto de vista periférico lo que aparece como anomalía, desvío o abyección puede, si es politizado como lo es por Lenin, terminar por desdibujar la posibilidad misma del par normal-anormal y, con ello, interferir dramáticamente en la evidencia filosófica del progreso y la “bella contradicción” que llega desde el Centro (también desde el centro marxista). Así, Althusser necesita del rodeo a través de la periferia (es decir, de Rusia como *excepción*) para construir la crítica de la contradicción simple y descubrir que ella no funciona, como tal, en ningún lugar. Como señalamos, es justamente la preocupación por el marxismo en América Latina la que coloca a Aricó y Zavaleta en ese punto de vista, a partir del cual logran construir las virtudes de sus contribuciones. Desde ese lugar, pueden afirmar el carácter ideológico de la filosofía del progreso, pero no como una cuestión que tan solo incomoda a la periferia (y que en el centro sí funcionaría), sino como un problema del marxismo como tal. Y entonces sería falso que la crítica de Althusser es filosófica y la de Zavaleta y Aricó política o histórica. Se trata más bien, en todos los casos y con sus singularidades, de modos en los cuales la política se revela como *exceso*, irrumpe violentamente en la filosofía, le devuelve su conflictividad, la hace inestable por

¹¹ Althusser, Louis. “Contradicción y sobredeterminación”. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1967, p. 85.

¹² Althusser, Louis. “Historia terminada, historia interminable”. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal, 2008 [1976].

dentro, como sugería el propio Althusser en la conferencia de Granada de 1976, *La transformación de la filosofía*. Allí, no hay una Filosofía marxista, sino una nueva práctica de la filosofía, que no es sino el modo de reconocer en Marx una ruptura política en la tradición filosófica (o, más bien, de la tradición de la Filosofía), y con ello, la horadación de sus garantías, o la crítica de una Filosofía que funciona como proveedora de garantías.

Lo que quisimos señalar hasta aquí acaso podría sintetizarse en la sugerencia de que las condiciones de la periferia tienen una suerte de privilegio para introducir la política en la Filosofía. Esto es así por el carácter dramático, hasta hiperbólico si tal cosa fuera posible, de la sobredeterminación en la periferia. Donde se multiplican las contradicciones llamadas “secundarias”, y donde la “acumulación especial” de la superestructura domina la propia vida política de las naciones, por lo cual surgen permanentemente fenómenos “excepcionales” (entiéndase bien: como *excepción sin regla*), como los populismos, pero también como las revoluciones, que, bien vale recordarlo, son un fenómeno fundamentalmente periférico, al menos hasta nuestros días. Así, la potencia que permitiría el punto de vista periférico está precisamente en el movimiento que Althusser hace al descubrir que la excepción es la regla: la sobredeterminación rige también, por decir, en Inglaterra y Francia, pero pareciera necesario dar un rodeo a través de los márgenes para descubrirlo, y por eso no estamos haciendo marxismo para descubrir curiosidades locales, sino para continuar desarmando las evidencias que una forma del marxismo identificada con el progreso nos ha legado. Ese marxismo, de algún modo, cayó en desgracia con la llamada crisis del marxismo, aquella que Althusser celebró pero que también consideró, con cierta candidez, como punto de partida para un relanzamiento del movimiento obrero a nivel global. El problema es que la crisis, porque también fue una derrota, quiere llevarse consigo la posibilidad misma de hacer teoría en sentido fuerte, bajo la amenaza líquida que la asocia con el iluminismo, el esencialismo y el totalitarismo. Aquí, nos preguntamos por cierta singularidad de la posición periférica que tiene por efecto un privilegio de la política, incluso una sobrepolitización, que golpea permanentemente a la teoría en sus tendencias a anquilosarse, pero que, a la vez, la invita a persistir en el problema de la emancipación. Acaso allí, en esa insistencia, haya una pista para seguir pensando dentro del marxismo. No ya como garantía de Verdad, sino como una serie de indicaciones, podríamos animarnos a llamarlas “verdades provisionarias”, que se dejan golpear por la política, y que sólo se desarrollan a través de esos golpes.