

## La Ética como tónica: una lectura althusseriana de Spinoza

Juan Domingo Sánchez Estop\*

La obra de Althusser se considera a menudo como la consumación de un marxismo “teoricista” en el cual la distinción rígida entre ideología y ciencia desempeña un papel fundamental, un marxismo en el cual predomina una preocupación epistemológica y la práctica queda relegada a un segundo lugar. Conforme a las críticas que le dirigen, entre otros, Thompson<sup>1</sup> o Rancière<sup>2</sup>, la teoría se convierte para Althusser en el terreno fantasmagórico de un conflicto abstracto entre posiciones teóricas sin contacto alguno con la práctica real. Tal sería, por otra parte el destino necesario de un marxismo “estructuralista” enteramente basado en construcciones teóricas y que, desde un rígido determinismo impuesto por la teoría, haría imposible pensar la práctica política de los humanos realmente existentes. De ahí que, desde un punto de vista más general, el marxismo de Althusser pareciera relegado a sufrir el destino de los marxismos occidentales descritos por Perry Anderson<sup>3</sup>: compensar en la teoría la ausencia de una revolución real.

Sin embargo, la realidad de la obra de Althusser es mucho más compleja y puede que resulte ser no la última fase de un marxismo teoricista y determinista sino un inmenso esfuerzo de recuperación del nervio materialista del marxismo y, por consiguiente, de su función esencial en la práctica política. Hoy, tras el descubrimiento de una gran cantidad de inéditos althusserianos ese nuevo rostro del pensamiento de Althusser puede percibirse cada vez con mayor claridad. Por otra parte, cabe recordar que el propio Althusser nunca aceptó las acusaciones de estructuralismo y rígido determinismo que se le habían dirigido. A las acusaciones de “estructuralismo” Althusser respondió que lo que se tomaba en su obra por un estructuralismo era un “spinozismo”: “fuimos spinozistas”<sup>4</sup>, afirma en los *Elementos de autocrítica*. Frente al determinismo economicista supuestamente asociado con este estructuralismo, opuso ya desde sus textos de los años 60 en *Contradicción y sobredeterminación* y *Sobre la dialéctica materialista* una reivindicación del pluralismo y de la movilidad de las causas que determinan el todo social. Camaradas de partido radicalmente opuestos a las tesis de Althusser como Roger Garaudy<sup>5</sup> o Gilbert Mury<sup>6</sup> identificaron correctamente estas posiciones

---

\* Centre de Recherche en Philosophie, ULB, Bruselas.

<sup>1</sup> E. P Thompson, *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.

<sup>2</sup> Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, Editorial Galerna, 1a ed., Buenos Aires, 1975.

<sup>3</sup> Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

<sup>4</sup> “Si no fuimos estructuralistas, sí podemos decir ya por qué; por qué parecimos serlo, pero sin serlo, y por qué este singular malentendido. Fuimos culpables de una pasión fuerte y comprometedor: fuimos spinozistas.” L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1979, p. 44.

<sup>5</sup> R. Garaudy, “À propos des Manuscrits de 44”, *Cahiers du communisme*, mars 1963.

con un rechazo del “monismo” y, de manera más discutible, con un “hiperempirismo”.

En este contexto polémico se declara Althusser en los años 70 spinozista, dirigiendo la mirada hacia sus trabajos filosóficos en los que ha empleado de manera discreta en *La revolución teórica de Marx* (*Pour Marx*, 1965) o abierta en *Para leer El Capital* (*Lire le Capital* (1965) o de modo casi provocador en las conferencias sobre psicoanálisis<sup>7</sup> (1963-1964) conceptos centrales del spinozismo. Esto nos obliga a preguntarnos: ¿Qué significa el spinozismo para Althusser? A tenor de lo que se afirma en los textos citados, por lo menos tres cosas: 1/En primer lugar **una teoría original de la ideología** que inscribe a esta no en el vacío de la ignorancia o de la ilusión sino en la materialidad de la historia. 2/En segundo lugar **una teoría de la diferencia entre el pensamiento y el objeto pensado** que imposibilita la confusión entre el conocimiento de una cosa y la cosa misma. 3/En tercer lugar, una **concepción del todo de la naturaleza, lo que Spinoza denomina “Dios”, como el correlato ontológico de una tópica**, esto es de un dispositivo de producción de conocimiento que piensa las infinitas formas de causalidad que estructuran el todo de la Naturaleza y se ven determinadas por él e inscribe en ese todo como sujeto de afectos al supuesto sujeto de un conocimiento puramente racional. Nos detendremos en estos tres momentos del spinozismo althusseriano y los expondremos por separado antes de mostrar su profunda interconexión en el concepto central de tópica. Esto nos permitirá reconocer en la perspectiva spinozista de Althusser la clave de un desarrollo de su obra en el sentido de un materialismo radicalizado que acabará denominando “materialismo del encuentro” o “materialismo aleatorio”<sup>8</sup>. Creemos que una lectura de la ontología spinozista desde la tópica es una de las claves de ese redescubrimiento del materialismo.

