

Políticas de la teoría: práctica teórica y práctica política en Louis Althusser

Fernando Cocimano Mónaco

Facultad de Ciencias Sociales;

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo problematizar la relación entre teoría y práctica política en la obra de Althusser. Asimismo, la relación entre teoría y política está íntimamente ligada al problema de la totalidad social. Es decir, para Althusser hay una relación estrecha entre el modo de concebir las prácticas y la conceptualización de la estructura social. Para ello, nos detendremos en la crítica que Althusser realizara a Hegel, puesto que condensa muchos de estos problemas. La totalidad hegeliana reduce todas las determinaciones y prácticas de la vida social al concepto produciendo de ese modo una "indistinción" entre las prácticas, en la medida en que todas ellas no son sino una manifestación del concepto. Frente a esta indistinción idealista, Althusser va a señalar la necesidad de pensar la articulación de prácticas singulares a la luz de lo que el llamará un "todo complejo y sobredeterminado". En efecto, es a través del concepto de sobredeterminación que buscaremos pensar la primacía de la práctica política sobre la teoría. Intentaremos demostrar que esa primacía no supone un "salto a la política", entendiendo por ello un desentendimiento de los problemas teóricos, ahora si resueltos a partir de su reducción a los conflictos políticos, sino que alude a una articulación diferencial que exige modos complejos del conocer.

Palabras clave: práctica teórica; práctica política; totalidad; sobredeterminación.

Artículo recibido: 06/02/16; **evaluado:** entre 09/02/16 y 17/03/16; **aceptado:** 18/03/16.

Introducción

¿Cómo leer la obra de Marx? Más concretamente ¿deberíamos leer su obra como una continuación herética de la economía clásica? O bien, por el contrario, ¿deberíamos leer la obra de Marx como una continuación “materialista” del historicismo hegeliano? Y por supuesto que la tercera opción está ahí implícita: podríamos leer su obra como una especie de síntesis de esas dos disciplinas. En la tercera opción Marx es aquel que historiza la economía y al mismo tiempo le pone a la historia su verdadero fundamento: las relaciones de producción. Lo interesante de Althusser es que, para él, ninguno de estos modos de leer a Marx es adecuado. Es decir, pensar que hay contribuciones de Marx en el terreno de la economía es obvio. Pero ahí no está la intervención radical de Marx en el campo del pensamiento. Lo mismo en el caso de la historia. Marx no es que completa o invierte a Hegel. Y desde ya, la novedad de Marx tampoco consiste en reunir historia y economía. En tal sentido, Marx no es un mero poner en movimiento las categorías de la economía clásica o como se suele decir, historizar lo que está deshistorizado en la económica clásica. Entonces Althusser de un modo polémico introduce la cuestión de la pregunta filosófica. Marx tiene que ser leído a partir de su intervención filosófica, intervención filosófica que Marx nunca explicitó. Lo que encontramos en Marx, dice Althusser, es una filosofía “latente”, en “estado práctico” y es esa dimensión “práctica” de la filosofía, y su relación con la política la que nos interesa explorar aquí, a partir del concepto de sobredeterminación. Ahora bien, la intervención filosófica de Marx solo existe por su diferencia y esta diferencia solo se concibe mediante un rodeo, una demarcación por las posiciones adversarias. Es decir, debemos realizar un rodeo por la filosofía hegeliana, puesto que es a partir de una demarcación de ella que la posición materialista podrá hacer pie.

La totalidad hegeliana y el mito religioso de la lectura

El todo hegeliano, escribe Althusser

Posee un tipo de unidad tal que cada elemento del todo, ya se trate de tal determinación material o económica, de tal institución política, de tal forma religiosa o artística o filosófica, no es jamás sino la presencia del concepto a sí mismo en un momento histórico determinado. Es en este sentido que la co-presencia de los elementos los unos con los otros y la presencia de cada elemento del todo están fundadas en una presencia previa en derecho: la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su existencia (Althusser, 2010: 105).

