

MASAS POPULARES Y PODER POLÍTICO EN EL CAMPO MARXISTA: LA INTERVENCIÓN DE LOUIS ALTHUSSER ENTRE 1962 Y 1965

MASSES AND POLITICAL POWER IN THE MARXIST CAMP: LOUIS ALTHUSSER'S INTERVENTION BETWEEN 1962 AND 1965

Graciela Alejandra Inda*

RESUMEN

La mayor parte de los estudios que toman como objeto la producción althusseriana de la primera mitad de los 60, impulsada por la publicación de dos de sus obras más conocidas (*Lire Le capital* y *Pour Marx*), dirige su atención a la dimensión epistemológica. En contraste y como aporte específico a los estudios sobre el tema, en este trabajo se identifica y se discuten los conceptos políticos destinados a dar cuenta de la relación entre poder político y clases populares, así como aquellos, íntimamente relacionados, que buscan definir en su especificidad las prácticas políticas e ideológicas bajo el capitalismo, mostrando que se trata de una producción fértil y cargada de interrogantes que conservan toda su vigencia. Algunos ejemplos de ese dispositivo conceptual, resultan del encuentro de Althusser con las reflexiones de Maquiavelo y Lenin: la práctica política de las masas tiene una relación orgánica con las prácticas ideológicas en lucha; el Estado pone en juego una política ideológica de organización del consenso; el consenso de las masas no es enteramente ideológico, la política estatal y la represión tienen una eficacia propia; la represión forma parte constitutiva de la acción política; hay autonomía e historia diferencial de las diferentes contradicciones de la coyuntura; toda contradicción es desigual y sobredeterminada.

PALABRAS CLAVE: MARXISMO * ESTADO * CONFLICTO SOCIAL * IDEOLOGÍA * POLÍTICA

ABSTRACT

Most of the studies that take as object the Althusserian production in the first half of the sixties, marked by the publication of two of his most famous works (*Lire Le Capital* and *Pour Marx*), turn their attention to the epistemological dimension. In contrast, and as a specific contribution to the studies on the subject, in this paper it is identified and discussed political concepts destined to account for the relation between political power and popular classes, and those intimately related, in seeking to define its specificity political and ideological practices under capitalism, showing that it is a fertile production and full of long-winded questions. Some examples of this conceptual device, as shown, is the result of Althusser's encounter with Machiavelli's and Lenin's reflections: the political practice of the masses is an organic relationship with ideological practices in conflict; the

* IMESC/IDEHESI/CONICET y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, Argentina.
gracielainda@hotmail.com

state puts into play an ideological policy of organization of consensus; el consensus of the masses is not entirely ideological: state policy and repression have their own effectiveness; repression is constituent of political action; there is differential history and autonomy of the different contradictions in any given circumstances; any contradiction is uneven and overdetermined.

KEYWORDS: MARXISM * STATE * SOCIAL CONFLICT * IDEOLOGY * POLITICS

INTRODUCCIÓN

El regreso a las fuentes del pensamiento marxista (Marx, Lenin, Gramsci)¹, no para repetir citas célebres sino para practicar sobre ellas una “lectura sintomática”², constituye sin duda una apuesta fundamental del proyecto teórico althusseriano.

Interesado en la producción de una concepción rigurosa de la práctica política, las ideologías, el Estado capitalista y la coyuntura, Althusser (1918-1990) encuentra en la reflexión marxista que tiene por objeto el campo político-ideológico, una serie de “elementos” que constituye un “piso” irrenunciable que permite en el campo de batalla teórico trazar una “línea de demarcación” frente a otros discursos, tales como las sociologías académicas, las teorías jurídicas humanistas, las teorías políticas liberales, las corrientes historicistas, etc. La naturaleza de clase del

Estado, la centralidad de la represión en el ejercicio del poder estatal, las alianzas entre clases (pueblo-bloque en el poder) como formas de intervención en la coyuntura, la determinación en última instancia de las prácticas políticas e ideológicas por la economía, son algunos de esos elementos divisores que identifica y define como “puntos de partida” que es necesario problematizar y desarrollar.

Enfatizando en los conceptos destinados a dar cuenta de la relación entre poder político y clases populares, y en aquellos, íntimamente relacionados, que buscan definir en su especificidad las prácticas políticas e ideológicas en el capitalismo, el objetivo de este trabajo consiste en identificar las contribuciones que realiza Althusser entre 1962 y 1965 al corpus conceptual marxista, así como, las direcciones y discusiones que abre con su intervención.

Entre los numerosos escritos que componen la producción de Althusser³, interesan principalmente los cursos de 1962 —que configuran, para usar la expresión de Benítez Martín, la “primera irrupción de Maquiavelo” (2007, p.155)—, las páginas correspondientes de la obra colectiva *Lire Le Capital* (*El Capital*, en las ediciones en español) y los artículos reunidos bajo

1 En los años 60, Althusser señala que después de Marx y Lenin solamente Gramsci ha realizado aportes al análisis de las superestructuras y se lamenta de que nadie haya continuado su esfuerzo teórico, al menos en Francia (Althusser, 1962). Las indagaciones que se desarrollan con posterioridad a Gramsci dejan de tratar la cuestión de la autonomía y eficacia de las superestructuras como un “problema político” (esto es, en relación al mantenimiento o subversión del orden social) para tomar nuevos rumbos (Anderson, 1985^a, p. 97).

2 Tras confesar que su lectura de Marx no es inocente (y que en realidad ninguna lectura lo es), Althusser diferencia entre una lectura meramente literal y una lectura productiva o sintomática, esto atenta a la relación que existe entre el campo de lo invisible y lo visible, ambos presentes en el discurso teórico, capaz de encontrar los huecos y las contradicciones, así como las preguntas que definen y limitan ese discurso (Althusser, 1965a).

3 Además de las obras y artículos publicados en vida, muchos de ellos de gran difusión en América Latina, la *Fundación Althusser* ha encarado un importante programa póstumo de recopilación y clasificación de los manuscritos inéditos, fechados aproximadamente entre 1940 y 1990. Los originales se encuentran actualmente bajo la guarda del *Institut Mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC). Desde 1992, con la aparición de su autobiografía hasta la actualidad, han visto la luz pública varios de esos manuscritos. El curso sobre Maquiavelo que se considera en este artículo es parte de ese proceso.

el título de *Pour Marx* (en castellano editado como *La revolución teórica de Marx*). Mientras que los cursos sobre Maquiavelo son de reciente edición, los dos últimos trabajos, como es conocido, fueron publicados en 1965, generando de inmediato grandes y encendidas polémicas.

En cuanto al lugar de los textos que interesan en el conjunto del patrimonio althusseriano, cabe decir que habitualmente se les atribuye el carácter de “clásicos”, aunque la identificación de etapas o momentos es motivo de controversias⁴. Mientras que algunos dividen el pensamiento althusseriano en momentos claramente diferenciados y sitúan los escritos de la década del 60 en una etapa teoricista o científicista, otros autores, aunque reconocen cambios de acento entre los primeros textos y los últimos, prefieren destacar la pervivencia de núcleos problemáticos fundamentales a lo largo del trabajo de Althusser (Terray, 1993; García del Campo, 2003 y 2004; Yoshihiko y Matheron, 2005 y de Ípola, 2007).

Se sostiene que la intervención de principios y mediados de los 60 conforma sin duda un pensamiento no concluido, destinado a rectificaciones parciales y autocríticas —como lo demuestran los escritos de las décadas del 70 y 80—, pero que no deja por ello de producir interrogantes que conservan toda su vigencia. Más aún, se cree que en el marco de una preocupación eminentemen-

te epistemológica⁵, esta intervención alumbra algunos conceptos clave que funcionan como una poderosa llave de acceso para abordar la cuestión clases populares/poder político en las condiciones capitalistas.

Esa producción de “conceptos políticos” —en medio de una problemática marcada por la prioridad de detectar la especificidad de la práctica teórica de Marx— es posible porque la teoría, incluso la más abstracta, es fundamentalmente “política”, tanto para Althusser como para Marx, Lenin y Gramsci. No es un fin en sí misma, sino un “rodeo” —expresión que el filósofo francés usa con frecuencia— para el correcto planteo de los problemas políticos.

Formado políticamente con el avance del fascismo y la segunda guerra mundial, Althusser integra la generación de pensadores marxistas europeos que sufre en los años 50, tanto el proceso de esterilización teórica de la tradición marxista, convertida en doctrina oficial del Estado soviético, como la ausencia en el mapa europeo de grandes levantamientos revolucionarios desde 1920⁶ (Anderson, 1985a).