## I. Leer

Todo empieza por la teoría de la lectura expuesta en las páginas de *Para leer el Capital*, teoría que viene anunciada en los artículos “Sobre el joven Marx” (1960) y “Sobre la dialéctica materialista” (1963). Según este planteamiento Spinoza es uno de los primeros autores que se plantearon “el problema de leer”<sup>9</sup>. Es, en efecto, el autor de una teoría de la interpretación de la *Escritura* desarrollada y aplicada en el *Tratado teológico-político*, obra que, por cierto, Althusser calificará en una conversación con Waldecq-Rochet, el futuro secretario general del PCF, como “el Capital de Spinoza”, lo cual nos muestra, por cierto, que *El Capital* es también una obra de “lectura”. ¿Qué afirma esta teoría? En primer lugar, que debemos abordar un discurso imaginario con los mismos medios con los que abordamos cualquier otra realidad natural. No se trata en ningún caso de leer ese discurso como si este nos revelara su propia verdad, sino de producir un conocimiento sobre él, del mismo modo que producimos el conocimiento de cualquier otro objeto natural. Esto requiere una labor de distanciamiento, una toma

---

<sup>6</sup> G. Mury, “Matérialisme et hyperempirisme”, *La Pensée*, avril 1963.

<sup>7</sup> L. Althusser, *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2014.

<sup>8</sup> L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, 2007

<sup>9</sup> L. Althusser, *Para leer El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 21

de distancia respecto del supuesto “sentido” de un texto que pretende ser un texto revelado. El TTP afirma en sus primeros capítulos que la Escritura es obra de los profetas, los cuales no destacaban por su conocimiento racional o filosófico de la Naturaleza sino por la fuerza de su imaginación. La Biblia es un texto cuyos contenidos son de carácter imaginario: en ella no se dan demostraciones como en la ciencia, sino que se pretende dar a conocer mediante signos exteriores la supuesta revelación de Dios a los profetas. La Biblia no nos aporta un conocimiento sino un conjunto de prescripciones, una ley, no una verdad. Otra cosa es que esa ley se ajuste a una verdad racional sobre la práctica humana.

Interpretar la Escritura, como nos indica el Capítulo VII del TTP es descifrar a partir de sus propios contenidos un fragmento de naturaleza que encontramos aislado de su contexto histórico y social, del mismo modo que ante cualquier fenómeno natural, una perspectiva racional intenta pensar las relaciones internas a la naturaleza que lo constituyen. Althusser explicará en una nota de su fichero Spinoza cómo entiende este método:

capital y en relación con el principio de sólo explicar la escritura por sí misma: tomarla como un *todo inmanente*, un *todo imaginario* que tiene un sentido, como toda imaginación, sin plantear el problema de su causa...como *una vivencia (un vécu) en el sentido inmanente de vivencia*. [...] No se plantea el problema de los orígenes causales, o mecánicos o transcendentales.<sup>10</sup>