Esa presencia del concepto que se expresa en todas las dimensiones de la vida social es la que permite la homogeneidad y la contemporaneidad de las prácticas de una formación social. Esto es, no hay realidades y prácticas diferenciales que sean irreducibles o ajenas al concepto, puesto que ellas no son sino el “fenómeno” del concepto en su autodespliegue. Todas las prácticas e instancias de la vida social son negadas de antemano en la medida en que todas son susceptibles de ser explicadas por su remisión al concepto. Esto es lo que permite la indistinción entre las prácticas. Es lo que permite, en otras palabras, que lo real sea el concepto y que, por lo tanto, la complejidad de lo real pueda ser subsumida en la generalidad del concepto.

Esta concepción expresiva de la totalidad social, dice Althusser, es la que subyace al mito religioso de la lectura. En tal sentido, escribe Mariana de Gainza:

Cuando se aborda la realidad como si esta se organizara en torno de un principio expresivo único, se opera una identificación directa entre el *discurso del conocimiento* del mundo y el *mundo* en su propio ser: si la verdad (objetiva) de la esencia está en cada instancia de la existencia, la mirada (subjetiva) que focaliza correctamente, la mirada que ‘mira bien’, puede ver el mundo ‘tal como es’, la verdad del mundo en la transparencia de sus manifestaciones (de Gainza, 2011: 253).

Althusser denomina “lectura religiosa” a esa ilusión de una lectura directa de la verdad del ser. No obstante, debemos relacionar la concepción que sostiene la lectura religiosa con otra concepción no menos viva y que tiene todas las apariencias de ser la transcripción profana de aquella: la concepción empirista del conocimiento (Althusser, 2010: 40).

El empirismo, dice Althusser, es una variación de la concepción idealista del conocimiento, cuya diferencia estriba en que la verdad no se manifiesta de un modo inmediato, sino que se encuentra oculta tras la superficie inesencial. La lectura empirista supone que el concepto de lo real es algo que se encuentra en la realidad, que habita en ella como su núcleo oculto. En otras palabras, el empirismo supone la existencia de un objeto que contiene en sí su propio conocimiento, conocimiento que el científico solo tiene, por lo tanto, que extraer. De allí que el modo de lectura empirista se asemeje a una operación de limpieza. Es decir, la práctica de conocimiento tan solo debería limpiar toda la escoria del mundo fenoménico para dar con la esencia oculta, con la verdad del objeto. La práctica teórica tan solo debería rasgar un poco el velo, la apariencia, para que la verdad salga a la luz. En ello radica el matiz con la lectura idealista, que pareciera poder prescindir de ese procedimiento de extracción y limpieza, puesto que basta con “mirar bien”, con “reconocer” en cada objeto la presencia de la verdad en su inmediatez. En cualquier caso, la práctica del conocimiento no alude a un trabajo ni a un

proceso, puesto que el concepto es una parte interna de lo real que tan solo hay que extraer o reconocer a simple vista.

Frente a la identificación idealista-empirista entre lo real y su conocimiento, Althusser reclamará ciertas distancias a partir de la idea de “práctica teórica”. Los conceptos no se esconden ni habitan en los hechos sino que son producto de una práctica singular que “produce” conceptos. Es decir, el concepto no coincide con su objeto, hay una no identidad entre lo concreto de pensamiento y lo concreto real. Si no se respeta esta distinción, escribe Althusser

Se cae necesariamente ya sea en el idealismo especulativo, ya sea en el idealismo empirista. En el idealismo especulativo, si se confunde junto con Hegel el pensamiento y lo real *reduciendo* lo real al pensamiento, ‘concibiendo lo real como producto del pensamiento’; en el idealismo empirista, si se confunde el pensamiento con lo real, *reduciendo* el pensamiento de lo real a lo real mismo (Althusser, 2010: 97).

El proceso de conocimiento, dice Althusser citando a Marx, es el conocimiento de un objeto real. Pero este proceso se da “en el pensamiento” es decir, no se deduce del objeto real, no es su fenómeno ni está contenido en su interioridad. Al mismo tiempo, la idea de práctica teórica tiene como fin “marcar” con el sello de la “práctica” la teoría”, más precisamente, tiene como fin señalar “la primacía de la práctica sobre la teoría”, del objeto real sobre el objeto de conocimiento. El hacer estallar la indistinción idealista-empirista es el punto de partida para una teoría materialista, la cual subraya que es necesario evitar que el concepto sea la realidad es decir, que la realidad sea producto del concepto y que la realidad contenga, en sí, su propio concepto. Esta teoría del conocimiento alude a una práctica específica inmanente a la realidad social que se articula con prácticas no teóricas. En este sentido, la pregunta por la práctica teórica asume la forma de una interrogación en torno a la especificidad de la dialéctica materialista, la cual supone una relación singular entre teoría y práctica política. Como señala el mismo Althusser, es en la práctica política de Lenin donde podremos encontrar a la dialéctica materialista “en acción”.

