

De la teoría estructural a la coyuntura aleatoria¹

André Tosel

Sin ánimo de provocar modificamos el título de la célebre autobiografía que Louis Althusser escribió luego del asesinato de su esposa en 1980 y de su entrada en la noche de los muertos vivos.

El futuro de Althusser dura mucho

La época de la crisis del capitalismo globalizado ya ha traído de regreso al espectro de Marx, como su amigo Derrida había tenido el coraje de hacer notar por aquellos años (1993). Por su trayectoria tormentosa, por su aptitud para plantear las cuestiones cruciales luego del fracaso de la revolución comunista, el pensamiento de Althusser aún se presenta como capaz de producir armas intelectuales para afrontar nuestro tiempo. No se trata tanto de una mera vuelta como del ingreso en una nueva órbita. En verdad, esta nueva órbita es un giro que se realiza sobre el doble luto por las formas de experiencia adoptadas por los movimientos antisistema, prioritariamente el luto por el movimiento obrero, el único que, en sus diferentes variantes, socialdemócrata o comunista, ha existido duraderamente a lo largo de la modernidad, y, ligado al mismo, el luto por el movimiento anticolonialista y antiimperialista que en su momento supo encontrar apoyo en el comunismo.

Ahora que el tiempo está fuera de sus goznes, la obra teórica de Althusser, esa bisagra, puede salir del silencio total que la cubrió durante los años 1980-1990, y ser recuperada para ayudar a abrir una nueva perspectiva y producir los elementos indispensables para la nueva crítica de los tiempos que todo pensamiento emancipador requiere. Esta obra está en condiciones de hacerlo, en particular a partir de la problemática de la historia en la que produjo una ruptura en la época en la cual ella pretendía tener por destinatario, imposible e impotente, al movimiento comunista hoy (auto)liquidado. Althusser, como filósofo autocrítico de la filosofía, ha querido darle al materialismo histórico la “forma de la científicidad” con la cual la teoría del modo de producción capitalista, objeto de *El capital*, abrió la ciencia del continente de la historia, explicitando su estructura conceptual, la dinámica interna, las leyes de tendencia y la transformación posible en otro modo de producción.

El aporte de *Pour Marx* y de *Lire le Capital*, considerado retrospectivamente, marcó a su época. La historia, la disciplina erudita de las *res gestae*, de las producciones pasadas de la acción humana ya realizada, con sus articulaciones de prácticas, entraba con estos textos e intervenciones, a través de la crítica del historicismo y el humanismo, en una elaboración estructural. Pero, al mismo tiempo, y en contra de lo que sostenía una crítica apresurada fundada en el

¹ “De la théorie structurale á la conjuncture aléatoire”. *La Pensée*, n° 382, abril-mayo-junio 2015, pp. 31-46, volumen especial: “Althusser, 25 ans après”. Traducción: Pedro Karczmarczyk.

primado otorgado a la praxis voluntaria de los humanos, la historia que se construye así misma no era eliminada. La teoría de las estructuras, que eliminaba el sujeto trascendental o antropológico, se combinaba con el saber operatorio y singular de las coyunturas en la coyuntura, es decir, con el análisis concreto de las situaciones concretas caro a Lenin, el lugar en que se libra la lucha de clases, donde aquellas se forman y se transforman en instancias de dominancia y de dirección, o de sumisión y de subalternidad. Es necesario recordar los objetivos políticos de esta empresa que tuvo un impacto mundial sobre la *intelligentzia* marxista antirrevisionista entre 1965 y 1975. Se trataba de formular las condiciones teóricas y filosóficas de la refundación revolucionaria del comunismo en una URSS liberada del estalinismo y de sus consecuencias en el movimiento internacional. La esperanza de un recomienzo del comunismo se apoyaba en la China de Mao y la revolución cultural. La refundación de la dialéctica como teoría materialista de las contradicciones en términos de la categoría anti-economicista y anti-determinista de la sobredeterminación sonaba como el comienzo de lo que se creía que sería de una larga marcha para el comunismo y el marxismo en Occidente.

¿La ilusión de una inversión autodestructora?

Pero la larga marcha pronto se hizo corta. El comunismo chino no tomó la forma de un Estado-no-Estado sostenido por la actividad en primera persona de las masas. Es necesario admitir que la lucha interna del partido estaba de hecho en primer lugar y que tenía por fondo el cruel fracaso de las reformas económicas que desembocaron en terribles hambrunas y que la violencia revolucionaria antirrevisionista fue contraproducente. Es preciso constatar también la impotencia del comunismo para reformarse en la URSS y la de los partidos comunistas occidentales para adoptar una línea de masas adaptada a las así llamadas “sociedades democráticas desarrolladas”. Es preciso constatar el poder de resiliencia del capitalismo mundial, capaz de capturar y de desnaturalizar los movimientos anticolonialistas que luego del fin de la guerra de Vietnam no han registrado ningún rebote “socialista” victorioso. Sería preciso mostrar más precisamente cómo, desde los años 1970, Althusser emprendió una autocrítica, que implicaba renunciar a la Teoría de las teorías, que dirigió la redefinición de la filosofía como práctica de la lucha de clases en la teoría. Sería necesario, sobre todo, mostrar cómo la crítica del marxismo vulgar, de aparato, economicista y determinista, progresista y evolucionista, se transformó en una deconstrucción radical que intentó recoger los elementos para una reconstrucción de la teoría de las condiciones de la reproducción de la producción en torno de la teoría de la ideología-interpelación de los individuos en sujetos y de los aparatos ideológicos de Estado.

Pero Althusser iba de hecho más lejos. Al mantener el carácter central del concepto de dictadura del proletariado en la conquista y la transformación del aparato de Estado destacaba con una lucidez creciente las debilidades y los límites de la teoría marxista. La misma no sólo chocaba desesperadamente con la política y con la construcción de una hegemonía de masas, sino que era incapaz de dar cuenta de las formas construidas en su nombre por el comunismo histórico. La teoría del todo estructurado con dominante fue utilizada durante un cierto tiempo por Nikos Poulantzas para formular un eurocomunismo de izquierda, por Charles

Bettelheim para dar cuenta de las luchas de clases en la URSS, pero la misma no ha sido utilizada para realizar un análisis crítico de conjunto del período histórico de los años setenta. Se impusieron coyunturas que, aunque ciertamente siempre estructuradas por las relaciones de producción y las relaciones sociales, exigían ser analizadas en su singularidad concreta constituída por sobredeterminaciones de sobredeterminación, por contradicciones sin hilo conductor en el sentido dialéctico clásico.