En los partidos comunistas de masas de Alemania, Francia e Italia, conformados por importantes sectores de la clase obrera y de los intelectuales, el campo para la actividad intelectual dentro del marxismo se encontraba fuertemente reducido como consecuencia de la stalinización de la Tercera Internacional. El

4 Elliott distingue entre el “trabajo temprano” (1945-1950), el trabajo de ruptura (1950-1959), el trabajo de madurez (1960-1965), el trabajo de transición (1976-1978) y el trabajo tardío (1979-1986) (Elliott, 2009, p. 365). Bourdin diferencia dos grandes momentos discontinuos, el “teoricismo” de los años 60 y el “giro politicista” que tiene lugar a partir de 1968 con el texto *Lenin y la filosofía* (Bourdin, 2008, p. 17-18). Tosel divide el pensamiento de Althusser en tres momentos: el “marxismo científicista” de los años 60, el “momento autocrítico” (que comienza en 1967 con la definición de la filosofía como lucha de clases en la teoría) y el “momento del materialismo aleatorio” (anticipado en los textos sobre Maquiavelo y formulado entre 1984 y 1987) (Tosel, 2012, p. 19-20). Matheron marca diferencias entre los “textos de juventud” (1946 y 1951), los “textos de los años sesenta”, los “textos de la crisis” (1972 a 1980) y los textos de “Althusser después de Althusser” (desde 1980 hasta su muerte) (Matheron, 1995, p. 9-34).

5 La mayor parte de los estudios que toman como objeto la producción althusseriana de la primera mitad de los años 60 dirige su atención a la dimensión epistemológica de su producción (mecanismos de producción de conocimientos, criterios de validación de la ciencia, relación entre ciencia e ideología, ruptura, etc.). En contraste, en este trabajo se identifica y se discute los conceptos políticos que elabora Althusser en este lapso, mostrando que se trata de una producción fértil y vigente.

6 Esta generación de pensadores marxistas, que gana protagonismo entre mediados de la década del 20 y los levantamientos de 1968, conforma lo que Anderson denomina el “marxismo occidental”, que a diferencia de la tradición clásica, se caracteriza por el divorcio entre la teoría y la práctica política de masas, la institucionalización universitaria, el desplazamiento de la teoría desde la economía y la política a la filosofía y una creciente complejidad en el lenguaje (Anderson, 1985b, p. 35-63).

Partido Comunista Francés (PCF), al cual Althusser estaba afiliado desde 1948, no escapaba a esta regla.

La táctica de algunos intelectuales, desde Lefebvre en adelante, fue la de una lealtad política al partido combinada con una labor teórica lo suficientemente disociada de los problemas centrales de la estrategia revolucionaria como para escapar al control o la censura directos. Otros (Sartre, Merleau-Pointy, etc.), en cambio, optaron por mantenerse distantes del partido, manteniendo a veces ideas políticas que este se negaba a admitir, lo que los llevaría finalmente a desarrollar sus teorías lejos de cualquier contacto con las masas.

Althusser se ubicó claramente en el grupo de los intelectuales que para mantenerse dentro del partido debió dirigir su producción a los niveles más abstractos de la teoría. Años más tarde, él mismo reconocerá haberse visto obligado a esta elección:

(...) si hubiera intervenido públicamente en la política del partido —que se rehusaba a publicar mis textos filosóficos sobre Marx por juzgarlos herejes y peligrosos— me hubiera yo encontrado marginado y sin ninguna influencia. Por lo tanto, me quedaba una sola vía de intervención: la teórica, a través de la filosofía (Althusser, 1984, p.20).

En referencia explícita a sus trabajos de 1965, Althusser confiesa que:

(...) no existía entonces objetivamente ninguna otra forma de intervención política posible dentro del Partido excepto la puramente teórica, y aún, apoyándose en la teoría existente o reconocida para darle la vuelta contra el uso que el Partido hacía de ella. Y puesto que la teoría reconocida no tenía nada que ver con Marx, sino que se alineaba con las peligrosas tonterías del materialismo dialéctico a la manera soviética, es decir, a la manera de Stalin, era necesario, y era la única vía posible, volver a Marx, a aquel pensamiento político incontestablemente admitido, porque era *sagrado*, y

demostrar que el materialismo dialéctico como lo entendía Stalin, con todas sus consecuencias teóricas, filosóficas, ideológicas y políticas, era una aberración total (Althusser, 1992, p.262).

Se trató en ese caso y en otros de una especie de “pacto tácito” entre los intelectuales que de ningún modo querían abandonar o romper con el movimiento comunista y el partido. Mientras que aquéllos guardaban silencio sobre la política propiamente dicha, este permitía cierta libertad en el trabajo teórico. Pero lo paradójico del caso Althusser es que, a pesar de sus precauciones por evitar cualquier choque frontal⁷, su posición fue en muchos casos contraria a la evolución política del PCF. En efecto, mientras la doctrina oficial del PCF se definía en pro de una “democracia avanzada” (moderación del comunismo occidental), adhería a la postura rusa en el conflicto chino-soviético, con un alto grado de hostilidad hacia China y alababa las virtudes del humanismo como vínculo común entre socios contractuales (comunistas, socialistas y católicos), y el partido soviético proclama ‘todo para el hombre’ como lema de masas, Althusser se posicionaba explícitamente como anti-humanista y simpatizaba con la política de la revolución cultural china (Anderson, 1985b).

Si el pensamiento de Althusser nació de la derrota de los movimientos de masas después de la revolución rusa, no obstante, no capituló ante el capitalismo triunfante, como antes lo habían hecho teóricos de la II Internacional (Amadeo, 2006).

La relativa apertura del debate en el interior del Partido Comunista como consecuencia del XX Congreso del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética)⁸ constituyó la piedra de

7 Esta apreciación de Perry Anderson corresponde al período anterior a la publicación por parte de Althusser de *Lo que no puede durar en el Partido Comunista* (1978), donde la crítica política a la dirección del partido es abierta e implacable.

8 Este Congreso, celebrado en 1956 tras la muerte de Stalin, sacude el movimiento comunista de todo el mundo, pues en este se reconocen los crímenes del período estalinista y se realiza una fuerte crítica al culto a la personalidad.

toque de una época de discusión y renovación de la teoría marxista. La aparición de la obra de Althusser, de 1960 a 1965, jugó un papel destacado en este proceso, puesto que “(...) supuso la irrupción en el ámbito del pensamiento marxista de una fuente de actividad teórica (...) que venía a revolucionar radicalmente la manera de enfrentarse a los textos y a los conceptos más propios de la tradición comunista” (García del Campo, 2003, p.7).

En el contexto de reacción contra la esterilización estalinista del marxismo, Althusser no tarda en identificar, entre los mismos intelectuales marxistas y comunistas, una “crítica de derecha” a la desviación staliniana, emparentada con las ideologías del economicismo, el empirismo y el humanismo. Emprende así una crítica de izquierda a las posiciones del PCF que toma la forma singular de un regreso a las fuentes del marxismo sobre la base de la experiencia política de los movimientos de masas (Tosel, 2009, p.7). Para terminar, ¿en qué sentido podemos decir que resulta relevante y pertinente en las coordenadas teóricas y políticas actuales visitar el trabajo de Althusser?

Si se considera que sus aportes conceptuales “(...) permanecen en el inconsciente teórico de gran parte de la teoría crítica y cultural contemporánea (...)” (Elliott, 2006, p.10-11), todo abordaje que intente captar el sentido y alcance de estos aportes tiene un valor indudable, pues aporta claridad y puntos de referencia a la práctica teórica y a los debates permanentes que la caracterizan. Esfuerzo tanto más necesario en la medida en que las expresiones forjadas por Althusser (lectura sintomática, sobredeterminación, aparatos ideológicos de Estado, proceso sin sujeto, entre otras) son empleadas más allá del “círculo de los marxistas”, con diferentes sentidos y a menudo con ignorancia de la problemática que gobierna los textos donde Althusser las elaboró (Balibar, 2004a, p.78). Aunque el proyecto teórico althusseriano fue considerado por muchos anacrónico y prueba acabada del carácter terminal de la crisis del

marxismo durante décadas⁹, no dejó (ni ha dejado) de producir efectos de largo alcance.

La capacidad constantemente renovada que tienen las cuestiones planteadas por Althusser para intervenir en la lucha teórica constituye una poderosa razón para volver sobre estas, pero no según un ánimo erudito sino con la intención de ponerlas a tono con las coyunturas teóricas y políticas actuales.

En los últimos tiempos, especialmente en América Latina, la cuestión de la relación masas populares/poder político ha sido abordada en forma insistente siguiendo la teoría del populismo elaborada por Laclau¹⁰. En este esquema, el populismo es una práctica de articulación de demandas democráticas surgidas en un terreno social caracterizado por su heterogeneidad, lo cual quiere decir que las demandas no pueden ser representadas en una ubicación de clase específica. La “identidad populista” funciona como un signifiante vacío que condensa demandas múltiples y traza una frontera antagónica, de carácter simbólico, que separa al pueblo del poder. El pueblo es el resultado de la “sobredeterminación hegemónica” de una demanda democrática particular que funciona como signifiante vacío.