En estado práctico: la dialéctica materialista

Basándose en la experiencia y en las reflexiones de Lenin, Althusser señala que el proceso histórico que dio lugar a la Revolución Rusa fue producto de una prodigiosa acumulación y fusión de contradicciones específicas (Althusser, 1968: 80). Contradicciones múltiples y heterogéneas que no tenían necesariamente el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo

nivel y lugar de aplicación y que sin embargo se fusionaron en una “unidad de ruptura” que generó el proceso revolucionario. Es decir, estas contradicciones no pueden considerarse como meros epifenómenos de la “contradicción de base” sino que tienen su realidad y peso específico propio.

En otras palabras, lo que revela la práctica y la reflexión de Lenin es que la contradicción nunca se da de un modo simple sino que está siempre-ya “afectada” por elementos cuyo “origen” le resulta extraño. Nunca nos las vemos, en otras palabras, con la contradicción capital-trabajo en estado puro, sino siempre con múltiples contradicciones, que si bien son afectados por aquella, le resultan irreductibles, volviendo imposible de ese modo la reconducción de las diferencias a una contradicción simple. Es decir, la contradicción está “siempre ya” sobredeterminada por el índice de eficacia específica de los distintos niveles de la totalidad social (Althusser, 1968: 81). Por lo tanto, no es que la complejidad se sobreimprima sobre una situación simple, sino que “siempre-ya” estamos en la complejidad. En ello radica la diferencia con la dialéctica hegeliana, cuya estructura teleológica reside en la garantía ideológica por excelencia: el Origen.

La dialéctica hegeliana, pese a su aparente complejidad –dice Althusser- es el desarrollo de una unidad originaria simple que se expresa dividiéndose a través del “trabajo de lo negativo”. Pero esa esencia que se despliega a través de mutaciones y produce toda la complejidad de lo real es, pese a todo ello, siempre la misma, nunca es verdaderamente afectada por algo distinto de ella. Y allí reside el recurso ideológico central del texto hegeliano puesto que esa esencia siempre puede –y este es el presupuesto de la dialéctica hegeliana- reconducir todo ese movimiento al restablecimiento de la identidad originaria. Por el contrario, el “momento actual” leninista alude a un proceso complejo, sobredeterminado, en el que la posibilidad de reconducir esa complejidad a un origen simple es descartada por completo.

Y en ello radicaría lo “excepcional” del “momento actual” que Lenin tematiza. Ahora bien, ¿excepcional respecto a qué? Deberíamos preguntarnos, dice Althusser, sobre lo “excepcional” de esta situación, precisamente para discutir el concepto de excepción. Y es evidente que esta situación se revela como “excepción”, como “desvío”, para una dialéctica que solo ve en la complejidad una manifestación de lo simple, donde la multiplicidad de conflictos que atraviesan una coyuntura no son más que meros epifenómenos de la “gran contradicción”. Por el contrario, escribe Althusser

Esta sobredeterminación llega a ser inevitable y pensable, desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro fenómeno, de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional. Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta sobredeterminación no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia (...), sino que es universal. Jamás

la dialéctica económica juega al estado puro. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la 'última instancia' (Althusser, 1968: 93).