Althusser se enfrentó a esta situación de impotencia y el desarrollo de la teoría del continente historia tomó cada vez más la forma de una crítica en expansión. Las intervenciones de los años 1975-1980, luego de la *Soutenance d'Amiens* (1975)² se sucedieron a un ritmo frenético para destacar los vacíos y las faltas de la teoría de Marx y de los marxistas más creativos del siglo XX, para denunciar las formas remanentes del idealismo de la libertad en Marx, su sumisión a la metafísica que domina el principio racionalista de razón suficiente (con sus nociones de sentido, de origen, de sujeto, de progreso, de fin). La teoría de la estructura se opaca, mientras la intención deconstructiva se afirma, como lo demuestran los títulos de las intervenciones en las que la referencia a Maquiavelo se hacen cada vez más insistentes: “La transformación de la filosofía” conferencia de Granada (1975);³ “Por fin la crisis del marxismo”, intervención en el coloquio del diario *Il Manifesto*, en Venecia (1977), “La soledad de Maquiavelo” (1977), “El marxismo como teoría ‘finita’” (1978), “El marxismo hoy” (1978)⁴ y en fin, ese punto culminante recapitulativo que es el largo texto inacabado “Marx dentro de sus límites” (1978).⁵

Hacia 1985 apareció el texto póstumo que llegó a ser para ciertos intérpretes (Daniel Bensaid, Toni Negri) el manifiesto de un giro (*Kehre*, al decir de Negri), “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”,⁶ elemento de un conjunto de materiales que debía dar lugar a una obra no redactada con el título *La única tradición materialista*. Este breve texto ha sido sobreinterpretado y aislado. El mismo ha sostenido la tesis de un segundo Althusser que habría destruido al primero. Esta tesis -a la que por nuestra parte nos hemos acercado- se ha revelado demasiado simple. En efecto, si las ideas de coyuntura, de conjunción en el vacío de elementos distintos están en el primer plano, una lectura más atenta podría mostrar que los escritos de Althusser contenían estos temas con otra configuración, donde el primado le correspondía a la causalidad estructural y a la noción de todo articulado con dominante de prácticas estructuradas por contradicciones y sobredeterminaciones. Esto significa que hay que emprender una genealogía teórica antes de dar por sentado el rechazo del Althusser n°1 por parte del Althusser n°2. Estas investigaciones felizmente ya han comenzado con los trabajos de G.M. Goshgarian, Emilio de Ípola, Warren Montag.

Si se confronta el comienzo con la culminación (que se pretende un nuevo comienzo), el pensamiento de Althusser describe sin embargo una parábola.

² Ver “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens” en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2015.

³ En Althusser, Louis, E. Balibar y P. Macherey *Filosofía y cambio social*, Buenos Aires, Ediciones metropolitanas, 1984.

⁴ Estos tres textos han sido publicados en *La soledad de Maquiavelo*, op. cit.

⁵ Ver *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.

⁶ Ver Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2002.

Comienza con el concepto estructural de todo social con dominante, objeto de un pensamiento que se apropia teóricamente del objeto real, pasando de la ideología a la ciencia. Incluye en este nivel a la coyuntura definida teóricamente por la articulación de las prácticas y el juego de la determinación en última instancia por la economía que regula la dominancia de una práctica y permite producir el objeto de pensamiento apropiándose del objeto real en su forma agonística actual. La crítica del sujeto ideológico no elimina la acción histórica. La necesidad incluida en las estructuras culmina en el pensamiento del efecto de sociedad y este incluye la contingencia de las coyunturas que definen a las revoluciones. Para cada una de ellas se delinea un espacio estratégico de acción abierto a las fuerzas que ocupan posiciones interiores a la coyuntura, sin confundirse con puntos de vista exteriores sobre ella. El último término de la parábola de su pensamiento consiste en la radicalización de la deconstrucción ya emprendida, alcanzando a problemáticas y categorías que ya no pueden ser sostenidas. Este término se ubica en el salto del materialismo del encuentro. La realidad de la historia se ubica bajo el régimen de la necesidad de la contingencia. El pensamiento que pretende entenderla debe producir nuevas categorías propias como objetos de pensamiento: el vacío, los límites y los márgenes como ausencia de centro, la libertad como quantum de potencia en la lucha, la conjunción de eventos que hacen *a posteriori* necesidad, la subjetividad sin sujeto. Se le otorga el primado a la coyuntura como acontecimiento aleatorio cuya contingencia puede inaugurar una nueva necesidad condicional relativa. La necesidad de la contingencia, que es la de las coyunturas, se articula con una contingencia de la necesidad de la estructura, que se torna posible sólo luego de su realización, por una concentración histórica singular de coyunturas. Esta parábola, a primera vista desconcertante, ha convencido de su pertinencia a lectores serios y sensibles al giro posmoderno que parece imponerse (Alain Badiou, Toni Negri, Vittorio Morfino, Warren Montag). Otros lectores igualmente serios de Althusser, como Olivier Bloch y Lucien Sève, juzgan a este materialismo aleatorio, si no como una renegación, al menos como una triste recaída por debajo de sí mismo de un Althusser vencido por la ideología posmoderna violentamente antidialéctica.

El análisis althusseriano de la coyuntura de la emergencia del materialismo del encuentro

¿Cómo evitar entonces el cortocircuito de las lecturas simplificadoras atendiendo al resultado de las lecturas genealógicas más precisas? Nosotros proponemos un paso preliminar: recurrir a los textos contenidos en el dossier del que se extrajo “La corriente subterránea del materialismo” que fueron publicados bajo la rúbrica de “Materiales” de la segunda edición aumentada de *L’avenir dure longtemps* (1994, pp. 463-526). Estos textos clarifican cómo Althusser llega al final relativo de su parábola transformando su pensamiento, sin necesariamente renegar del mismo. Se trata en particular de dos textos que se siguen y se complementan uno a otro. El primer texto está consagrado a Maquiavelo y es retomado en la autobiografía de una manera abreviada; el segundo texto se desarrolla bajo el título “Situación política: ¿análisis concreto?”, se inserta en el capítulo XIX de esta misma autobiografía y ha sido reemplazado en la edición definitiva por desarrollos abreviados sobre Spinoza y Maquiavelo. Por nuestra

parte, creemos que es necesario tener en cuenta estos textos en razón de su probable fecha de redacción (1985), lo que constituye un contrapunto histórico que clarifica la última proposición histórica de Althusser. En particular, uno puede considerar “Situación política: ¿análisis concreto?” como un ensayo de análisis althusseriano de la coyuntura propia a la emergencia del materialismo del encuentro. Althusser encuentra, en efecto, en esos años la brutalidad imprevista de un cambio radical de la coyuntura histórica, contemporáneo de la reducción a la impotencia del marxismo. Él ubica este encuentro bajo la referencia a Maquiavelo. Esto no es accidental. Althusser encuentra entonces el vacío, es decir, el no encuentro del encuentro esperado y juzgado probable hasta los años sesenta, el encuentro de la *fortuna* y de la *virtu*, de las condiciones históricas de la lucha de clase y del movimiento obrero marxista que la coyuntura de los años 1960-1970 permitía esperar y que parecía prometer el movimiento comunista, promovido por Gramsci al rango de príncipe moderno. Nada de esto ha tenido lugar. El vacío del encuentro está obstruido por la nueva coyuntura del presente que se mantiene y se convierte en estructura perenne.