Es posible así conocer a partir de la Escritura misma el sentido de esta, sin necesidad de acudir a una causalidad o un sujeto exterior que se revelara a través de ella. La Escritura no es un dispositivo teórico que produce verdades, sino un dispositivo imaginario que afecta a la imaginación y los afectos humanos y produce obediencia contribuyendo así a reproducir un orden político y social. Un discurso imaginario o, en la terminología marxista de Althusser, “ideológico”, se inscribe en la materialidad de una práctica política históricamente determinada. Leer la *Escritura* es reconocer esa realidad histórica como clave de interpretación de sus contenidos ideológicos. Este planteamiento se opone de llano a la forma “ilustrada” de comprender el error o la ilusión como una nada o un residuo irrelevante de los que no se debe tratar una vez que se conoce la verdad. Para Spinoza, por el contrario, la materialidad de la ideología nos permite conocer los mecanismos de su producción, pero también, en el proceso de producción de verdades racionales, nos obliga a hacerlo. “*Verum index sui et falsi*”<sup>11</sup> afirmaba Spinoza, “la verdad es índice de sí misma y de lo falso”, lo cual significa que la verdad nunca surge como tal de lo falso, como si fuera un contenido implícito de lo falso que bastase “desplegar” o “depurar” para alcanzarlo<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> ALT 2 A60 -08. Citamos los textos inéditos de Althusser conforme a la signatura del *Institut Mémoire de l'édition contemporaine* (IMEC) que conserva los textos inéditos de Althusser así como los manuscritos de sus obras, las grabaciones de sus cursos y seminarios o su biblioteca. La cursiva es nuestra.

<sup>11</sup> Spinoza, Carta 76 a Albert Burgh.

<sup>12</sup> L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967, pp. 63-64, n. 40.

## II. Escribir

La posibilidad misma de un discurso racional sobre la imaginación nos muestra precisamente que existe una diferencia esencial entre imaginación y conocimiento racional. La imaginación no se conoce a sí misma, no es capaz como tal de producir el conocimiento de su esencia y de sus condiciones de existencia, aunque sí que puede ser conocida racionalmente. Las ideas de la imaginación, efectivamente, son ideas mutiladas, conclusiones sin premisas que se nos imponen pasivamente. De ahí que el conocimiento nos aparezca como una propiedad ya dada en las cosas conocidas, una esencia que captamos o que se nos revela, como si la Naturaleza fuese un libro escrito para nosotros<sup>13</sup> en el que nos bastase leer para obtener inmediatamente su conocimiento. Althusser verá en esta concepción del conocimiento como “revelación” la herencia de la doctrina teológica del conocimiento adánico<sup>14</sup>. Era el conocimiento de Adán en el paraíso un conocimiento inmediato, sin esfuerzo ni producción de ningún tipo. Los ecos de esta doctrina dominan una teoría del conocimiento que busca la adecuación de la idea y de la cosa. La nostalgia de un paraíso perdido se oculta detrás de toda búsqueda del conocimiento de la cosa en la cosa misma. Frente a este mito religioso de una cosa que “se nos da a conocer”, Althusser, siguiendo a Spinoza afirmará la diferencia radical entre conocimiento y objeto de conocimiento y la autonomía del proceso de producción de conocimiento. El conocimiento no es algo dado, es algo producido. El conocimiento, podemos decir, no es una simple lectura, sino una nueva escritura.

Retomando en *Sobre la dialéctica materialista*<sup>15</sup> la tripartición de los géneros de conocimiento de *Ética II*<sup>16</sup>, Althusser convertirá lo que parece una división jerárquica de los grados de conocimiento de tipo platónico en un auténtico proceso de producción de conocimiento como el que Spinoza nos presentaba en el *Tratado de la reforma del entendimiento*<sup>17</sup> mediante su metáfora de los instrumentos. Althusser, siguiendo una inspiración de Pierre Macherey<sup>18</sup>, convierte los géneros de conocimiento en Generalidades numeradas como fases de un único proceso: la Generalidad I corresponde a la imaginación, la materia prima, la Generalidad II al uso de las nociones comunes, los medios de producción, la Generalidad III al resultado del proceso, al conocimiento producido de una esencia singular. Repetidamente observó Althusser, a propósito de la Generalidad I, la imaginación o la ideología, que esta no constituye propiamente un conocimiento, pues no es el resultado de un proceso de conocimiento, sino algo que nos viene dado: “nuestro mundo vivido”, los contenidos de nuestra conciencia. A partir de los materiales de ese mundo será posible construir un conocimiento racional, en primer lugar estableciendo las relaciones constitutivas de las cosas y los acontecimientos, que vienen a sustituirse a las “cosas mismas” que se nos

---

<sup>13</sup> L. Althusser, *Para leer El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 21

<sup>14</sup> “Le mythe de l'état de nature” in L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014, capítulo 6.