El concepto sobredeterminación exige una dialéctica que ya no busca reconducir los fenómenos histórico-políticos a un principio que los explicaría o reducir la apariencia a un mero epifenómeno de la esencia, sino que alude a una práctica que lee las diferencias que surcan una coyuntura en su materialidad resistente, no buscando el espíritu que las habita que es el gesto por excelencia del idealismo, sino tomando las diferencias, las prácticas y los conflictos en su superficie, en su irreductible complejidad. Este es el sentido profundo de la existencia práctica y política de la teoría marxista. Esto es, no hay algo así como una filosofía acabada, sistemática, que detentaría la Verdad de la política (1). La filosofía marxista no es un espacio trascendente a la política, no busca "aplicar" los principios filosóficos a la política sino que, por el contrario, se trata de una práctica cuya especificidad se teje en una relación inmanente con la política (2). Sobre todo, implica una reflexión en torno a los efectos que las coyunturas políticas producen en la práctica teórica. En ese sentido, lo que el "momento actual" leninista pone en escena es el carácter sobredeterminado de la estructura social en su existencia concreta, coyuntural. Y es esa contradicción múltiple, "excepcional" y compleja lo que la dialéctica tiene que pensar como la norma de los procesos histórico-políticos. La dialéctica materialista es precisamente el conocimiento de esa singularidad compleja.

Un todo complejo y sobredeterminado

La dialéctica materialista, entendida como teoría de la práctica teórica, pone en escena una nueva articulación entre las prácticas pero dicha articulación solo se comprende en el interior de una nueva conceptualización de la totalidad social.

Frente a la totalidad social hegeliana, que reduce la infinita diversidad de una sociedad histórica al principio de la contradicción simple, Althusser va a señalar que el todo marxista

Se distingue, sin confusión posible, del todo hegeliano: es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o 'espiritual' del todo de Leibniz o Hegel, está constituida por un cierto tipo de complejidad, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y 'relativamente autónomas' que coexisten en esta unidad estructural compleja,

articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía (Althusser, 2010: 107).

Las prácticas e instancias de este todo complejo no se expresan las unas en las otras en un espacio homogéneo, no son el “fenómeno” de ninguna esencia puesto que habitan temporalidades y ritmos diferenciales. No existe, en Marx, una copresencia de las partes de una totalidad social: “El presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado” (Althusser, 2010: 115). No hay un principio temporal que permita reducir la diversidad de las instancias y niveles. En ello reside la no contemporaneidad del tiempo de esta totalidad social, la imposibilidad de su clausura. Y este desajuste estructural no reside en que el presente tenga un principio y ese principio pueda ser contradictorio, sino que el presente en tanto tal está siempre ya sobredeterminado por prácticas que habitan tiempos diversos, irreductibles entre sí, que no se explican por la remisión a un origen.

Así debe entenderse el uso profundamente heterodoxo que Althusser hace de la famosa “tópica” marxista. La relevancia de esta imagen que figura realidades e instancias, es que precisamente tiene por objeto marcar la especificidad de las prácticas distinguiendo su eficacia. Pensar el desencuentro constitutivo de estas prácticas es lo que constituye la especificidad de la dialéctica materialista.

Lo que esta concepción compleja de la estructura social nos dice es que aquellos elementos que configuran una situación, si bien son afectados por la totalidad social, al mismo tiempo intervienen sobre ella y le presentan resistencia. Las prácticas, siendo “estructuradas”, no son epifenómenos de un centro ni se resuelven a sí mismas en un centro. En la tradición marxista la práctica de la producción siempre ha tenido una importancia decisiva, determinante. Althusser, como vimos más arriba, sostiene la determinación “en última instancia por la economía” pero efectúa una serie de desplazamientos forzados por su concepción sobredeterminada la totalidad social.

La hora solitaria de la última instancia, dirá, no llega nunca. Precisamente porque el tiempo de la producción no es lineal ni simple, sino que es un tiempo complejo, compuesto de tiempos diversos: el tiempo de la circulación, el tiempo del trabajo, etc. El concepto del tiempo de la producción debe ser construido, producido, a la luz de un análisis situado de las formaciones sociales concretas. Es decir, nunca podríamos establecer a priori que la práctica de la economía es siempre e independiente de todas las condiciones concretas, la práctica determinante de toda coyuntura. Si lo hiciéramos caeríamos en lo que Althusser llama el “mal entendido de la inversión” es decir, reemplazaríamos la “Idea” hegeliana por la “Economía

marxista” como principio de inteligibilidad de todas las determinaciones de una formación histórica, cuando de lo que se trata es de una transformación del concepto de estructura.