Es necesario reconstruir los momentos de este análisis de la situación concreta, de la coyuntura, en el cuadro del materialismo del encuentro, sin ocultarnos sus derivas, sus contradicciones, sus aporías, su estilo historicista y su empirismo exploratorio. Aunque aleatorio en el sentido banal, este análisis muestra en qué coyuntura histórica Althusser busca producir una teoría paradójica de la historia como coyuntura, de un devenir coyuntura de la necesidad en la coyuntura misma que es la de la persistencia transformada de la lucha de clases y la de su ausencia operatoria. Reconstruiremos este análisis en diez puntos.

1. En los años 1960-1970, la inmensa esperanza de una revolución parecía desplazarse desde los países de occidente, donde “las cosas se estancaban” hacia oriente. “Una inmensa esperanza nacía entonces de esta paradoja: si las cosas se estancaban y se demoraban entre nosotros eso importaba poco porque la revolución iba venir hacia nosotros por el desvío completamente imprevisto de los países subdesarrollados que concentraban en ellos una masa de contradicciones ‘sobredeterminadas’”. Althusser se remite a su intervención en “Contradicción y sobredeterminación” (1962), retomada en *Pour Marx*, como la innovación teórica que podía permitir pensar esta coyuntura inscrita en una teoría del todo estructurado con dominante. Resultaba posible entonces “intentar comprender la novedad radical de lo que ocurría” y de ese modo se creía probar lo que estaba adquirido como certidumbre de época. La teoría parecía tener la *virtu* de darse cita con la *fortuna*: “Como teníamos pruebas extraordinarias de la fecundidad intelectual y política de la teoría marxista, todo se remitía a la teoría marxista y se creía poder comprender cabalmente las prodigiosas mutaciones en curso a través de la luminosa teoría de Marx, de Lenin y de Mao, no sólo a través de esa teoría luminosa sino también a través de las prácticas concretas que ésta había inspirado e inspiraba” (1994, 518-519).

2. Ahora bien “hoy en día sabemos que esto era un error”. La teoría marxista no ha sabido analizar oportunamente las mutaciones que quedaron ocultas tras la victoria sobre imperialismo norteamericano (Vietnam, Cuba) o tras las llamas de la insurrección de 1968. La política de los partidos comunistas se descompuso. “Ha sido necesario reparar retrospectivamente en la descomposición y la derrota del movimiento obrero bajo los golpes de una “crisis” totalmente imprevista y de la gigantesca desocupación” para tomar conciencia de las mutaciones tan prodigiosas

como incomprensibles que se formaron durante los años 1950-1970 y que explotaron en los años 1970-1980. Ha sido necesaria también la emergencia de revoluciones con base religiosa (Irán), los gigantescos cambios tecnológicos en la información y la comunicación, la constitución de amplias clases medias consumistas, la desaparición del campesinado, la incapacidad del campo socialista para transformarse, la aparición de un capitalismo de loca especulación, la instalación de extremismos religiosos ligados al terrorismo “para que la exaltación marxista de inteligencia y de la acción cedieran, en consecuencia, brutalmente poco a poco el paso. La prodigiosa fascinación del marxismo, la fascinación de una inteligencia y de una acción revolucionarias posibles se desvaneció, entre nosotros al menos, de la noche a la mañana” (1994, 519). Este análisis no es una explicación teórica, sino una descripción alarmante de lo que hay que entender y que Althusser con su lucidez sorprendente denomina “globalización” indicando así aquello que debe abordar toda teoría de la historia actual.

3. La globalización del capitalismo es el objeto real que el pensamiento tiene que apropiarse a través de la producción de un objeto de pensamiento que tenga en cuenta que ella fue producida como una coyuntura inédita por medio de atravesamientos de umbrales y que ella reposa sobre la conjunción todavía *in fieri* de elementos que le dan a la estructura su configuración retrospectivamente, frente a la cual no sirve de nada refugiarse en el asilo de una teoría formal del todo articulado con dominante. De aquí en más se trata de producir el vínculo que une la conjunción de los elementos de la “globalización” y que constituyen su configuración bajo la forma específica de la estructura del todo capitalista en sus diversos modos históricos. He ahí el objeto real que el materialismo aleatorio tiene que pensar *sub specie politicae*. Los comentaristas han seguido frecuentemente a la fascinación mística de un materialismo aleatorio negativo, una suerte de consuelo bajo la forma de una teología negativa laica para la cual lo peor no está siempre asegurado y que apuesta al milagro de un encuentro entre la *fortuna* y la *virtu* en el vacío de su ausencia. Althusser habría pasado de Spinoza a Pascal. Ahora bien, Althusser efectivamente toma nota de las transformaciones que hacen época y emprende un trabajo “des-esperado”, pero no por lo “des-esperante” sino por lo urgente. Uno no encuentra nada semejante entre los sostenedores de la dialéctica tradicional, que son incapaces de este tipo de análisis de la situación histórica. Este trabajo tiene por problemática un análisis de la globalización: el efecto de sociedad de la globalización consistiría en tornar imposible la asignación de un centro de organización de las prácticas a partir del cual pensarlo y poner obstáculos a todas las referencias a las series de coyunturas en las cuales ella se realiza. Su efecto de pensamiento, paralelo a su efecto de sociedad, consiste en tornar impensable toda estrategia política en la medida en la ella que exige un centro estratégico. “La ‘globalización’ y la increíble imbricación de los monopolios de toda clase (industrial, comercial, financieros, de servicios, de investigación, marketing, comunicación, etc.) hace que sea absolutamente imposible decidir dónde se ubica su ‘centro’” (1994, 500).