<sup>15</sup> L. Althusser, *La revolución*, pp. 152-159

<sup>16</sup> E2P40SC2

<sup>17</sup> Spinoza, *Opera* (Gebhardt) II, pp. 13-14.

<sup>18</sup> Cf. Carta de L. Althusser a Pierre Macherey de 29 de abril de 1963, Código IMEC: Alt/142/1.

presentan a la conciencia como realidades subsistentes por sí mismas, como sustancias. En el conocimiento racional de las realidades finitas, una lógica (o una física) de las relaciones sustituye así, en la Generalidad II a una semántica de la sustancia. No es lo mismo pensar un organismo como una esencia perfecta que reconozco como tal en la Naturaleza y que me habla de la voluntad y los designios de su Creador, que determinar la esencia de una cosa como un conjunto de relaciones que la constituyen internamente y, externamente, permiten su pervivencia y su reproducción. El descubrimiento del hecho de la relación como idea verdadera nos saca del paraíso cerrado de nuestra conciencia y nos abre a un universo cuyo sentido no está siempre ya creado, un universo cuyo conocimiento podemos producir y cuyo orden podemos también modificar con nuestra acción. Ahora bien, las relaciones son comunes, pero no son universales abstractos, lo que permiten conocer no es una esencia universal sino una esencia siempre singular. La Generalidad III será así, no una intuición mística sino el conocimiento de la esencia singular a partir del conjunto de las relaciones que la constituyen. Desde el punto de vista práctico, y en particular político, coincidirá con un conocimiento de la coyuntura en tanto toda coyuntura es un hecho singular.

### III. Inscribir

Por mucho que el conocimiento sea una producción de conocimientos independientemente del objeto, el ámbito de los objetos existe también como tal. Existe un Todo de la Naturaleza que expresan distintos registros del ser correspondientes a los infinitos atributos en una infinidad de modos: el del Pensamiento, dentro del cual se producen las dinámicas de conocimiento, es sólo uno de ellos. Existe, sobre todo un registro de los cuerpos “paralelo” al de las ideas y, en concreto, al de esas ideas complejas de un cuerpo que son las mentes<sup>19</sup>. Si Althusser, siguiendo una inspiración marxista pensaba los géneros de conocimiento spinozistas como un proceso de producción, pensará también al Dios de Spinoza bajo la figura de la tópica marxista, y viceversa.

Althusser identifica la metáfora del edificio social que Marx propone en la Introducción de 1859 con una tópica a la manera de Freud. Sabemos que la tópica freudiana es un dispositivo que permite pensar el psiquismo como la resultante compleja de una serie de instancias, lo cual le permite descentrar al Yo convirtiéndolo en un efecto y una parte del Ello. En cualquier caso, frente a la supuesta función de síntesis atribuida a la conciencia y al Yo, Freud propondrá una multiplicidad irreductible de instancias y regiones del psiquismo. Pensar la metáfora de Marx bajo esta perspectiva permite a Althusser contraponerla a cualquier forma de reduccionismo, en concreto economicista. Contrariamente a una larga tradición marxista de raíz engelsiana que vio en la base material o económica la esencia misma de lo social reproducida en las distintas instancias de la formación social, o incluso, de manera mecanicista, la causa misma del acontecer social, Althusser nos presenta la tópica marxista como un sistema de sobredeterminación, de determinación múltiple y compleja de las distintas instancias y, en concreto, de la instancia determinante en última instancia que es la economía. Contrariamente a todo determinismo económico, el esquema de Marx

---

<sup>19</sup> E2...

nos remite a la imposibilidad de una autorregulación de la economía, incluso a la imposibilidad de la existencia de la economía con independencia del todo social en que se inscribe. La determinación en última instancia por la base material coincide así con la existencia misma del todo social articulado en instancias: no es otra cosa que el juego de la multitud de las instancias.