Frente a ese énfasis en la naturaleza simbólica de la constitución de un pueblo, los textos de Althusser, como se mostrará, proporcionan claves sumamente actuales para comprender la relación clases populares/poder político sin reducirla a una estrategia discursivo-ideológica. Ello sin ceder ante las posiciones economicistas,

9 En efecto, desde mediados de los años 70 y al compás de la crisis de los discursos comunistas, el pensamiento althusseriano fue poco a poco “condenado al silencio” (García del Campo, 2003, p. 8). Son conocidas las repercusiones del homicidio confeso de su mujer en 1980 y su internación en un psiquiátrico que acentuaron este proceso de aislamiento. La publicación póstuma de su autobiografía a principios de los 90 y la posterior aparición de textos suyos inéditos marcaron su “regreso al campo de batalla” (Fernández, 2002, p. 73) a la vez que abrieron una etapa caracterizada por un interés renovado por su obra, tanto en Europa como en América Latina.

10 Véase especialmente Laclau y Mouffe (2004), Laclau (2005), Laclau (2006).

puesto que en el horizonte althusseriano los mecanismos ideológicos y políticos sobredeterminan toda práctica social.

El valor actual de las cuestiones que Althusser planteó hace varias décadas proviene, para decirlo con las palabras de Balibar, de que son “no contemporáneas”, esto es:

(...) que van contra la corriente con respecto tanto del marxismo ortodoxo como de lo que es preciso llamar la ortodoxia del antimarxismo, pues desgarran la imagen demasiado lineal de un marxismo condenado a desaparecer sin dejar huellas, de la misma manera que en su tiempo contribuyeron a desgarrar la imagen de un marxismo maquillado como concepción del mundo dominante (2004a, p.79).

UN LÍDER APOYADO POR EL PUEBLO: LEYES, REPRESIÓN Y SUGESTIÓN IDEOLÓGICA

En su primer rodeo por Maquiavelo¹¹, Althusser asegura que aunque no alcanza a desarrollar una “verdadera conciencia crítica” y está “desprovisto de conceptos”, por lo que no puede dar una forma adecuada a su intuición, Maquiavelo proporciona en su obra *El príncipe* algunas claves para comprender la práctica política de un líder “apoyado por el pueblo” (Althusser, 1962b, p.236).

A contrapelo de las filosofías políticas clásicas, que se sitúan en el campo no problemático de la existencia de los Estados nacionales constituidos, unificados, estables (las monarquías absolutas), ya sea para combatir

sus principios, o para justificarlos, Maquiavelo formula el problema inédito del “surgimiento” o “constitución” de los Estados nacionales, recordando así los orígenes efectivos de una organización política que se presenta sin orígenes.

En lugar de preguntarse por el “consentimiento popular al poder establecido”, se interroga por el “papel del pueblo en la constitución misma del poder político estatal”. Para decirlo de otra manera, en lugar de preocuparse, como el pensamiento clásico, por las condiciones de posibilidad de un consentimiento ya establecido (problema de derecho), Maquiavelo postula como problemática la fundación misma de un Estado apoyado por el pueblo, sin interrogarse por las garantías de derecho de esa fundación: “(...) Maquiavelo es el único testigo que trató de pensar este hecho como un problema, que fue tapado por todas las teorías ulteriores del hecho consumado, es decir, de la solución” (Althusser, 1962b, p.38).

Cuando Maquiavelo piensa el problema de la constitución de un Estado nacional, que no existe en ese momento en Italia¹², lo hace sin hacer concesión alguna al utopismo: un príncipe nuevo tiene que dar una “forma nueva” a la “materia existente”. “No es la proyección de una utopía sobre una materia, sino la búsqueda de la inserción del plan político en la materia misma, en las estructuras políticas existentes” (Althusser, 1962b, p.201). Ahora bien, la realidad política italiana que vive Maquiavelo (o cualquier otra coyuntura, se podría agregar) se revela incapaz de anticipar tanto el lugar de nacimiento como las condiciones concretas del comienzo de la nueva forma. Hay una “contingencia radical” del nacimiento o comienzo de la nueva forma política.

En los principados nuevos, forma política que promueve Maquiavelo para la formación de un Estado nacional en Italia, el punto de partida del poder, cuando no se funda en el crimen

11 Las ideas contenidas en este temprano curso sobre Maquiavelo serán retomadas, y a veces modificadas, en los trabajos posteriores. “En adelante, encontramos varios textos, publicados e inéditos, que jalonan el momento maquiaveliano dentro de la producción teórica de Althusser: la conferencia *Solitude de Machiavel* pronunciada en París en junio de 1977; el texto *Machiavel et nous* de 1972 (que sirvió de base a la conferencia precitada), con agregados en 1986; y el material tardío relativo a los escritos del materialismo aleatorio (1982-1986)” (Manini, 2013, p. 77-78).

12 En la época en que escribe Maquiavelo, Italia está dividida en cinco Estados a la vez que se encuentra jaqueada por el dominio militar y político de las monarquías de Francia y España, que cuentan con ejércitos nacionales a las órdenes del monarca y una administración unificada, y se han lanzado a la disputa por la hegemonía europea.

o en la violencia, puede estar constituido por la fortuna o la virtud, esto es, por fuerzas irracionales e imprevisibles que mediadas por la ocasión, llevan a un hombre al poder o bien, por la intervención de una clase social (o alianza de clases) que convoca al príncipe para ejercer el poder (Althusser, 1962b). A los primeros, los denomina “Estados fundados por individuos” y a los segundos, “principados civiles”, pues se trata de un tipo de Estado “en el cual un particular se convierte en Príncipe porque es convocado para esta función ya sea por los grandes, ya sea por el pueblo. Esta vez, el punto de partida del poder está en fuerzas sociales que intervienen *directamente*, que están directamente *activas* en el establecimiento del principado” (Althusser, 1962b, p. 206).

Es la existencia de dos grupos o clases constantemente en lucha lo que determina la creación de un Príncipe. Según Maquiavelo, “el principado es creado o por el pueblo o por los nobles, según cuál de las dos partes tenga la ocasión”, porque cuando los nobles ven que no pueden resistir al pueblo, comienzan a aumentar la reputación de uno de ellos y lo hacen príncipe para poder dominar a la sombra de este; por su parte, al ver que no puede resistir a los nobles, el pueblo acrecienta la reputación de alguno y lo hace príncipe para que lo defienda con su autoridad (Maquiavelo, 1531, p.57); reconocimiento entonces del “origen de clase” del gobierno del príncipe (Althusser, 1962b, p.207).

¿Cómo se mantiene en el poder un líder así convocado? Lo interesante de Maquiavelo, según Althusser, es que plantea que en ambos casos, “el acuerdo entre el príncipe y el pueblo” constituye la verdadera base de su poder y de su conservación. Cuando el príncipe alcanza el poder con la ayuda de los nobles se encuentra rodeado por pares, a los que no puede mandar ni manejar a su gusto y además, no puede satisfacerlos sin ofender al pueblo, al que no puede tener en contra, ya que está formado por muchos, mientras que los nobles son unos pocos y pueden ser desplazados. En cambio, el príncipe que debe su ascensión al pueblo no se encuentra amenazado por él, pues no pretende equipararse al líder y tiene la ventaja de un apoyo “honesto”, que no busca oprimir a los

demás. Como conclusión, el príncipe elegido por el pueblo tiene que conservar el amor de este y el príncipe elegido por los grandes debe tratar de ganarse el favor del pueblo. Todo tipo de Estado debe lograr el amor de su pueblo, “que lo único que pide es no ser oprimido” (Maquiavelo, 1531, p.59). Un príncipe no debe preocuparse de las conjuras cuando tiene el apoyo del pueblo, pero cuando el pueblo está en su contra, “debe temer todo y a todos” (Maquiavelo, 1531, p.104).

El pueblo dispensa su apoyo y su afecto siempre y cuando el príncipe tenga la inteligencia de tenerlo de su lado, cosa que puede lograrse de “muchas formas”, “según las circunstancias”, sin excluir las técnicas de sugestión y la capacidad de hacer sentir a los ciudadanos una constante necesidad del Estado y del príncipe (Maquiavelo, 1531).