4. ¿Cómo pensar este nuevo mundo sin centro, “esta coyuntura asombrosa”? No es que la teoría marxista se haya desvanecido, sino que ella se ha vuelto impotente e inerte. Althusser evoca sin concesiones el estado de nulidad, el vacío de pensamiento que caracteriza el pensamiento contemporáneo. Los estudios de algunos especialistas, la emergencia del marxismo auto-crítico son citados (Alain Lipietz, Jacques Bidet y Jean Robelin), como así también están presentes los

trabajos de los amigos más próximos (como Balibar, Duroux, Macherey), se reconoce la obra de filósofos de genio excepcional (Heidegger y Wittgenstein y sobre todo Derrida) y también están presentes las contribuciones de los historiadores y analistas comprometidos (Braudel, Foucault y Régis Debray). Pero todo esto no podría tomar la forma de una “teoría de conjunto”. ¿Quién intenta, en efecto, en Francia “concebir el movimiento de conjunto de las grandes mutaciones contemporáneas en su totalidad compleja y contradictoria y en sus tendencias y efectos? Prácticamente nadie, como si esto fuera hoy en día una tarea más allá del alcance de inteligencia humana” (1994, 515). Este diagnóstico es definitivo e incluye a toda la cultura, que sufre de esta “prodigiosa degradación”, de este “vacío increíble de un pensamiento mínimamente coherente y riguroso”. Este vacío conforma un bloque con la incapacidad del movimiento popular para reaccionar y con la debilidad de la política institucional. “Es el desierto” que no puede poblarse con la entrada en escena de un acontecimiento inédito, el de una “generación miserable y sin verdadera imaginación, sin ningún recurso en la teoría, en la reflexión, lo mismo que en la experiencia, o incluso en la simple esperanza” (1994, 515). Althusser parece tocar el fondo de un abismo de una negatividad irreductible bajo la presión de nihilismo activo de la coyuntura. Peor aún, no sólo falta una teoría de conjunto para comprender lo que irrumpió como un relámpago en aquellos años, sino que en ese mismo tiempo, el nuestro, parece haber desaparecido al unísono incluso el deseo de comprender entre los intelectuales, los políticos, los jóvenes, las masas intelectuales, obreras, pequeño-burguesas y estudiantiles. Todos han “finalmente renunciado pasivamente a comprender. No se quiere comprender lo que pasa, no en virtud de alguna aversión ideológica contra el marxismo, sino porque el mundo se ha vuelto muy complicado, porque uno no puede comprender lo que pasa sobre la base de ninguna teoría, la teoría marxista incluida, la propia lucha de clases, aunque visible para todos, se convierte en una luna vieja.” (1994, 520).

5. Seguramente se podrán encontrar unilaterales estos análisis, de los cuales no hay que olvidar que no han sido publicados por su autor. Pero el propio texto se dialectiza de alguna manera a partir del fondo de su propio abismo. La globalización es, en efecto, caracterizada de una manera subjetiva, como el acontecimiento de un mundo sin centro. Lo que parece conducir a la impotencia y a la desaparición del deseo de comprender puede convertirse en el suelo sobre el cual el naufrago apoya puse su pie para retornar a la superficie del mar, no para llegar bajo el sol de alguna orilla recobrada, sino simplemente para seguir sobreviviendo sobre las olas.

6. Volvamos sobre esta caracterización de la globalización como la producción de un mundo sin centro. Althusser ensaya dos movimientos de pensamiento. El primero lleva al límite la dificultad y la exacerba. El segundo ensaya una vía de salida. El descenso al abismo viene impuesto por la pérdida de centro. Este “de-centramiento” no es querido intencionalmente por la estructura del todo social, pero una vez operado, la conjunción de elementos bajo las relaciones del capitalismo especulativo se mundializan, la ausencia de centro se presenta como un efecto de sociedad y se constituye en una cuasi estructura paradójal, ininteligible. El centro no está ni en las Bolsas, ni en las direcciones empresariales, ni en los Estados Unidos, ni en los viejos centros políticos nacionales, ni en las nuevas configuraciones espaciales supranacionales de vocación política equívoca (la Unión europea). No está en ninguna parte, y esto es

un enigma para las teorías que hasta aquí han tenido por referencia un centro, como la teoría marxista. A pesar de su sentido del mercado mundial, su concepción del imperialismo, esta teoría está políticamente representada en los movimientos obreros nacionalmente centrados y estructurados en organizaciones centradas en torno de un partido-centro destinado a ocupar el centro nacional, centro del centro. El centro depende de la dominante del todo estructural articulado. “Por ‘centro’ no hay que entender un centro geográfico, ni tampoco el país ‘más importante’ por su autonomía de recursos materiales y el gigantismo de su producción, y el más ‘imperialista’, sino el centro único de los estudios y las investigaciones, de la decisión y de la dirección, en breve, el centro de una estrategia unificada de la producción-distribución.” (1994, 501)

7. En un mundo semejante ¿cómo es posible la política que se planteaba hasta aquí como centrada en el anhelo más sensible? Esta cuestión parece invalidar la referencia Maquiavelo quien, como Gramsci lo ha destacado, vinculada a la política con el centro estratégico, el príncipe o el partido, ese príncipe moderno. “¿dónde puede uno en efecto ubicar el equivalente de un centro *asignable* que se puede *reconocer e Identificar* como centro? (1994, 501) se puede responder que la política está por todos lados, pero entonces, ¿por cuál lado pensar y hacer que se mueva? ¿cómo pensar una estrategia sin centro? “La política está por todas partes, en la fábrica tanto como la familia, en la profesión como en el Estado”. Si la política no está en ninguna parte, se opera una despolitización masiva. La política migra del lado de la actividad económica, a la que necesario comprender como compuesta de empresas, clásicas y nuevas, de bancos, de comunicaciones y de ideología. Es la libertad de emprender la que se convierte entonces en un centro sin centro. “La ideología tiene, prácticamente, el lugar de la política” (503) y ella tiene necesidad de “la ilusión de la política” politiquera como centro estratégico para poder realizarse mejor en esos aparatos ideológicos que son las formas de organización extendida de la producción. Esta ideología, sustituto de la política, esta política-ideología es “el liberalismo” renovado “que sólo tiene un sentido, la libertad de *emprender*; ¿para quienes? Para los trusts y los subcontratistas, es decir, para las formas más vergonzosas que la explotación contemporánea, pero absolutamente ninguno para los trabajadores que están en camino, por la flexibilidad del trabajo, de perder oficialmente las garantías sociales conquistadas a través de muy largas y duras luchas seculares” (1994, 505). La pérdida de centro no liquidó la explotación del trabajo por el capital. Incluso desvaneciéndose, la lucha de clases sigue siendo una realidad estructural en esta coyuntura de coyunturas que se denomina globalización capitalista y que configura una estructura paradójal que hay que analizar.