Este esquema es resultado de una interpretación radical del inmanentismo spinozista y de la doctrina de la *causa immanens* que Althusser identifica con la causalidad estructural, pero también será la base de una interpretación particular del Todo que Spinoza denomina Dios. La “gran revolución teórica de Marx” con la que se inaugura una teoría racional de la historia, puede interpretarse, según Althusser en términos spinozistas. Así se expresa, Althusser, por ejemplo, en las páginas de *Para leer el Capital*:

El único teórico que tuvo la inaudita audacia de plantear este problema y de esbozar una solución fue Spinoza, pero la historia lo sepultó en los espesores de la noche. Es sólo a través de Marx quien, sin embargo, lo conocía mal, como comenzamos apenas a adivinar los rasgos de este rostro pisoteado.<sup>20</sup>

Althusser explica unas páginas más tarde en qué consiste este tipo de causalidad:

...esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos, en una palabra, que la estructura que no es sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos.<sup>21</sup>

Este uso de Spinoza para pensar a Marx se basa a su vez en una interpretación de Spinoza sumamente original que separa la teoría spinozista de la sustancia de toda forma de causalidad expresiva o emanativa. Pocos años después del seminario *Leer el Capital* y durante el trabajo de elaboración de las diversas ediciones del texto del seminario, trabajo que se caracteriza por el abandono por parte de Althusser de la problemática estructuralista de la causa ausente o “causa metonímica”, y su sustitución por una teoría de la causalidad estructural identificada con la causa inmanente spinozista, Althusser aclarará esta concepción de la causalidad. En una conversación inédita de Althusser con su amigo el padre Stanislas Breton aclara aquél su interpretación de la ontología de la *Ética* conforme al esquema de una tópica, evitando, como en su lectura de Marx todo reduccionismo, o en términos ontológicos todo emanatismo.

La conversación comienza con la afirmación por parte del padre Breton de que el hegelianismo se sitúa en una tradición emanatista en la cual habría que incluir a toda una línea filosófica que va desde Plotino a Spinoza y que la causalidad estructural tal y como se presentaría en Spinoza tendría relación con la causa formal aristotélico-tomista y con la causalidad emanativa plotiniana.

---

<sup>20</sup> L. Althusser, *Para leer el Capital*, p. 202

<sup>21</sup> *Op.cit.* p. 204

A esto responde Althusser que “la filosofía de Spinoza tiene las apariencias de una filosofía de la emanación” y de la “causalidad expresiva”, pero lo importante es cómo están dispuestos “los distintos niveles” en Spinoza: 1/Sustancia, 2/atributos, 3/modos infinitos, 4/modos finitos. Puede parecer que hay continuidad “emanativa” entre los “órdenes” así dispuestos, pero lo que se comprueba es una “discontinuidad” (“cortes”, “*des coupures*”) entre estos órdenes, correlativa de la determinación por la sustancia. “Lo decisivo es el “corte” entre los órdenes”. Existe así una cierta “trascendencia” determinada por los cortes entre un orden y otro y una “causalidad inmanente” que es “causalidad dentro de los órdenes determinados por estos “cortes””.

Lo importante en el punto de vista sobre la ontología de Spinoza que aquí expresa Althusser es el reconocimiento de los “cortes” y, en segundo lugar, y frente a toda interpretación dialéctica de la relación entre los distintos órdenes: “la no preinscripción de estos cortes en el concepto de la sustancia, o en el concepto de la causalidad inmanente.” Los “cortes” son un *Faktum* irreductible: si la multiplicidad de los órdenes estuviera fundada en la sustancia, regresaríamos a una variedad u otra, plotiniana, tomista o hegeliana de la causalidad expresiva o de la emanación. No puede haber por consiguiente en la sustancia misma un principio de negación que permita pensar su trascendencia respecto de los distintos órdenes de la ontología spinozista. La multiplicidad no surge nunca de lo simple, sino que debe ser considerada como algo irreductible. De este modo, la inmanencia de Dios a sus atributos instala a Dios en la recíproca exterioridad de estos y en la infinita multiplicidad de los modos, en una complejidad más acá de la cual no hay nada. De ahí que la ecuación *Deus sive Natura* no admita ningún resto y consagre una completa inmanencia de Dios a la Naturaleza.