Contra toda visión que subestima el papel de la violencia en el entramado del poder, en el discurso teórico de Maquiavelo, la “organización de la represión” constituye un momento esencial de la conformación-conservación de un Estado nacional apoyado en el consenso popular. El príncipe debe ser un jefe de guerra, debe contar con una milicia nacional que le responda. Desarmado no es nada. Sus leyes, por buenas que sean, no son nada sin el respaldo de una fuerza armada. “El derecho, entonces, se funda sobre la fuerza, no la fuerza sobre el derecho”. Es más, las buenas armas, aseguran buenas leyes. En el caso de un Estado nuevo, esto significa dotar de armas a los súbditos: el pueblo en armas. Cuando los ciudadanos están armados, no temen a la tiranía y se transforman en partidarios del príncipe. Una combinación justa de violencia (o amenaza de violencia) y creencia espontánea: “(...) aún si un jefe logra ganar la confianza del pueblo durante un tiempo (...), puede perderla, por consiguiente no puede apoyarse por completo en ella, y debe *obligar al pueblo a creer* cuando ya no lo haga de manera espontánea” (Althusser, 1962b, p.213).

Pero hay algo más, la fuerza no es solo un medio para obligar al pueblo. Un ejército nacional y popular conforma una verdadera fuerza política que puede garantizar el proyecto político de la unidad nacional frente a

las potencias extranjeras. Contra las interpretaciones que ven en Maquiavelo un teórico de la violencia pura, Althusser considera que es el primer teórico consciente “(...) de la necesidad de dar a las formas y a los medios de la violencia un contenido político” (Althusser, 1962b, p.213). La guerra y el uso de la violencia no son meras técnicas para el ejercicio de la política, tienen una significación política.

En consecuencia, no se trata en Maquiavelo de una glorificación del uso de la violencia para cualquier fin y en cualquier circunstancia. Lo que plantea es que la fuerza militar, el aparato represivo, forma parte constitutiva, aun cuando no se actualice, de todo Estado nacional y la existencia de las leyes “supone” esta violencia política y organizada, y depende de ella.

La política requiere de las leyes y de la fuerza, en una composición determinada por la coyuntura. Para Maquiavelo, la primera es propia de los hombres y la segunda de los animales, por eso el príncipe debe saber actuar como animal y como hombre. Como animal tiene que ser capaz de actuar como el león (para enfrentar a los lobos) y como la zorra (para conocer las trampas). La violencia pura no alcanza: “(...) aquellos que se comportan sólo como leones, no comprenden nada de esto” (Maquiavelo, 1531, p.98).

La relación del pueblo con el soberano, está claro, no es solamente del orden del miedo. Según Althusser, hay también en las páginas de *El príncipe* una “teoría de la apariencia”, “una conciencia no teorizada de la existencia de las ideologías, de la conciencia de las masas” (Althusser, 1962b, p.218-219).

La acción del príncipe tiene lugar “en el contexto de la *opinión* de los hombres que gobierna”, opinión que está dominada por ideas ético-religiosas (virtud, bondad, honestidad, integridad, compasión, etc.). Son conocidos los consejos de Maquiavelo al respecto: el príncipe debe ser un gran simulador y disimulador, ya que al engañar encontrará siempre hombres dispuestos a creerle; más que poseer las cualidades de compasión, integridad, fidelidad, etc., debe aparentar tenerlas; también necesita estar dispuesto a cambiar “según los vientos”. En suma, no debe contrariar la apariencia de

las virtudes morales y religiosas en que viven las mayorías (el pequeño número no cuenta) y tampoco debe pretender cambiar esa apariencia, ese imaginario social.

La política implica actuar constantemente en dos planos: en el plano de los objetivos y los medios reales, y en el plano ideológico-imaginario en el que se mueve el pueblo. “El político es aquel que conoce la esencia de esta apariencia y que, sin embargo, la utiliza sin querer destruirla” (Althusser, 1962b, p. 219).

LAS MASAS EN LA COYUNTURA: JAMÁS SUENA LA HORA SOLITARIA DE LA ÚLTIMA INSTANCIA

Mediante el concepto de sobredeterminación, importado de áreas del saber ajenas al marxismo¹³, Althusser se propone mostrar que las superestructuras no son un simple fenómeno de la esencia económica sino que existen realmente y determinan a su vez (sobredeterminan) esta base o infraestructura. Las prácticas políticas e ideológicas son condiciones de existencia de la estructura económica, la cual no se presenta nunca como “economía pura”, sino siempre en una articulación histórica con determinadas relaciones políticas, ideológicas y jurídicas.

Hay un tiempo y una historia propia de la práctica política, y un tiempo y una historia propia de la práctica ideológica (Sainz, 2004). Por lo tanto, “autonomía relativa” e “historicidad diferencial” de la ideología y la política.

Althusser señala que si no se asume ese tipo de determinación particular “(...) es imposible pensar jamás la posibilidad de la acción política” (Althusser, 1963, p.174), ni por qué “(...) una revolución en la estructura no modifica ipso facto en un relámpago (lo que se produciría, sin embargo, si la determinación económica fuera la única determinación) las

13 Althusser señala que el término sobredeterminación, tal como es empleado en la lingüística y el psicoanálisis, posee una “objetiva connotación dialéctica”, por lo que su importación al análisis histórico no tiene nada de arbitrario. En todo caso, “(...) es necesario poseer una palabra nueva para designar una precisión nueva” (Althusser 1963: 171).

superestructuras existentes (...)” (Althusser, 1962, p.95).

La práctica política se inscribe “en” y actúa “siempre” en lo que Lenin denomina “el momento actual”, o sea, la coyuntura en la que se anudan de manera específica las diversas contradicciones. En sus desplazamientos y condensaciones, las contradicciones (económicas, políticas, ideológicas) van conformando una “unidad paradójica”, que lejos de representar la pura contingencia es “(...) un instante que se disuelve en un proceso que ha comenzado hace mucho tiempo” (Althusser, 1963, p.145-146).

De tal modo, las circunstancias históricas o la individualidad del momento actual no designan un mundo de evidencias empíricas lineales y homogéneas, como quiere la ideología empirista de la historia. Es preciso, insiste Althusser, trabajar en una teoría de la coyuntura que distinga temporalidades históricas diferenciales, procesos de articulación de los diferentes elementos y de las estructuras en el “mecanismo actual del todo”, así como, índices de eficacia o de determinación entre ellos (Althusser, 1965b, p.117).

En otras palabras, el momento actual en que se despliega la lucha política no remite al empirismo ni a la irracionalidad del azar, ni tampoco a una determinación unívoca simple, sino a las condiciones concretas de las contradicciones que constituyen el todo de un proceso histórico (Althusser, 1963 y 1965b).

La realidad de la historia que viven los hombres políticos es una realidad en la cual la contradicción principal puede pasar a ser secundaria mientras que una secundaria toma su lugar (desplazamiento de la contradicción), en la que el aspecto principal de una contradicción puede pasar a ser secundario y el aspecto secundario ser principal¹⁴. Una realidad en la que

puede darse (o no) una fusión o concentración de contradicciones, en la que la contradicción (múltiple y sobredeterminada) puede bloquear o abrir el camino para el cambio histórico. El desarrollo desigual, en suma, es la esencia íntima de toda contradicción.

La identificación de los desplazamientos de la dominación y de las condensaciones de las contradicciones (o su dispersión), constituye la clave de toda práctica política de masas. Para actuar políticamente, para hacer frente a la realidad concreta “(...) es necesario a toda costa distinguir lo principal de lo secundario entre las contradicciones y sus aspectos” (Althusser, 1963, p.174). Es vital para una práctica política diferenciar entre los momentos de un proceso (no antagónico, antagónico y explosivo), puesto que si bien, la contradicción está siempre en acción, sus formas de existencia son variables (Althusser, 1963).

Desde esta perspectiva, la lucha política, forma primordial de la lucha de clases puesto que se orienta a la obtención del poder político, es la condensación real, el punto nodal estratégico en el cual, el todo complejo (economía, política e ideología) se pronuncia. Las formas políticas de organización de las masas, las modalidades específicas de alianzas populares, no están dictaminadas “sin más” o en “forma directa” por la contradicción que existe entre las dos clases antagónicas de la formación social (capitalistas y obreros en las formaciones sociales capitalistas), aunque esta contradicción esté activa en todas las demás. Además, esta contradicción jamás es simple, pues no consiste en la oposición de dos entidades iguales meramente afectadas por el signo contrario sino que es compleja y desigual: el enfrentamiento capital-trabajo es entre clases realmente desiguales, con una historia, una lucha y recursos diferentes.