8. La dificultad se profundiza y el segundo movimiento parece definitivamente postergado. En efecto, la cuestión del centro sufre un nuevo y último desplazamiento de hacia la ideología y el poder. Ante todo hacia la ideología: “esta ideología, al menos, ¿tiene un centro y una estrategia que puedan reemplazar el centro y la estrategia políticas?” Sí y no. Sí: puesto que su verdadero centro está fuera de la misma, en la economía, pero la anarquía de economía y su carencia de centro asignable son tales que todos los hechos desmienten las pretensiones de esta ideología. Y sobre esta realidad que le es totalmente extranjera, ella sólo constituye la ilusión de un discurso falsamente político, bueno apenas para alcanzar el poder” (1994, 505). Pero, nueva dificultad, ¿cuál poder? El poder con mayúscula ha desaparecido y no puede ya constituir un centro. ¿es

preciso entonces recurrir a los micropoderes de Foucault para definir este movimiento hacia la política? No. Foucault sólo ha estudiado sociedades caracterizadas por la estructura dominante de un poder central, que se ramifica en micropoderes, pero que no desaparece. En consecuencia, se debe afrontar el enigma de un efecto de sociedad que liquida los centros produciendo un poder económico-ideológico difuso y omnipenetrante que reproduce la explotación recrudescida de las masas. Permanecemos en la aporía y el segundo momento anunciado parece inhallable en la coyuntura de las formas concretas de la globalización. No existe un “‘Centro estratégico’ capaz de diseñar una perspectiva de acción, un ‘proyecto de sociedad’ del cual todo el mundo habla sin nunca poderlo definir, una estrategia propia a definirse en táctica y acción políticas. ¿dónde estamos? Nadie lo sabe.”

9. Es en este “mundo totalmente desconocido”, el mismo del cual es necesario “concebir sus estructuras desconocidas”, donde uno debe resolverse a afincarse y luchar. La lección de Maquiavelo no sirve prácticamente de nada, ni la de Gramsci, el más sutil de los marxistas del siglo XX. El segundo momento es la paradoja de paradojas; es el momento de la espera sin garantías, comprometida en las luchas. El materialismo aleatorio no puede producir los encuentros de los cuales piensa la necesidad, que es la de su contingencia. El enseña a saber esperarlas, y a aprehenderlas, sabiendo que las estructuras del mundo actualizan como hecho consumado la contingencia de su necesidad. La práctica materialista de la filosofía materialista no dispone de un saber consistente, ni siquiera de un saber clínico, ni mucho menos de un sistema. Ella otorga, sin embargo, una enseñanza. Esta es una preparación que forja el cuadro de las categorías teóricas que será necesario producir durante la exposición activa a la contingencia de las coyunturas singulares; ella se vincula con un arte de producir encuentros de encuentros. Althusser cierra provisoriamente este análisis inacabado –respecto del cual reconoce su carácter descriptivo, empírico, historicista y al que nunca presenta como una teoría de la coyuntura- no por un abandono al escepticismo, sino por un sorprendente acto de fe razonada. “He aquí porqué, en el fondo, no soy pesimista” apelando al “gran principio de los movimientos populares sobre las formas de organización”, a la transformación de los aparatos de organización de las luchas, y a un esfuerzo teórico colectivo capaz de proseguir la deconstrucción de Marx, aprovechando sin embargo los elementos indispensables producidos por Marx. Esta teoría depende de sus propias posiciones “aleatorias” puesto que implica la conjunción productiva de los elementos marxianos o marxistas conservados luego de la crítica con todos los elementos teóricos disponibles provenientes de otras partes” (522) El materialismo aleatorio es él mismo una operación de encuentro entre los diversos elementos teóricos que lo constituyen.

10. Se puede comprender por qué la referencia a Maquiavelo, que ha sido el hilo conductor más importante desde los años 1970 en la formulación del materialismo del encuentro, resulta ser también el objeto de declaraciones aparentemente contradictorias. Por una parte, la imposibilidad de asignar un centro a la globalización y, en consecuencia, de definir un centro estratégico político, obliga a denunciar la ilusión de la primacía de la política que define Maquiavelo y que representan Lenin e incluso más todavía Gramsci. Es el “viejo sueño de un utopista casi infantil” que desapareció de la realidad (499 y 501). Por otra parte, bien pensado, el utopista no es Maquiavelo -cuyo proyecto estratégico, la constitución de un Estado nacional italiano, se ha realizado- sino Gramsci, que se

ilusionó con la capacidad del partido, el príncipe moderno, de realizar una hegemonía revolucionaria en el seno de la revolución pasiva que subyugó a las masas subalternas. Maquiavelo sigue estando vivo, sin embargo, porque él enseña a comprender las condiciones de posibilidad de la iniciativa estratégica en un mundo vacío de centro: el reconocimiento del vacío en el desierto de un mundo sin centro es la condición previa que permite lanzar la investigación sobre las figuras emergentes de los átomos de *fortuna* que representan los movimientos de masas que resisten Y que dejan abierto en lugar por el cual, en su ausencia actual, puede surgir una figura de la *virtu* que inicie de un recomienzo. Al mismo tiempo, “Maquiavelo no nos sirve para absolutamente nada más, a pesar de su genuina inspiración materialista sin la cual nada podrá ser jamás pensado acerca de la propia realidad ‘sin contarse historias’, ‘sin adición extranjera’, es decir, ‘rascando’ la enorme capa de ideología totalmente obsoleta que la recubre” (506). Pero Maquiavelo sigue siendo “insuperable y siempre actual y moderno para pensar esta terrible condición y el peso del ideología que sufrimos más que nunca sin tener conciencia.” (506).

Althusser concluye su análisis retomando la conminación literal que formulaba al comienzo de su parábola. Esta conminación es un programa de trabajo: atravesar el desierto intentando pensar por sí mismo y hacer del vacío una oportunidad (*chance*). “El marxismo tiene la inmensa ventaja de intentar tener en cuenta el todo del proceso mundial y su tendencia evolutiva a través de sus contradicciones, con sus tendencias y contra tendencias.” El mismo está abierto a su propia transformación, es decir, al encuentro con otros elementos. La meta del materialismo del encuentro es posibilitar el encuentro en el mundo de los elementos que hacen posible “la inteligencia profundizada de aquello que está moviendo nuestro mundo, renunciando radicalmente a todo *a priori*, de cualquier clase que sea. Es necesario lanzarse a estudiar los hechos, como decía Marx, al conocimiento positivo de los hechos, con plena conciencia de que ningún conocimiento es posible sin el esclarecimiento de una concepción teórica científica y filosófica de conjunto.” (1994, 522-523). En este sentido, Althusser mismo previene en contra de cualquier interpretación radicalmente discontinua de su parábola, reivindicando la continuidad de su obra: él “no debe renegar de ninguna manera de sus primeros escritos” sino proseguirlos “en la compañía” de todos aquellos que comparten su posición (1994, 526). El texto concluye con el tono optimista, casi arrogante en su inesperada seguridad, que era el de los años 1960. Este optimismo esta vez es conquistado en el desafío abierto de atravesar un “largo desierto”, y hace referencia tanto a Marx como a Gramsci. “Si nosotros osamos y sabemos ‘pensar por nosotros mismos’ justamente lo aleatorio y lo imprevisible de la historia, mientras nadie piensa más nada, tenemos una chance ante nosotros.” (526). La confrontación con la ideología, que fue el *initium* del pensamiento althusseriano, es también su último objeto.