Notemos que Althusser, para designar esta estructura compleja que está intentando teorizar, la llama –siguiendo a Spinoza- “causa ausente”, lo cual supone una fenomenal deconstrucción en acto del concepto de “causa”, ya que el concepto de “causa ausente” vuelve imposible la distinción entre una causa y su efecto. O mejor: se trata de una causa que no se expresa en sus efectos sino que solo existe en sus efectos, en esas existencias singulares y concretas que son las coyunturas. Por lo tanto, la dialéctica materialista como modo de la crítica, de la práctica teórica, deberá establecer cuál es la dominante de una coyuntura específica.

Esta teoría compleja de la estructura social, decíamos, supone una nueva relación entre las prácticas. En primer lugar, establece que no hay algo así como una “práctica pura” y en un doble sentido: que la práctica teórica es inmanente a las prácticas no teóricas, es decir, se encuentra afectada por ellas no pudiendo dominarlas ni subsumirlas en la generalidad del concepto, de allí que la filosofía, la dialéctica materialista, no pueda existir sino en “estado práctico”. Asimismo, esta “primacía de la práctica sobre la teoría” que encontramos en el concepto de sobredeterminación no subsume la teoría en los devenires de la historia y la política ni hace de la teoría un sistema autosuficiente, sino que apunta a una nueva práctica de la filosofía como “intervención en una coyuntura”. Es decir, ella señala el lugar de una articulación compleja y diferencial entre teoría y práctica política. En segundo lugar, la impureza de la teoría se debe a su relación constitutiva con la ideología. Esta nueva práctica de la filosofía tiene en Spinoza y en Maquiavelo a dos de sus mayores exponentes. El rodeo por ellos nos permitirá pensar de un modo más preciso la relación entre práctica teórica y práctica política.

Spinoza y lo imaginario

La teoría como práctica inmanente a una coyuntura política nos obliga a considerar la relación entre teoría e ideología. En Spinoza, dice Althusser, encontramos la primera crítica del concepto “ideológico de ideología” (Althusser 1985), donde la ideología no es considerada por Spinoza como un simple error o un problema que atañe exclusivamente al conocimiento, sino que es ante todo un problema político, que atañe a las formas de vida concreta, al mundo material tal y como es imaginariamente vivido. Esta naturaleza paradójica de la ideología, su ser material e imaginaria, exige que nos relacionemos con ella como si se tratara de un mecanismo complejo que produce efectos con los cuales hay que lidiar, sabiendo que es imposible

disolverla mediante el esclarecimiento racional. Lejos de ser arbitraria o una facultad psicológica, la imaginación designa un mundo que siempre es social. Es decir, no se puede concebir la existencia de los hombres en sociedad sin comprender que los modos de vivir socialmente son irreductiblemente imaginarios. Es en ese sentido que debe entenderse la definición althusseriana de la ideología como una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia (Althusser, 1968: 194).

Esta teoría spinozista de lo imaginario rechaza la remisión a cualquier principio trascendental que explicaría los dilemas y conflictos de un pueblo concreto, para instalarse en la inmanencia de las prácticas y las relaciones imaginarias que lo constituyen. Sin embargo, que la teoría sea un espacio que se sabe afectado por la ideología puesto que no se puede estar fuera de ella, no supone que la teoría se subsuma sin más en la ideología. La teoría no se reduce, en otras palabras, a ser una "ideología práctica". La constatación de que no hay un afuera de la lógica imaginaria que organiza la vida en común no supone un abandono de la crítica del conocimiento sino que se trata más bien de realizar un trabajo hacia el interior de la imaginación para comprender sus efectos y que tal comprensión no sugiere la posibilidad de no estar sujetos a esos efectos sino, más bien, la posibilidad de no ser cautivos de su desconocimiento y de las dinámicas opresivas que lo requieren (Ipar y de Gainza, 2012: 155).

Esta idea de la filosofía como práctica inmanente a la coyuntura, a sus conflictos y relaciones ideológicas señala la relación necesaria con la política, como vimos a propósito de la lectura de Lenin de la Revolución del 17. Y es con Maquiavelo con quien Althusser piensa de un modo "frontal" esta relación. En Maquiavelo hay nueva práctica de la filosofía, una teoría que es imposible de ser enunciada de manera sistemática. Detengámonos en esto para finalizar.