La movilización política de las masas populares tiene lugar cuando se produce una acumulación de “circunstancias” y de “corrientes”, muchas veces “paradójicamente extrañas” respecto a esa contradicción antagónica compleja. Esa movilización requiere de una acumulación de contradicciones, antagónicas y no antagónicas, objetivas y subjetivas, “(...) de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que

14 “En el seno mismo de cada formación social, la desigualdad no se encuentra sólo bajo la forma de una simple exterioridad (acción recíproca entre la infra y la superestructura) sino como una forma orgánicamente interior a cada instancia de la totalidad social, a cada contradicción” (Althusser, 1963, p. 176). “(...) la determinación en última instancia por la economía se ejerce, justamente, en la historia real, en las permutaciones del papel principal entre la economía, la política, la teoría, etc.” (ibíd., p. 177).

no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo *nivel* y *lugar* de aplicación, y que, sin embargo, 'se funden' en una unidad de ruptura (...)" (Althusser, 1963, p.80)¹⁵.

Cuando Althusser sostiene, en una frase conocida, que "(...) ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la 'última instancia'" (Althusser, 1963, p.93), ¿está sugiriendo que el juego de los desplazamientos de la dominancia en la coyuntura histórica puede llegar a poner en cuestión la determinación en última instancia por la economía? Buena parte de las lecturas que recaen sobre el concepto de sobredeterminación gira en torno a esta pregunta, cuya naturaleza amenaza con hacer trastabillar una convicción teórica elemental del marxismo clásico.

Autodefinido como marxista, Balibar considera que si bien, la categoría de sobredeterminación vino a sustituir las nociones de "acción recíproca" y "acción de respuesta" de las superestructuras sobre la base, finalmente Althusser no quiso reconocer una verdadera conciencia autónoma a las formas de lucha de clase de la coyuntura, pues siempre pensó que, en definitiva, la relación social esencial de la cual todas las otras dependen es la relación económica capitalista (Balibar, 2000, p.104). Con ello, se prohibió pensar que otras dominaciones son igualmente "estructurales" y privó al concepto de sobredeterminación de gran parte de su función analítica (Balibar, 2001).

Situándose en una posición teórica que se pretende superadora del marxismo, Laclau sostiene que el concepto althusseriano de sobredeterminación se malogra ya que no alcanza a producir efectos "deconstructivos" en el interior del discurso marxista. En tanto queda subordinado al principio de la determinación en última instancia por la economía, "(...) el campo de la sobredeterminación es sumamente limitado: es el campo de la variación contingente frente a la determinación esencial" (Laclau,

2004, p.164). Para entender la lógica específica de las "articulaciones sociales", inscrita de lleno en el campo simbólico, se torna necesaria una "radicalización"¹⁶ de ese concepto (Laclau, 2004, p.154).

Otros autores piensan que Althusser cae en el determinismo económico, a pesar de ofrecer, mediante su idea de sobredeterminación, una manera de escapar de esto (Resnick y Wolff, 2013). Tras declarar que la hora de la última instancia nunca llega, "(...) Althusser fingirá amortiguar las resonancias subversivas de esa declaración, apelando de nuevo a la distinción entre 'determinación en última instancia' y 'dominación'" (de Ípola, 2007, p.84).

Como deriva —no siempre buscada— de esta modalidad de lectura de gran peso en el campo académico¹⁷, "(...) la autonomía relativa fue desconstruida por contradictoria, abriéndose así el camino para un pluralismo posmarxista" (Elliott, 2006, p.10). Se podría convenir entonces, que la "radicalización" de la idea de sobredeterminación termina constituyendo un antecedente teórico inmediato del pensamiento posmarxista y posestructuralista que autonomiza la política y la ideología de las condiciones materiales, al tiempo que se aleja del socialismo como proyecto político emancipador (Meiksins, 2013, p.57).

Como modo de posicionarse en la polémica y como clave hermenéutica del trabajo althusseriano de mediados de los 60, se cree que no hay que perder de vista que Althusser emplaza la "sobredeterminación" de toda contradicción y la autonomía "relativa" de las prácticas políticas e ideológicas como conceptos que permiten tomar distancia tanto del economicismo, que se presenta muchas veces como

15 En este texto, titulado *Contradicción y sobredeterminación*, Althusser se refiere a una situación revolucionaria, ejemplificada en la revolución rusa de 1917. Sin embargo, muchas de las reflexiones aquí contenidas pueden ser oportunas para pensar otros tipos de movimientos de masas.

16 Unas palabras elocuentes: "el concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico" (Laclau, 2004, p. 164).

17 Sin pretensión de exhaustividad, se mencionan algunos ejemplos importantes de este tipo de lectura.

culto a la espontaneidad de las masas, como con las filosofías —viejas y nuevas— que otorgan una autonomía “absoluta” a las ideologías y a la política.

Contra el determinismo tecnológico, que espera que las fuerzas productivas “objetivas” señalen por sí mismas el camino a seguir por los movimientos de masas, Althusser sostiene que la contradicción entre capital y trabajo jamás es simple, que se encuentra siempre sobredeterminada, especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas, reconociendo la eficacia propia (e incluso imprevista) de la acción política. Las prácticas políticas e ideológicas no se deducen ni tienen una correspondencia directa con las posiciones ocupadas por los grupos sociales en la producción. Pero, al mismo tiempo, Althusser insiste en fundar esta sobredeterminación en los conceptos esenciales de la teoría marxista, para impedir que quede en el aire, a merced de las teorías que al escindir la política de sus condiciones de existencia, caen de lleno en la omnipotencia que las filosofías humanistas conceden al hombre político.

Mientras que en el esquema propuesto por Laclau¹⁸ —sobre la base de una lectura antimarxista de la sobredeterminación—, las masas comprenden una categoría no clasista que se constituye a partir de una interpelación discursiva, en el discurso althusseriano de los años 60, que en este punto sigue al pie de la letra a Lenin y a Gramsci, el concepto de masas populares designa una alianza específica de las clases dominadas, alianza que puede adoptar desde formas espontáneas (movimiento espontáneo de masas) hasta formas organizadas bajo la dirección política de la clase obrera.

18 “Para Lenin las clases siguen constituyendo las unidades últimas en el análisis de la política y de la sociedad. Es verdad que las clases en su análisis entran en contradicciones más ricas y complejas que todo aquello que supusiera el marxismo clásico, pero estas contradicciones siguen siendo contradicciones de clase y no contradicciones a partir de las cuales se constituyen sujetos no clasistas” (Laclau y Mouffe, 1985, p. 29).

La referencia a una serie de escritos de Lenin en *Contradicción y sobredeterminación*¹⁹ no es anecdótica ni menor. Desde nuestra perspectiva, configuran la materia prima sobre la que Althusser elabora el concepto de contradicción desigual y sobredeterminada. Es más, una lectura atenta de las intervenciones leninistas deja la sensación de que Althusser “no va más allá” de Lenin en este punto. En sus análisis, Lenin da cuenta, en el terreno mismo del marxismo, de la complejidad sobredeterminada de toda coyuntura, de la condensación de contradicciones heterogéneas, de la unidad de ruptura propia de los momentos de crisis y de la necesidad del proletariado de incluir las reivindicaciones de otras clases dominadas en un amplio movimiento popular. Si Althusser va más allá, es en el sentido de sumar un “concepto teórico” más preciso a reflexiones que se encontraban “en estado práctico”.

IDEOLOGÍA: EL PROBLEMA DE LA COHESIÓN SOCIAL Y LA ESPONTANEIDAD DE LAS MASAS

Acicateado por la necesidad de criticar la naturaleza ideológica del humanismo teórico, Althusser se plantea en los años 60, el problema de la función social fundamental de la ideología entendida como estructura esencial en la vida histórica de todas las sociedades conocidas y por conocer. La ideología “(...) constituye ese cemento de naturaleza particular que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles, sus funciones y sus relaciones sociales” (Althusser, 1965c, p.50).

Si bien, las formas ideológicas se modifican históricamente, así como las relaciones que mantienen entre ellas, todas las sociedades “(...) secretan la ideología como el elemento y atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica” (Althusser, 1964, p.192). “En una sociedad de clases, la ideología

19 En concreto, menciona los siguientes escritos de Lenin: *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo* (1920), *Carta desde lejos. Primera carta. La primera etapa de la primera revolución* (1917), *Tareas del proletariado en nuestra revolución* (1917), *La Tercera Internacional* (1919) y *Conferencia de Petrogrado* (1917).

es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se organiza en provecho de la clase dominante” (Althusser, 1964a, p.195). Si la ideología es transhistórica, su función esencial también: “(...) liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y la igualdad o desigualdad de su suerte” (Althusser, 1965c, p.49). En otras palabras, “(...) la ideología como sistema de representaciones de masa es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia” (Althusser, 1964a, p.195).