El doble recubrimiento de la coyuntura en la teoría del todo estructurado con dominante y de la estructura del todo en las coyunturas singulares que producen la estructura

Al término de su parábola Althusser ha rectificado sus posiciones iniciales, pero no ha renegado de las mismas. Él cambió de terreno, transformando los

términos iniciales de la estructura del todo social de las coyunturas. El esfuerzo por pensar una teoría de conjunto de la historia que se realiza en la coyuntura no desapareció, puesto que el mismo está presente desde inicio. Una vez que la coyuntura de encuentros de encuentros se realizó sin haber estado inscrita en un plan teleológico enraizado en un sentido original comprendido como fin, resulta posible producir la teoría estructural del resultado provisorio (todavía en movimiento) de los encuentros, como lo hace, según Althusser, *El capital* de Marx al tomar nota del encuentro imprevisible del hombre de los escudos y del trabajador liberado de las cadenas de su pertenencia social. Este es el esquema que diseñan las últimas páginas de texto *La corriente subterránea* (EPP I, 569-76). En este espacio imprevisible y *a posteriori*, la teoría del todo social con dominante encuentra su función y su aplicación, pero pierde el carácter determinista que podría sostener la pretensión de prever, de acuerdo a leyes, el curso de las cosas, mientras que las tendencias son consideradas en el juego de las contra tendencias mientras que todo depende de la acción impredecible de los actores, de sus encuentros de encuentros. De hecho, Gramsci es reevaluado en su historicismo, que no tiene nada que ver con un corte de esencia hegeliano en un todo expresivo. Uno no puede predecir nada, sólo se puede anticipar la acción que se realizará en el seno de la acción que se está realizando y de sus desmentidas.

Sería útil comparar qué transformaciones sufren las tesis de *Lire le Capital* a la luz de esta reformulación de la aparición aleatoria del modo de producción capitalista. La teleología oculta en la teoría de la disolución del modo de producción feudal es eliminada, junto con la temática clásica de la transición de un modo de producción en otro. ¿cuáles son los elementos de la primera problemática atribuida a un Marx rectificado que todavía son válidos para pensar lo que emerge en esta aparición factual de términos conjuntos que ya no pueden proyectar por detrás de sí mismos el destino de su devenir sistema? Althusser se interesa en el comienzo de la nueva totalidad, pero esto no presupone la deconstrucción de todas las determinaciones anteriores.⁷

- Debemos preguntarnos aquí si y cómo la teoría anterior del modo de producción mantiene una relevancia una vez que se este modo se ha realizado como un resultado de hecho. La contribución inicial se organizaba en torno a dos temáticas: por un lado, posiciones epistemológicas y filosóficas; por otra parte, una tesis sobre la objetividad. Si esta certeza debe ser sometida a la primacía del comienzo aleatorio, entonces debemos examinar las tesis anteriores para especificar cuáles se desechan, cuáles se mantienen, dentro de qué límites, con qué modificaciones.
- Las posiciones epistemológicas que el último Althusser mantendrá bajo reserva de confirmación serían las siguientes. Tomamos prestadas las formulaciones de un estudio de Pierre Raymond, cuyo trabajo está más olvidado de lo que merecería. Este estudio está contenido en "Dispar el terror y las tinieblas" (1992, 45-47)
- La ciencia del modo de producción quedaría expuesta a una crítica teórica que viene de Feuerbach, Hegel y de la economía política. Esta implica inicialmente el

⁷ Los once párrafos que siguen a continuación, indicados en el texto por los guiones con los que comienzan y por una sangría diferente, no aparecen en la versión francesa, pero sí en la versión italiana ("Althusser e la storia. Dalla teoriastutturaledell'interosocialeallapoliticadellacongiuntura aleatoria e ritorno", *Materialismo Storico*, n° 1-2/2016 (vol. I), pp. 177-180, trad. de Carla Maria Fabiani), de donde los tomamos.

uso crítico de la categoría de la ideología como lo que se refiere a la imaginación y se opone a los conocimientos adecuados. El rechazo a pensar en términos genéricos la esencia del hombre se mantiene. Esta esencia no es el centro, sujeto responsable o desapoderado de la vida social. La creencia en una esencia del hombre es la principal ilusión ideológica que debemos considerar como un desconocimiento de las causas de la actividad humana.

- Esta ciencia procede a una doble inscripción de la categoría de ideología, ya que ésta es también un concepto histórico que piensa una práctica de la totalidad social -ideas y comportamientos basados en la relación imaginaria de los hombres con sus relaciones sociales de clase, incluidos los miembros de clases revolucionarias. Si el sujeto es un efecto del desconocimiento, es necesario entenderlo como el efecto de una estructura ausente y es necesario producir el conocimiento de esta estructura, que es el de la totalidad social y sus relaciones. La ideología como un concepto histórico designa siempre las representaciones y comportamientos imaginarios con los que los hombres viven sus relaciones con la existencia social.

- La historia no es la de un sujeto que recupera la función de Providencia, aunque sea laica. Ella es y será siempre un proceso sin sujeto, pero este devenir no existe sin agentes. La historia es una sucesión de etapas y de totalidades estructuradas que hay que pensar de acuerdo a los efectos de la composición de sus elementos. No existe un sentido fundamental que se perdería a sí mismo para encontrarse al final. Ninguna identidad, espiritual o material, la recorre de una punta a otra, excepto casos específicos que hay que analizar.

- Esta sucesión tiene como motor una pluralidad de contradicciones, que deben ser determinadas y estudiadas en sus diferentes fases. Estas contradicciones no obedecen a ninguna lógica a priori que indique que ellas sean necesariamente causas de descomposición. En esta sucesión y en sus diversos procesos no se juega el futuro de algo que ya esté garantizado (el comunismo, por ejemplo), sino la constitución de algo que está en tránsito (las tendencias o los contratendencias al comunismo).

- La realidad de las contradicciones no es la de una coherencia o incoherencia lógica según ciertos principios, sino la de los efectos de sociedad, de acuerdo a una causalidad efectiva en movimiento. La superación de las contradicciones a través de una reconciliación no está garantizada, pero sí como fases que abren una alteridad que debe elaborarse en función de los movimientos de masas que reemplazan la lucha de clases.