Dios existe y consiste en la exterioridad recíproca de los órdenes y no constituye en modo alguno una “interioridad” para estos, un *suppositum* que les sirva de sujeto de atribución. Frente a todas las críticas del spinozismo a partir de posiciones idealistas que confundieron el ser en la sustancia con la atribución de un predicado a un sujeto, el spinozismo no hace de la sustancia un *hypokeimenon*, un sujeto de atribución ni de suposición, no hace de la sustancia una cosa entre las cosas sino el marco y el conjunto a la vez de todas las relaciones estrictamente equivalente a la Naturaleza infinita. Entre los atributos y Dios prevalece una identidad rigurosa, aunque múltiple: la diferencia real (entre atributos) no es una diferencia numérica (entre cosas), por lo cual Dios consta de infinitos atributos. Esos infinitos atributos separados por cortes no derivan su pluralidad real de una negación intrínseca a la sustancia divina, sino que están siempre ya dados como diferentes expresiones de una única esencia divina que no existe sino expresada en ellos. De ahí que pueda decir Althusser que “no hay cortes en la sustancia” sino “a propósito de la sustancia”, a propósito de “lo que de ella puede decirse y pensarse”. Los cortes son reales, pero su carácter es esencialmente epistemológico: “Tal vez aquí encontraríamos -afirma Althusser concluyendo así su diálogo con el padre Breton- la razón profunda de la definición del atributo (“lo que puede concebirse de la sustancia”...) etc.”

Nos encontramos así, a propósito de la sustancia spinozista con el mismo doble juego de la sobredeterminación por múltiples instancias y de la determinación en última instancia que nunca se llega a manifestar en estado

“puro” que Althusser había definido a propósito de la tópica marxista<sup>22</sup>. Los distintos “órdenes” que constituyen los infinitos atributos y los infinitos modos en que los atributos expresan la esencia divina afirman una determinación plural de todo lo existente, pero a la vez una inscripción de esta pluralidad de determinaciones en un “todo-no todo”<sup>23</sup> hecho de diferencias y sin interioridad que se llama Dios, un Dios que, a diferencia del Dios de las religiones no es sino el nombre de la inmanencia. Un Dios que no es “nada”... más que la Naturaleza.<sup>24</sup>

#### IV. Interpelar

La particularidad que tanto en Marx como en Spinoza -o en Maquiavelo- tiene ese “todo” es que incluye en sí mismo como ideología o como modo del pensamiento al propio pensamiento que lo piensa. El sujeto que piensa la tópica se ve a sí mismo incluido en la tópica como “sujeto que piensa la tópica”. El conocimiento racional que la tópica permite se ve a sí mismo incluido en la tópica como imaginación o como ideología. La perfecta autotransparencia del sujeto a sí mismo que daría lugar a un saber absoluto es bloqueada por la tópica: un sujeto que es parte de la naturaleza puede tener un conocimiento racional, pero ese conocimiento racional está a su vez determinado por su radicación pasiva y, por consiguiente, imaginaria, en el conjunto de la naturaleza. Ciertamente, la tópica permite acceder a nociones comunes, producir “verdades” sobre la realidad que determina al individuo, pero esas “verdades” no dejan de inscribirse en el “mundo vivido”, en la ideología, o lo que es lo mismo, en la conciencia del sujeto que las formula. Esto significa que dependen de una serie de condiciones externas que posibilitan y limitan su formulación. La ciencia es así siempre una autocrítica y una rectificación de una imaginación que no es un conocimiento de bajo nivel sino la condición misma de todo individuo que piensa, el mundo tal y como este lo vive. Por ello mismo, una vez inscrita la ciencia en el registro de las prácticas reales en la tópica, esta no puede funcionar sino como ideología. Nos encontramos así ante un saber paradójico que, por un lado es un saber racional y científico, pero que es también inevitablemente un saber que no puede desprenderse de su base imaginaria. Tal es el sentido más radical de la expresión “verum index sui et falsi”: lo verdadero no puede desprenderse nunca de su fundamento material que es la imaginación, la ideología.