La circunscripción de la definición de ideología a una instancia de cohesión social constituye según algunos, una concesión de Althusser a la sociología tradicional durkheimiana. El abandono de la teoría marxista para pasar a una sociología de los sistemas de representación tiene lugar desde el momento en que la ideología queda definida como un elemento natural a toda existencia social y no ante todo como un espacio de lucha. El terreno de la ideología no es el terreno de una ilusión subjetiva general, por más que se subraye su necesidad para la dominación de clase: las formas de representación social, tal como existen en instituciones y aparatos, son formas de ejercicio de la lucha de clases y por tanto, solo pueden pensarse en la contradicción (Rancière, 1970, p.320-349).

El propio Althusser pronto se hará eco de este tipo de crítica. En el prólogo a la segunda edición de *Pour Marx*, indicará que es en el terreno de la ideología que los hombres toman conciencia y ejecutan su combate de clase (Althusser, 1967). Más tarde, además de formular con precisión el concepto de aparatos ideológicos de Estado y su relación subordinada respecto de la lucha de clases²⁰, reprochará la

metáfora de la ideología como “cemento” proveniente de Gramsci, así como, toda definición “sociologista” de la ideología que no reconozca la primacía de la lucha de clases (Althusser, 1978b, p.159).

Pero no todo el análisis de este lapso se reduce a la ecuación ideología-cohesión social. Las ideologías, que se imponen siempre como estructuras inconscientes, conciernen a las relaciones “vivas” de los hombres con su mundo: los hombres viven sus relaciones con el mundo “dentro” de la ideología. O lo que es lo mismo: las representaciones ideológicas están presentes en todos los actos y gestos de los individuos hasta el punto en que llegan a ser indiscernibles de sus experiencias de vida. No hay práctica pura, no hay acción desnuda: toda práctica, toda acción, siempre está marcada por las estructuras invisibles de la ideología²¹.

de Estado (instituciones religiosas, escolares, familiares, políticas, sindicales, informativas, culturales, etc.) y también dirá que estos aparatos ideológicos de Estado “(...) pueden no sólo ser el objetivo sino también el lugar de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de la lucha de clases” (Althusser, 1970, p. 33). Señala que el “arma de la ideología” no se posee de una vez y para siempre: las masas populares, divididas en diferentes clases explotadas, pueden encontrar en los aparatos ideológicos un espacio de resistencia. Pero cuidado, los aparatos ideológicos no son un lugar originario sino que expresan los “efectos” de las luchas populares (Althusser, 1970, p. 33). La lucha de clases desborda constantemente el campo del Estado: “(...) si es verdad que los aparatos ideológicos de Estado representan la forma en la cual la ideología de la clase dominante debe necesariamente realizarse y la forma con la cual la clase dominada debe necesariamente medirse, las ideologías no “nacen” en los aparatos ideológicos de Estado sino que son el producto de las clases sociales tomadas en la lucha de clases: de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de su experiencia de lucha, etc.” (Althusser, 1970, p. 84).

20 En el célebre artículo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Notas para una investigación*, Althusser sostendrá que el Estado está formado por dos cuerpos, cada cual con una función propia en la reproducción de las relaciones de producción: el aparato represivo y el conformado por los aparatos ideológicos

21 No es casual que simultáneamente, en el escrito *Freud y Lacan*, Althusser se interese por la relación entre la estructura de desconocimiento propia de las ideologías y los mecanismos del inconsciente que intervienen en “(...) esa larga marcha forzada que convierte a larvas de mamíferos en niños humanos, en *sujetos*” (Althusser, 1964b, p. 83).

Por lo tanto, la ideología es una fuerza activa que refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia. En otras palabras, las ideologías no son meras mentiras piadosas empleadas como herramientas o instrumentos que la clase dominante, por ejemplo, emplea a su antojo según una astucia preclara. La burguesía europea del siglo XVIII debe creer en el mito humanista de la libertad, la igualdad y la razón no solo para persuadir a las masas explotadas —a las cuales tiene que convencer “de vivir su servidumbre como libertad”— sino también para asumir y soportar su papel histórico de clase dominante (Althusser, 1964a, p.195).

En síntesis, la ideología dominante, organizada en diferentes regiones (religiosa, política, jurídica, moral), está destinada a naturalizar las condiciones sociales haciendo que las masas explotadas acepten sus propias condiciones de explotación como fundadas en la voluntad de Dios, en la naturaleza, en el deber moral, en el amor a la patria, entre otros. Al mismo tiempo, cohesiona a los miembros de la clase dominante, permitiendo que habiten su propia situación de clase como “querida por Dios”, “designada por la naturaleza”, el “deber moral”, etc. (Althusser, 1965c, p.54).

En esta concepción de la ideología como estructura de reconocimiento/desconocimiento que produce masivamente sujetos que ignoran su condición de portadores de una relación social basada en la explotación, se fundamenta teóricamente su defensa de la necesidad de “educar políticamente” a la clase obrera y a sus aliados en los principios del socialismo revolucionario, contra el economicismo que espera la emancipación de las mayorías oprimidas como consecuencia inevitable de la agudización de las contradicciones capitalistas. Junto a Lenin y Gramsci, Althusser considera que la ideología espontánea del movimiento obrero solo puede impulsar el “socialismo utópico, el trade-unionismo, el anarquismo y el anarcosindicalismo” (Althusser, 1965a, p.16).

El menosprecio por los problemas teóricos, políticos y de organización que plantea todo movimiento de masas —con más urgencia, cuánto más amplio y poderoso—, se tra-

duce de inmediato, asegura Lenin, en culto a la espontaneidad y en conformidad con el orden existente, en una “adaptación pasiva” a las coordenadas dominantes, siempre en detrimento de una táctica orientada a modificar la situación actual²². Todo lo que sea rendir culto a la espontaneidad de las masas, todo lo que sea rebajar el papel del “elemento consciente”, equivale a fortificar la influencia de la ideología burguesa sobre el movimiento de masas. No puede hablarse de una ideología independiente elaborada por las propias masas en el curso de su movimiento, puesto que en su desarrollo espontáneo el movimiento de masas marcha hacia su subordinación a la ideología burguesa. Una tarea política de primer orden consiste en combatir la espontaneidad, apartar al movimiento obrero de esa tendencia a “cobijarse bajo el ala de la burguesía”. Sostener que los “elementos materiales” determinan la acción política del movimiento de masas corresponde a renunciar a la emancipación.

Contra los que hablan de “sobreestimación de la ideología”, señala Lenin, es preciso reivindicar el papel principal del “elemento consciente” en la organización política de las masas. No se trata, en suma, de “arrastrarse a la zaga del movimiento” sino de poner en su justo lugar la lucha teórica (puesto que la teoría marxista es un arma decisiva en la lucha del movimiento obrero) y la lucha política. Lucha política del movimiento de masas bajo la dirección de la clase obrera que no puede consistir en “seguir dócilmente la economía” (como la lucha del sindicalismo, limitada a las reivindicaciones económicas de un grupo o una clase) sino en estrategias que apunten a la consecución de transformaciones políticas sustanciales para las clases que integran el movimiento.

En la lucha política no bastan las acciones corporativas. La clase obrera debe movilizar a las más diversas clases sociales que son también

22 En el escrito titulado *Qué hacer* (1902), Lenin aborda, entre otros problemas del movimiento obrero ruso, la cuestión de la espontaneidad de las masas a la que se hace referencia (Lenin, 1902). Dadas las múltiples referencias de Althusser a este texto, es evidente que ejerce sobre él una influencia decisiva.

víctimas de la opresión, atendiendo a sus reivindicaciones e incorporando sus diversas luchas (contra el maltrato policial, contra la venalidad de los funcionarios, contra la persecución religiosa, etc.). Un ejemplo patente de esta incorporación de las masas a la lucha política activa lo constituye la revolución rusa de 1917, en la cual “todas las clases oprimidas” se levantan contra el viejo orden²³.

Las notas que Gramsci consagra a la tentación “mecanicista-fatalista” en la historia del marxismo del siglo XIX²⁴ también contienen una crítica a las tendencias que valoran positivamente la “ausencia de actividad política reflexiva”. El determinismo mecánico, en tanto filosofía espontánea de las masas, puede actuar como fuerza de resistencia moral y de cohesión en medio de la derrota, pero cuando se lo transforma en una posición teórico-política se convierte en “causa de pasividad” e “imbécil autosuficiencia” (Gramsci, 1970b, p.375). La organización política de las masas, su conciencia política, no puede ser resultado de una evolución espontánea, sino que requiere de un intenso trabajo de crítica y de “penetración cultural”, sensible a todos los dolores y las desgracias comunes (Gramsci, 1970a, p.16).

Se entiende, entonces, que para Althusser toda acción política de masas que aspire a la transformación del orden existente requiere, en tanto tiene lugar en el elemento ideológico (cargado, dice Althusser, de prohibiciones, permisos, obligaciones, resignaciones y esperanzas) y las ideologías no son neutras respecto de la dominación social, de una lucha contra la ideología dominante, en sus diversos frentes (Althusser, 1965c).