- La historia no presupone ningún tiempo homogéneo que constituiría el entorno fluido de los acontecimientos sino, más bien, una pluralidad articulada de temporalidades que pospone al juego recíproco de las contradicciones plurales, un juego en el que la lucha de clases y la lucha de masas representan lo imprevisto. Ella es el efecto de la articulación y la desarticulación de la pluralidad de las prácticas sociales. La categoría de dialéctica no puede ser conservada sin ser rectificadas en este sentido. Ella es peligrosa e inútil si se la refiere a una lógica, sea ésta totalizadora o expresiva de un espíritu inmanente.

- Este enredo de términos desiguales, de contradicciones y de contradicciones de importancia desigual es crucial en la causalidad social. El mismo da lugar a condensaciones de contradicciones, a desplazamientos de su función decisiva, a una sobredeterminación que toma una forma particular en coyunturas singulares (las revoluciones o sus derrotas). En cada una de las fases (que tienen que ser determinadas) se forman totalidades articuladas con dominante en las que una

práctica tiene el papel determinante en última instancia. La estructura se realiza en las coyunturas. La cuestión radica en saber qué ocurre con la categoría de totalidad con dominante en un mundo sin centro.

- Estas tesis filosóficas son los fundamentos [*soutiennent*] de la ciencia de la historia. ¿Qué queda de lo que se había adquirido inicialmente? Althusser no fue un cientificista porque mostró que la ciencia del continente-historia era tanto semejante a las otras ciencias como distinta de ellas, sin que esta problemática cobijara la oposición entre géneros de ciencias irreductiblemente separadas. Por una parte, ella era una ciencia parecida a las otras, en la medida en que apeló a la explicación rigurosa a través de conceptos y teorías y quiso utilizar una forma de experimentación comparativa. De la misma manera, esta ciencia quería ubicarse en el espacio teórico de los conocimientos verdaderos no históricos, buscando huir del relativismo historicista. Por otra parte, fue una ciencia distinta de las otras, en tanto que asumió su propia historicidad, su propio puesto y su propia función en una práctica teórica vinculada a las otras prácticas, en particular a las políticas e ideológicas, en la medida en que impregnaba a las prácticas revolucionarias de las masas explotadas, sin reducirse a una ideología de partido. Ella aspiró a una objetividad que se tradujo en su capacidad de dar cuenta de lo más importante en la historia: no tanto de las cosas sino de sus transformaciones. La objetividad no significó la imparcialidad de quien se refugia en el punto de vista de Sirio.⁸ Ella implicó una unión interior con la política y sus luchas. Animada por el interés constitutivo por la verdad que supera el subjetivismo, esta ciencia reflejó su propia inscripción en aquella historia en la que ella ocupó un sitio que también es una posición estratégica. Como Gramsci, Althusser llegó a escribir las mismas ecuaciones de que se burlaba: Filosofía = Historia = Política.

El materialismo aleatorio presupone la radicalidad deconstructiva de la coyuntura inédita que constituyen los efectos de la globalización que el materialismo histórico no ha podido prever y que aún no puede comprender. Se trata de reflexionar sobre esta coyuntura de desestructuración individualizando como rasgo pertinente propio a la categoría de coyuntura: ella viene impuesta por una coyuntura singular y es necesario pensar los conceptos y la problemática general que permiten afrontarla la mejor. Se trata de pensar el carácter decisivo propio del concepto filosófico formal de coyuntura en una coyuntura que constituye un desafío para el pensamiento. Esto no significa que todos los elementos anteriores hayan sido falsificados, ni siquiera que haya que abandonar la teoría de la totalidad estructural. Lo que sí significa es que es necesario realizar revisión crítica de sus elementos, identificar las carencias de la teoría, precisar los límites que la misma presenta y definir la forma que debe asumir. La desmentida que una coyuntura inédita le ha infringido a la teoría estructural de conjunto significa como mínimo que toda teoría de la estructura deba ser pensada a partir de aquí bajo el primado de la coyuntura, pero no que ella sea simplemente eliminada. Tarea abierta...

Como mínimo, el nuevo movimiento teórico tiene que ser un nuevo comienzo que va de la coyuntura a la estructura, no a la ausencia total de ésta, se

⁸ Tosel probablemente hace referencia aquí a una expresión de Albert Camus: "...todas las glorias son efímeras. Desde el punto de vista de Sirio, las obras de Goethe se habrán convertido en polvo y su nombre se habrá olvidado dentro de diez mil años." *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 104. [nota del T.]

trata de un estructuralismo aleatorio o coyuntural. Esta coyuntura permanece, en efecto, como lo prueba el hecho de que ella es una matriz que produce un conjunto abierto de efectos múltiples que se concentran en cierto momento en un efecto inédito de sociedad sin centro. Este efecto se define por una constancia, una constancia relativa que forma estructura y que constituye un desafío, puesto que si todo centro estratégico ha desaparecido, sin embargo las dimensiones de la explotación y de la sujeción no han desaparecido. Por el contrario, estas dimensiones se han diversificado y profundizado. Lo que ha desaparecido es la posibilidad de un centro estratégico político para las masas desamparadas. ¿Cómo transformar el aspecto paralizante de la ausencia de centro en un espacio de análisis que se atenga a esta ausencia y que estudie lo que pasa en la misma?

Lo que se deconstruye prioritariamente en el conjunto o teórico anterior depende de filosofía. Se trata, en primer lugar, de la primacía otorgada al principio de razón suficiente, que es el presupuesto de totalidad estructural con dominante que sin embargo se concentra en la coyuntura (sobredeterminación). El último Althusser pone a Marx en contradicción consigo mismo, volviendo sobre las famosas páginas de *El capital* consagradas a la acumulación primitiva que describen la génesis del modo de producción capitalista. Marx muestra cómo “el hombre de los escudos” somete al “hombre desnudo” que luego de haber sido despojado de sus pertenencias sociales cae en la dependencia anónima que lo constriñe implacablemente a vender el uso de su fuerza de trabajo “libre”. Althusser, en “La corriente subterránea del materialismo” (EPP, 569-576), demuestra cómo esta génesis de los elementos del modo de producción capitalista está contaminada por una suerte de idealismo dialéctico que se hace presente como una teleología inmanente a la condición de una mítica descomposición del mundo feudal. Ahora bien, lo que ocurrió es la conjunción de hecho, contingente, un encuentro fáctico de estos dos elementos, cada uno de ellos resultante de una serie específica. El todo se estructura a partir de ella y bajo ella. Lo aleatorio puro no existe, lo que existe es lo aleatorio estructurándose nuevamente. Marx oculta así bajo el principio de razón suficiente, presuntamente identificable en la descomposición del feudalismo, una conjunción aleatoria que podría no haber ocurrido, o que bien podría haber ocurrido en otra parte y de otra manera. No hay leyes históricas que regulen la conjunción de estos dos elementos que se encontraron al haberse inclinado (*clinamen*) uno hacia el otro sin predestinación lógica y que “tomaron consistencia” (“*prennent ensemble*”) en una coyuntura. No se llega a la coyuntura por un movimiento interno de la estructura al condensarse a sí misma en sobredeterminación, sino que en el hecho de una coyuntura está instalado que pueda hacerse constante y consistente como estructura.