Estamos siempre en la ideología, pero confundimos la ideología con la realidad, afirmando la supuesta transparencia -al menos relativa- de esta:

Podemos agregar que lo que parece suceder así fuera de la ideología (con más exactitud en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la negación práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca “soy ideológica”. Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el

---

22

23 Cf. Correspondencia con Macherey sobre la causalidad estructural y el todo.

24



conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (a menos que se sea realmente spinozista o marxista, lo cual respecto de este punto equivale a tener exactamente la misma posición). Esto quiere decir que la ideología no tiene afuera (para ella), pero al mismo tiempo que no es más que afuera (para la ciencia y la realidad). Esto lo explicó perfectamente Spinoza doscientos años antes que Marx, quien lo practicó sin explicarlo en detalle.<sup>25</sup>

No hay así una interioridad del saber sino una constante elaboración de este, una tensión entre ciencia e ideología desde el interior de una insuperable condición ideológica del individuo. Y, sin embargo, el conocimiento de esta condición que nos proporciona la tópica, aun siendo un límite efectivo que nos libra de toda aspiración a la transparencia, nos permite acceder a la verdad efectiva de las prácticas humanas, al juego de los afectos y de las ilusiones que dejan de ser una prehistoria de la ciencia o de la una supuesta humanidad por fin ilustrada y se convierten en las condiciones de existencia de una vida humana tanto individual como colectiva. Althusser reconoce el cercano parentesco del pensamiento de Maquiavelo y el de Spinoza. Un pensamiento que nunca deja de lado los afectos humanos y que produce un conocimiento racional de lo “irracional” que determina las prácticas humanas. Este conocimiento que separa lo irracional conocido de la razón que lo conoce no se basa en una trascendencia sino en una tensión entre razón e imaginación, entre ideas inadecuadas de la imaginación e ideas adecuadas de la razón. Esta tensión permite a la razón misma contemplarse como una dinámica de la imaginación, pero esta contemplación teórica no es una simple identificación. La diferencia, el corte, entre razón e ideología permanecen, pero el trabajo de la razón y de los afectos que determinan el trabajo de la razón no es vano: es posible merced a este trabajo, a esta toma de distancia que la tópica representa, conquistar un margen de acción frente a la ideología existente. Es posible, mediante la ciencia de la tópica modificar la ideología, interpelar a los sujetos de la ideología dominante mediante otra ideología con una base racional, pero que dentro de la realidad efectiva de los afectos y de la historia humana funciona como una ideología.

Una ideología, nos dice Althusser es una representación imaginaria de nuestras relaciones a nuestras condiciones efectivas de existencia<sup>26</sup>. La ideología nos constituye como sujetos imaginarios de esas relaciones. Por ejemplo, como sujetos “libres” del contrato de trabajo o, como borrachos libres que desean libremente beber. Esa constitución del individuo en sujeto imaginario de sus relaciones reales es el resultado de una interpelación. La ideología se encarna según Althusser en aparatos ideológicos de Estado que nos interpelan a través de distintas modalidades, desde la voz de un policía que nos llama, a la de un padre,

---

<sup>25</sup> L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 58-59

<sup>26</sup> “[...] no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los “hombres” “se representan” en la ideología sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia.” L. Althusser, *Ideología*, p. 46.

un sacerdote o las propias palabras escritas de un libro. La propia estructura de la naturaleza se nos presenta desde la ideología como una escritura o una revelación que nos interpelan, nos hablan. Para Spinoza, ni siquiera un libro ni un texto escrito debe interpretarse desde la suposición de que es portador de una revelación, tanto menos la naturaleza. Y, sin embargo, es inevitable, desde la ideología, ver un libro de esta manera. Algunos libros interpelan a su lector de una forma particular: rectificando en el acto mismo de la interpelación las condiciones ideológicas de su lectura, abriendo el espacio de una tópica. No son muchos estos libros: están entre ellos *El Príncipe* de Maquiavelo, la *Ética* de Spinoza, *El Capital* de Marx, algunos textos de Freud. Son libros que nos interpelan ideológicamente, pero al mismo tiempo nos muestran o nos demuestran cuáles son las condiciones que configuran nuestra realidad efectiva, incluido el conjunto de relaciones efectivas que nos configuran como sujetos de una interpelación ideológica. Son libros que renuncian a la vez a la inmediatez de la revelación y a la supuesta inocencia de una teoría independiente de la práctica y de los afectos de los sujetos humanos.