Para terminar, unas breves palabras sobre la forma en que Althusser piensa la famosa tesis de Kautsky, repetida al pie de la letra por Lenin (1902), según la cual la teoría

socialista solo puede ser “importada desde fuera” por el movimiento obrero.

En consonancia con esa tesis, en sus textos del año 60, señala que son los principios científicos del materialismo histórico, elaborados “fuera de la clase obrera” por intelectuales extraordinarios, los que permiten romper con los objetivos reformistas y definir las formas de organización y lucha del movimiento obrero (Althusser, 1965c y 1965b). Cuando indica que “(...) no hay buena política, sin buena teoría” (Althusser, 1961, p.43), señala que en tanto la clase obrera se encuentra sometida a las ideologías burguesas y pequeño burguesas, un proceso transformador no puede prescindir de los trabajadores intelectuales, que “armados de la cultura científica y teórica más auténtica” son capaces tanto de alertar contra las formas de la ideología dominante como de actuar entre las masas (Althusser, 1965a, p.16; 1965b, p.153).

Años más tarde, en contraste, Althusser sostendrá que el materialismo histórico no es exterior sino interior al movimiento obrero, puesto que solo tomando parte en las luchas de clase de los explotados y adoptando su punto de vista, es que Marx y Engels pudieron hacerse críticos y revolucionarios. La teoría marxista, en tanto crítica sistemática de toda forma de dominación burguesa, se ha desarrollado en el interior del movimiento obrero existente, sobre su base política y sobre sus posiciones teóricas rectificadas y se ha extendido desde los primeros círculos de comunistas hasta los grandes partidos de masas, al precio de enormes luchas y contradicciones. La tesis de la exterioridad de la teoría marxista —reflexionará— viene a reproducir las formas burguesas del saber al separar entre dirigentes e intelectuales que detentan el saber y masas ignorantes que se limitarían a recibirlo desde arriba y desde fuera (Althusser, 1978b).

Con mayor claridad que en su intervención sesentista, Althusser expresará, que la toma de conciencia teórica tiene como motor la toma de conciencia política fraguada por el movimiento de masas en el curso de sus luchas: “El falso problema de la inyección de la teoría marxista desde el exterior pasa a convertirse así en el problema de la difusión en el interior

23 Al respecto, véase *Cartas desde lejos. La primera etapa de la primera revolución* (Lenin, 1917, p. 10-16).

24 En una nota a pie de página, Althusser recomienda tomar en serio e investigar estas notas de Gramsci, así como sus dichos sobre la relación intelectuales-masas (Althusser, 1962a, p. 85).

del movimiento obrero de una teoría concebida desde el interior del movimiento obrero” (Althusser, 1976a, p. 102).

CONCLUSIONES

Como saldo de este recorrido por las preocupaciones teórico-políticas que dominan la escena althusseriana entre 1962 y 1965, se encuentra el hilvanado de un nexo profundo entre Lenin y Maquiavelo. En la búsqueda de “nuevos conceptos prácticos”, esto es, con potencialidad explicativa e inseparables de una práctica política crítica (Balibar, 2004b, p.62), Althusser sale al encuentro de Lenin, Gramsci y otros marxistas²⁵, pero también indaga por fuera del marxismo, internándose en el discurso maquiaveliano²⁶, en una apuesta que demostrará ser duradera.

Cuando Althusser se refiere a los artículos de Lenin sobre la práctica de la lucha de clases, advierte que no son textos de un historiador sino de un dirigente político, “(...) que le roba algunas horas a la lucha para hablar de la lucha” (Althusser, 1963, p.145). Reflexionando en el presente sobre el ahora, Lenin produce conceptos para pensar el campo y el objeto de la acción política de las masas populares bajo la conducción de la clase obrera, los medios para producirla y los puntos de aplicación estratégica de esos medios. En Maquiavelo, encuentra un empirista de genio, un pensamiento anclado en su coyuntura que, si bien no contiene conceptos firmes, sí posee un “verdadero fondo teórico”, un inquietante “alcance teórico latente” que se aleja de los cánones clásicos de la teoría política (Althusser, 1962b, p.190-194).

Tanto en uno como en otro localiza un pensamiento de la práctica política en su

especificidad y autonomía que no cede a la realización de la necesidad ni a la ilusión jurídica de la política. Desde una posición marxista, se convence, no se trata de buscar una justificación antropológica del hecho político, sino de pensar la política como una práctica que tiene lugar en la coyuntura. Halla así una “vía real de acceso a Marx”, una forma de hacer inteligible su problemática fuerte y principalmente, de llenar lo que él considera las lagunas flagrantes de la teoría marxista (Manini, 2013, p.78).

La coyuntura designa para Althusser un concepto teórico fuerte que no se agota en la referencia empírica a las circunstancias históricas. Conformar una herencia fundamental de la tradición marxista y se refiere a una estructura de contradicciones múltiples y desiguales, más exactamente, a la relación compleja de condiciones de existencia recíproca entre las articulaciones de la estructura de un todo.

En concreto, en su primer rodeo por Maquiavelo, Althusser reconoce claves importantes para entender los mecanismos de dominación de una organización del poder político apoyada en el consenso de las masas:

- ✧ Existe una relación interna, “orgánica”, entre la ideología y la política, pues la política tiene lugar en el mundo imaginario de las masas populares, el cual se presenta colmado de restricciones para el ejercicio del poder político (por ejemplo, el príncipe no puede alterar gravemente las costumbres populares).
- ✧ En la relación de dominio entre el poder político (príncipe, partido, Estado) y el pueblo interviene activamente una política ideológica de organización del consenso. Según la fórmula del “temor sin odio”, el pueblo si bien no está en el poder se “reconoce” en (se identifica con) la figura del príncipe.
- ✧ Ahora bien, y esto es esencial, esa identificación pueblo-príncipe es efectiva en tanto y en cuanto el príncipe (el poder político) contenga la lucha de clases entre los grandes y el pueblo en favor del pueblo. La política ideológica no flota en el aire: se apoya en una política estatal de reconocimiento

25 En este caso, sin duda sobresale la figura de Lenin, con quien Althusser establece un vínculo tan estrecho como poderoso. Con Gramsci, durante los años 60, mantiene una relación matizada, pues si rescata sus análisis de los “intelectuales militantes” como agentes de la lucha ideológica y su crítica al fatalismo economicista, se opone a su concepción historicista de la teoría marxista.

26 Como es sabido, en su discurso teórico Althusser también apela a pensadores no marxistas como Freud, Bachelard y Spinoza, entre otros. No se trata, por tanto, de una operación excepcional.

(variable) de las demandas populares. El consenso de las clases populares respecto del poder político, de tal modo, no se identifica por completo con la dominación ideológica o la represión, también responde a la eficacia de la política estatal²⁷.

- ✧ Hay una relación también “orgánica” entre la violencia-represión y las leyes-derechos. El derecho no es extraño a la violencia ni es su antagonista: las leyes suponen una violencia política organizada²⁸. Y la violencia estatal siempre tiene un contenido político. No existe violencia pura ni política por fuera de la violencia, y ambas son constitutivas de la acción política. La política estatal necesita tanto de las leyes como de la fuerza, en una proporción que depende de las contradicciones que definen el momento actual de la lucha de clases.
- ✧ El ejercicio de la represión por el Estado tiene un papel activo: interviene en la creación y en la conservación del consentimiento, que está lejos de tener un origen puramente ético-religioso (ideológico).
- ✧ La violencia no solo es un “medio para obligar al pueblo”, puede conformar una fuerza política (ejército nacional) que

actúa para imponer un proyecto de unidad nacional frente a potencias extranjeras. Hay aquí, aunque sin profundizar, una referencia a la singularidad de las formaciones sociales nacionales en el contexto del desarrollo desigual del capitalismo.

El problema de la práctica política de las clases populares resulta conmovido en sus certezas clásicas por la introducción a mediados de los años 60 del concepto de “sobredeterminación”, mediante el cual Althusser viene a señalar que las revoluciones políticas no son efectos puntuales de una contradicción económica que ha llegado a su madurez, sino el resultado contingente de la condensación de las contradicciones sociales en una unidad de ruptura. Contra la lógica del hecho consumado, que entiende que todos los elementos están destinados a coincidir en esa unidad de ruptura²⁹, insiste, basándose sobre todo en Lenin, en la autonomía y en la historia diferencial de las diversas contradicciones, al mismo tiempo, en la política como práctica de transformación de las estructuras del todo social.