El estructuralismo efectivo de la teoría de la sobredeterminación sigue cautivo de un idealismo epistemológico que descansa sobre una armonía cuasi preestablecida de los elementos “antes” de combinarse en un todo regido por la causalidad estructural de la causa ausente. De aquí en más se parte de la coyuntura que supone el vacío de un comienzo del cual faltan las condiciones. Es preciso liberar el conocimiento de la historia de la noción de ley. Esta nada, “es” y “no es nada” (“*Il y a*” et “*il y a rien*”, *ce rien*). Pero el estado del mundo advenido-adviente posee a pesar de todo una cierta estabilidad durante un tiempo imposible prever, e incluso si este estado está siempre expuesto a la sustracción o a la conjunción de elementos que pueden producir un nuevo estado, es posible y urgente identificar las constantes y las tendencias de este estado del mundo sin centro a partir de los

fenómenos que se repiten con una cierta regularidad, las variaciones de constantes más o menos generales, siempre relativas a un estado del mundo. Las conjunciones se convierten en coyunturas y las coyunturas forman estructuras, estando ciertamente sometidas a nuevos eventos aleatorios. No podría haber leyes de la transición de un estado del mundo a otro, leyes que regulen las conjunciones que ocurren como accidentes. La estructura es estructurante en y por sus accidentes, a partir de estos accidentes, sean estos sufridos o provocados. Lo único “eterno” es el acontecimiento-conjunción en su formalidad vacía, en su “prender” que es un “sorprender” en coyunturas que se estabilizan en estructuras provisionales, pero eficaces. La tarea del conocimiento que evocaba el análisis de la situación concreta bajo la rúbrica de “Materiales” es un acto de *virtu* teórica que puede sostener una *virtu* política para enfrentar la *fortuna* y producir las condiciones de un comienzo ante la carencia de estas condiciones. A través este doble entrelazamiento aporético de la coyuntura por la estructura y de la estructura por la coyuntura y sus conjunciones se opera, bajo el primado de la coyuntura, el despegue del materialismo del encuentro. Althusser no se desdice. El llama a pensar la historia en la aporía de este doble entrelazamiento. Hoy como ayer, hay que hacer de la aporía de la coyuntura una coyuntura, para convertirla en la aporía productiva de un efecto de pensamiento y un efecto de sociedad.

Bibliografía utilizada:

Althusser, Louis, 1992, *L'avenir dure longtemps suivi de Les faits*, Stock/IMEC, París.[hay traducción española del libro: *El provenir es largo. Los hechos*, Barcelona, Destino, 1992, traducción de Marta Pessarrodona y Caries Urritz, los textos publicados bajo la rúbrica de “Materiales” en la segunda edición aumentada de *L'avenir dure longtemps* (1994, p. 463-526) no figuran en la versión española, que se basa en la primera edición]

-- 1994a, *Ecrits philosophiques et politiques*, tomes I et II, editados por François Matheron, Stock /IMEC, París.

-- 1994b, *Sur la philosophie*, Gallimard, París.

-- 1996a, *Pour Marx*. Prólogo de Etienne Balibar, La Découverte, París.

-- 1996b, *Lire le Capital*, Paris, P.U.F., París.

--1998, *Solitude de Machiavel*, édité par Yves Sintomer, P.U.F., París.

Estudios

Balibar, Etienne, 1991, *Ecrits pour Althusser*, La Découverte, París.[Hay versión castellana: *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva visión, 2004]

Dinucci, Federico, 1998, *Materialismo aleatorio. Saggio sulla filosofia dell'ultimo Althusser*, CRT Editrice, Pisa.

deIpolo, Emilio, 2012, *Althusser. L'adieu infini*, Préface d'Etienne Balibar, P.U.F., París.[edición original en castellano: *Althusser: el infinito adiós*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007]

Kouvelakis, Stathis y Charbonnier, Vincent, 2005 (eds.) *Sartre, Lukàcs, Althusser. Des marxistes en philosophie*, P.U.F., París.

Macherey, Pierre, 1998, *Histoire de dinosaure. Faire de la philosophie (1965-1997)*, P.U.F., París.

- Montag, Warren, 2003, *Louis Althusser*, Palgrave, Nueva York.
- Morfino, Vittorio, 2005, *Il tempo dellamultitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma. [Hay traducción: *El tiempo de la multitud*, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2014]
- Rancière, Jacques, 1974, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, París.[hay edición castellana : *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1974]
- Raymond, Pierre, 1992, *Dissiper la terreur et les ténèbres*, Paris, Méridiens-Klincksieck,
- Tosel, Andre, 2005, « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser » *Cahiers philosophiques*, n° 84, CNDP, Paris 2000;recogido en : Kouvelakis E Charbonnier, 2005.

Obras colectivas

- AA. VV. 1993, *Sur Althusser, passages*, númeroespecial de *Futur Antérieur*, L'Harmattan, París (contiene el ensayo de Antonio Negri « Pour Althusser: notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser »).
- AA.VV., 1996, *La cognizionedellacrisi. Saggisulmarxismo di Louis Althusser*, con contribuciones de M. Giacometti, A. Illuminati, M. Porcaro, C. Preve, M. Turchetto, Centro Studi di Materialismo Storico / Franco Angeli, Milán.
- AA. VV., 1997, *Lire Althusser Aujourd'hui*, númeroespecial de *Futur Antérieur*, L'Harmattan, París.
- AA.VV., 1999, *Contre Althusser (1974)* aumentada con *Pour Marx*, con contribuciones de D. Bensaïd, J.-M. Bröhm, A. Brossat, C. Colliot-Thélène, E. Mandel, J.-M. Vincent, Editions de la Passion, Paris.
- Bourdin, Jean-Claude, 2008 (ed.) *Althusser: une lecture de Marx*, P.U.F., París.
- Raymond, Pierre, 1997 (ed.) *Althusser philosophe*, P.U.F., París.
- Diefenbach, Katya, Farris, Sarah B., Kim, Gal y Thomas, Peter D., 2013 (eds.), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary radical Thought*, Bloomsbury, Nueva York-Londres.
- Ibrahim, Annie (ed.), 2012, *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*, Le Temps des Cerises, París.
- Lazarus, Sylvain, 1993 (ed.) *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, P.U.F., París.
- Turchetto, Maria, 2006 (ed.) *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*, Mimesis, Milano.