Maquiavelo: una nueva práctica de la filosofía

En Maquiavelo, dice Althusser, encontramos una revolución teórica muy particular, puesto que alude a un discurso no filosófico dentro de la filosofía. En Maquiavelo no encontramos el comienzo de una "ciencia de la política" sino algo bien diferente: un pensamiento político de la filosofía. Maquiavelo inaugura un nuevo modo de practicar la filosofía que reside en dar cuenta del carácter excesivo de la política, de la herida que la política inscribe en la filosofía. Esto es, hay un desajuste irreductible entre la teoría y la política, entre lo real y su concepto. La primacía de la práctica, del objeto real sobre el objeto de conocimiento, tiene por fin destituir a la filosofía de su omnipotencia idealista señalándole su límite. Límite que es producido por el exceso de la práctica política en relación con la teoría. La práctica política es heterogénea al discurso

teórico: "las filosofías materialistas afirman la primacía de la práctica y la práctica es, ante todo, extraña al logos" (Althusser, 1988: 55). Sin embargo, el exceso de la práctica política no borra a la teoría sino que es aquello gracias a lo cual se puede comenzar a ver claro en la filosofía (Althusser, 1998: 56). Es aquello que pone de relieve el carácter "finito" de la dialéctica materialista, pues es en ese ser "finita", "no toda", que estriba la posibilidad de hacer de la política un objeto pensable. Explicarlo todo sería elaborar una teoría política idealista que logra dar un conocimiento total, sin resto, precisamente porque niega la complejidad social escamoteando la especificidad de las prácticas.

Maquiavelo no plantea el problema político de la unidad nacional en general sino en términos de caso, es decir, de coyuntura singular. Es el primer teórico de las coyunturas, aquel que reflexiona en la coyuntura, dentro de y no sobre la coyuntura (Althusser, 2004: 56). Maquiavelo se somete al problema que la coyuntura le plantea, el de la unidad nacional italiana. Pero la coyuntura no es la mera indicación de un problema sino un espacio sobredeterminado, es decir compuesto por prácticas que habitan tiempos diversos, por relaciones de poder diferenciales. De allí que en Maquiavelo toda reflexión asuma las formas de una intervención política, puesto que ¿qué significa pensar dentro de la coyuntura? Significa tomar en cuenta las múltiples determinaciones, con sus ritmos y eficacias diferenciales, para intervenir sobre ellas. De allí que el texto de Maquiavelo reclama una teoría que esté a la altura de las complejidades de la coyuntura, que no subsuma los casos singulares en la universalidad del concepto, sino que sea capaz de leer esa trama de relaciones y determinaciones en su complejidad irreductible.

Ahora bien, en Maquiavelo no solo encontramos una reflexión en torno a las condiciones de posibilidad de la política, es decir, un análisis de la coyuntura y sus determinaciones, sino también una reflexión en torno a los efectos de la política sobre la propia teoría. En otras palabras, ¿cuál es el lugar de la política en el dispositivo teórico de Maquiavelo? Un "vacío". Vacío que alude a un silencio, al límite de la teoría puesto que designa un exceso interno que no puede asir, designa aquello que la teoría debe pensar pero no puede resolver. Ese vacío deberá ser ocupado, resuelto por la práctica política por el sujeto de la práctica política, por aquel que sea capaz de modificar las relaciones de fuerza y lograr así unificar la nación italiana bajo su dirección. Ese vacío, entonces, lejos de ser producto de alguna abstracción teórica, señala el efecto de la práctica política en la teoría (Althusser, 2005: 106).