Por ende, las estructuras están sometidas al cambio permanente (un marxista no podría pensar de otra manera, pues ya desde Marx el concepto de dialéctica implica la subversión incesante de todo orden), pero no desaparecen, como pretenden ciertas corrientes que reinterpretan el concepto de sobredeterminación hasta hacerlo coincidir con el de indeterminación social. Es vital no confundir el proceso de producción de una estructura con lo que dicha estructura produce una vez constituida

27 En *Nota sobre los aparatos ideológicos de Estado* mantiene una posición diferente, pues señala que el consenso es un efecto de la ideología dominante y que “(...) el sometimiento y el consenso son una y la misma cosa” (Althusser, 1976a: 84-94). Conocida es la crítica de su contemporáneo Poulantzas a esta concepción que concibe el poder estatal en los términos del binomio represión-ideología (Poulantzas, 1984). Ahora bien, en la lectura que hace de Maquiavelo y en contraste con otros escritos suyos, Althusser concede al consenso popular una consistencia propia, que no se identifica con la práctica ideológica ni con la represión, ni con una combinación de ambas.

28 Más adelante, precisará la naturaleza de esta relación señalando que el Estado es la máquina que transforma la violencia en poder o mejor, que convierte las relaciones de fuerza entre las clases en relaciones jurídicas reguladas por leyes (Althusser, 1976b).

29 En el análisis del concepto marxista del modo de producción capitalista que presenta Balibar como parte de la obra *Lire Le Capital*, se encuentra la misma lógica: la estructura de producción capitalista resulta del encuentro histórico de elementos relativamente independientes entre sí, cada uno con su historia propia (el trabajador “libre” y el capital mercantil), sin que exista relación orgánica y teleológica entre estas diversas historias (Balibar, 1965).

(Fernández, 2002), por el tiempo que no resulte trastocada. Una ruptura revolucionaria o una situación de crisis desempeñan siempre un papel revelador de la estructura y de la dinámica de la formación social que la vive, aunque no se reduzca a ella. No hay que olvidar que en sus textos del año 60, Althusser define la coyuntura “a la vez” como imprevista y como “actualidad estructurada”.

En consonancia con la relevancia reconocida a la práctica política, y sobre la base de una primera tentativa de definición de la ideología (experiencia vivida, estructura inconsciente de reconocimiento-desconocimiento), Althusser critica durante este periodo la consigna política de la omnipotencia de la lucha de clases económica y se muestra a favor del reclamo leninista de una lucha política e ideológica de masas que trace una línea de demarcación política entre el pueblo (el proletariado y sus aliados) y los enemigos del pueblo.

Para Althusser, una acción transformadora, inscripta siempre en un espacio ya ocupado por ideologías en lucha desigual, no responde a la sola virtud de la paciencia ni al voluntarismo de un dirigente sino que resulta de una “apuesta” política e ideológica capaz de articular, sobre la base de un conocimiento profundo del momento actual de una formación social, las contradicciones antagónicas y no antagónicas, objetivas y subjetivas, de grupos sociales heterogéneos y con historias diferenciales.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- Althusser, L. (1961). Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría). En Althusser, L., *La revolución teórica de Marx* [1983]. México: Siglo XXI editores.
- Althusser, L. (1962a). Contradicción y sobre-determinación. Notas para una investigación. En Althusser, L., *La revolución teórica de Marx* [1983]. México: Siglo XXI editores.
- Althusser, L. (1962b). Maquiavelo. En Althusser, L., en *De Maquiavelo a Marx. Cursos en*

la Escuela Normal Superior, 1955-1972. Argentina: Katz.

- Althusser, L. (1963). Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes). En Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*. [1983]. México: Siglo XXI editores.
- Althusser, L. (1964a). Marxismo y humanismo. En Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*. [1983]. México: Siglo XXI editores.
- Althusser, L. (1964b). Freud y Lacan. En Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. [1992]. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (1965a). Prefacio: De El Capital a la filosofía de Marx. En Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El Capital*. [1990]. México: Siglo XXI editores.
- Althusser, L. (1965b). El objeto de El Capital. En Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El Capital*. [1990]. México: Siglo XXI editores.
- Althusser, L. (1965c). Práctica teórica y lucha ideológica. En Althusser, L., *La filosofía como arma de la revolución*. [1968]. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Althusser, L. (1976a). Nota sobre los aparatos ideológicos de Estado. En Althusser, L., *Nuevos escritos*. [1978]. Barcelona: LAIA.
- Althusser, L. (1976b). Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional. En Althusser, L. *Nuevos escritos*. [1978]. Barcelona: LAIA.
- Althusser, L. (1978a). *Lo que no puede durar en el Partido comunista*. [1980]. Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1978b). *Marx dentro de sus límites*. [2003]. Madrid: AKAL.
- Althusser, L. (1984). *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. [1988]. México: Siglo XXI editores.
- Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo*. [1993]. Barcelona: Ediciones Destino.

- Amadeo, J. (2006). Mapeando el marxismo. En Borón, A.; Amadeo, J. y González S. (comp.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Anderson, P. (1985a). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Anderson, P. (1985b). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Balibar, É. (1965). Acerca de algunos conceptos fundamentales del materialismo histórico. En Althusser, L. y Balibar É., *Para leer El Capital*. [1990]. México: Siglo XXI.
- Balibar, É. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, É. (2001). *Du marxisme althussérien aux philosophies de Marx. Postface à l'édition allemande de La Philosophie de Marx*. Paris: CIEPFC.
- Balibar, É. (2004a). El no-contemporáneo. En Balibar, É., *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, É. (2004b). ¡Vuelve a callarte, Althusser!. En Balibar, É., *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Benítez, P. (2007). *La formación de un franco-tirador solitario: lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza.
- Bourdin, J-C. (2008). Présentation. En Bourdin, J-C. (coordonné). *Althusser: une lecture de Marx*. Paris: PUF.
- De Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Elliott, G. (2009). *Althusser, the detour of theory*. Chicago: Haymarket Books.
- Fernández, P. (2002). Regreso al campo de batalla. En Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- García del Campo, J. P. (2003). Prólogo. Althusser: un trabajo sobre la ideología y sobre los límites del marxismo. En Althusser, L., *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- Gramsci, A. (1970a). *Antología I*. [1970]. México: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1970b). *Antología II*. [1970]. México, Siglo XXI.
- Laclau, E. (1985). Tesis acerca de la forma hegemónica de la política. En Labastida, J. (coord.). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo Veintiuno.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. España: FCE.
- Laclau, E. (2006). *Misticismo, retórica y política*. España: FCE.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Lenin, V. I. (1902). Qué hacer. Problemas candentes de nuestro movimiento. En Lenin, V. I., *Obras Selectas. Tomo I (1898-1916)*. Buenos Aires: Ediciones IPS. 2013.
- Lenin, V. I. (1917). Cartas desde lejos. La primera etapa de la primera revolución. En Lenin, V. I., *Obras escogidas. Tomo II*. [1961] Editorial Progreso: Moscú.
- Maquiavelo, N. (1531). *El príncipe*. [1994]. Colombia: Nuevo Siglo.
- Matheron, F. (1995). Présentation Ecrits philosophiques et politiques TII. Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques, tome II*. Paris: Stock/IMEC.
- Meiksins, E. (2013). *¿Una política sin clases? el post-marxismo y su legado*. Buenos Aires: Ediciones RyR.
- Poulantzas, N. (1978). *Estado, poder y socialismo*. [1984]. México: Siglo XXI editores.
- Rancière, J. (1970). Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser). En Karsz, S.; Pouillon, J. y Rancière, J., *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- Terray, E. (1993). Une rencontre Althusser et Machiavel. En Lazarus S. (dir.), *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*. Paris: PUF.
- Tosel, A. (2009). *Le marxisme du 20e siècle*. Paris: Syllepse.
- Tosel, A. (2012). Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle. En Ibraim, A.(dir.), *Autour d'Althusser*,

penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives. Paris: Le temps de cerises.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

García del Campo, J. P. (2004). Introducción: Leer a Althusser. *Er Revista de filosofía*, número monográfico “Leer a Althusser”, 3-6.

Manini, G. (2013). Trazo de un encuentro los límites de la teoría frente a la práctica política en la lectura althusseriana de Maquiavelo. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos* (9), 77-86. Recuperado

el 20 de setiembre de 2015 de <http://bdigital.uncu.edu.ar/5238>

Resnick, S. y Wolff, R. (2013). On Overdetermination and Althusser: Our Response to Silverman and Park. *Rethinking Marxism*, 25, (3), 341-349.

Sainz, A. (2004). Para leer El Capital. *Er Revista de filosofía*, número monográfico “Leer a Althusser”, 185-188.

Yoshihiko I. y Matheron, F. (2005). Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser?. *Multitudes* (21), 167-178.

Fecha de ingreso: 03/03/2016

Fecha de aprobación: 30/08/2016