A modo de conclusión

Hasta aquí hemos considerado cómo la relación entre práctica teórica y práctica política atraviesa los distintos tramos de la producción althusseriana. De algún modo podríamos establecer que la relación entre teoría y práctica política está fuertemente ligada al concepto de historia y de totalidad social, es decir, a la temporalidad específica de las formaciones sociales. En tal sentido, la ruptura con la concepción expresiva de la totalidad social hegeliana es decisiva en la medida en que solo una causalidad estructural, sobredeterminada permite pensar la especificidad y la autonomía relativa de las prácticas. Asimismo, en esta búsqueda por pensar la articulación entre teoría y política la pregunta por la dialéctica materialista ha sido central puesto que revela el carácter práctico de la teoría y sus conceptos. En las obras y prácticas de Lenin y Maquiavelo, pasando por Marx y Spinoza, Althusser encuentra la sobredeterminación política de la filosofía en la medida en que esta es concebida como una práctica inmanente a las coyunturas, es decir, como una práctica que se encuentra afectada por múltiples prácticas no teóricas que no son subsumibles en la generalidad del concepto. Al mismo tiempo, esta "primacía de la práctica sobre la teoría" no supone pensar la teoría como un mera "expresión" de los devenires de la coyuntura, pues ello implicaría pensar que es la coyuntura la que nos arroja su concepto. Semejante reducción implicaría caer en el empirismo y en su concepción religiosa del conocimiento. La práctica teórica materialista afirma, por el contrario, la no identidad entre el concepto y lo real.

De allí la importancia decisiva del concepto de sobredeterminación para nuestra búsqueda. El concepto de sobredeterminación nos exige pensar la impureza constitutiva entre prácticas diferenciales, en este caso, las prácticas teórica y política. Impureza que se pierde si pensamos la teoría como mera "ideología práctica" o como "expresión" de la lucha de clases. Si bien la filosofía no es espacio trascendente a la ideología tampoco se reduce a ella. En tal sentido, podríamos afirmar con Althusser que la politicidad de la teoría estriba no tanto en expresar una posición de clase en el campo de batalla teórico sino en lo que el mismo filósofo francés denomina, leyendo a Maquiavelo, "intervención en la coyuntura", entendiendo por ello una teoría que sea capaz de leer la complejidad de toda coyuntura, es decir, que sea capaz de leer el entrelazamiento diferencial de prácticas y tiempos que rigen la lucha política en su irreductibilidad específica sin remitirlos a un origen o principio trascendente que los explicaría.

Al mismo tiempo, la teoría como intervención en una coyuntura debe reconocer el exceso de la práctica política en relación con la teoría. Es decir, si no se puede decir que aquello que va a producir la teoría está inscripto en los acontecimientos históricos, tampoco es posible sostener una teoría autosuficiente que se bastaría a sí y que viviría en su absoluta pureza. Maquiavelo piensa políticamente la filosofía porque piensa la política como un exceso interno de lo teórico, como aquella heterogeneidad que hace vacilar su pretendida pureza y autosuficiencia idealista.

Pero ese exceso no borra la necesidad de la teoría, muy por el contrario, afirma la necesidad de producir teorizaciones que no escamoteen la complejidad de los procesos sociales en los que se desenvuelven las luchas políticas. Pensar políticamente la filosofía exige, en otras palabras, modos del conocer que nos permitan pensar la política en su singularidad irreductible.

Notas

(1) Como señala Balibar (2004) la concepción althusseriana de la filosofía no supone una primacía de la teoría sobre la práctica política sino que afirma que la teoría es una práctica, una práctica necesariamente afectada por todas las demás prácticas sociales. Una hipótesis contraria, esto es, la tesis de que la concepción althusseriana del conocimiento conduciría a una subsunción de la política en la filosofía, puede encontrarse en De Ípola (2007).

(2) A propósito de este vínculo complejo entre práctica teórica y práctica política en la obra de Althusser, véase Romé (2014)

Bibliografía

Althusser, L. y E. Balibar (2010), *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI.

Althusser, L. (2004), *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal.

Althusser, L. (1988), *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI.

Althusser, L. (1968), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

Althusser, L. (1985), "La única tradición materialista", *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento* N° 4, disponible en: <
<http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>>.

Balibar, E. (2004), *Escritos por Althusser*. Buenos Aires, Nueva Visión.

De Ípola, E. (2007), *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI.

De Gainza, M. (2011), "La actualidad de la lectura sintomática", *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*, Buenos Aires, Prometeo.

Ipar, E. y M. de Gainza (2012), "Contradicción y emancipación. Dilemas filosófico-políticos del capitalismo posfordista", *Anacronismo e irrupción* Vol. 2, N° 3, pp. 139-159.

Romé, N. (2014), *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, La Plata, Edulp.